

Andrzej Flis

DYNAMIKA CYWILIZACJI: EUROPA – CHINY – JAPONIA¹

Historycy nie mają wątpliwości: pod względem materialnym i technicznym cywilizacja chińska przewyższała Europę aż do końca XVI wieku². Co więcej, Chiny stanowiły najwyżej rozwiniętą cywilizację techniczną na świecie przez ponad dzieśnięć stuleci – od upadku Imperium Romanum do schyłkowej fazy dynastii Ming³. Chiński geniusz techniczny dał światu nie tylko „cztery wielkie wynalazki” – druk, papier, kompas magnetyczny i proch – ale także niezliczoną ilość przedmiotów o mniejszej doniosłości. „Jednym z największych sekretów historii – pisze Robert Temple – jest fakt, że świat, w którym żyjemy, stanowi niepowtarzalną syntezę elementów chińskich i zachodnich. Prawdopodobnie więcej aniżeli połowa podstawowych odkryć i wynalazków, na których opiera się współczesny świat, pochodzi z Chin”⁴.

¹ Rozdział *Cechy Dynamika cywilizacji: Europa, Chiny, Japonia* autorstwa Andrzeja Flisa (1953–2009) został opublikowany w książce: Andrzej Flis, *Chrześcijaństwo i Europa: studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001, s. 453–501.

² „Średniowieczna Europa — pisze Jacques Le Goff — to świat słabo wyposażony technicznie. Miałoby się ochotę rzec — opóźniony w rozwoju. [...] Świat bizantyjski, świat muzułmański i Chiny górują nad nim świetnością gospodarki pieniężnej, kultury wielkomijskiej i wytwórczości luksusowej”. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1994, s. 205. „W okresie pierwszych wypraw krzyżowych — zauważa z kolei Jean Delumeau — technika i kultura Arabów oraz Chińczyków dorównywała kulturom ludzi Zachodu, a nawet je wyprzedzała. W roku 1600 było już inaczej”. J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1987, s. 22.

³ Dynastia Ming panowała w Chinach w latach 1368–1644.

⁴ R. Temple, *Geniusz Chin. 3000 lat nauki, odkryć i wynalazków*, tłum. J. Świerszcz, wstęp J. Needham, Warszawa 1994, s. 9.

Starożytni Chińczycy byli znakomitymi metalurgami. Poza wielkimi odlewami z brązu będącymi dziełem epoki Shang⁵ wynaleźli metody wytopu żelaza i produkcji stali kilka wieków wcześniej, niż stały się one znane w Europie. Chiny szczycą się też imponującą tradycją piśmienniczą, której początki tkwią w zamierzchłej przeszłości: nieprzerwaną serią datowanych roczników – przypadek w historii powszechnej bez precedensu – sięgającą VIII wieku p.n.e. Chińskie osiągnięcia inżyneryjne – takie jak systemy irygacyjne w dolinie Żółtej Rzeki z drugiego tysiąclecia p.n.e. czy też słynny Wielki Mur⁶ (wznoszony już od II wieku p.n.e.), czy wreszcie Wielki Kanał z VI stulecia, o długości blisko dwóch tysięcy kilometrów – nie mają sobie równych w całym ówczesnym świecie. Największe dokonanie cywilizacji chińskiej miało jednak pozatechniczny charakter i umieścić je trzeba w sferze administracji.

Zdecydowana większość wielkich imperiów światowych odznaczała się krótkim żywotem, istniejąc zaledwie kilka pokoleń. Znakomitym wyjątkiem od tej reguły było Cesarstwo Rzymskie, które zachowało jedność prawno-polityczną przez blisko pięć stuleci. Cesarstwo Chińskie, zajmujące podobny obszar do basenu Morza Śródziemnego, trwając przez ponad dwa tysiąclecia przyćmiło jednak dokonania Rzymu. Jak to było możliwe, że tak wysoko rozwinięty system społeczny został z łatwością prześcignięty cywilizacyjnie przez nowożytną Europę? Jak to się stało, że przodujące technicznie społeczeństwo XVI wieku doświadczyło bolesnych upokorzeń politycznych i militarnych ze strony „zachodnich barbarzyńców” po wojnie opiumowej w 1841 roku?

Poziom wiedzy i wykształcenia w Chinach epoki Qin⁷ był zdumiewająco wysoki: co trzeci członek męskiej populacji posiadał elementarną umiejętność czytania i pisania. Scentralizowany aparat administracji cesarskiej, który został wtedy stworzony i który przetrwał ponad dwa tysiące lat, przypominał pod wieloma względami funkcjonowanie dzisiejszej biurokracji. Przejście od tego systemu do modelu nowoczesnego państwa wydawało się daleko prostsze aniżeli analogiczna transformacja dziedzicznej oligarchii arystokratycznej, charakterystycznej dla średniowiecznej Europy. A jednak to Europa, a nie Chiny, rozwinęła nowożytną biurokrację merytokratyczną! A jednak to Europa, a nie Chiny, urzeczywistniła po raz pierwszy w historii ludzkości zasadę powszechnego wykształcenia. Jak to się stało? Dlaczego dynamika rzeczywistości społecznej przybrała taki właśnie kierunek?

⁵ Dynastia Shang-Yin panowała w Chinach w latach 1766–1122.

⁶ Będący jedyną konstrukcją na Ziemi zbudowaną ludzką ręką, widoczną gołym okiem z Księżycza.

⁷ Dynastia Qin panowała w Chinach w latach 221–206.

ŚWIATOPOGŁĄD I DZIAŁANIE

Kultura europejska [...] jest kulturą aktywistyczną *par excellence* – kulturą, która kładzie nacisk na praktyczne działanie. Jej rys szczególnie stanowi też przekonanie o wyróżnionej pozycji człowieka w świecie, tak bardzo kontrastujące z koncepcją kosmowitalnej jedności charakterystyczną dla wielkich kultur Wschodu. Obie te cechy szczególne, aktywizm i antropocentryzm, mają wspólną genezę – światopogląd judeochrześcijański, który na przestrzeni dwóch tysięcy lat dynamizował kulturę Europy. Tak więc kiedy wielkie cywilizacje Wschodu kultywowały idee pozytywnej tożsamości bądź organicznej jedności człowieka z kosmosem, chrześcijańska kultura Europy kształtowała postawę dominacji i panowania.

Tradycyjny światopogląd chiński – odwołujący się do idei kosmosu jako organicznej całości – kontrastuje drastycznie z chrześcijańskim obrazem świata. Według konfucjanizmu (i taoizmu zarazem) nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy przyrodą i człowiekiem, pomiędzy naturą i społeczeństwem. Oddziaływanie tych samych czynników występuje w obu tych obszarach rzeczywistości, a ich funkcjonowaniem rządzą te same regularności. Ta organiczna, kosmowitalna jedność świata uniemożliwia sensowne oddzielenie jednostki od społeczeństwa, człowieka od przyrody, i tego, co duchowe, od tego, co materialne. „Niebo – powiada Xunzi, mistrz konfucjański żyjący w III wieku p.n.e. – ma pory roku, Ziemia zaś ma zasoby, a człowiek – swoje rządy. Dlatego Niebo, Ziemia i człowiek stanowią trójcę. Rezygnacja z tego, co sprawia, że człowiek stanowi trójcę z Niebem i Ziemią, prowadzi do niezrozumienia istoty rzeczy” (*Xunzi jianshi*).

W tradycji chińskiej, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, „porządek przyrody” – lasy i jeziora, góry, rzeki, i strumienie – nie stanowi jedynie malowniczego tła dla spraw ludzkich, rozgrywających się na pierwszym planie. Wręcz przeciwnie, natura i ludzkość jawią się jako integralna, rozległa i niepodzielna całość, a człowiek jako istotny – ale nie najważniejszy – składnik tej całości. Idea skromnego, podrzędnego, usytuowania człowieka w świecie jest wszechobecna w tradycji chińskiej i jako taka znajduje swoje odzwierciedlenie również w samym pojęciu kultury, radykalnie odmiennym od pojęcia europejskiego.

Europejski termin „kultura” pochodzi od łacińskiego słowa *cultūrā*, oznaczającego pierwotnie hodowlę albo uprawę roli (stąd łaciński *cultōr* – hodowca, rolnik). Jako taki, jest on – po pierwsze – przesiąknięty aktywistyczną treścią (kultura to kreacja człowieka), po drugie jawi się jako antyteza „przyrody”: kultura z istoty swojej stanowi rzeczywistość sztuczną i obcą naturze. W sensie zbliżonym do dzisiejszego pojęcia tego użył po raz pierwszy Cynceron, nazywając filozofię *cultura mentis* – „kulturą ducha” (*Tusculanae disputationes*, 2,5,13) i porównując umysł ćwiczony filozoficznie do ziemi pielęgnowanej przez rolnika. Rozumienie kultury w kategoriach aktywistycznych i antynaturalistycznych ugruntowali w nowożytnej Europie myśliciele Oświecenia i Romantyzmu. I tak na przykład Jean Jacques Rousseau przeciwstawiał człowieka cywilizowanego „człowiekowi w stanie natury”,

a wielki romantyk niemiecki Johann Gottfried Herder, określając kulturę jako „drugie narodziny człowieka”, uznał ją za cechę konstytutywną *homo sapiens*. Zarówno aktywizm, jak i antynaturalizm są całkowicie obce chińskiemu pojęciu kultury, wyrażanemu słowem *wen*, wyposażonemu w rozległy zakres znaczeń. Z podstawowego, pierwotnego pnia znaczeniowego terminu *wen* – „wzór” rozwinęły się dwa oddzielne ciągi semantyczne:

wzór	→	symbol	→	pismo	→	literatura
wzór	→	ozdoba	→	ogłoda	→	kultura

Zgodnie z tradycją chińską *wen*, czyli wzór albo kultura, przenika na wskroś cały kosmos czy to jako kompozycja centków na futrach drapieżników albo rybich łusek, czy to jako kaligrafia i malowane obrazy, czy też jako układ obłoków sunących po niebie, utwór muzyczny lub literacki. W Chinach zatem idea tworzenia kultury akcentowała zupełnie inne treści aniżeli w Europie. Nie oznaczała ona przekształcania albo wzbogacania przyrody, jak to miało miejsce na Zachodzie, lecz – wręcz przeciwnie – naśladowanie natury i poddawanie się jej niezmiennym prawom. Co więcej, taoizm, podobnie jak konfucjanizm, odrzucał aktywizm jako światopogląd błędny i szkodliwy. Jeśli kultura odrywa się od przyrody i zamyka się w sobie, ulega – wedle chińskiej tradycji myślowej – procesowi degeneracji. Kultura bowiem ma wartość tylko wówczas, kiedy pozostaje integralną częścią przyrody.

Przekonanie o esencjalnym pokrewieństwie cywilizacji i przyrody stanowi istotę tradycji chińskiej. Chińskie miasta – o ile tylko pozwalało na to ukształtowanie terenu – budowano na planie kwadratu, podobnie jak obozy wojskowe i pola ryżowe, wzdłuż osi wytyczających główne kierunki świata, zgodnie z zasadami geomancji. Jednym z najznakomitszych przykładów chińskiej geomancji, zachowanych do dnia dzisiejszego, jest pierwsza stolica Japonii, Nara (710–784), zbudowana na równinie Yamato na planie prostokąta jako kopia ówczesnej stolicy Chin, Xi’an. Otoczenie Nary spełnia wszystkie wymogi geomancji: góry w bezpośrednim sąsiedztwie, dwie rzeki przecinające równinę (Saho i Akishino), łączące się ze sobą na południowych skrajach miasta i wpadające do morza kilkadziesiąt kilometrów dalej. Innym przykładem tego sposobu myślenia może być letnia rezydencja koreańskiej dynastii Koryŏ – Ch’anggyŏnggung – wzniesiona w Seulu pod koniec XIV wieku, w której zgodnie z zasadami geomancji główna brama pałacu i budynek tronowy wybudowane zostały na dwóch przeciwległych brzegach strumienia Okch’ŏn-gyo.

Geomancja przez ponad dwa tysiąclecia była „nauką o wietrze i wodzie” (*fengshui*) i nikt nie odważył się zbudować domu albo zlokalizować grobu przodków bez zasięgnięcia rady geomanty. „Spraw, aby zgoda zapanowała w środku – mów *Liji*, konfucjańska *Księga Rytuału* – a Niebo i Ziemia znajdą się na właściwym miejscu i wszystkie sprawy będą się układać pomyślnie”. Pagody budowali Chińczycy u stóp miasta, naprzeciw spokojnego zakola rzeki, z dala od strumieni, a pałac znajdował

się zawsze w środku dzielnicy, przy czym środek pojmowany był w Państwie Środka jako piąty i najważniejszy kierunek geograficzny. Ogólnie rzecz biorąc, przez kilka tysiącleci obowiązywało założenie, iż lokalizując obiekty – domy i mosty, świątynie i mury, fortece czy też grupy drzew – należy je maksymalnie zestroić z pozytywnymi siłami kosmosu i starannie odgradzić od złych mocy. Trzeba było zarazem uwzględnić wyniki *dili* – obserwacji powierzchni ziemi, reguły działania *yin* i *yang*, a przede wszystkim technikę *fengshui*.

Przekonanie o zasadniczej tożsamości cywilizacji i przyrody skłaniało architektów do projektowania budynków w taki sposób, aby emanowało z nich ucieleśnienie nieskazitelnej perfekcji naturalnej. Stąd popularność budowli wznoszonych na planie koła (symbolizującego Niebo) i na planie kwadratu (symbolizującego Ziemię). Stąd *pailou* (ceremonialne bramy chińskie) swoim profilem przypominały góry z łagodnymi zboczami i centralnym szczytem w środku, a smukłe pagody z piętrowo nanizanymi dachami – potężne sosny. Uroda tych konstrukcji płynie z harmonii, symetrii i umiaru, a harmonia, symetria i umiar stanowią prostą konsekwencję podporządkowania architektury chińskiej odwiecznym Prawom Natury. Jednym z najznakomitszych przykładów klasycznej architektury chińskiej, opartej na tych zasadach, jest koreański pawilon Chuhamnu (pawilon Kosmicznej Zgody) w Seulu, podtrzymywany przez – zmieniające się na przemian – okrągłe i kwadratowe kolumny symbolizujące organiczną harmonię nieba i ziemi, innym zaś – mauzoleum Cziang Kai-szeka na Tajwanie, wybudowane przez syna dyktatora w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Kompleks trzech budynków, postawionych na trzech sztucznych wzniesieniach, przywodzi na myśl łagodne góry unoszące się majestatycznie nad Tajpej.

Apoteoza praw natury obowiązywała także w malarstwie chińskim. Jednym z jego najpopularniejszych tematów jest małeńka postać wędrowca przedzierająca się przez kręte wąwozy lub tonąca w gęstych obłokach okalających górskie szczyty. Wędrowiec ów – odwieczna metafora ludzkiego losu – pochłaniany totalnie przez pejzaż, stanowi organiczny składnik przyrody. Poza tym po wielokroć powielanym motywem taoistycznym – człowiekiem przemierzającym świat w poszukiwaniu swego skromnego miejsca na ziemi – tradycyjne malarstwo chińskie przedstawiało z upodobaniem łagodne i przyjazne aspekty natury: białe żurawie (symbol długowieczności) szybujące wysoko po niebie, ryby (symbol obfitości) pływające pośród kwitnących lilii, psy (pogromcy złych duchów) spacerujące na polu kwiatów, ptaki (symbol bogactwa) kołyszające się na pędach bambusa czy – wreszcie – mgły unoszące się ponad górami⁸.

⁸ Oto niektóre tytuły tradycyjnych dzieł malarstwa chińskiego udostępnionych zwiedzającym w czerwcu 2000 roku przez Muzeum Pałacu Narodowego w Tajpej na Tajwanie: *Peonie i kot*, *Pokój i harmonia*, *Gęsi i oszronione trzciny*, *Jasne oblicze księżycy* (dzieła anonimowe, dynastia Sung), *Biała czapla i bambus* (Ts'ui Po, XI wiek), *Pomarańcza i mandarynkowe gaje* (Chao Ling-jang, XI wiek), *Poemat o peoniach*, *Poemat o pędach bambusa* (Huang T'ing-chien, XI wiek), *Ptak chłodzony późnym opadem śniegu* (Ma Lin, XII wiek), *Na górskiej ścieżce wiosenną porą* (Ma Yiian, XII wiek).

Tradycyjne malarstwo chińskie nie mogło być realistyczne, lecz – przeciwnie – miało charakter ekspresjonistyczny, a pejzaż chiński, otaczając widza, pozwalał mu wędrować po wyobrażonym świecie przyrody. Chiński malarz – w przeciwieństwie do swojego europejskiego odpowiednika – nie interesował się konkretnymi wydarzeniami czy sytuacjami, ale tworzył obraz uogólniony, będący zarazem filozoficzną interpretacją świata. Dążył on do ukazania subtelných i złożonych sił natury jako zintegrowanej, harmonijnej całości, a także prawdziwego miejsca człowieka w owej kosmicznej rzeczywistości. Aby cel ten osiągnąć, malarz musiał się dostroić do otoczenia i zjednoczyć z kosmosem, wcielając w życie zasadę „duchowej zgodności” – pierwszą zasadę najslawniejszego chińskiego traktatu o malarstwie (napisanego około 500 rok n.e.) przez Hsie Ho. Stosując się do tej filozofii, wielki chiński pejzażysta Fan K’uan mieszkał na stałe w górach i kontemplował całymi dniami tajemnice natury, zaś współczesny mu i nie mniej sławny I Yiian-chi hodował ptaki i obserwował z wybudowanej przez siebie kryjówki zachowanie dzikich zwierząt. Dzięki tym mistrzom pędzla i ich uczniom monumentalne pejzaże z okresu dynastii Sung⁹ stanowią do dziś niedoścignione przykłady ekspresjonistycznej apoteozy majestatycznej potęgi przyrody.

Harmonia i stan równowagi uważane były przez filozofię chińską za wartości najwyższe¹⁰. „Pozwólmy istnieć harmonii i równowadze – powiada konfucjańska doktryna Złotego Środka – a szczęśliwy porządek zwycięży w Niebiosach i na Ziemi i wszystko będzie rosło i pomyślnie się rozwijało”. Chińczycy pojmowali świat jako kruchy i subtelny system, który łatwo można uszkodzić i pogrzyżyć w chaosie. Dlatego cechowało ich umiłowanie tradycji i lęk przed zmianą, a wszystko, co nowe, budziło obawę. Dlatego też sztywne trzymanie się rutynowych wzorów zachowania uważali za przejaw intelektualnej oślupoty i dojrzałości moralnej. „Nie można uważać za szlachetnego – nauczał Konfucjusz – tego, kto nie rozumie woli Nieba. Kto obyczajów nie poznał, nie może też powiedzieć o sobie, że osiągnął dojrzałość” (*Dialogi*, XX, 3).

Taoizm i konfucjanizm były filozofiami umiaru i równowagi¹¹. Brak równowagi stawiałby człowieka przeciw człowiekowi, człowieka przeciw przyrodzie, a każdy z tych przypadków stwarzałby zamęt i zagrożenie dla kosmosu. Tak więc, kiedy wiara chrześcijańska kładła nacisk na działanie, taoizm i konfucjanizm nawoływały

⁹ Północna i południowa dynastia Sung panowała w Chinach w latach 960–1279.

¹⁰ Te cechy światopoglądu chińskiego znalazły swoje odbicie również w tańcu i muzyce. Tradycyjna muzyka chińska – podobnie taniec dworski inspirowany konfucjanizmem – jest dostojna i wolna, w przeciwieństwie do muzyki i tańców ludowych. Kontrast ten rysuje się szczególnie wyraźnie w Korei, gdzie tańce ludowe z bębenkami (*sungmu*) wymagają wręcz umiejętności akrobatycznych.

¹¹ Konfucjanizm narodził się w okresie dekadencji i chaosu społecznego, kiedy Chiny składały się z kilkudziesięciu księstw toczących ze sobą nieustanne wojny, nie zważając na legalnego króla, wiodącego skromny żywot w swojej niewielkiej domenie. Również taoizm powstał w czasach zamętu i konfliktów zbrojnych. Pochwała porządku i harmonii, tak bardzo charakterystyczna dla tych obu szkół myślenia, wynikała – jak można sądzić – tyleż z filozoficznych spekulacji, ile z głębokiego pragnienia ładu i stabilności dla kraju nękanego wyniszczającymi wojnami.

do powściągliwości i samoograniczenia. Kiedy chrześcijaństwo podniosło do rangi normy moralnej panowanie człowieka nad przyrodą, światopogląd chiński widział w nim poddanego królestwa natury¹². Gdy, wreszcie, religia chrześcijańska nakazywała wiernym przekształcanie świata, taoizm i konfucjanizm głosiły absolutną wyższość *status quo* nad zmianą. „Taoiści – jak pisał Marcel Granet – podkreślali znaczenie autonomii, konfucjaniści – znaczenie hierarchii”, lecz wspólnym ideałem, do którego dążyli, było dobre porozumienie – „dobre porozumienie pomiędzy ludźmi i dobre porozumienie z przyrodą”¹³.

NAUKA I WIEDZA

Starożytni Chińczycy słynęli z umiłowania wiedzy i rozwinęli trójstopniowy system egzaminów państwowych będący głównym kanałem awansu politycznego i podstawowym warunkiem pełnienia urzędów publicznych. O tym, jak wielkim prestiżem cieszyli się uczeni (*szen szy*) w cesarstwie chińskim, można się przekonać nawet dziś, odwiedzając świątynię Konfucjusza w Pekinie – oglądając las 198 kamiennych stel, umieszczonych po obu stronach Bramy Starożytnego Nauczyciela i Bramy Wielkich Osiągnięć. Pokrywają je starannie wykute nazwiska, nazwy rodzinnych stron, a także stanowisk państwowych 51 624 uczonych, którzy zaliczyli najwyższe egzaminy konfucjańskie i osiągnęli rangę *Jinshi* za panowania dynastii Yuan, Ming i Qing¹⁴. Wysiłek tych uczonych był tak wielki, a ich wyczyn – tak niezwykły, iż uwieczniony został w kamieniu ku pouczeniu potomnych. A jednak nauka chińska – pomimo wspańiałych tradycji, pomimo imponującego systemu edukacji i środków finansowych, nieszczczędzonych przez kolejnych władców – nie może się mierzyć z porenasansową nauką Europy.

Joseph Needham – wybitny sinolog i sinofil zarazem – w swojej klasycznej książce o nauce w Chinach i na Zachodzie postawił pytanie, na które nie znalazł ostatecznie żadnej przekonującej odpowiedzi: Dlaczego Chiny nie stworzyły nowoczesnej nauki?¹⁵ Jeśli przez nowoczesną naukę rozumieć nomotetyczne przy-

¹² *Księga Mistrza Zhuang* przypisywana Zhuang Zhou (396–286 p.n.e.) podaje, że mędrzec odwiedzający umierającego przyjaciela wypędził z jego izby płaczącą żonę i dzieci słowami: „Nie przeszkadzajcie mi w naturalnej przemianie!” Później zaś zwrócił się do konającego: „Jakże wspaniały jest proces, który nas przekształca i nadaje nam nowe formy. W cóż zostaniesz przemieniony i gdzie pójdziesz teraz? Czy staniesz się wątroba szczura czy też nóżka owada?” Umierający odparł: „Gdziekolwiek ojciec każe synowi iść, na północ czy na południe, ten musi być posłuszny. Natura, *yin* i *yang* nie są niczym innym jak tylko rodzicami człowieka. [...] Spokojnie pograżę się w głęboki sen i obudzę się znowu rzeźki i świeży”.

¹³ M. Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris 1934, s. 589.

¹⁴ Dynastia Yuan (mongolska) panowała w Chinach w latach 1260–1368, dynastia Ming w latach 1368–1644, a dynastia Qing (mandżurska) w latach 1644–1912.

¹⁵ J. Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, tłum. I. Kałużyńska, Warszawa 1984, s. 165 i n.

rodoznawstwo, to wydaje się, że można wskazać kilka czynników odpowiedzialnych za brak tego typu refleksji w tradycji chińskiej. Pierwszy z nich leży w samym języku.

Chińskie ideogramy przypominają cebule, a każda osoba zaznajomiona nieco z tym językiem zdaje sobie sprawę, że czytanie tekstów w nim zredagowanych polega nie tyle na identyfikacji poszczególnych znaków, ile na wyłuskiwaniu ich konkretnych znaczeń z szerokiej gamy denotacji nawarstwionych na rdzennych znaczeniach ideogramów. I tak na przykład chińskie *K'ou* oznacza usta, ale także port, przejście albo przełęcz, mowę, przemówienie, wypowiedź, oświadczenie, wreszcie: ostrze noża lub miecza, bagaże, pudełka, skrzynki i trumny, a czasownik *Shang* – dodać, dołączyć, życzyć, szanować, cenić, aprobować, poślubić księżniczkę, podnieść się lub wspiąć¹⁶. Nie ulega wątpliwości, iż język, którego słowa tak radykalnie zmieniają swoje znaczenie w zależności od kontekstu, był z natury rzeczy gorszym narzędziem opisu świata aniżeli języki europejskie, a zwłaszcza matematyka – podstawowy kod europejskiego przyrodoznawstwa od czasów Galileusza. Inaczej mówiąc, brak precyzyjnego języka¹⁷ stał się w Chinach jakościową barierą rozwoju nauki, tak jak regres matematyki w średniowiecznej Europie zahamował na długie wieki postęp w dziedzinie fizyki.

Inna cecha języka chińskiego – jego afonetyczny charakter, nie sprzyjała z kolei rozwojowi myślenia abstrakcyjnego, tak doniosłego w konstruowaniu nomologicznego obrazu świata. Chiński, w przeciwieństwie do greki, łaciny i innych języków europejskich, nie składa się z alfabetu – zespołu znaków przyporządkowanych poszczególnym dźwiękom, które można dowolnie łączyć i przypisywać nowym desygnatom – lecz z odizolowanych ideogramów reprezentujących całe jednostki znaczeniowe, jakimi są słowa. Każde nowe pojęcie – wyrażane serią ideogramów – wchłania zatem jakieś konkretne znaczenia owych ideogramów, które stają się w ten sposób korelatami nowego znaczenia. Opis świata w języku chińskim przypomina więc układankę zbudowaną z kilku tysięcy gotowych segmentów, podczas gdy w Europie konstruowany był on z prostych, elementarnych klocków kilkunastu lub kilkudziesięciu typów. Z punktu widzenia zdolności budowania uogólnionych modeli teoretycznych różnicy tej nie sposób przecenić¹⁸.

Drugim czynnikiem, który zablokował w Chinach jakościowy przełom w badaniach naukowych, był brak sceptycyzmu metodologicznego i notoryczne odwoływanie się do autorytetu jako podstawowego kryterium prawdy. W *Dialogach kon-*

¹⁶ H. A. Giles, *A Chinese-English Dictionary*, Oxford 1912, znaki 6174 i 9733.

¹⁷ Uciekanie się do metafor uchodziło w Państwie Środka za przejaw wyrafinowania i uczoności. Dlatego też język chiński można bez cienia przesady nazwać „sztuką aluzji”.

¹⁸ Francuski sinolog Jacques Gernet powiada: „Ideogramy to język graficzny. Chińczycy częściej niż my posługują się rysunkiem, aby coś wytłumaczyć. Weźmy na przykład chiński system równań: na szachownicy ustawia się odpowiednio pionki. Problem matematyczny przedstawia się w sposób wizualny. [...] Dowód Euklidesa jest natomiast rozumowaniem opartym na wykazaniu, co jest fałszem, a co nie, na odpowiedzi «tak» lub «nie». C. Roy, Ch. de Rudder (prowadzący wywiad), „Le Nouvel Observateur”, 7–13.04.1994.

fucjańskich czytamy: „Mistrz rzekł: Gdy miałem piętnaście lat, skupiłem swoje wysiłki na nauce. Gdy osiągnąłem trzydzieści lat, stałem mocno na nogach, a wieku lat czterdziestu nie miałem już wątpliwości. W wieku pięćdziesięciu lat znałem wyroki Niebios, a wieku sześćdziesięciu lat moje uszy były posłusznym organem prawdy” (II, 4). Nic nie może być bardziej sprzeczne z zachodnim modelem nauki aniżeli przytoczona wypowiedź. Posiadanie wątpliwości i stałe kwestionowanie wszelkich – niepodważalnych nawet – prawd, stanowiło przez tysiąclecia integralny składnik europejskiej strategii badawczej, która zrodziła w czasach nowożytnych najpotężniejszy aparat poznawczy w dziejach ludzkości. Trudno wręcz przecenić znaczenie sceptycyzmu w historii Zachodu. Bezprecedensowy rozwój cywilizacyjny naszego kontynentu, który się dokonał w ostatnich stuleciach, stanowił przede wszystkim konsekwencję porenansowego powrotu do sceptycyzmu, immanentnie tkwiącego w greckim ideale poznania, wypartego na margines życia intelektualnego w okresie średniowiecza.

Dążenie do poznania świata było w Europie przez długie wieki wartością centralną i autoteliczną zarazem i można je uznać bez wahania za cechę konstytutywną naszej cywilizacji. To w Europie właśnie zakorzenił się na trwałe rodzący stałe napięcie pogląd, że prawda jest z jednej strony wartością absolutną i autonomiczną, z drugiej zaś – nieosiągalnym ideałem i niepokojącym wyzwaniem dla władz poznawczych człowieka. Inaczej było w Chinach, gdzie prawda jawiła się, po pierwsze, jako dobro względne (narzędzie humanitarności i pomyślności społecznej) i po drugie, dobro raz ustanowione i na zawsze dane. Zadanie uczonego polegało więc nie tyle na dochodzeniu do prawdy, ile na jej strzeżeniu i przekazywaniu potomnym. Widać to poniekąd już w samej etymologii słowa. Chińska „nauka” (*hüe*) nie oznacza poszukiwania czegokolwiek, lecz wręcz przeciwnie – naśladowanie. Chińska „nauka” to kopiowanie tego, co zostało odkryte przez dawnych mistrzów, a uczenie się to po prostu badanie przeszłości po to, aby ją naśladować, gdyż przeszłość właśnie była dla Chińczyków matką wszelkiej mądrości. Tylko w ten sposób można było osiągnąć doskonałość intelektualną i moralną zarazem – przymioty niezbędne do piastowania urzędów państwowych. Konfucjanizm – zgodnie z wcześniejszą tradycją chińską – kładł zatem nacisk na badanie starożytnych zabytków piśmiennictwa (*wen*) i pamięciowe ich opanowanie. „Myśl chińską – jak pisze Odile Kaltenmark – cechuje wstręt do oryginalności (*a horror of originality*), a w długiej historii Chin uderza brak wybitnych osobowości. Większość «myślicieli» zadowalała się całkowicie niez mordowanym powtarzaniem starych frazesów, poeci natomiast pracowali równie wytrwale nad doskonałymi strofami odnoszącymi się do ograniczonej liczby tematów”¹⁹.

Chiny Cesarskie – co uderzające – nie wykroczyły nigdy poza horyzont nauki stosowanej oraz instrumentalne pojmowanie wiedzy. Znamienne jest, że chiński termin „czysta wiedza” niesie treści zasadniczo odmienne od jego europejskiego odpowiednika. W przypadku „czystej wiedzy” Chińczyków nie chodzi bowiem

¹⁹ O. Kaltenmark, *Chinese Literature*, New York 1964, s. 8.

o jakiegokolwiek teoretyczne abstrakcje czy oderwane od rzeczywistości spekulacje, lecz o typ aktywności, który ludzie Zachodu nazywają pracą umysłową – o brak fizycznego kontaktu ze światem materialnym. W konsekwencji: większość umiejętności nazywanych w Chinach „czystą wiedzą” – takich jak ogólne i szczegółowe zasady administrowania państwem – należy do dziedziny europejskich „nauk stosowanych”.

W Europie doby Reformacji model nauki nomotetycznej osadzony został w kontekście idei postępu. Od tej pory wiedza naukowa służyć miała stałemu pomnażaniu władztwa człowieka nad przyrodą i aktywnemu kształtowaniu materialnych warunków życia ludzkiego, co wydatnie przyspieszało jej rozwój. Państwu Środka, zwróconemu ku przeszłości i hołdującemu teorii Złotego Wieku, nic nie mogło być bardziej obce niż koncepcja postępu. Kiedy Europejczykom od czasów Reformacji historia jawiła się jako linearny proces dziejowy, w tradycji chińskiej – przeciwnie – pojęcie historii (*szy*) zakorzenione było w beczasowej kosmologii i odnosiło się do odwiecznych, cyklicznych wzorów regeneracji świata. Gdy europejskie pojmowanie dziejów dotarło do Chin, historia w zachodnim znaczeniu – w sensie jednokierunkowego strumienia zdarzeń – otrzymała odrębną nazwę: *li-szy*, podczas gdy tradycyjna *szy* nadal poszukiwała tego, co odwieczne pośród pozornej zmienności. W ten sposób w myśli chińskiej pojawiły się dwa konkurencyjne modele historii.

HOMOGENICZNOŚĆ I HETEROGENICZNOŚĆ KULTUROWA

Długi i skomplikowany proces formowania się kultury europejskiej rozpoczął się w IV stuleciu, kiedy światopogląd religijny jednego z nonkonformistycznych odłamów judaizmu – przechowany przez trzy wieki przez żyjące w społecznym getcie wspólnoty chrześcijańskie – przeniknął do instytucji politycznych Cesarstwa Rzymskiego. Wtedy to hierarchia administracyjna rozległego imperium stała się nośnikiem „wywrotowych” koncepcji zrodzonych w peryferyjnej Palestynie. Wtedy też żydowskie idee religijne zaczęły efektywnie penetrować cywilizację śródziemnomorską, aby po kilku stuleciach przekształcić ją w „świat chrześcijański” – nieśpójny i hybrydyczny krąg kulturowy.

„Świat chrześcijański” (*orbis Christianorum*) narodził się jako synteza dwóch odrębnych – i pod wieloma względami przeciwstawnych – tradycji, jako szczególny kompromis pomiędzy pierwotnym chrześcijaństwem i cywilizacją grecko-rzymską. Idee chrześcijańskie, które z czasem przeobraziły system instytucjonalny Imperium Romanum, uległy w trakcie owego procesu głębokim przemianom, tracąc stopniowo swój oryginalny charakter. To dwuznaczne zwycięstwo palestyńskiej wiary nad wyrafinowaną kulturą pogańską bardziej niż cokolwiek innego zaciążyło na późniejszych losach cywilizacji Zachodu. Ów połowiczny sukces nowej religii w starciu ze starym łaodem stał się strukturalnym źródłem napięć i potężnych sił

odśrodkowych transformujących kulturę Europy przez piętnaście wieków. Można zatem powiedzieć, że już w samym połączeniu tradycji żydowskiej i tradycji śródziemnomorskiej – w połączeniu pozostawiającym owym tradycjom możliwość stałej interakcji, zakodowana została bezprecedensowa dynamika cywilizacji Zachodu.

Tradycyjna kultura chińska – w przeciwieństwie do cywilizacji europejskiej – była, po pierwsze, kulturą homogeniczną, po drugie – rdzenną kreacją Chińczyków. Te proste prawdy trudno przecenić. Fakty mówią za siebie: najważniejsza księga Europy – Stary Testament – spisana została w językach nieeuropejskich: hebrajskim i aramejskim, a chrześcijaństwo – o czym już była mowa – powstało w Azji Mniejszej. Co więcej, na długo przed pojawieniem się palestyńskich idei religijnych w basenie Morza Śródziemnego zarówno Grecy, jak i Rzymianie systematycznie czerpali przez kilka wieków z bogatego dorobku kulturowego Egiptu i Bliskiego Wschodu. Ta kulturowa zależność Europy od Wschodu znalazła swoje odbicie także w symbolicznym obrazach naszego kontynentu. Ajschylos – na przykład – mówił o Azji i Europie jako o dwóch skłóconych siostrach (*Persowie*, 180–206), a Rzymianie wywodzili swoje początki od Eneasza i jego towarzyszy, którzy porzuciwszy starożytną Troję, zniszczoną przez Achajów, przywędrowali do Italii z Azji Mniejszej. Wedle mitologii greckiej zaś, fenicka księżniczka Europa – córka egipskiego króla Agenora – porwana została z Kanaanu na Kretę przez Zeusa, który olśniony jej urodą zstąpił z Olimpu i przybrał postać śnieżnobiałego byka. Europa – zdaniem Greków – przybyła więc ze Wschodu²⁰.

Cywilizacja europejska – jakkolwiek zabrzmi to paradoksalnie – jest w dużym stopniu wytworem nieeuropejskim²¹. Fakt ten bardziej niż cokolwiek innego wyjaśnia zachodnią gotowość do zapożyczania, przyjmowania i adaptowania dla własnych potrzeb idei, instytucji oraz urządzeń materialnych kreowanych przez kultury obce, gotowość charakteryzującą cywilizację europejską od początków jej istnienia [...]. Europejska otwartość na kultury obce i – co się z tym wiąże – gotowość asymilowania obcych wzorów kontrastuje drastycznie z tradycją chińską. „Słyszałem – pisał Mencjusz, najwybitniejszy kontynuator myśli Konfucjusza – o ludziach uży-

²⁰ Nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż w opowieści o Europie porwanej przez byka tkwi jakieś mityczne „ziarno prawdy”. Na Krecie bowiem [...] narodziła się najstarsza cywilizacja europejska wykazująca istotne wpływy egipskie i fenickie zarazem.

²¹ Jednym z wielu przykładów tego stanu rzeczy może być chociażby europejski kalendarz słoneczny stworzony w Egipcie, podobnie jak europejskie pojęcie doby zapożyczone z Babilonii. Już Herodot – grecki historyk z Azji Mniejszej żyjący w V wieku p.n.e. – pisał, iż starożytni Babilończycy podzielili dzień na dwanaście godzin, używając do tego celu zegara słonecznego i gnomonu (pionowego pręta lub słupka służącego do określania wysokości i azymutu Słońca), a Egipcjanie jako pierwsi wprowadzili pojęcie roku będącego sekwencją dwunastu miesięcy. Egipski miesiąc składał się z trzydziestu dni, z wyjątkiem ostatniego miesiąca roku, do którego doliczano dodatkowych pięć dni. W 46 roku p.n.e. Juliusz Cezar zastąpił rzymski kalendarz księżycowy egipskim 365-dniowym kalendarzem słonecznym, dzięki czemu stał się on później popularnym systemem liczenia czasu na całym Zachodzie, podobnie jak 24-godzinna doba, która także dotarła do Europy z Egiptu.

wających doktryn naszego wielkiego kraju, aby zmienić barbarzyńców, lecz nie słyszałem o nikim, kto by został zmieniony przez barbarzyńców” (*Rozprawa Mencjusza*). Chińczycy nie mieli nigdy wątpliwości co do swojego miejsca na ziemi. Nazwali swój kraj *Zhongguo* – Państwo Środka – i zbudowali obraz świata złożony z koncentrycznych kręgów, którego centrum stanowiły Chiny właśnie – świata, który stawał się coraz mniej cywilizowany, im bardziej się oddalał od świętego centrum. Kiedy wszystkie inne ludy uznane zostały za barbarzyńców, nie tylko nie było potrzeby uczyć się od nich czegekolwiek, lecz nawet interesować się nimi. Nic więc dziwnego, że aż do końca XIX wieku zaledwie kilka obcych idei zyskało w Chinach akceptację i uznanie²². Nic też dziwnego, że pierwsze próby zastąpienia tradycyjnych instytucji wzorami zapożyczonymi z Zachodu pojawiły się w tym kraju dopiero w ostatnim stuleciu.

Wczesne cesarstwo chińskie za panowania dynastii Qin i Han (221 p.n.e.–220 n.e.) porównywane bywa z Rzymem, gdyż miało zbliżoną liczbę ludności (około 60 milionów) i obszar podobnych rozmiarów. Państwo Środka – w przeciwieństwie do Imperium Romanum – zachowało jednak zdumiewającą ciągłość i wewnętrzną spójność przez ponad dwa tysiąclecia. I to właśnie owa niezwykła spójność, charakteryzująca zarówno świat kultury, jak i sferę gospodarki i polityki, odróżnia najbardziej tradycyjne Chiny od heterogenicznej pluralistycznej Europy.

Zjednoczenie Chin pod koniec III wieku p.n.e. było unikatowym wydarzeniem w dziejach świata. Żadna inna konsolidacja społeczna na podobną skalę nie wydarzyła się już nigdzie później. Co więcej – w przeciwieństwie do Rzymu i organizmów politycznych, które po nim nastąpiły – zjednoczone Chiny wytworzyły ustrój administracyjny, który był zdolny odtwarzać się przez ponad dwa tysiąclecia. Tę zdumiewającą petryfikację raz ustanowionego systemu państwowego umożliwił szczególnie czas i brutalny charakter zjednoczenia. Podporządkowanie jednolitej władzy centralnej olbrzymiego obszaru Chin dokonało się bowiem wcześniej, aniżeli lokalne zwyczaje, instytucje i skryształizowane grupy społeczne zdążyły się na dobre wykształcić. Dlatego też słabe kultury regionalne zniszczone bez trudu zostały „ogniem i żelazem”.

Destrukcja lokalnych kultur chińskich przeprowadzona została przez dynastię Qin z nieskrepowaną brutalnością. Spalono rozprawy filozoficzne i kroniki historyczne wszystkich państw z wyjątkiem Qin²³, a uczonych, którzy odważyli się je

²² Jedną z nich stanowił buddyzm, który zaczął przenikać do Państwa Środka w I wieku n.e. – z ksiąstewek-oaz w Azji Centralnej rozrzuconych wzdłuż Jedwabnego Szlaku – i który był niewątpliwie najważniejszym chińskim zapożyczeniem kulturowym. Pomimo okresów rozkwitu i rozwoju, zwłaszcza w VII i VIII wieku, buddyzm pozostał na zawsze marginalnym zjawiskiem w kulturze Chin. Pogardzany i zwalczany przez konfucjańskie elity, zmieszał się z czasem z lokalnymi wierzeniami i praktykami magicznymi, zdobywając ograniczone wpływy przede wszystkim w najniższych warstwach społecznych.

²³ Niszczenie ksiąg ułatwił fakt, że były one pisane na listwach bambusowych. Trudno więc było je ukryć z uwagi na pokaźne rozmiary.

dyskutować, zakopywano żywcem. W miejsce dziedzicznych dóbr lennych ustanowionych zostało 40 prowincji, podzielonych na okręgi, zarządzanych przez urzędników mianowanych przez cesarza, a z podbitych państw przesiedlono w okolice ówczesnej stolicy – Xenjang – 120 000 starych arystokratycznych rodów. Wytrzebiono regionalne języki i lokalne warianty pisma, które zastąpiono nowym ujednoliconym systemem znaków mało pieczęciowych. Zuniformizowano zarówno system monetarny, jak też podział miar i wag. Wprowadzono identyczny rozstaw kół na osiach wozów na całym bezkresnym terytorium cesarstwa. Wreszcie postanowiono, że dźwięki wszystkich dzwonów w kraju mają być podobne do brzmienia „centralnego” Żółtego Dzwonu (*Huang Chung*).

Wewnętrzna prostota społeczeństwa chińskiego w okresie zjednoczenia umożliwiła cesarstwu rozwój władzy centralnej posunięty do skrajności. Nie sposób znaleźć w dziejach ludzkości innego przykładu władzy centralnej, sprawującej tak ścisłą kontrolę nad tak rozległym terytorium. Wszechobecna władza państwowa, mająca za partnera niezintegrowane i niezróżnicowane społeczeństwo, skutecznie zahamowała rozwój innych instytucji globalnych, które mogłyby zagrozić jej wszechmocy. Co więcej, monopol państwowy i administracyjna regulacja życia gospodarczego zastąpiły rozwój złożonego podziału pracy i naturalną wymianę usług, które w przeciwnym razie pojawiłyby się w wyniku żywiołowych procesów ekonomicznych. I tak na przykład skup i sprzedaż towarów przez urzędników państwowych pozbawił racji bytu prywatnych hurtowników, a centralna administracja finansowa sięgająca poziomu wiosek zahamowała rozwój rzemiosła w skali ponadlokalnej.

Potęga cesarstwa chińskiego – w przeciwieństwie do większości państw europejskich – nie była nigdy zagrożona przez żadną instytucję. Nie miało ono nigdy – godnego tego miana – konkurenta ani w koalicji miast lub prowincji, ani w armii czy też jakiegokolwiek organizacji religijnej. To samo można powiedzieć o *szen szy* (biurokracji), wystarczająco silnej, żeby zablokować rozwój każdej grupy społecznej w ogólności, a mieszczaństwa w szczególności. W *Zapiskach historycznych*, które powstały około 90 roku n.e., specjalny rozdział mówi o kupcach tamtego okresu. Niektórzy byli właścicielami hut, inni zaś handlowali solą. Ich potęgę zaatakowali ówcześni cesarscy biurokraci i szybko ją zniszczyli, uchwalając surową ustawę przeciwko zbytkowi i nakładając na mieszczaństwo rujnujące podatki.

Oskarżenia przeciwko ludziom usiłującym ukryć bogactwo przed podatkiem – czytamy – rzucone były w całym cesarstwie. Praktycznie każda rodzina o średnich dochodach stała się winna. [...] Skonfiskowano pieniądze, niewolników, pola i domy. Praktycznie wszyscy kupcy o średnich i wyższych dochodach zostali zrujnowani, a urzędnicy prowincjonalni zgarniali coraz więcej funduszy dzięki monopolom na sól i żelazo i konfiskatom bogactwa (*Szy-Ci*).

Ten scenariusz rozwoju wydarzeń powtórzył się w Chinach niezliczoną ilość razy. Jego następstwem była nie tylko atrofia rodzimej burżuazji i gospodarki miejskiej, ale też wielkie zacofanie ekonomiczne kraju w porównaniu z Zachodem. Jeszcze na

początku XX wieku olbrzymie połacie Chin – zwłaszcza zachodnich i środkowych – nie były w ogóle wciągnięte w system gospodarki kapitalistycznej i dominowało na nich prymitywne, półfeudalne i półnaturalne rolnictwo.

Ojciec Republiki Chińskiej Sun Yat-sen nazwał kiedyś swoich rodaków „talem z piasku”. Metafora Sun Yat-sena przypomina sformułowanie Karola Marksa, który przyrównał chłopów francuskich do „worka ziemniaków”. Skojarzenie to nie jest bynajmniej przypadkowe – Państwo Środka nawet na początku XX wieku było pod każdym względem państwem rolniczym. Badacze najnowszych dziejów tego kraju szacują, że w 1920 roku nie więcej niż pięć procent Chińczyków umiało czytać i pisać, a cała chińska klasa robotnicza liczyła około dwa miliony osób, co stanowiło „kroplę w morzu” olbrzymiej populacji subkontynentu.

Mając do czynienia ze słabym i niezróżnicowanym społeczeństwem rolniczym, cesarscy biurokraci hołdowali zasadzie rządów opartych na scentralizowanej kontroli kultury i dokładali wszelkich możliwych starań, aby podtrzymać przywiązanie mas do tradycyjnych wartości i norm konfucjańskich. I to właśnie owe tradycyjne wartości i normy stwarzały z jednej strony wewnętrzną więź w niezintegrowanym społeczeństwie chińskim, z drugiej zaś zapewniały polityczną łączność pomiędzy luźnym konglomeratem wiosek i aparatem państwowym. Polityka podtrzymywania homogeniczności kulturowej za wszelką cenę, praktykowana przez urzędników Qing, wzmacniała jedynie statyczny charakter państwa. Uporczywa obrona tradycyjnych wzorów hamowała z kolei ewolucję kraju w jakimkolwiek kierunku, uniemożliwiając Chinom stworzenie nowoczesnej produkcji przemysłowej, która w Europie dawno już wyparła instytucje społeczeństwa rolniczego, dając początek gospodarce kapitalistycznej²⁴.

JAPŃSKA DROGA

Konfucjańska teza, iż upadek panującej dynastii jest zawsze prostą konsekwencją jej niezdolności do właściwego rządzenia krajem – wymagającego wysokich kwalifikacji moralnych²⁵ – stanowiła ważny czynnik ideologiczny petryfikujący ustrój

²⁴ Naturalnie nie zmienia to faktu, że w pierwszych fazach swojego istnienia konfucjanizm odegrał w historii Chin rolę ze wszech miar konstruktywną, stwarzając – dzięki teorii władzy centralnej i hierarchicznej biurokracji – solidne fundamenty potęgi zjednoczonego cesarstwa. Co więcej, można zaryzykować stwierdzenie, iż narzucając różnym prowincjom olbrzymiego terytorium uniwersalny model kultury, stworzył on też jednolity naród chiński.

²⁵ W przeciwieństwie do szkoły legistów, która wskazywała na represje fizyczne i drakońskie prawo karne jako główny instrument władzy państwowej, Konfucjusz stawiał władcy wysokie wymagania etyczne, głosząc koncepcję rządów opartych na cnocie. Ki Kang – przywódca jednego z trzech rodów dominujących w księstwie Lu – zagadnął onegdaj Mistrza takimi oto słowy: „Co sądzisz o zgładzeniu tych, co nie przestrzegają zasad postępowania, dla dobra tych, którzy zasady te posiadli? Konfucjusz odrzekł: Czemu w swoich rządach, Panie, miałbyś uciekać się do zabijania? Wszakże, gdy Ty sam będziesz pragnął dobra, również i Twój lud stanie się dobry.

cesarski. Z góry przekreślała bowiem przypuszczenie, iż zmierzch dynastii mógł być wywołany przez źle funkcjonujące instytucje polityczne. W sytuacji kryzysu politycznego, zamiast krytycznej refleksji nad ustrojem cesarstwa, pojawiała się zatem *deus ex machina* standardowa teza, iż upadek dynastii spowodowany został niezdolnością władcy do odpowiedniego wypełniania funkcji „ojca narodu”. „Nie-zliczonym w historii Chin buntom chłopskim – pisze Joseph Needham – rzadko udawało się zmusić konfucjanistów do pomyślenia o czymś więcej aniżeli ustanowieniu nowej, lepszej dynastii”²⁶. Upadek władzy – twierdzono wówczas – może być odwrócony jedynie przez dopływ świeżego wigoru moralnego, wniesionego przez nowego władcę. W następstwie tego sposobu myślenia nie pojawiła się nigdy na gruncie chińskiej nauki akademickiej refleksja nad związkami pomiędzy wewnętrznymi kryzysami kraju i społeczno-ekonomicznymi cechami struktur władzy. Wręcz przeciwnie: w każdej sytuacji kryzysowej w kręgach konfucjańskich powracało przekonanie, że nowa dynastia musi – z lepszym skutkiem – kontynuować politykę poprzedników, pozostawiając w nietkniętej postaci odwieczne instytucje polityczne.

Konfucjanizm ze swoją wizją sztywnej stratyfikacji społecznej: biurokracja – rolnicy – rzemieślnicy – kupcy, ufundowanej w ponadczasowych Prawach Natury, stanowił efektywną ideologię państwa rolniczego. Stabilność i ład, które emanowały ze stosowania tej ideologii w praktyce, zapewniały Chinom przez długie stulecia podziw za granicą. I dopiero w drugiej połowie XIX wieku – kiedy mocarstwa zachodnie wtargnęły na wybrzeże chińskie, miazdząc opór dynastii mandżurskiej – słabe strony konfucjanizmu wyszły na jaw z drastyczną oczywistością²⁷. Ale nawet wówczas Chińczycy nie byli gotowi się z nim rozstać.

Rok 1840 wywołał w Chinach największy w historii tego kraju szok, kiedy mandżurscy żołnierze wyposażeni w lance stanęli do walki z europejskim wojskiem wspieranym przez artylerię umieszczoną na okrętach wojennych. Niemniej jednak nawet po wojnie opiumowej – będącej druzgocącą klęską cesarstwa – chiński rząd nie zdobył się na to, aby ustalić przyczyny swojej klęski albo wzorem Japończyków wysłać obserwatorów za granicę i przeprowadzić odpowiednie reformy instytucjonalne. Plany modernizacji armii chińskiej, przedłożone pekińskiemu rządowi przez delegację amerykańską, zostały bez namysłu odrzucone, a z wszystkich postanowień Traktatu w Nankinie, podpisanego w 1842 roku, najbardziej zasmuciła dwóm chiński klauzula nakazująca prowadzenie korespondencji z zachodnimi barbarzyńcami... na równej stopie.

Kilka dekad później – w latach 1894–1895 – Chiny zostały rozgromione przez Japonię na lądzie i morzu. Porażka ta, w której następstwie Chińczycy utracili Taj-

Człowiek szlachetny jest bowiem jak wiatr, a prosty lud – jak trawa. Jakżeby trawa mogła się nie ugiąć, kiedy wiatr nad nią wieje?” (*Dialogi konfucjańskie*, XII, 19).

²⁶ J. Needham, op. cit., s. 286.

²⁷ Kuo Sung-tao, pierwszy poseł dynastii Qing wysłany do Wielkiej Brytanii w 1876 roku – zaszokowany kontrastem cywilizacyjnym pomiędzy Anglią i Chinami – stwierdził lapidarnie: „Konfucjusz i Mencjusz wprowadzili nas w błąd”.

wan, półwysep Liaotung w Mandżurii Południowej i zwierzchnictwo nad Koreą, ciężko zraniła ich narodową dumę. W przeszłości Chińczycy walczyli z Japończykami wielokrotnie, ale nigdy nie musieli uznać wyższości militarnej swoich wschodnich sąsiadów. U schyłku XIX stulecia układ sił zmienił się radykalnie. Japonia, szybko modernizująca swoje instytucje już od czasu późnych Tokugawów²⁸, zaskoczyła zacofane, rolnicze Chiny swoją bezdyskusyjną przewagą militarną, a przewaga ta objawiła się z bolesną oczywistością – także w dosłownym tego słowa znaczeniu – na polach bitwy.

Sromotna klęska Chin podczas wojen opiumowych stała się wielką lekcją dla Japończyków – lecz nie dla Chińczyków – czego dobitnym przejawem było zwycięstwo Japonii nad zachodnim sąsiadem w 1895 roku. Porażka „chińskiego ładu” w starciu z „zachodnimi barbarzyńcami” wywołała potężny wstrząs w przywódczych kręgach samurajów i zapoczątkowała poważną debatę na temat bezpieczeństwa narodowego. W następstwie owej debaty Japończycy zwrócili się w 1854 roku do Holendrów z prośbą o pomoc w budowie nowoczesnej marynarki wojennej i złożyli u nich zamówienie na okręty parowe, a w trzy lata później w Nagasaki otwarta została szkoła marynarki wojennej prowadzona przez oficerów holenderskich. Rząd centralny w Tokio zarządził także szczegółowe rozpoznanie uzbrojenia i taktyki walki floty brytyjskiej oraz zmienił radykalnie swoje nastawienie do pozamilitarnych umiejętności cudzoziemskich. W 1871 roku w blisko dwuletnią podróż w celu „szukania mądrości na całym świecie” wyruszyła z Japonii misja księcia Tomomiego Iwakury. Zadaniem misji Iwakury było zdobycie bezpośredniej wiedzy o Stanach Zjednoczonych i głównych krajach Europy. W jej skład weszło blisko sto osób, z czego ponad czterdziestu członków gabinetu i pięć... kobiet. Ten ostatni fakt najlepiej ukazuje stopień determinacji Japończyków w dążeniu do naśladowania Zachodu. W społeczeństwie konfucjańskim wyjście kobiety poza rodzinę oznaczało bowiem bezprecedensową rewolucję obyczajową.

Podzieleni na grupy – aby poznać jak najwięcej – członkowie misji Tomomiego Iwakury spędzali czas na zwiedzaniu, penetrowaniu i podpatrywaniu nieznanego świata. Interesowało ich wszystko, od stoczni i hut poczynając, na wytwórniach świec i guzików kończąc. Raporty misji podkreślały cywilizacyjne zacofanie Japonii i konieczność uczenia się od Zachodu. Po powrocie księcia Iwakury do kraju rząd w Tokio zaczął systematycznie zatrudniać zagranicznych doradców, tak iż w 1890 roku działało w Japonii blisko trzy tysiące cudzoziemskich specjalistów. Eksperci z Niemiec zakładali szkoły medyczne i uniwersytety. Amerykanie organizowali pocztę i służby rolne. Anglicy modernizowali flotę, budowali łączność telegraficzną i koleje żelazne. Armia zaś korzystała z usług doradców francuskich. Sprowadzono nawet włoskich rzeźbiarzy i malarzy, aby zapoznać japońskich artystów z tajnikami europejskiej sztuki, a wszystkim tym poczynaniom przyświecało hasło Fukuzawy Yu-kichi „cywilizacja i oświecenie”. W tym samym czasie – w roku 1888 – rosyjski myśliciel religijny Władimir Sołowjow wysłuchał w Paryskim Towarzystwie Geograficznym wykładu chińskiego generała Czen-ki Tonga.

²⁸ Szogunowie z rodu Tokugawów panowali w Japonii w latach 1601–1868.

Jesteśmy w stanie – mówił on do Europejczyków – przejść od was wszystko, czego nam trzeba, całą technikę waszej umysłowej i materialnej kultury, lecz nie zrobimy tego. Nie przyswoimy sobie żadnych waszych wierzeń, żadnej idei, a nawet upodobania. Lubimy tylko siebie i szanujemy tylko siłę. [...] Cieszymy się z waszego postępu, ale nie mamy ani potrzeby, ani ochoty w nim uczestniczyć²⁹.

W epoce Meiji Japończycy obalili tradycyjny, czteroklasowy system stratyfikacji społecznej i odrzucili konfucjański model edukacji na rzecz zachodniej wiedzy, wprowadzanej stopniowo nie tylko w obszar nauki i techniki, ale także do innych sfer codziennej praktyki. Podążanie za obcym przykładem było dla Japonii zdecydowanie łatwiejsze aniżeli dla Chin. Kultura wysoka Archipelagu stanowiła bowiem zapożyczenie w tak dużym stopniu, iż jego język pisany wyłonił się dopiero w następstwie adaptacji chińskiego systemu transkrypcji. Nic więc dziwnego, że na fali modernizacji Kraju Kwitnącej Wiśni pojawiła się nawet propozycja zastąpienia japońskich ideogramów alfabetem łacińskim. Nic też dziwnego, że jedno z najwcześniejszych oświadczeń pierwszego rządu Meiji w 1868 roku uzasadniało decyzję otwarcia Japonii na wpływy Zachodu, odwołując się do ścisłych związków z Chinami w starożytności. Co więcej, popularny slogan epoki modernizacji *wakon yōsai* („Japoński duch, zachodnia nauka”) stanowił prostą modyfikację starego hasła obecnego na Archipelagu przez kilkanaście wieków *wakon kansai* („Japoński duch, chińska nauka”)³⁰.

I tak jak perfekcyjne ucieleśnienie *wakon kansai* stanowiła Nara – pierwsza stolica Japonii (710–784) – tak symbolem modernizacji Meiji i doskonałym wcieleieniem *wakon yōsai* stało się Sapporo na wyspie Hokkaido, wybudowane w 1871 roku. Nara, do dziś zapierająca dech w piersiach swoją wyrafinowaną urodą, zaprojektowana zastała na „obraz i podobieństwo” Xi’an – chińskiej stolicy dynastii Tang – do tego stopnia, iż stanowiła wierną replikę swego pierwowzoru nie tylko pod względem architektonicznym i urbanistycznym, ale odtworzyła też z „fotograficzną dokładnością” chińskie nazwy ulic Xi’an i niezliczone szczegóły kultury materialnej Państwa Środka, z kobiecymi spinkami do włosów włącznie. Dwanaście stuleci później historia powtórzyła się z zadziwiającą dokładnością. Japończycy, kolonizujący ziemie zbieracko-łowickich Ajnów z istic zachodnim impetem, wzniesli pod koniec XIX wieku pośród lodowatych pustkowi Hokkaido „amerykańskie” miasto złożone z szerokich, prostych ulic, przecinających się pod kątem dziewięćdziesięciu

²⁹ W. Sołowjow, *Sobranije soczinienij*, t. 4, Sankt-Petersburg 1906, s. 85.

³⁰ Zaskakująco udana westernizacja społeczeństwa japońskiego na przełomie XIX i XX wieku – która do dziś zdumiewa socjologów i historyków – miała swoją spektakularną antycypację w głębokiej przeszłości. Tak więc, kiedy Konfucjusz w otoczeniu swoich uczniów roztrząsał subtelne kwestie moralne i filozoficzne, wyspy japońskie wciąż jeszcze tkwiły w epoce barbarzyństwa, zamieszkałe przez ludy nieznające uprawy roli. Rolnictwo pojawiło się w Chinach w IV tysiącleciu p.n.e., w Japonii zaś – dopiero w III wieku p.n.e., w następstwie nowych fal migracji z Chin i Korei. Już w pięć stuleci później wyłoniły się jednak pierwsze państwa japońskie, chociaż na kontynencie azjatyckim proces przechodzenia od rolnictwa do państwowości trwał niekiedy nawet dwa lub trzy tysiące lat.

stopni, oznakowanych kolejnymi numerami i podzielonych na części wschodnie i zachodnie, południowe i północne, zgodnie z amerykańskimi wzorami przeniesionymi na wyspy japońskie z gorliwością neofity.

Mimo iż konserwatyści przywiązani do tradycyjnych wartości konfucjańskich tkwili w XIX wiecznej Japonii na silnie okopanych pozycjach, w kraju powszechna była świadomość, że japońskie dziedzictwo kulturowe ma swoje korzenie za granicą i że może być wymienione na inne – takie, które wykazało swoją zdecydowaną wyższość militarną i ekonomiczną. Wpływowy intelektualista Fukuzawa Yukichi przekonywał swoich rodaków do „zerwania z Azją”. „Chociaż Chiny i Korea są naszymi sąsiadami – głosił on – to fakt ten nie powinien wpływać na nasze stosunki z nimi. [...] Jeżeli będziemy trzymali ze złym towarzystwem, nie unikniemy złej sławy. Z całego serca jestem więc za zerwaniem ze złym towarzystwem Wschodniej Azji”³¹. Ówczesny minister spraw zagranicznych Inoue Kaotu wyłożył tę samą ideę w pozytywny sposób: „Zmieńmy nasze cesarstwo w cesarstwo europejskiego typu. Zmieńmy nasz naród w naród europejskiego typu. Zbudujmy nowe cesarstwo europejskiego typu na wschodnim morzu”³². Japończycy, modernizując instytucje polityczne i ekonomiczne Archipelagu w drugiej połowie XIX wieku, nie odrzucili automatycznie całej swojej tradycyjnej kultury, lecz – przeciwnie – zachowali jej znaczną część. Idąc za sloganem Sakumy Zōzana „zachodnia nauka, wschodnia moralność”, mieszkańcy Archipelagu stworzyli nową jakość: zaskakujące, dynamiczne połączenie cywilizacji zachodniej i tradycji szintoistyczno-konfucjańskiej. Pod tym względem współczesna kultura japońska wykazuje strukturalne pokrewieństwo z kulturą Europy, która wyłoniła się jako hybrydyczna całość złożona z żydowskich wierzeń religijnych i tradycji grecko-rzymskiej.

Hybrydyczność kultury japońskiej – co warto zaznaczyć – różni się jednak zasadniczo od hybrydyczności cywilizacji zachodniej. Ta pierwsza ma charakter synkretycznej syntezy, ta druga zaś polega na generowaniu nowych nisz. Asymilowanie zewnętrznych oddziaływań kulturowych dokonywało się w Europie według Heglowskiej formuły: teza – antyteza – synteza i prowadziło na ogół do powstawania nowych organicznych całości synkretycznych. Spektakularny przykład tej prawidłowości stanowi chociażby kult świętych, który wyłonił się jako rezultat hellenizacji pierwotnego chrześcijaństwa. Ścisłej mówiąc, żydowski monoteizm pierwszych chrześcijan poddany potężnemu ciśnieniu politeistycznej tradycji śródziemnomorskiej przekształcił się rychło w system wierzeń zapośredniczających przepaść oddzielającą człowieka od Boga poprzez stale pomnażane zastępy świętych, stanowiące swoisty kompromis religijny pomiędzy abstrakcyjnym judajskim pojęciem jedynobóstwa i zmysłowym panteonem greckim. Hybrydyczność cywilizacji japońskiej – przeciwnie – jest nie tyle hybrydycznością syntezy, ile hybrydycznością nisz, polegającą na jednoczesnej koegzystencji odmiennych – i nierzadko wzajemnie sprzecznych – względnie izolowanych obszarów kulturowych. Ta względna izolacja układów kulturowych umożliwia z jednej strony efektywną asymilację

³¹ Cyt. za: M. Jansen, *Japan and its World. Two Centuries of Change*, Princeton 1995, s. 67.

³² Ibidem, s. 69.

rozbieżnych porządków symbolicznych i normatywnych, bez konieczności syntetyzowania ich w jakościowo nowe całości, z drugiej zaś stanowi uderzający przejaw myślenia w kategoriach „opozycji komplementarnej” – zasady tworzącej od kilku tysięcy lat fundament światopoglądowy Dalekiego Wschodu.

Według europejskiej tradycji filozoficznej przeciwieństwa stanowią układ wewnętrznie sprzeczny i – wcześniej czy później – znoszą się nawzajem. Chińska zasada opozycji komplementarnej traktuje przeciwieństwa jako uzupełniające się składniki jakiejś całości, które warunkują się wzajemnie, gdyż nie mogą istnieć bez siebie. Przeciwieństwo nie jest w tym układzie negacją określonego zjawiska, lecz tylko jego komplementarnym aspektem: pierwiastek żeński (*yin*) stanowi dopełnienie i odwrotną stronę pierwiastka męskiego (*yang*), światło jest odwrotną stroną ciemności, a góra jest dopełnieniem doliny. Co więcej, zgodnie z zasadą opozycji komplementarnej przeciwieństw nie da się w żaden sposób usunąć z tego świata, a stan harmonii to po prostu nic innego, jak tylko równowaga zachodząca pomiędzy przeciwieństwami³³.

Za przykład japońskiej hybrydyczności nisz – wyrastającej z zasady opozycji komplementarnej – może posłużyć architektura wnętrz mieszkalnych, która pojawiła się na Archipelagu w drugiej połowie XIX wieku, gdy powstały tam pierwsze fabryki i budynki biurowe w stylu zachodnim. Japończycy pracujący w tych gmachach – tak urzędnicy, jak i robotnicy – musieli przywdziać europejskie stroje, gdyż tradycyjna odzież przeszkadzała im w prowadzeniu nowej aktywności zawodowej. Z czasem w Kraju Kwitnącej Wiśni wytworzyły się dwa równoległe style życia: zachodni w pracy i tradycyjny w domu. Ten dualizm sposobu życia rychło przeniósł się do mieszkań prywatnych. Arystokracja japońska i bogaci kupcy epoki Meiji urządzali sobie jeden pokój na modłę europejską – z krzesłami, wysokim stołem i szafami – i tam przyjmowali klientów albo gości, a resztę pomieszczeń zostawiali w niezmienionym stanie. W ten sposób pojawiła się w japońskich mieszkaniach część „zachodnia”, służąca do utrzymywania kontaktów ze światem zewnętrznym, i część „wewnętrzna”, intymna, która była właściwym domem, a style życia przypisane do obu tych przestrzeni nigdy się nie mieszały. Ta hybrydyczna aranżacja domu obowiązuje do dziś, chociaż proporcje pomiędzy tradycją i nowoczesnością uległy odwróceniu. Tak więc, w dzisiejszych mieszkaniach japońskich kuchnia i większość pozostałych pomieszczeń umeblowana jest na wzór zachodni, a jeden pokój zazwyczaj – wyłożony matami – ma charakter całkowicie tradycyjny. Nierzadko też menedżer, finansista, dyrektor lub urzędnik administracji państwowej, który życie zawodowe spędza w eleganckim garniturze w oszklonym wieżowcu, ubiera wieczorem kimono, pielęgnuje miniaturowe drzewka (*bonsai*) i pisze wiersze w klasycznej, 17-sylabowej formie haiku.

³³ W dziedzinie etyki pragmatycznej zasada opozycji komplementarnej prowadzi do absolutyzacji umiarkowania. Uczy ona, że nigdy nie należy dążyć do skrajności, gdyż jeśli osiągnie się wielkie szczęście, to prędzej czy później pociągnie ono za sobą wielkie nieszczęście. Wielka radość *per analogiam* rodzi wielką rozpacz, a olbrzymie bogactwo – głęboką nędzę.

Hybrydyczność nisz charakterystyczna dla kultury Archipelagu przejawia się również w religijnej sferze życia.

Duchowość Japończyków – powiada Henryk Lipszyc – nie jest zbyt głęboka i zatrzymuje się na poziomie rytuału i obyczaju. Nikogo nie szokuje to, że człowiek poddaje się obrzędowi oczyszczenia w rytuale szinto, bierze ślub szintoistyczny, a pogrzeb ma buddyjski. Widziałem w Japonii fabryki ślubów, gdzie za naciśnięciem guzika chram szintoistyczny zamieniał się w kościół katolicki³⁴.

JAPOŃSKI FEUDALIZM

Japoński feudalizm – system polityczny oparty na trwałej hegemonii rodu Tokugawów, który wyłonił się na początku XVII wieku po długim okresie zamętu i wojny domowej i który przetrwać miał ponad ćwierć tysiąclecia – nazywany jest przez historyków *bakuhaniem*, co znaczy „*bakufu* i księstwa feudalne”. *Bakufu* (dosłownie: „rządy pod namiotem”) odnosi się do instytucji szogunatu – władzy centralnej obejmującej całą Japonię, *han* zaś oznacza autonomiczną jednostkę polityczną zarządzaną przez księcia (*daimyō*) stojącego na czele administracji lokalnej złożonej z samurajów: członków dziedzicznej kasty wojowników-urzędników. Stosunki wzajemne pomiędzy elementami triady: szogun – *daimyō* – samurajowie oparte były na zasadach zależności feudalnej: senior – wasal. Dla uniknięcia niespodzianek i zapewnienia sobie stałej kontroli nad dwustu pięćdziesięcioma księstwami *bakufu* uciekało się do zręcznych wybiegów, takich jak przetrzymywanie synów i żon księżąt feudalnych w charakterze zakładników. Szogunat wyłączył ponadto spod jurysdykcji prowincjonalnej najważniejsze miasta i kopalnie i poddał je bezpośrednio swojej władzy. Przyznał sobie również monopol na handel zagraniczny i bicie monety. Wreszcie, utrzymywał pod bronią najpotężniejsze siły militarne w kraju.

Przekształceniom ustrojowym zapoczątkowanym przez pierwszego szoguna z rodu Tokugawów – Ieyasu, towarzyszyły paralelne przemiany ideologiczne: rozkwit konfucjanizmu jako oficjalnej doktryny prawnopństwowej. Nie znaczy to bynajmniej, iż kontakty pomiędzy Chinami i wyspami japońskimi uległy w tym okresie jakiemuś szczególnemu nasileniu. Przeciwnie, neokonfucjanizm Shushigaku, stworzony przez chińskiego myśliciela Chu Hsi (1130–1200), dotarł do Japonii już na początku XIV wieku i stał się od razu przedmiotem zainteresowania zarówno dworu, jak i kleru buddyjskiego. Nie doczekał się jednak znaczącej recepcji wśród ówczesnych elit politycznych i dopiero trzy wieki później – na początku rządów Tokugawów, poglądy Chu Hsi uzyskały status oficjalnej doktryny państwowej.

³⁴ Wywiad z Henrykiem Lipszycem, prowadzący A. Michnik, P. Smoleński, „Gazeta Wyborcza”, 20.01.2000.

Dążenia centralizacyjne Tokugawów hamowała segmentacja polityczna kraju i związane z nią lokalnie prawo zwyczajowe, zróżnicowane na kilkadziesiąt sposobów. Renesans konfucjanizmu w pierwszej połowie XVII wieku stymulowany był zatem rozwojem nowego porządku społeczno-politycznego *bakuhau*. Konfucjanizm ze swoją apologią silnej władzy, uniwersalizmem i racjonalizmem jawił się jako naturalny fundament ideologiczny dla tworzonego wówczas ustroju. Dlatego też *bakufu* za panowania trzeciego szoguna – Iemitsu Tokugawy, zadekretowało jako prawnie obowiązujący konfucjański podział społeczeństwa na cztery klasy: samurajów-biurokratów, chłopów, rzemieślników i kupców. Uznając hierarchiczną stratyfikację klasową za naturalną cechę społeczeństwa, prawa Tokugawów adresowane były do grup ludzkich różniących się swymi funkcjami w państwie i traktowały każdą jednostkę jako członka jednej z czterech frakcji społecznych o określonym statusie. W ten sposób powstał system polityczny nazywany „rządzeniem opartym na statusie”, który umożliwiał kontrolę poddanych nieporównanie skuteczniejszą i bardziej sformalizowaną aniżeli bezpośrednia władza osobista charakteryzująca wcześniejsze hegemonie militarne.

Konfucjanizm – który w Japonii wyzwolił się spod kurateli buddyjskiego kleru dopiero w XVII wieku – przyczynił się w wielkim stopniu do stworzenia fundamentów światopoglądowych nowego ustroju. W epoce postępującej centralizacji politycznej, kiedy archaiczne normy zwyczajowe musiały ustąpić miejsca racjonalnym regułom prawnym, wypełnił on lukę ideologiczną, której buddyzm nie był w stanie w żaden sposób sprostać. Konfucjańska koncepcja lojalności wobec władzy zwierzchniej (*chū*) i wobec rodziny (*kō*) nadawała uniwersalny charakter podstawowym stosunkom społecznym i – z uwagi na swój paternalistyczny charakter – odpowiadała w pełni celom politycznym Tokugawów, legitymizowała bowiem rygorystyczny podział klasowy i wzmacniała teorię oświeconych rządów *bushi*. Abstrakcyjne pojęcia statusu-zachowania tworzyły z kolei wzorce działania (*dō*) dla każdej klasy i profesji, jak na przykład *bushidō* (postępowanie samuraja) czy *chomindō* (postępowanie kupca).

W 1640 roku do Nagasaki zawinął statek portugalski. Został on obłożony aresztem, a później spalony. Większość załogi ścięto i jedynie kilkunastu jej członków wypuszczono na wolność, aby swymi relacjami o okrucieństwie Japończyków odstraszyli innych. Od tego czasu jedynymi cudzoziemcami mogącymi docierać do Archipelagu stali się Holendrzy, którym pozwolono prowadzić handel tylko w jednym specjalnie wydzielonym miejscu – na niewielkiej wysepce Dēshima u wejścia do portu w Nagasaki. Wprowadzenie polityki izolacji przez szogunat Tokugawów kontrastowało drastycznie z tym, co działo się w Europie wkraczającej wówczas w okres wielkiego rozkwitu gospodarczego i ekspansji geograficznej. U podstaw owej dobrowolnej samoizolacji od świata legło dążenie do utrzymania wewnętrznej stabilności nowego systemu politycznego *bakuhau* oraz lęk przed wywrotowym oddziaływaniem chrześcijaństwa. Obawa przed religią Europy była w Japonii tak potężna, że krajowi narzucona została surowa cenzura wszelkiego słowa pisanego na Zachodzie, a Holenderscy kupcy schodzący na ląd poddani byli przez cały okres

izolacji upokarzającej procedurze – „deptania wizerunku” (*fumie*), polegającej na stąpaniu po chrześcijańskich obrazach.

W połowie XIX wieku Japonia była zupełnie innym krajem aniżeli w roku 1600, kiedy po bitwie pod Sekigaharą ustanowiony został szogunat Tokugawów. Dwieście pięćdziesiąt lat rządów tego rodu zapewniło wyspom japońskim przyspieszony rozwój materialny, kulturalny i ekonomiczny, pomimo rygorystycznej polityki izolacji (*sakoku*). Ów „wielki pokój” (*taihei*) – jak później nazwano okres Edo – umożliwił Japonii przezwyciężenie negatywnych skutków wcześniejszych wojen domowych, rozbudowę administracji państwowej, szybki wzrost demograficzny, a także rozwój rojnych środowisk miejskich, zwłaszcza Tokio i Osaki. Pod rządami Tokugawów nastąpiło też wydatne pomnożenie poziomu zamożności wszystkich czterech klas, a zwłaszcza ludności miejskiej, gdyż oficjalne stanowisko *bakufu* pomniejszające znaczenie handlu pozostawało w rażącej sprzeczności z praktyką działalności gospodarczej.

W epoce Edo – podobnie jak w okresach wcześniejszych – władza polityczna spoczywała nadal w rękach arystokracji wojskowej (co stanowiło *differentia specifica* japońskiego konfucjanizmu), niemniej jednak styl życia i myślenia samurajów zmienił się radykalnie. Samurajowie stali się teraz przede wszystkim biurokratyczną elitą, która zintegrowała i usprawniła aparat administracyjny kraju. Konfucjańskie prawa i regulacje uprościły stosunki pomiędzy ludźmi, sprecyzowały obowiązki poszczególnych stanów i zbudowały nową filozofię polityki, kładąc silny nacisk na bezwzględną lojalność podwładnych wobec przełożonych, podkreślając zarazem obowiązek władcy co do zapewnienia dobrobytu swojemu ludowi.

Wielu japońskich konfucjanistów, poczynając od Yamagi Sokō (1622–1685), głosiło koncepcję, iż samurajowie z natury powołani są do przewodzenia innym, że mają obowiązek roztaczania opieki nad społeczeństwem, kierowania nim i służenia mu swoim przykładem. *Bushidō* – kodeks honorowy kasty wojowników, przekształconych przez „wielki pokój” w klasę administratorów – jednoczył w sobie pochwałę odwagi i innych żołnierskich przymiotów z afirmacją rozumu i erudycji, łagodząc w ten sposób wewnętrzną sprzeczność zawartą w samej definicji „urzędnika-wojownika”. Reguły *bushidō* miały za zadanie pogodzić ze sobą dwa zasadniczo rozbieżne systemy wartości: dawną tradycję *bushi* jako nieustraszonego człowieka czynu z nowym etosem przywódcy jako jednostki odznaczającej się ogładą towarzyską i wyrafinowaną kulturą umysłową. Napięcie pomiędzy tymi dwoma podstawowymi składnikami społecznej roli samuraja istniało przez cały okres rządów Tokugawów, stopniowo jednak działalność wojskowa traciła na znaczeniu, ulegając postępującej marginalizacji. Kodeks *bushidō* przedkładał *bun* („wyszkolenie”) nad *bu* („sztukę wojenną”), tworząc klimat społeczny sprzyjający rozwojowi edukacji, dzięki czemu w połowie XIX wieku wskaźnik piśmienności sięgał w Japonii 50% wśród mężczyzn i 15% wśród kobiet, przewyższając w tym względzie Anglię – ojczyznę rewolucji przemysłowej i najbardziej rozwinięty kraj ówczesnej Europy.

PLURALIZM DOBY TOKUGAWÓW

Zderzenie się Japonii z Zachodem w 1853 roku, po wtargnięciu na jej wody terytorialne czterech amerykańskich okrętów wojennych pod komendą komandora Matthew Perry'ego, oznaczało niechlubny kres polityki izolacji Tokugawów i spowodowało – podobnie jak w przypadku Chin kilkanaście lat wcześniej – poddanie kraju nierównoprawnym traktatom międzynarodowym otwierającym go dla zewnętrznej penetracji gospodarczej (1858). Reakcją Japończyków na zagrożenie ich suwerenności było obalenie *bakuhanu* i zastąpienie go nowoczesnym aparatem państwowym, opartym w znacznym stopniu na obcych wzorach, zapożyczonych od wrogich potęg właśnie. Ta szybka i zdecydowana przebudowa całego ustroju politycznego wysp japońskich, w zderzeniu z brakiem jakiegokolwiek reakcji sąsiednich Chin na okupację europejską, stanowi jeden z największych kontrastów w historii powszechnej. Kontrast ów staje się jeszcze bardziej spektakularny, kiedy uświadomimy sobie, że westernizacja Japonii w XIX stuleciu przeprowadzona została z inicjatywy – i pod kontrolą – tej samej grupy społecznej, która ćwierć tysiąclecia wcześniej wepchnęła ją w izolację: ponad 90% pierwszych urzędników Meiji należało do klasy samurajów za rządów Tokugawów.

Japońska restauracja Meiji w 1868 roku doprowadziła do obalenia przestarzałego reżimu konfucjańskiego, podczas gdy chińska restauracja Qing, po stłumieniu rebelii tajpingów w 1864 roku – wprost przeciwnie – oznaczała bezdyskusyjne odrzucenie wszelkich innowacji ustrojowych i mechaniczne przywrócenie *status quo ante*. Tę głęboką przepaść pomiędzy chińską i japońską odpowiedzią na zagrożenie żywotnych interesów narodowych ze strony agresywnego Zachodu tłumaczy – po pierwsze – zróżnicowany charakter elit politycznych obu tych krajów, po drugie – znaczące różnice ustrojów politycznych, po trzecie wreszcie – odmienne miejsce konfucjanizmu w systemach kulturowych Chin i Japonii.

Chiński uczeni-dygnitarze (*szen-szy*), głosząc z gruntu nieskuteczną politykę „samoumocnienia” i broniąc z determinacją konfucjanizmu i tradycyjnej organizacji społecznej, bronili przede wszystkim swojej uprzywilejowanej pozycji w państwie. Wprowadzenie nauki zachodniej uderzało bezlitośnie w podstawy bytu tej potężnej grupy, której znaczenie polegało na strzeżeniu konfucjańskich mądrości i przekazywaniu ich potomnym. Chińscy biurokraci byli więc z istoty rzeczy grupą konserwatywną, skazaną na jedną ideologię, w przeciwieństwie do japońskich samurajów, którzy zawdzięczali swoje stanowiska arystokratycznemu pochodzeniu i którzy równie dobrze mogli stać się buddystami, szintoistami czy nawet chrześcijanami, nie tracąc władzy politycznej w nowym ustroju. Dlatego właśnie program modernizacji kraju był w Chinach – w przeciwieństwie do Japonii – ideą garstki urzędników świadomych rozmiarów zacofania państwa i zdolnych do myślenia w kategoriach ponadkastowych.

Duże znaczenie dla powodzenia modernizacji miały także różnice ustrojowe. Stosunki polityczne pomiędzy *bakufu*, księstwami i cesarzem japońskim (pozbawionym przez szogunat realnej władzy) były daleko bardziej złożone i dynamiczne aniżeli unitarny ustrój Chin. *Bakufu* – jakkolwiek potężne i wpływowe – musiało się zawsze liczyć z autorytetem cesarza, a także respektować pewien stopień autonomii „hanów zewnętrznych” – księstw, których władcy posiadali podobny status polityczny jak ród Tokugawów za czasów dyktatury wojskowej Toyotomiego Hideyoshiego (1590–1598). Nic więc dziwnego, że księstwo Chōshū zdefiniowało podstawowe zasady swojej polityki w następujący sposób: „lojalność wobec monarchy, wierność wobec *bakufu* i oddanie przodkom”, podkreślając tym samym pluralistyczny charakter japońskiego systemu władzy. W sytuacji głębokiego ustrojowego kryzysu ów system pluralistyczny umożliwił samurajom przeniesienie lojalności politycznej z *bakufu* na cesarza, co przyspieszyło i ujęło w karby instytucjonalne proces strukturalnych transformacji państwa. Inaczej było w Chinach – opartych na prostym unitarnym schemacie – gdzie cesarz stanowił jedyny ośrodek władzy politycznej i gdzie odrzucenie tradycji konfucjańskiej oznaczało po prostu chaos i odrzucenie tradycji w ogóle.

Pluralizm cechował nie tylko system polityczny Tokugawów, lecz także samą ideologię władzy. Japonia – w przeciwieństwie do Chin i Korei – nigdy nie ustanowiła konfucjańskiego systemu egzaminów dla urzędników szogunatu i nie uznała nauczania żadnej ze szkół za oficjalną wykładnię doktryny państwowej. Zdecentralizowany ustrój Archipelagu uzależniał akademie konfucjańskie od książąt, którzy je zakładali, a nie od szoguna w Tokio. Tym samym przekreślał z góry szansę na wypracowanie jednolitej ortodoksji, stymulując wewnętrzne zróżnicowanie idei w łonie konfucjanizmu. Ta – nieznaną ani w Chinach, ani w Korei – swoboda dociekań naukowych z czasem obróciła się przeciwko konfucjanizmowi, umożliwiła bowiem rozwój *kokugaku* – „nauki narodowej”, która odrodziła i doprowadziła do rozkwitu przedchińskiej tradycje Japonii.

RENEANS SZINTOIZMU

Tak jak początek XVII stulecia był w Japonii okresem rozkwitu konfucjanizmu, tak druga połowa XIX wieku przebiegała pod znakiem szybkiego rozwoju szintoizmu. I tak jak konfucjanizm okazał się niezbędnym składnikiem *bakuhana*, tak szintoizm stworzył ideologiczne fundamenty odnowionego cesarstwa. Wysiłki nielicznych uczonych zainteresowanych rodzimą klasyką, zmierzające do odrodzenia religii szinto na wyspach japońskich, były naturalnie dużo wcześniejsze aniżeli restauracja Meiji i ich początek przypada na schyłek XVII wieku. Restauracja cesarstwa po obaleniu szogunatu Tokugawów owe rozproszone poczynania akademickie kontynuowane przez kolejne generacje historyków – tolerowane za ledwie przez władzę polityczną – scalała w spójny blok ideologiczny i przekształciła w oficjalną doktrynę państwową.

Początki szinto (dosłownie: „drogi bogów”), jedynej rodzimej religii Japonii, giną w mrokach dziejów. Szintoizm narodził się cztery lub pięć tysięcy lat temu jako konglomerat niezależnych od siebie wierzeń lokalnych, które – w wyniku późniejszych interakcji – podlegały stopniowo procesom uniformizacji, tak iż w pierwszym tysiącleciu p.n.e. przekształciły się w zwarty system religijny. Na przełomie er istniały już świątynie i kapłani szinto, którzy z pokolenia na pokolenie przekazywali ustną tradycję modlitw i mitów, zaklęć oraz obrzędów sakralnych. Tradycja ta spisana została w IX wieku, w trzy stulecia po dotarciu na wyspy japońskie buddyzmu i konfucjanizmu, a wraz z nimi chińskich ideogramów, które dały początek literackiemu językowi japońskiemu. Najstarsze wzmianki dotyczące szintoistycznych wierzeń religijnych pojawiły się zaś na początku VIII stulecia: w kronikach dynastycznych *Kojiki* (*Księżdzę dawnych wydarzeń*) z 712 roku i *Nihongi* (*Kronice japońskiej*) z 720 roku.

Pomimo dominacji buddyzmu przez ponad tysiąc lat – od panowania księcia Shōtoku do rozkwitu konfucjanizmu w XVII wieku – religia szinto zachowała w dużym stopniu swoje pierwotne znaczenie i oddziaływała na mieszkańców Archipelagu poprzez rozległą i stale rozbudowywaną sieć świątyń, w której sam cesarz pełnił funkcję najwyższego kapłana, odwiedzając regularnie sanktuarium swojej antenatki bogini słońca Amaterasu w Ise na półwyspie Kii. Również większość rodzin samurajskich utrzymywała – wzorem cesarskiego domu – świątynie przodków, dając tym wyraz dbałości o honor rodu, a na niższym szczeblu społecznym sanktuaria bóstw opiekuńczych poszczególnych wiosek, miast i dzielnic miejskich stanowiły istotny czynnik symboliczny, spajający wewnętrznie niezliczone wspólnoty lokalne. Nawet ród Tokugawów – który swoją władzę polityczną legitymizował ideologią konfucjanizmu – wznosił ku czci pierwszego szoguna okazałe mauzolea tak na prowincji, jak w stolicy. W 1645 roku miało miejsce kulminacyjne wydarzenie religijne w dziejach *bakuhanu*: trzeci szogun Iemitsu „umieścił ducha Ieyasu” w świątyni Tōshōgū na górze Nikko. Od tego czasu każdy następny szogun w otoczeniu *daimyō* i ich orszaków odbywał z wielką pompą oficjalną pielgrzymkę do Nikko aż do upadku szogunatu w XIX wieku.

Polityka izolacji narzucona krajowi przez Tokugawów zrodziła z czasem głębokie poczucie japońskości, które wzmocniło tradycję szinto i doprowadziło do zepchnięcia na plan dalszy chińskich zapożyczeń kulturowych. Pierwszym wybitnym prekursorem *kokugaku* – „nauki narodowej” – był mnich buddyjski Reichū (1640–1701), niedościgniony znawca klasycznej poezji japońskiej. Zgłębianie rodzimej klasyki literackiej szybko przerodziło się w zainteresowanie historią japońskich instytucji narodowych z cesarstwem włącznie oraz – co się z tym wiąże – pierwotną religią Archipelagu. W 1715 roku po kilkudziesięciu latach żmudnej pracy kilkudziesięciu uczonych, skupionych wokół księcia Mitsukuni, ukazała się licząca 243 zwoje *Wielka historia Japonii*, której znaczenia dla narodzin ideologii szintoistyczno-nacjonalistycznej nie sposób przecenić i która na długie lata postawiła Mito – domenę księcia Mitsukuni – w pierwszej linii walki o obalenie szogunatu. Szczególne zasługi dla spiętrzenia fali nacjonalizmu położył też Kamo Mabuchi (1697–1769), interpretator starych modlitw – *norito*, który wszystkie nieszczęścia

Japonii przypisał wpływom chińskim, a zwłaszcza buddyzmowi i konfucjanizmowi. Jego uczeń Motoori Norinaga (1730–1801) ponad trzydzieści lat życia poświęcił na rekonstrukcję pierwotnej wersji kronik *Kojiki* i stworzył monumentalne dzieło *Kojiki-den (Komentarz do Księgi dawnych wydarzeń)*, opublikowane już po jego śmierci w 44 tomach, atakujące wszystko, co zagraniczne, gloryfikujące „japońskość” i podkreślające świętość dynastii cesarskiej.

Mrówczy trud Motooriego Norinagi wydał znakomity plon. W siedemdziesiąt lat po ukazaniu się jego *Komentarza* ogłoszona została Konstytucja Meiji, która przekształciła Japonię w monarchię absolutną i która z osoby monarchy uczyniła podstawę japońskiej państwowości. Idea boskiej natury cesarza – wraz z całym uzasadnieniem szintoistycznym – zaczerpnięta została z najstarszej warstwy historii pisanej okresu *Kojiki* i *Nihongi*. Usystematyzowana na nowo i odpowiednio zmodyfikowana, znów miała ona posłużyć zjednoczeniu całego narodu wokół tronu odwiecznej dynastii potomków bogini Amaterasu. Konstytucję Meiji poprzedziły dwa ważne akty prawne: *Dekret o oddzieleniu szinto od buddyzmu* z 1868 roku, nakazujący oczyszczenie szinto z obcych dodatków i synkretycznych nawarstwień, oraz restytucja szintoizmu w 1882 roku, w której następstwie kapłani tej religii zatrudnieni na państwowych etatach stali się urzędnikami administracji centralnej.

Konstytucja Meiji nie tylko usankcjonowała władzę absolutną japońskiego cesarza, ale też uwiarygodniła mity i wierzenia religijne, które przyczyniły się do powstania kultu monarchy pojmowanego jako najświętszy symbol tożsamości narodowej. „Odrodzone szinto” (*fukko-shintō*) pomniejszyło jednak znaczenie dawnych bogów, wysuwając na plan pierwszy motyw „boskości cesarstwa i cesarskiego domu”. Na początku XX wieku tendencje te uległy wzmocnieniu. Szintoizm zamienił się wówczas w tennoizm (od *tennō*, po japońsku „cesarz”) i utracił wiele cech charakterystycznych dla kultów religijnych *sensu stricto*. *Fukkoshintō* ugruntowało ponadto przekonanie, iż Japończycy są najbardziej jednorodnym i wyróżnionym narodem świata, ponieważ ich drzewo genealogiczne swymi korzeniami sięga czasów chaosu, tak iż stanowią oni (wraz z wyspami zrodzonymi z bogów) jedną świętą rodzinę. Stosunki wewnątrz tej ziemskiej rodziny stanowią prostą konsekwencję stosunków wyższości i niższości zachodzących pomiędzy poszczególnymi bóstwami szintoistycznego panteonu, od których pochodzą wszyscy mieszkańcy Archipelagu. Krótko mówiąc, stratyfikacja społeczna cesarstwa znalazła swoją legitymizację polityczną w stratyfikacji świata nadprzyrodzonego. Restauracja Meiji nie obaliła zatem hierarchii w Japonii, lecz ją wydatnie uprościła. Miejsce pięcioelementowej piramidy konfucjańskiej z okresu *bakufu*: szogun – samuraje – chłopci – rzemieślnicy – kupcy, zajęła trójczłonowa piramida tennoistyczna: cesarz – biurokraci – lud, która zgodnie z oczekiwaniami reformatorów okazała się efektywnym środkiem mobilizacji mas w procesie budowy nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego³⁵.

³⁵ Warto być może dodać, że poglądy polityków Meiji zgodne były z opinią zewnętrznego eksperta, którym na życzenie księcia Hirobumi Itō, autora projektu konstytucji z 1889 roku, stał się jeden z pierwszych socjologów – Herbert Spencer. Po długich rozmowach z wysłannikiem

TRADYCJA I MODERNIZACJA

Hasłem reformatorów Meiji było *fukoku-kyōhei* – „wzbogacić kraj i wzmocnić jego potencjał militarny”, tak aby uniknąć losu Chin i odsunąć zagrożenie ze strony Zachodu. Warunkiem ocalenia suwerenności Archipelagu była szybka modernizacja, a ta zakładała odrzucenie przestarzałego systemu politycznego oraz asymilację zachodnich osiągnięć naukowo-technicznych. Do obalenia szogunatu Japonia była samowystarczalnym państwem rolniczym, ujętym w karby instytucji konfucjańskich. Forsowna industrializacja i urbanizacja kraju wymagały odrzucenia tego sztywnego, agrarnego systemu stanowego i zastąpienia go bardziej elastycznym ustrojem, dostosowanym do ruchliwości społecznej wymuszanej przez kapitalistyczne stosunki produkcji.

Paradoks modernizacji Meiji na tym polegał, iż stanowiła ona restaurację dawnego porządku i powrót do zamierzchłej przeszłości. Tradycyjny konfucjański ład szogunatu odrzucony został na rzecz transcendentnej władzy monarszej legitymującej się jeszcze starszą tradycją, w dodatku rdzennie japońską. Nowe rządy oparły się na uznaniu „świętej i nienaruszalnej” władzy cesarza „z dynastii, która panuje w nieprzerwanej linii przez wszystkie wieki” (artykuł 1. konstytucji z 1889 roku), a sam cesarz postawiony został ponad aparatem państwowym i poza wszelką walką polityczną. Rewolucję Meiji trudno uznać za rewolucję polityczną w jakimkolwiek tego znaczeniu. Nie wykroczyła ona bowiem poza granice kasty rządzącej – klasy samurajów – i odwoływała się do typowo japońskiej lojalności wobec przełożonych, a także prastarych wartości politycznych, których ciągłość nigdy nie została zerwana. Inaczej mówiąc, przewrót Meiji sprowadzał się do tego, że jeden tradycyjny porządek hierarchiczny zastąpiony został przez inny tradycyjny porządek hierarchiczny, który umożliwił efektywną mobilizację wielkich mas ludzkich i – co się z tym wiąże – odgórnie kontrolowaną modernizację kraju.

Modernizacja Japonii na przełomie XIX i XX wieku przeprowadzona została przez merytokracyjną elitę, która krzepko dzierżyła ster władzy państwowej i nawet na krótki czas nie straciła panowania nad dynamiką wewnętrznych przemian. W jej skład wchodziła stara arystokracja i wyższa biurokracja cywilna (*mombatsu*), biurokracja wojskowa (*gumbatsu*) oraz przywódcy zachowawczych partii politycznych, a także wielka burżuazja finansowa (*zaibatsu*). Te współdziałające ze sobą potężne podmioty władzy państwowej postawiły na szybki rozwój przemysłu, zwłaszcza ciężkiego, z pominięciem żywotnych interesów rolnictwa. U podstaw owej strategii legły przesłanki natury militarnej: Japonia czuła się zagrożona ekspansją zachodnich mocarstw i dążyła do obrony swojej suwerenności przez stworzenie nowoczesnej gospodarki i przemysłu zbrojeniowego.

księcia, dotyczących planowanej modernizacji Japonii, Spencer spisał swoje refleksje i przekazał je Itō. Jeśli chodzi o hierarchię społeczną, ewolucjonista angielski uważał, że uświęcone tradycją obowiązki wobec przełożonych – a zwłaszcza cesarza – stwarzają dogodne ramy instytucjonalne dla przeprowadzenia dalekosiężnych transformacji ustrojowych bez większych zaburzeń, niedających się uniknąć w przypadku społeczeństw bardziej indywidualistycznych i egalitarnych.

Inwestycjom w przemysł ciężki towarzyszyły nie mniej istotne inwestycje w system edukacyjny. W latach 1868–1902 ponad jednaście tysięcy japońskich studentów wyjechało na studia do Europy i Stanów Zjednoczonych, a w roku 1870 wprowadzony został powszechny obowiązek nauki przez okres sześciu lat. Również w innych dziedzinach życia społecznego westernizacja postępowała z zawrotną szybkością. W 1871 roku założona została poczta państwowa i pierwsza linia telegraficzna łącząca Tokio z Osaką, a w rok później powstała linia kolejowa pomiędzy Tokio i Jokohamą. W tym samym czasie Japonia przyjęła kalendarz gregoriański. W 1873 roku ogłoszony został dekret o powszechnym obowiązku służby wojskowej, który miał epokowe znaczenie, zacierał bowiem odwieczną różnicę pomiędzy samurajem i człowiekiem z gminu. Dzięki niemu Japonia stworzyła w ciągu kilku lat potężną armię poborową, opartą na europejskich wzorach rekrutacji, szkolenia i organizacji.

Modernizacja Meiji okazała się zdumiewająco udanym połączeniem zachodniej wiedzy i zachodnich instytucji z tradycyjnymi wschodnimi koncepcjami politycznymi. Filozofia rządzenia ucieleśniona w konstytucji z 1889 roku opierała się na zasadach uważanych od niepamiętnych czasów za istotę japońskiej państwowości. Uznawała ona cesarza za władcę absolutnego i nietykalnego, usytuowanego ponad rządem i parlamentem, będącego zarazem boskim symbolem państwa. Co więcej, filozofia polityczna Meiji nadal uznawała konfucjanizm – odrzucony dwie dekady wcześniej jako system wiedzy o świecie i ustroj społeczny – jako niewzruszony fundament moralny i szkołę lojalności poddanych, o czym przypominał w sposób niebudzący wątpliwości cesarski reskrypt z 1890 roku dotyczący edukacji i wychowania.

W ciągu krótkiego, czterdziestoletniego okresu Japonia przekształciła się z zafanego, bezbronnego archipelagu wysp w dysponujące nowoczesnym przemysłem mocarstwo, które z łatwością rozgromiło Chiny i Rosję. U podstaw tej metamorfozy leży dwa czynniki: zastąpienie sztywnego, agrarnego ustroju konfucjańskiego bardziej elastycznym systemem tennoistycznym oraz odrzucenie tradycyjnego konfucjańskiego stosunku do świata na rzecz szintoistycznego aktywizmu.

Wedle konfucjanizmu świat funkcjonuje prawidłowo jedynie wówczas, kiedy panuje idealna harmonia pomiędzy wszystkimi składnikami kosmosu i kiedy dokonuje się niezakłócona reprodukcja przyrody. Człowiek jest przedłużeniem i ukoronowaniem natury, dlatego też jego aktywność ma zasadniczy wpływ na to, co się dzieje w świecie. Zachowania ludzkie albo umacniają kosmiczny stan równowagi (gdy są zgodne z raz ustanowionymi wzorami), albo mu zagrażają (gdy się od tych wzorów odchylają), a w każdym przypadku ich konsekwencje wykraczają daleko poza sferę jednostkowej czy grupowej nawet odpowiedzialności. Dlatego też najważniejszą cnotę konfucjańską stanowi umiarkowanie we wszystkim i dążenie do zachowania świata takim, jakim jest.

Pod koniec XIX stulecia konserwatyści chińscy nawiązując do nauk Konfucjusza argumentowali, że kopalnie, koleje, fabryki i linie telegraficzne zniszczą harmonię pomiędzy człowiekiem i przyrodą (*fengshui*), zakłócą spokój przodków, pozbawią

pracy rzemieślników, tragarzy i przewoźników, a także uzależnią kraj od obcej wiedzy i maszyn. Trzymali się oni kurczowo tezy o kluczowym charakterze rolnictwa jako podstawowej gałęzi gospodarki państwa i potępiali handel – również zagraniczny – jako działalność nieetyczną i nieprodukcyjną. Inaczej było w Japonii, gdzie światopogląd konfucjański szybko tracił na znaczeniu wraz z umacnianiem się odrodzonego szintoizmu, podniesionego w 1882 roku do rangi oficjalnej religii państwowej. Jego miejsce zajął aktywizm wywiedziony ze starożytnych mitów kosmicznych Archipelagu i najstarszej warstwy spisanej historii.

Zgodnie ze starą japońską kosmogonią demiurgowie wysłani przez bogów nieba na dół, w celu stworzenia świata, nie dokończyli swego dzieła. Zadanie to przeszło na ich potomków, a później na potomstwo potomków, na którym po dzień dzisiejszy ciąży bezwzględny obowiązek dalszego tworzenia świata.

Z uwagi na wspólnych przodków wszyscy Japończycy są ze sobą spokrewnieni i na wszystkich spoczywa powinność dokończenia pracy ich rodziców: doprowadzenia wysp japońskich do stanu doskonałości. W tej aktywistycznej koncepcji szintoizmu nie ma rozróżnienia na wielkie i małe role. W zbiorowym dziele dokańczenia świata każdy człowiek spełnia istotne zadanie. Każdy człowiek jest trybem, bez którego cała złożona maszyna społeczna Archipelagu nie mogłaby sprawnie funkcjonować. Z tego kolektywistycznego aktywizmu wynika podstawowa zasada etyczna szinto: zasada moralnego osądzania czynu nie wedle jego intencji, lecz według konsekwencji. W ten oto sposób pod koniec XIX stulecia upowszechniło się w Cesarstwie Japońskim – podobnie jak kilka wieków wcześniej w Europie – pojęcie świata jako całości niedokończonych i aktywistyczna koncepcja człowieka jako kontynuatora boskiego dzieła stworzenia³⁶.

Koncepcja nieprzerwanego następstwa pokoleń doprowadziła Japończyków do przekonania, że są oni najbardziej jednorodnym i uprzywilejowanym narodem świata i że – wraz z Archipelagiem, także zrodzonym z bogów – stanowią jedną świętą rodzinę. Synowie Japonii – jak nauczał tennoizm – to naród wybrany, boski i bliski bogom i jako taki obarczony misją budowania świata, misją porządkowania swojego środowiska. Na boskie dzieci przeszła istotna część zadań ich rodziców, przeto nadprzyrodzeni przodkowie odpowiedzialni są za to, co zlecieli potomstwu, a potomkowie nie mogą w żaden sposób uchylić się od tych zadań, gdyż posłuszeństwo wobec rodziców stanowi podstawowy obowiązek dzieci. Szintoizm zatem, głosząc tezę, iż każdy wyspiarz uwikłany jest w dzieło tworzenia świata, wpajał Japończykom nawyki samozaparcia i autodyscypliny, inaczej mówiąc – etykę kolektywistycznego aktywizmu.

Dzieło budowy wysp japońskich – jak naucza szinto – musi zostać ukończone. Powstają więc nieustannie zastępy tych, którzy tworzą świat i chociaż za życia nie traktuje się ich jako istoty boskie, to jednak, pozostawiając część siebie zmateria-

³⁶ Analogie pomiędzy chrześcijaństwem i szintoizmem są uderzające. Obie te religie kładą nacisk na etykę pracy i obie przedstawiają boskich protoplastów człowieka jako podmioty pracujące. *Księga Genezis* ukazuje Boga jako ogrodnika sadzącego drzewa w ogrodzie Edenu, a *Kojiki* mówi, iż pierwsze cesarskie pole ryżowe uprawiała sama bogini słońca Amaterasu.

lizowaną w konkretnych wytworach, przybliżają się oni do bogów poprzez swoje działania światotwórcze. Po śmierci Japończycy stają się bóstwami – *kami* – o ile swoim życiem odcisną na ziemi jakiś trwały ślad. Jako *kami* opiekują się oni nadal z zaświatów swoimi potomkami i uczestniczą w ten sposób w dalszym ulepszaniu Archipelagu. Krótko mówiąc, prawdziwego szintoisty nawet śmierć nie jest w stanie zwolnić z obowiązku pracy na rzecz ojczyzny.

Ten szintoistyczny aktywizm obecny na Archipelagu od stuleci znajduje poniekąd swoje odbicie również w płaszczyźnie lingwistycznej; japońskie słowo *bunka* jest niewątpliwie bliższe europejskiej „kulturze” aniżeli chińskiemu *wen*.

<i>bunka</i>	=	<i>bun</i>	+	<i>ka</i>
kultura		pismo		przybierać postać
		literatura		stawać się
		zdanie		
		wykształcenie		
		ogłada		

Etymologicznie rzecz biorąc, japońska „kultura” to coś, co przekształciło się w pismo, albo coś, co przybrało postać zdania bądź literatury, a zatem rzeczywistość abstrakcyjna i sztuczna zarazem, innymi słowy – rzeczywistość tworzona przez człowieka.

Aktywizm japoński – co warto podkreślić – różni się jednak istotnie od aktywizmu europejskiego, ma on bowiem charakter skrajnie kolektywistyczny. W tradycji konfucjańskiej – w przeciwieństwie do cywilizacji Zachodu – jednostka nie istnieje jako byt suwerenny i autonomiczny, lecz tylko jako funkcja stosunków społecznych, jako część kolektywu, który ją określa i organicznie pochłania. Konfucjanizm nie definiuje praw jednostki, lecz wyłącznie jej obowiązki, głosząc bezwzględny nakaz posłuszeństwa wobec grupy. Zgodnie z tradycją konfucjańską najwyższą wartość stanowi rodzina i państwo uformowane na wzór rodziny, które jest panem i władcą swych poddanych, które wymaga od nich dyscypliny i poddaje paternalistycznej kontroli, a także karze wedle uznania i narzuca regulacje prawne, jakie uzna za właściwe.

W kulturze japońskiej, w której chiński kolektywizm konfucjański nałożył się na organicyzm szintoizmu, dominacja społeczeństwa nad jednostką przyjęła jeszcze skrajniejszą postać. O wartości człowieka według szinto decyduje jego wola współdziałania z grupą – do której należy on w podobny sposób jak pszczoła do roju – oraz zdolność wypełniania niezliczonych obowiązków wobec cesarza i ojczyzny, rodziców, nauczycieli i krewnych, przodków, pracodawców, przełożonych i... własnego imienia. Zobowiązania te mają charakter długu podlegającego bezwarunkowej spłacie, przy czym najważniejsze z nich – obowiązki wobec cesarza i Japonii, rodziców oraz przodków – są niezmierzone i nie dadzą się zrealizować nawet „w jednej dziesięciotysięcznej”. „Podstawową komórkę społeczeństw zachodnich –

pisał na początku XX wieku Yaichi Haga – stanowi jednostka, a grupy jednostek tworzą państwa. W Japonii państwo jest zbiorem rodzin i na tym polega zasadnicza różnica³⁷.

CHIŃSKIE PORAŻKI

Te same wydarzenia historyczne: agresywna ekspansja Zachodu i hańba nierównoprawnych traktatów, wywołały w Chinach zupełnie inne reakcje od tych, które stały się udziałem Japonii. Po pierwsze, Chiny sztywno i bezwarunkowo trwały przy tradycji konfucjańskiej aż do pierwszej ćwierci XX wieku, gdyż nie były w stanie przeciwstawić jej żadnej innej tradycji rodzimej. Kultura przedkonfucjańska zniszczona bowiem została „ogniem i żelazem” przez dynastię Qin w okresie zjednoczenia. Po drugie, dwie wielkie próby modernizacji Państwa Środka – rewolucja republikańska i rewolucja komunistyczna – zakończyły się wielkimi klęskami, ponieważ nie miały żadnego wsparcia ze strony rodzimej tradycji właśnie. I tak, Sun Yat-sen usiłował przenieść wzory polityczne indywidualistycznej kultury mieszczańskiej, będące wytworem protestanckiego Zachodu, do zacofanego, kolektywistycznego i chłopskiego w 98% społeczeństwa. Mao Tse-tung z kolei – idąc za wzorem Związku Radzieckiego – dążył do przyspieszonego przekształcenia archaicznego gospodarki rolniczej – która liczyła sobie trzy tysiące lat – w przodujący system przemysłowy świata. Rewolucja Sun Yat-sena doprowadziła do katastrofy politycznej, rewolucja Mao Tse-tunga – do katastrofy ekonomicznej. Rezultatem pierwszej był chaos i rozpad Chin na udzielne domeny militarystów. Rezultatem drugiej – Wielki Skok, głód i dewastacja aparatu wytwórczego całego państwa.

BIBLIOGRAFIA

1. J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1987.
2. H. A. Giles, *A Chinese-English Dictionary*, Oxford 1912.
3. M. Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris 1934.
4. J. Jansen, *Japan and its World. Two Centuries of Change*, Princeton 1995.
5. O. Kaltenmark, *Chinese Literature*, New York 1964.
6. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1994.
7. A. Michnik, P. Smoleński (prowadzący wywiad), „Gazeta Wyborcza”, 20.01.2000.
8. H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Dehli 1991.
9. J. Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, tłum. I. Kałużyńska, Warszawa 1984.
10. C. Roy, Ch. de Rudder (prowadzący wywiad), „Le Nouvel Observateur”, 7–13.04.1994.
11. W. Sołowjow, *Sobranije soczinenij*, t. 4, Sankt-Petersburg 1906.
12. R. Temple, *Geniusz Chin. 3000 lat nauki, odkryć i wynalazków*, tłum. J. Świerszcz, wstęp J. Needham, Warszawa 1994.

³⁷ H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Dehli 1991, s. 417–418.