CHINY

Krzysztof Gawlikowski**REFLEKSJE O ETAPACH POZNAWANIA CHIN
W EUROPIE I RODOWODZIE NASZYCH
STEREOTYPOW**

Szczegółowe przedstawienie różnorodnych i zmieniających się na Zachodzie wyobrażeń o krajach azjatyckich oraz o ich mieszkańcach wymagałoby pracy wielotomowej. Trochę rozmaitych studiów na ten temat już się ukazało. Tu autor chciałby przedstawić przede wszystkim kilka kluczowych stereotypów oraz wskazać główne etapy zmieniających się wizji Azji na Zachodzie. Warto bowiem pamiętać o trudnościach w rozumieniu innych kultur związanych z zafałszowaniami w ich postrzeganiu, co wiąże się z naszymi stereotypami. Należy wspomnieć, że stereotypy często zawierają jakieś ziarno prawdy, tyle że zostają one wyolbrzymione i umieszczone w zafałszowanym kontekście.

Współczesne opinie na temat Chin i sposób ich opisywania w zachodnich mediach, a często nawet w pracach o charakterze naukowym, choć może się to wydać zaskakujące, opierają się niestety aż nazbyt często nie na realiach i trzeźwych analizach tego kraju, lecz na stereotypach, które przede wszystkim odbijają nasze lęki i marzenia. Lynn T. White, świetny znawca Chin z Uniwersytetu Princeton, do ilustracji tego zjawiska posłużył się metaforą zwierciadła. Jego zdaniem, ludzie Zachodu, patrząc na Chiny, mniemają, że oglądają je przez okno, podczas gdy faktycznie zaglądają jedynie do zwierciadła, dodajmy krzywego, w którym widzą tylko siebie samych, ze swymi strachami i pragnieniami, a Chin nie widzą wcale¹. Oczywiście podobne zjawiska występują również w stosunku do innych krajów Azji, ale wyostrajają się one zwłaszcza w przypadkach krajów budzących z jakichś względów szczególne emocje, a takim krajem są niewątpliwie Chiny.

¹ Lynn T. White, III, *Unstately Power*, t. 2: *Local Causes of China's Intellectual, Legal and Governmental Reforms*, M.E. Sharpe, Armonk N.Y. – London 1998, s. 674.

Dziedzictwo grecko-rzymskie: koncepcja despotii orientalnej

Gdy przeanalizujemy nasze współczesne stereotypy Chin, ze zdumieniem odkryjemy, że podstawowe z nich zaczęły się kształtować jeszcze w starożytnej Grecji, kiedy Azji Wschodniej zupełnie nie znano, a dotyczyły one przede wszystkim Persji oraz znanych Grekom innych państw Bliskiego Wschodu.

Za panowania Dariusza I (521–486 p.n.e.), w okresie największej potęgi imperium perskiego, kiedy próbowało ono podbić państwa greckie, rozciągało się ono od doliny Indusu na wschodzie aż po Egipt i Cyrenajkę w dzisiejszej Libii. Było ono wtedy państwem wieloetnicznym, wielojęzycznym i wielokulturowym, a Grecy z miast Azji Mniejszej odgrywali w nim dużą rolę.

Właśnie Grecy, a następnie również Rzymianie, zastosowali podział na „strefę cywilizacji”, czyli krąg swojej kultury, i obcych – czyli „barbarzyńców”. Do nich dołączano ludy azjatyckie uznawane za „niższe”, mimo rozwoju sztuk i nauk oraz bogactw niekiedy zdumiewających Greków i Rzymian.

Arystoteles (384–322 p.n.e.), będący przez wieki autorytetem dla Europejczyków, zróżnicowanie natury ludów wiązał przede wszystkim z klimatem. Stwierdził on mianowicie:

Ludy [...] mieszkające w zimnych krajach i w Europie są wprawdzie pełne ducha wojennego, ale wykazują pewien brak bystrości i zdolności do sztuk, dlatego utrzymują łatwiej swą wolność; nie umieją jednak tworzyć organizacji państwowych i nie potrafią panować nad sąsiadami. Przeciwnie, ludy azjatyckie [z klimatu gorącego] są wprawdzie bystre i posiadają zdolności twórcze, ale brak im odwagi, toteż żyją stale w zależności i niewoli. Natomiast naród grecki, jak co do położenia w środku się znajduje, tak i dodatnie cechy jednych i drugich posiada, bo jest i odważny, i twórczy. Dlatego trwale utrzymuje swą wolność i ma najlepsze urządzenia państwowe, a byłby w stanie panować nad wszystkimi narodami, gdyby się w jedno państwo zespolił².

Poglądy te zaskakująco przypominają sinocentryczne poglądy starożytnych Chińczyków, którzy także uważali, że jedynie w centrum świata, gdzie są umiarkowane warunki, a siły Yin i Yang pozostają w równowadze, mogła się zrodzić cywilizacja. Ludy zamieszkujące cztery strony świata, w warunkach ekstremalnych, siłą rzeczy musiały być „barbarzyńcami”. Niekiedy barbarzyńców takich porównywano do

² Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 6, przekł. Maria Chigerowa i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 193 (*Polityka*, księga VII, 6.1).

dzikiego ptactwa lub dzikich zwierząt, nad którymi trudno zapanować, dlatego rzadko podejmowano podboje „ziem barbarzyńskich”, a jeżeli już, to zwykle na ograniczoną skalę, najczęściej gdy zaawansowane już były procesy ich sinizacji³.

Wracając do Europy, warto przypomnieć, że Aleksander Wielki (336–323 p.n.e.), uczeń Arystotelesa, te właśnie marzenie mistrza, zjednoczenia Greków i zapanowania nad światem, próbował – nie bez sukcesów – realizować. W szeroko znanym liście Arystotelesa do niego stary mistrz przestrzegał swego wychowanka, by nie osadzał w tych samych miastach obok siebie Greków i barbarzyńców, gdyż dla tych pierwszych powinien być wodzem i traktować ich jako przyjaciół, natomiast dla tych drugich powinien być władcą absolutnym, a traktować ich „jak rośliny czy zwierzęta”. Barbarzyńcy, jego zdaniem, o naturze niewolniczej, mieli na tyle rozumu, aby rozumieć rozkazy, ale nie dość, aby samodzielnie myśleć⁴.

Trzeba wspomnieć, że w pismach innych starożytnych filozofów spotkać można było odmienne poglądy. Twierdzono na przykład, że niewolnicy są nimi tylko ze względu na status prawny, a poza tym są takimi samymi ludźmi jak wolni. Znano przecież procedury wyzwolenia niewolników i zdarzało się popadanie w niewolę człowieka wolnego. Kwestionowano zatem tezę, że są oni zawsze „niewolnikami z natury”. Takie koncepcje przyjmował na przykład rzymski myśliciel Seneka (4 p.n.e. – 65 n.e.)⁵. Cyceon (106–43 p.n.e.) mówił nawet o „rodzaju ludzkim”, nie ograniczając kategorii ludzi do cywilizacji grecko-rzymskiej⁶. Jednak znacznie częściej przyjmowano opinie podobne do arystotelesowskich.

Grecy podkreślali szczególne w swojej cywilizacji cenie jednostki, nieznanne zupełnie Azjatam. Już znakomity historyk Herodot (485?–425? p.n.e.) wskazywał, że dla jednej lacedemońskiej dziewczyny (Heleny, porwanej przez następcę tronu Troi lub zbiegłej z nim) Grecy wszczęli wieloletnią wojnę. Natomiast Azjaci porwanie niewiast uważali wprawdzie za niesprawiedliwe, ale niezasługujące na krwawą zemstę, tym bardziej że – ich zdaniem – gdyby dziewczyna tego rzeczywiście nie chciała, toby jej nie uprowadzono. Działania Greków uważali zatem za nierozsądne, gdyż jedynie można by się spierać o wypłatę odszkodowania⁷. Odwołując się do tego przykładu, Herodot pokazuje zasadnicze różnice kultury oraz mentalności Greków i Azjatów.

³ Szerzej problemy te przedstawia studium Krzysztofa Gawlikowskiego, *Typy i charakter działań wojennych Cesarstwa Chińskiego*, „Azja–Pacyfik” 2016, t. 19, s. 11–41, dostępne na stronie www.azja-pacyfik.pl.

⁴ Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, s. 16–17 (*Wstęp*).

⁵ Seneka, *On Master and Slave. Moral Letters to Lucilius. Letter 47*, https://en.wikisource.org/wiki/moral_letters_to_Lucilius/letter-47 [dostęp 15 września 2017].

⁶ Marek Tulliusz Cyceon, *O państwie, o prawach*, przekł. Iwona Żółtowska, Antyk, Kęty 1999, s. 21 (*O państwie*, ks. 1), s. 55 (ks. 2, par. XXVI).

⁷ Herodot, *Dzieje*, przekł. Seweryn Hammer, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 20 (ks. 1: *Klio*).

Opisując wojny grecko-perskie, ten sam autor wielokrotnie eksponuje odwagę i bitność wojowników greckich jako ludzi wolnych, cieszących się swobodami obywatelskimi oraz przysługującymi im prawami, oraz tchórzliwość „barbarzyńców”, za jakich uważa Persów, rządzonych despotycznie⁸. Z prac autorów greckich jasno wynika, że do sfery politycznej i ustroju państwa przywiązywali oni ogromną wagę i głównie na tej podstawie orzekali o swej wyższości cywilizacyjnej, choć pewną rolę odgrywały też inne elementy kultury, a w praktyce kluczowa była przynależność do „świata greckiego”.

Tak zrodził się żywotny na Zachodzie aż po dziś dzień stereotyp „despotii orientalnych”, w których ludność jest zniewolona oraz służalcza i gdzie nie szanuje się praw jednostki, co przeciwstawiano „ludziom cywilizowanym” ze swobodami i prawami obywatelskimi. Co prawda Grecy odnosili te opinie do Persji i innych znanych im państw Bliskiego Wschodu, lecz Europejczycy wraz z rozszerzaniem swych horyzontów geograficznych rozciągali ten stereotyp na coraz dalsze, nowo poznawane kraje Azji. Od starożytności bowiem cechy te służyły przede wszystkim budowie własnej tożsamości. Jak wskazuje Andrew L. March, „konceptcja Azji stała się niezbędnym elementem dominującej definicji Europy⁹. W tym celu temu, co szczególnie ceniono we własnej cywilizacji, przeciwstawiano cechy, które przypisywano „Azjatom”. W ten sposób stali się oni uosobieniem „barbarzyńskości” w różnych aspektach.

Prócz takich opisów, jak wskazuje March, od starożytności po średniowiecze podkreślano w Europie ogrom i „nadmiar” wszystkiego w Azji – góry są aż nadto wielkie, podobnie jak rzeki i pustynie. Zwracano też uwagę na „nużącą jednostajność”, niezmierną mnogość ludzi, bajeczne bogactwa czy nadzwyczajne umiejętności i subtelność tamtejszej myśli, podobnie jak tajemną wiedzę Azjatów¹⁰. W Rzymie starożytnym ten ostatni aspekt został ujęty w dewizie *Ex Oriente lux* – „Światło przychodzi ze Wschodu”, gdyż to stamtąd zapożyczano rozmaite religie i kultury, w tym chrześcijaństwo opierające się na Objawieniu Bożym. Dlatego we wczesnym średniowieczu uznawano nawet Wschód za krainę Bożą.

Takie koncepcje oczywiście osłabiały pogardliwe traktowanie Azjatów, jeśli wśród nich szukano mędrców, nauczycieli oraz bożej obecności. Można dodać, że w starożytnej Grecji, a zwłaszcza w Rzymie, znano „Chiny” – nazywane *Seres*¹¹ – jako krainę, z której pochodził niezmiernie wówczas kosztowny jedwab,

⁸ Tamże, s. 306, 316–320 (ks. 5), s. 336, 365 (ks. 6).

⁹ Patrz Andrew L. March, *The Idea of China. Myth and Theory in Geographic Thought*, David & Charles, Newton Abbot – London 1974, s. 35.

¹⁰ Tamże, s. 33.

¹¹ Nazwa ta pochodzi najprawdopodobniej od jedwabiu (*si*, 絲). Patrz: Axel Schuessler, *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2007, s. 478.

tkanina o nadzwyczajnych właściwościach. Można wspomnieć, że legendarna wyprawa Jazona do Kolchidy po złote runo być może opisywała właśnie wyprawę po jedwab¹², który początkowo docierał z Chin pasem stepowym do północnych i wschodnich wybrzeży Morza Czarnego. Do Rzymu sprowadzano również z Chin stalowe noże¹³. Kupowano je na wagę złota, gdyż tajemnice wyrobu stali do Europy dotarły – poprzez Arabów – dopiero niemal tysiąc lat później. Wiedzano jednak o krainie Seres niewiele, jedynie, że to kraj duży, ludny i leżący na krańcach zamieszkanego świata¹⁴.

Wiedza o bliższych krainach Azji jednak rosła, i to w sposób znaczący. Przede wszystkim wspomniany Aleksander Wielki w kolejnych wyprawach podbijał kraje Azji Zachodniej, w tym Persję (333 p.n.e.), Egipt – zaliczany wówczas do Azji (332 p.n.e.), Syrię (331 p.n.e.) i kraje dawnej Mezopotamii, dotarł nawet do północnych Indii, niosąc tam kulturę hellenistyczną (327–325 p.n.e.). Odegrała ona istotną rolę w formowaniu grecko-indyjskiej kultury Gandhary oraz buddyzmu¹⁵. W jego ślady poszło imperium rzymskie, które, co prawda, koncentrowało swe wysiłki wojenne na Europie i Afryce Północnej, ale w I w. p.n.e. – I w. n.e. panowało także nad Egiptem i Azją Zachodnią, łącząc podboje z niesieniem swojej „cywilizacji” na ziemie barbarzyńskie w Europie, w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie.

Bezpośrednie, bliskie kontakty z Azjatami nie podważały wszakże starych stereotypów. Wręcz przeciwnie, koncepcja despotii wschodnich została w wyniku tych podbojów jeszcze mocniej ugruntowana, gdyż uzasadniała i legitymizowała podboje. Obserwuje się nawet zadziwiający proces: z jednej strony podboje Aleksandra i Rzymu niosą do Azji kulturę hellenistyczną, a później rzymską, w tym rudymenty porządku prawnego oraz rzymskich instytucji, ale z drugiej strony sam Aleksander, a następnie cesarze rzymscy przejmują przepych, wzorce i rytuały azjatyckich despotii. Rozmywa to niewątpliwie dawny podział na „cywilizację” i „barbarzyńców”, przynajmniej tych ze Wschodu. Jeszcze bardziej przyczyniło się do tego upowszechnianie chrześcijaństwa, które przynosiło nauki ze Wschodu, upowszechniało je również wśród niewolników, ale nawet swoje świątynie

¹² Helmut Uhlig, *Jedwabny Szlak: kultury antyku między Chinami a Rzymem*, przekł. Janusz Danecki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, s. 49.

¹³ Tamże, s. 34. Problemy importu jedwabiu omawia szczegółowo Shen Fuwei, *Cultural Flow Between China and Outside World Throughout History*, przekł. z chińskiego Wu Jingshu, Foreign Languages Press, Beijing 1996, s. 21–25, 35–41.

¹⁴ Patrz: A. March, *The Idea of China...*, s. 34. Dość szczegółowo starożytne wyobrażenia o ludach dalekiej Azji, również bajkowe, w tym krainy Seres, rzekomo wysokich i o czerwonych włosach, przedstawia H. Uhlig, *Jedwabny Szlak...*, s. 43–52.

¹⁵ Te związki kulturowe wnikliwie analizuje Jack Goody, *Early Links Between East and West*, w: tenże, *The East and the West*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 250–262.

symbolicznie kierowało ku Wschodowi. Nie da się zatem zamknąć etapu starożytności w jednej prostej formule.

Pisarze chrześcijańscy i epoka średniowiecza

Wcześni pisarze chrześcijańscy z kręgu cywilizacji rzymskiej nawiązywali do podziału na ludzi cywilizowanych oraz barbarzyńców, wprowadzając jednak nowe kryterium: „prawdziwej wiary”. W związku z tym stosowali podział na „chrześcijan” i „pogan”, nakładając go na dawny podział cywilizacyjny. Zgodnie z tymi nowymi tendencjami ludy barbarzyńskie mogły awansować do rangi „cywilizowanych”, kiedy przyjmowały chrześcijaństwo. Jednak pod wpływem starożytnych, w tym Arystotelesa, przyjmowano również jego koncepcje, niekiedy nawet wyostrome: mówiono wręcz o przeciwstawieniu ludzi „zwierzętom”, do których zaliczano pogan, przyjmując starożytne koncepcje, według których mogą być oni wykorzystywani przede wszystkim jako prymitywna siła robocza. W związku z tym toczono nawet zażarte dysputy, czy należy barbarzyńców-pogan traktować wyłącznie jak zwierzęta, czy można ich chrzcić, traktując ich jednak jak ludzi¹⁶.

Z tym wiązała się także kwestia oceny zabijania pogan, jak również ich traktowanie na co dzień, co włączało rozmaite interesy. Jeśli uznawano ich za istoty podobne do zwierząt albo nawet od nich gorsze, bo pozostające we władzy Szatana i bluźniące Bogu, ich mordowanie było wręcz działaniem chwalebnym. Dysputy, czy barbarzyńcy-poganie są ludźmi, należy ujmować w szerszym kontekście. W średniowieczu, podobnie jak w starożytności, wierzono przecież dość powszechnie, że w odległych krainach żyją rozmaite dziwne stwory, jak łysogłowcy, kozionodzy, ludzie śpiący przez pół roku, jednoocy, psiogłowcy, a także różne istoty bajkowe, jak jednorożce, gryfy itp.

W średniowiecznej Europie utrwaliły się koncepcje, że dusze pogan należą do czartów, gdyż są oni „dziećmi Szatana”, które należy zwalczać w imię boże. Piszę na przykład o tym w sławnej rycerskiej *Pieśni o Rolandzie* pochodzącej prawdopodobnie z X lub XI w., a opisującej wyprawę Karola Wielkiego (768–814) do Hiszpanii w celu walki z muzułmanami zajmującymi ten kraj. Znajdujemy tam opisy, jak to biskup błogosławi rycerzy chrześcijańskich przed bitwą, zapewnia, że po chlubnej śmierci w walce z poganami czeka ich raj, a o poganach tam się mówi jako o heretykach, zdrajcach, tchórzach i istotach we władzy Szatana. Oto jeden z przykładów:

¹⁶ Mikołaj Olszewski, *Meandry średniowiecznej etnologii*, w: Wilhelm z Rubryk, *Opis podróży*, przekł. M. Olszewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 14–15.

Hrabia Roland woła Oliwiera: „Panie towarzyszu, oto Engelier zabijt, nie mieliśmy mężniejszego rycerza!”. Hrabia odpowiada: „Niechaj Bóg da mi go pomścić!”. Spina konia szczerolotymi ostrogami. Nadstawia swoją Hauteclaire (miecz), stal jest zakrwawiona; całą siłą uderza poganina. Potrząsa klingą w ranie i Saracen pada; diabły porywają jego duszę. Potem zabija diuka Alfaina, ucina głowę Eskababie i wysadza z siodła siedmiu Arabów – ci już nie zdadzą się w bitwie¹⁷.

Dlatego ideałem średniowiecza mogły stać się wyprawy krzyżowe przeciwko „siłom zła” – uosabianym jako poganie i rozmaici heretycy, a zwłaszcza muzułmanie, którzy przez podboje na Półwyspie Iberyjskim w drugiej połowie I tysiąclecia wręcz zagrozili chrześcijańskiej Europie.

Nawet przy uznaniu pogan za ludzi, którym trzeba nieść zbawienie i wyższą kulturę wspólnoty *christianitas*, wojny przeciwko nim i podboje ich ziem traktowano jako świętą misję. Koncepcje te były nie tylko związane z rozmaitymi interesami, ale także niewątpliwie z motywami religijno-idealistycznymi. Mimo straszliwych okrucieństw popełnianych przez krzyżowców w wojnach z muzułmanami, co na Bliskim Wschodzie wspomina się po dziś dzień¹⁸, należy jednak docenić upowszechnianie się w średniowieczu także koncepcji uniwersalistycznych: pojmowania całej ludzkości jako „dzieci bożych”, którym należy nieść naukę o zbawieniu, nawet jeśli się jej opierają, co wymaga użycia miecza.

Ostatnie wieki epoki średniowiecza bardzo wzbogaciły wiedzę Europy o Azji. Cywilizację muzułmańską poznawano nie tylko dzięki sąsiedztwu z nią w zachodniej i wschodniej Europie, ale także za sprawą wypraw krzyżowych prowadzonych w celu wyzwolenia z rąk „pogan” Ziemi Świętej (1096–1291), co ostatecznie skończyło się niepowodzeniem i muzułmańskim podbojem Bizancjum. Europa wschodnia doświadczyła z kolei najazdów mongolskich po utworzeniu wielkiego imperium stepowego przez Czyngis-chana (1155–1227), co zapoczątkowało duże ożywienie Jedwabnego Szlaku w związku z bezpieczeństwem dróg z Azji Wschodniej do Europy¹⁹.

W tej skomplikowanej sytuacji zrodziły się w Watykanie mało realistyczne pomysły nawrócenia Mongołów na chrześcijaństwo oraz utworzenia

¹⁷ *Pieśń o Rolandzie*, przekł. Tadeusz Boy-Żeleński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 81 (strofa CXVII), por. także s. 14, 71, 74 (strofy LXXXIX, XCV–XCVI). Opisywana wyprawa prawdopodobnie odbyła się w 778 r. Mimo ostatecznego zwycięstwa króla zginął podczas niej kwiat rycerstwa europejskiego, w tym tytułowy Roland przedstawiany jako ideał chrześcijańskiego rycerza.

¹⁸ Opisuje to dość szczegółowo, opierając się na źródłach orientalnych, Amin Malouf, *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*, przekł. Krystyna J. Dąbrowska, Czytelnik, Warszawa 2001.

¹⁹ Patrz: opis rozwoju i funkcjonowania tego szlaku, H. Uhlig, *Jedwabny Szlak...*

antymuzułmańskiego sojuszu chrześcijańskiej Europy z Mongołami. W celu ich realizacji w XIII w. wyruszyło kilka poselstw z Europy do wielkiego chana, do jego stolicy Karakorum, co zaowocowało pierwszymi bezpośrednimi kontaktami europejskich wysłanników z daleką Azją, w tym także pierwszymi spotkaniami z Chińczykami, jak też zadomowionymi w Mongolii chrześcijanami obrządku nestoriańskiego²⁰. Duchowni podróżnicy nie mieli wątpliwości, że cały czas spotykają ludzi mniej lub bardziej im życzliwych i otwartych na kontakty.

Najbardziej wiedzę o Chinach oraz krainach sąsiednich, jak też znajomość drogi do nich, wzbogaciły opisy Wenecjanina Marco Polo (1254–1324). Ukazały one po raz pierwszy bajeczną wręcz wspaniałość Chin oraz ich ogrom. Opowieściom tym nie dawano jednak zazwyczaj wiary, uznając je za nazbyt fantastyczne, tym bardziej że mówił on o wielu faktach trudnych nawet do wyobrażenia, na przykład o biurokratycznym systemie administracyjnym, paleniu „czarnymi kamieniami” (czyli nieznanym jeszcze w Europie węglem), o płaceniu banknotami zamiast monet, podczas gdy nikt w Europie nie znał jeszcze papieru, o licznych tam kościołach chrześcijańskich (obrządku nestoriańskiego) itp.²¹

Wiedza o Chinach pozostawała wszakże nadal w Europie bardzo uboga, nawet w Rosji, która poprzez zależność od władców mongolskich nawiązała przecież bliższe kontakty z daleką Azją. Jeszcze za panowania Iwana IV Groźnego (1533–1584) mnich pracujący na dworze i zajmujący się relacjami zagranicznymi pisał, że wszyscy podróżnicy do Chin opowiadają, że jest to kraj przeogromny, a także że jest on otoczony murem. W związku z tym mnich konkludował, że opowieści o jego ogromie stanowią zwykłe bajdy podróżnicze, gdyż trudno wyobrazić sobie otoczenie murem krainy większej niż ruski powiat. Jeszcze w początkach XVII w. wyobrażano sobie w Moskwie, że Chiny leżą gdzieś niedaleko za Uralem, w górnym biegu Obu. Dlatego także poseł angielski dobijał się w Moskwie o pozwolenia na przejazdy kupców z jego kraju przez Rosję do Chin, na co jednak władze carskie nie chciały przystać, natomiast same zaczęły szukać takiej drogi, co udało się po raz pierwszy w 1618 r. poselstwu, które dotarło do Pekinu, chociaż

²⁰ Patrz: znakomity opis jednej z takich podróży, Wilhelm z Rubryk, *Opis podróży...* Podróż ta w delegacji papieskiej do władcy Mongołów odbyła się w latach 1252–1255.

²¹ Ich wiarygodność obniżał szczególnie sposób spisania jego doświadczeń podróżnych. Otóż jego opowieści przekazywane w więzieniu, do którego wielki podróżnik trafił jako jeńiec w wojnie z Genuńczykami, zostały spisane przez towarzysza więziennego, a zredagowane przez ówczesnego humanistę Ramusia. W związku z tym formułowano nawet wątpliwości, czy Marco Polo rzeczywiście był w Chinach. Jednak, jak wskazują badacze chińscy, ten fakt nie powinien budzić wątpliwości. Patrz: Yang Zhijiu, *Marko Polo rzeczywiście był w Chinach – polemika z Frances Wood*, przekł. Janusz Kowalski, „Azja–Pacyfik” 1999, t. 2, s. 122–146.

początkowo nie miało to dalszych praktycznych skutków²². Dopiero podbój Syberii, który nastąpił nieza długo potem, doprowadził do powstania rosyjsko-chińskiej granicy ustalonej w dużej części układem w Nerczyńsku w 1689 r.

Można wspomnieć, że z Chin, przez Bliski Wschód, a zwłaszcza dzięki Arabom, średniowieczna Europa zapożyczyła wzorce sprawniejszej administracji państwa (przyjmowane najpierw przez Normanów rządzących południowymi Włochami, a następnie przez cesarza Fryderyka I Barbarossę, 1152–1190) oraz stopnie naukowe, ważne dla rozwijających się uniwersytetów. Później zapożyczyła wynalazek papieru i druku, bez czego nie mogłaby się dokonać rewolucja edukacyjna epoki renesansu²³.

Epoka wielkich odkryć geograficznych i poznawanie Azji Wschodniej

Prawdziwym przełomem w kontaktach Europy z Azją, kluczowym dla obu kontynentów, stały się dopiero podróże morskie wiążące się z próbami ominięcia arabskiego pośrednictwa w nader zyskownym handlu między Wschodem i Zachodem, co zapoczątkowało wielkie przemiany cywilizacyjne po obu stronach. Analizował je w sposób ciekawy Jan Kieniewicz²⁴. Kluczowym wydarzeniem było odkrycie w 1498 r. drogi do bajecznych Indii (wokół Afryki) przez Portugalczyka Vasco da Gamę (1469–1524), co otworzyło epokę intensywnego handlu morskiego z Azją, tworzenia tam faktorii europejskich do jego obsługi, prób propagowania tam chrześcijaństwa przez misjonarzy, a później podbojów kolonialnych. Głównym towarem przywożonym stamtąd i dającym fantastyczne zyski były przyprawy korzenne²⁵. Warto przypomnieć, że kilka lat wcześniej, w 1492 r., Krzysztof Kolumb (1451–1506), poszukując dla Hiszpanii drogi do Indii, odkrył „przeznaczający mu drogę” zupełnie nieznany kontynent – Amerykę, początkowo uznaną właśnie za Indie, stąd jej mieszkańców nazwano Indianami, a odkryte przezeń wyspy karaibskie – Indianami Zachodnimi.

²² S.L. Tihvinskij (red.), *Russko-kitajskie otnoszenija v XVII viekie*, t. 1: 1608–1683, Izdatielstwo Nauka, Moskva 1969, s. 7–9.

²³ O zapożyczeniu stopni naukowych, wzorów nowoczesnego państwa zarządzanego biurokracycznie, jak też druku pisze Herrlee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China*, t. 1: *The Western Chou Empire*, The University of Chicago Press, Chicago 1970, s. 1–28. O wielu technicznych wynalazkach chińskich i przenoszeniu ich do Europy pisze natomiast Robert Temple, *Geniusz Chin: 3000 lat nauki, odkryć i wynalazków*, przekł. Jacek Świercz, Ars Polona, Warszawa 1996.

²⁴ Jan Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.

²⁵ Przedstawia te problemy szerzej J. Kieniewicz, *Spotkania Wschodu*, Novus Orbis, Gdańsk 1999; tenże, *Portugalczycy w Azji, XV–XX wiek*, Ossolineum, Wrocław 1976.

Do Chin po raz pierwszy portugalscy żeglarze dotarli w 1514 r., a w 1517 podjęto nawet próbę nawiązania oficjalnych stosunków z tym krajem, lecz początkowe doświadczenia były dość zniechęcające, chociaż handel korzeniami z Chinami okazał się też bardzo zyskowny, podobnie jak przywożonymi stamtąd do Europy jedwabiem, porcelaną i olejem tungowym²⁶. Portugalskim żeglarzom, jako barbarzyńcom z dalekich krain podlegających jednak opiece cesarza, wydzielono nawet wieś Macao na wybrzeżu, aby mogli tam reperować swoje statki po podróży, handlować i odpoczywać przez powrotem. Jednak w związku z nieakceptowalnym dla Chińczyków zachowaniem Portugalczyków (triumfalnym strzelaniem z dział, napastowaniem Chińczyków, pijaństwem, wszczynaniem burd, zaczepianiem kobiet, a nawet porywaniem wyrostków – o co oskarżali ich tamtejsi mieszkańcy) Macao otoczono murem z zamykaną na wieczór bramą i ograniczono wpuszczanie jego mieszkańców oraz wszelkich Europejczyków do Chin.

Niemal cały wiek XVI zabrało gromadzenie w Europie podstawowej wiedzy o tym kraju. Było to utrudnione z wielu względów. Po pierwsze, sami Portugalczycy wcale nie chcieli się dzielić z „obcymi” wiedzą zdobywaną ogromnym trudem i kosztem, traktując ją jako pilnie strzeżone sekrety. Po drugie, Chiny prowadziły politykę izolacjonistyczną, chroniąc swoje zdobycze i wynalazki przed penetracją cudzoziemską, gdyż nie bez racji uważały się za kraj o najwyższej cywilizacji w świecie, także naukowo-technicznej, której zdobycze różni cudzoziemcy od stuleci starali się wykradać.

Portugalscy żeglarze spotykali wprawdzie już wcześniej żeglarzy chińskich w Azji Południowo-Wschodniej i nieraz słyszeli o nich w Indiach, jako o „białych Azjatach”, ale statki chińskie wypływały za granicę z Chin w większości nielegalnie, gdyż było to surowo zakazane. Chińscy kupcy unikali zatem kontaktów z cudzoziemcami i także nie chcieli opowiadać im o swoim kraju²⁷. Docierających do nich z daleka „barbarzyńców zamorskich” chińscy funkcjonariusze chcieli z kolei traktować jako poselstwa wasalne, zgodnie z doktryną ogólnoswiatowego zwierzchnictwa chińskiego Syna Nieba i Państwa Środka. Kupcy zaś zazwyczaj nie posiadali stosownych podarunków ani listów od swoich władców, nie chcieli też odbywać wstępnej próby dziewięciokrotnego pokłonu cesarzowi.

Jak głęboka była początkowo ignorancja europejska w stosunku do Chin, pokazuje choćby kwestia następująca. W Lizbonie i Watykanie wiedzano, że drogą lądową Europejczycy docierali przez Wielki Mur do północnego „Kataju” (Cathay – nazwa pochodziła od rządzących w Chinach północnych Kitanów, 937–1125). Poprzez południowe morza docierano natomiast do tropikalnych Chin. Dużo czasu

²⁶ Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, t. 1: *The Century of Discovery*, Book 2, The University of Chicago Press, Chicago 1965, s. 732–733.

²⁷ Tamże, s. 730–741.

i starań zajęło, by zdać sobie sprawę, że to ten sam kraj, tyle że tak przeogromny²⁸. Chyba pierwszym, który to wykazywał, był najwybitniejszy z jezuickich misjonarzy działających w Chinach, Matteo Ricci (1552–1610), ale nie wszyscy mu uwierzyli. Dopiero powoli i z dużym trudem zdobywano podstawowe informacje o tym kraju, o jego ogromie, ustroju i oszałamiającym dla ówczesnych przybyszów z Europy rozwoju. Co wtedy wiadano o Chinach i jak wyglądały pierwsze kontakty, pokazuje dobrze jedna z najwcześniejszych prac portugalskich Gaspara da Cruza, misjonarza, któremu udało się odwiedzić Chiny w 1556 r. i zebrać sporo informacji o nich. Pisał on na przykład:

Prawie całe Chiny są krajem bardzo dobrze zagospodarowanym i gęsto zaludnionym. Jest tu w dodatku mnóstwo rozrutnych ludzi wydających pieniądze na przyjemności, wykwinne jedzenie, picie i stroje [...]. Każdy [mieszkaniec] stara się znaleźć pracę i [pokryć] swoje wydatki. Dzieje się tak dlatego, że niepracujący ludzie są bardzo źle widziani w tym kraju i obmierzli dla pozostałych [...]. Kapłani i duchowni tamtejszych bożków nie cieszą się szacunkiem i traktowani są pogardliwie [...]. Niczego się w tym kraju nie marnuje, nawet najbardziej dziwacznych rzeczy [...]. Nawet ludzki nawóz jest wykorzystywany. Kupuje się go za pieniądze lub wymienia za jarzyny [...]. We wszystkich sprawach Chińczycy są bardzo zaradni i raczej wykorzystują swój spryt niż siłę [...]. Ślepcy mają wyznaczoną pracę, aby mogli zarobić na jedzenie [...]. Kulawi i kalecy, którzy nie mają w pobliżu krewnych [...], zwracają się [po pomoc] z petycją do inspektora skarbowego [...]. We wszystkich wielkich miastach są zamknięte szpitale, posiadające wiele pomieszczeń. Urzędnicy szpitalni są zobowiązani zaopatrywać złożonych chorobą we wszystko, co niezbędne [...].

Pisząc o funkcjonowaniu państwa i jednej z decyzji tamtejszego „króla”, stwierdzał:

[...] pokazuje [to], jak dobrze i sprawnie czyniona jest sprawiedliwość wśród bałwochwalców i barbarzyńców [...] i z jaką uwagą oraz starannością traktuje się tutaj trudne sprawy. Dobry rząd i wielka sprawiedliwość w tym kraju powodują, że choć Chiny są wielkim królestwem [...], to utrzymywane jest ono od wielu lat w pokoju bez

²⁸ Patrz J. Kieniewicz, *Wstęp*, w: Gaspar da Cruz, *Traktat o sprawach i osobliwościach Chin*, przekł. Joanna Kaźmierczak, Izabela Komorowska, red. nauk. J. Kieniewicz, Novus Orbis, Gdańsk 2001, s. VII.

żadnych buntów. Sam Bóg podtrzymuje ten porządek, gdyż wrogowie tego kraju nie pustoszą go ani nie najeżdżają. Powszechne są tu: obfitość, bogactwo i dobrobyt. Z kolei surowe prawo tego kraju powstrzymuje złe skłonności i nawyki, do których lud ten jest skłonny. Chociaż tak jest rzeczywiście, to jednak więzienia, których jest naprawdę wiele [...], i tak są przepełnione²⁹.

Tak ten, jak i inni autorzy portugalscy odnotowywali również pewne zjawiska negatywne, jak powszechna korupcja urzędników państwowych, surowość, a nawet okrucieństwo, z jakimi traktuje się tam winowajców, stosowanie za byle co chłosty, niesamowita czołobitność, a nawet strach wobec władz państwowych itp. Jednakże Chiny, choć uznawane za krainę pogan i barbarzyńców, jawiły się w ich opisach jako państwo niemal doskonałe, wręcz modelowe. Odnotowywano ze zdumieniem, że dużych miast jest tam 150, a mniejszych 1120. Z jeszcze większym zdziwieniem odnotowywano, że nie ma tam żebraków, a właściwie laickie państwo wspiera tam szkolnictwo od szczebla podstawowego. Opisywano system trybutarny Chin i mnogość państw azjatyckich wysyłających tam poselstwa wasalne, jak też nadzwyczajną troskę, z jaką takie poselstwa są tam traktowane³⁰.

W kompendium przedstawiającym Chiny, przygotowanym na zlecenie papieża, autorstwa Juana Gonzaleza de Mendozy, wydanym w Rzymie w 1585 r., jednej z najpopularniejszych ksiąg o Chinach w ówczesnej Europie, autor ten konkluduje:

To potężne królestwo jest jednym z najlepiej zarządzanych i administrowanych pomiędzy wszystkimi znanymi współcześnie w całym świecie³¹.

Tak zaczął się rozwijać nowy mit: Chin wspianiale zarządzanych i cieszących się ogromnym dobrobytem. A powtarzano, że liczą one piętnaście prowincji większych od dużych państw europejskich.

Wielu wczesnych podróżników odnotowywało ze zdziwieniem zakaz posiadania broni przez osoby prywatne, zupełny brak wojowniczego ducha, jak też ekspansywności w polityce państwa tak naturalnej w Europie. W związku z tym już na tym wczesnym etapie zaczęły się pojawiać pomysły podboju Chin, do czego

²⁹ Patrz G. da Cruz, *Traktat o sprawach...*, s. 60, 62, 63–64, 137.

³⁰ D.F. Lach, *Asia in the Making...*, s. 810, 775, 781, 789.

³¹ Tamże, s. 764. Księga owa nosiła tytuł: *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*. Została następnie przełożona na wiele języków europejskich i stała się podstawą wiedzy o Chinach na ponad sto lat. W tym samym roku, co wydanie portugalskie w Rzymie, ukazało się również wydanie włoskie. Do 1600 r. ukazało się aż dziewiętnaście jego nakładów, co pokazuje, jakim powodzeniem się cieszyło. Tamże, s. 743–744.

– jak sądzono – wystarczyłoby zaledwie kilka tysięcy żołnierzy. Zamiast prosić o wszystko i cierpliwie czekać na zezwolenia władz, Portugalczycy mogliby po prostu podporządkować sobie to państwo, co – jak wskazywali niektórzy misjonarze – bardzo ułatwiłoby jego chrystianizację³². Takie pomysły pojawiały się później wielokrotnie, a ostatecznie zrealizowali je Brytyjczycy, do których dołączyli Francuzi, w połowie XIX w. rozpoczynając tak zwane wojny opiumowe (pierwsza 1839–1842, druga – 1856–1859 i trzecia w roku 1860)³³. Przy stosunkowo niewielkich siłach udało się pokonać ogromne cesarstwo, zdobyć jego stolicę, obrabować i spalić pałac cesarski, włącznie z największą biblioteką tego państwa.

Dlaczego tak mogło się stać, objaśnił D.W. Putjata, pułkownik rosyjskiego Sztabu Generalnego i dobry znawca Chin. Swoją analizę sił zbrojnych cesarstwa w końcu XIX w. zamknął konkluzją: przy mnogości rozmaitych oddziałów wojskowych w Chinach – pełniących różnorodne funkcje, odmiennie zorganizowanych i rozproszonych po kraju – brakuje tam armii, którą można by wyprowadzić w pole³⁴.

Już we wczesnych opisach Chin odnotować należy, że nie pojawiają się w nich żadne wątpliwości, czy Chińczycy są ludźmi, ani wzmianki, by byli „dziećmi Szatana”. Wysoka cywilizacja tego kraju, zwłaszcza wśród Portugalczyków z europejskich peryferii, ewidentnie budziła szacunek i podziw, a nawet przypuszczenia, że muszą chyba korzystać z opieki bożej. Warto to odnotować, gdyż po odkryciu Ameryki odżyły tam dawne kontrowersje, czy „dzicy” są ludźmi, czy może istotami zwierzęcymi niezbyt różniącymi się od małp spotykanych w Afryce, a zatem może nawet istotami diabelskimi, które należałoby tępić, zwłaszcza gdy stanowią jakieś zagrożenie. Dopiero po długich debatach (w tym bataliach teologicznych i debatach wprost nawiązujących do Arystotelesa oraz znaczenia klimatu dla natury ludzkiej) zatriumfował ostatecznie wśród hiszpańskich elit pogląd, że Indian można i należy chrzcić, a zatem należy traktować ich jako ludzi, choć „dzikich” i zdeprawowanych, a więc wymagających „cywilizowania”³⁵. Proces misyjny w tym ujęciu oferował nie tylko drogę zbawienia, ale zarazem awans cywilizacyjny, i umożliwiał przyswojenie sobie przez pogan wyższej cywilizacji chrześcijańskiej, zasad moralnych i „wejście na drogę zbawienia”.

³² Tamże, s. 786–790, 793–794, 798.

³³ Szczegółowo je opisuje, podając stosunkowo niewielkie liczby korpusów ekspedycyjnych, John Selby, *The Paper Dragon. An Account of the China Wars, 1840–1900*, Arthur Barker, London 1968.

³⁴ D.V. Putjata, *Kitaj: ocerki geografii, ekonomičeskogo sostojanija, administrativnogo i voennogo ustrojstva Ceredinnoj Imperii i voennogo znaczenija pograničnoj s rosiej polosy*, Wojennaja Tipografija, S. Petersburg 1895, s. 174.

³⁵ Kontrowersje te omawia dość szczegółowo i bezstronnie Antonello Gerbi, *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750–1900*, przekł. z włoskiego Jeremy Moyle, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2010, s. 63–76.

Miraże chrystianizacji Chin miały zupełnie inny charakter, gdyż nie była to misja moralno-religijna wobec „biednych dzikusów”, lecz nadzwyczajna szansa dla Kościoła i ogromnego umocnienia jego pozycji w świecie, osłabionej przez szeregą się wówczas ruchy protestanckie. Dlatego misjonarze wysyłani do Chin zabiegali pokornie u władz chińskich o pozwolenie choćby na sam pobyt, o dobre relacje z miejscowymi zwierzchnikami administracji, nie mówiąc już o łasce cesarskiej zaproszenia do stolicy³⁶. Ceniono ich tam przede wszystkim jako artystów malarzy w zupełnie nowym stylu, jako astronomów, a nade wszystko mistrzów w odlewaniu dział lepszych od tych używanych w Chinach, tam wprowadzanie wynalezionych, ale potem niedoskonalej. Jezuici stali się także cennym źródłem informacji o krajach Zachodu dla dworu, co było tym bardziej użyteczne, iż przybywało do Chin coraz więcej Europejczyków i poselstw z tego nieznanego zupełnie wcześniej kontynentu budzących najróżniejsze obawy i wątpliwości. Jezuici w tej sytuacji stawali się zatem również – jako mistrzowie łaciny – tłumaczami. Na ich korzyść działało uznanie przez nich pogardliwego stosunku rządzącej warstwy uczonych konfucjańskich do mnichów, a w rezultacie przyjmowanie ubioru i reguł działania uczonych konfucjańskich, a nie cudzoziemskich duchownych.

Dwojakie mity Chin epoki Oświecenia

Wiek XVII otwierał nową epokę w dziejach Europy: nie tylko rozwijały się szybko kontakty handlowe z Chinami, ale i nastąpiła ogromna fascynacja tym krajem jako wspaiałym, nowo odkrytym światem. Sprzyjało temu formowanie się w Europie nowych ideałów politycznych: monarchii absolutnych, rządzonych autokratycznie przez oświeconych monarchów, z aktywną rolą państwa w rozwoju gospodarczym i zwiększającą się kontrolą społeczeństwa wraz z demontażem dawnych struktur feudalnych. Następował także awans ekonomiczny oraz społeczny „stanu trzeciego”, zwłaszcza rosnącego w siłę mieszczaństwa. Nie bez znaczenia był również rozwój nauk przyrodniczych oraz społecznych.

W kształtowaniu obrazu Chin jako kraju oświeconego absolutyzmu, z pewnymi rysami wręcz utopijnymi, kluczową rolę odegrali jezuici. Podejmując się misji chrystianizacji Chin, przedstawiali ten kraj jako rządzony przez mądrych i oświeconych monarchów, którzy wprowadzili tam właściwe zasady społeczne i moralne zgodne z wymogami rozumu, a kulturę tego kraju ukazywali jako nadzwyczaj wysoko rozwiniętą. Było to związane poniekąd z rysowaniem obrazu Chin jako

³⁶ Bardzo dobrze takie nastawienie ukazuje dziennik podróży do Chin jezuita Matteo Ripy (1692–1746), Matteo Ripa, *Giornale (1705–1724)*, t. 1, (1705–1711), Istituto Universitario Orientale, Napoli 1991.

kraju w istocie gotowego do przyjęcia chrześcijaństwa, co miało uzasadniać ich misję i pozyskiwanie odpowiednich środków w Europie. Ostatecznie ich sukcesy misyjne nie okazały się zbyt wielkie, tym bardziej że wysiłki te zostały zahamowane w 1742 r. przez papieża w związku z oskarżeniami o zbytne dostosowywanie głoszonej przez nich doktryny wiary do kultury chińskiej (zwłaszcza chodziło o dopuszczany przez nich kult przodków, bez czego nawracanie Chińczyków okazywało się prawie niemożliwe). Jednak – jak zwraca uwagę John J. Clarke – odnieśli zadziwiający sukces w Europie, utrwalając tu obraz Chin jako swoistej „zrealizowanej utopii”, idealizując tamtejsze realia i wyolbrzymiając rozmaite pozytywy. Konfucjanizm zaś przedstawiali przede wszystkim jako racjonalistycznego typu doktrynę społeczno-moralną, którą bez większego trudu można godzić z chrześcijaństwem. Widząc, jak głęboko jest on w Chinach zakorzeniony, chcieli go zachować, dając mu jedynie odpowiednią interpretację³⁷.

Takie podejście jezuitów mieściło się w szerszym nurcie gloryfikacji Chin przez zafascynowanych nimi Europejczyków. Tendencje, takie jak wspominaliśmy, pojawiły się już wcześniej, na etapie pierwszych kontaktów Europejczyków z Chinami. Na przykład francuski autor Guillaume Postel w swojej księdze o cudach Azji, wydanej w 1553 r., twierdził wręcz, że Wschód przewyższa Zachód, a chrześcijaństwo nie ma monopolu na objawienie bożej prawdy, którą pojmują same także ludy azjatyckie³⁸.

W podobnym duchu opisywało Chiny wielkie, czterotomowe dzieło Jeana-Baptiste’a Du Haldego *Ogólna historia Chin*, które w 1735 r. ukazało się po francusku, a rok później po angielsku. Autor wychwalał w nim niemal każdy aspekt społecznego oraz intelektualnego życia chińskiego, co ukazywał tym dobitniej, że porównywał je z Europą. Na takich opisach opierali w dużym stopniu swe opinie działacze Oświecenia³⁹.

Wspomnieć można, że prócz znanego od starożytności jedwabiu sprowadzano wtedy z Chin do Europy przede wszystkim porcelanę, której jakoś przewyższała wszystkie znane dotychczas naczynia stołowe. Ze względu na cenę służyła ona jednak głównie celom dekoracyjno-reprezentacyjnym. Prócz niej zaczęto sprowadzać również wchodzącą w użycie herbatę, zioła lecznicze, jak też wyroby artystyczne, które stały się nadzwyczaj modne. Na ich wzór zaczęto nawet wytwarzać rozmaite produkty europejskie znane jako „chińszczyzna” – *chinoiserie*. Z dużym zainteresowaniem poznawano również, głównie przez wysyłanych tam

³⁷ John J. Clarke, *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought*, Routledge, London 1997, s. 40–41.

³⁸ Tamże, s. 41. Dzieło to nosiło tytuł *Des merveilles du monde*.

³⁹ Tamże, s. 42.

jezuitów, historię kraju, jego myśl, w tym konfucjanizm oraz kulturę⁴⁰. W modę weszły pejzażowe parki i ogrody na wzór chiński wylansowane przez Anglików⁴¹. Wznoszono w nich nawet czasem chińskie altany lub pagody (u nas przykładem takiego parku są Łazienki).

Dla wielu intelektualistów europejskich Chiny stały się zatem modelem zrealizowanej utopii: oświeconej i znakomicie funkcjonującej monarchii absolutnej. Jedną z jej najwspanialszych instytucji w oczach Europejczyków stała się chińska służba cywilna rekrutowana drogą egzaminów publicznych otwartych „dla wszystkich obywateli”. Pierwszym krajem, który zastosował ten wynalazek u siebie, były Prusy, wówczas jedno z przodujących państw europejskich, a pierwszy egzamin pisemny na wzór chiński zorganizowano w Berlinie w 1693 r. Sławna ze swojej *civil service* Wielka Brytania wprowadziła ją znacznie później, dopiero po gorących debatach w parlamencie w połowie XIX w., czy warto i można kopiować w cywilizowanej Europie system chiński⁴². Żywo interesowano się wzorcami chińskim także we Francji. Na przykład w 1756 r. Ludwik XV po raz pierwszy zainicjował obrzęd zaorywania pierwszej skiby jako początek wiosennych prac polowych⁴³. Chińscy władcy praktykowali to od głębokiej starożytności aż do XIX w. Obrzęd ten swoiście legitymizujący władzę monarchy przetrwał nawet do XX w. w krajach sąsiednich: praktykował go jeszcze, kiedy był do tego zdolny, król Tajlandii Bumibol (na tronie 1946–2016) czy w Kambodży książę Sihanouk (1922–2012; rządził tym krajem, choć z przerwami, od 1941 do 2004 r.). Powrócili do tego obyczaju również szefowie lokalnej administracji, a w końcu i prezydent w postkomunistycznym Wietnamie w latach 90. XX w.

Czołową postacią w propagowaniu w Europie wiedzy o Chinach i stawianiu ich za wzór był niewątpliwie niemiecki filozof Gottfried W. Leibniz (1646–1716), wówczas jeden z najlepszych znawców i admiratorów Chin. Opierał się on głównie na publikacjach i materiałach uzyskanych od jezuitów przebywających w tym kraju, z którymi utrzymywał bliskie kontakty. Zgromadził on pokaźną – jak na owe czasy – bibliotekę o Chinach i sam opublikował dwie książki: w 1697 r. *Novissima sinica*, czyli *Najświeższe wiadomości o Chinach*, gdzie przedstawił w sposób uporządkowany wiedzę zdobytą przez jezuitów, a w 1713 r. dzieło autorskie *Dyskurs o teologii naturalnej Chin*, w którym opisywał szczegółowo myśl chińską,

⁴⁰ Ukazują te procesy studia zamieszczone w zbiorach Thomas H.C. Lee (red.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, The Chinese University Press, Hong Kong 1991; Adrian Hsia (red.), *The Vision of China in the English Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, The Chinese University Press, Hong Kong 1998.

⁴¹ Chen Shouyi, *The Chinese Garden in Eighteenth Century England*, w: A. Hsia (red.), *The Vision of China...*, s. 330–358.

⁴² H.G. Creel, *The Origins of Statecraft...*, s. 25–26.

⁴³ Shen Fuwei, *Cultural Flow...*, s. 275.

zwłaszcza konfucjanizm, jako „religię naturalną” opartą na rozumie, nie zaś na objawieniu. W celu rozwiązania ówczesnego ostrego konfliktu katolików z protestantami lansował on koncepcje swoistego ekumenizmu i partnerskiego porozumienia między chrześcijaństwem a chińską „religią naturalną” i etyką. Porównując Europę z Chinami, stwierdzał, że te ostatnie przewyższają ją nie tylko pod względem terytorium oraz ludności, ale również w praktycznych rozwiązaniach społecznych oraz wpajaniu moralnego postępowania, co zapewnia temu krajowi znakomity porządek publiczny. Zapożyczył nawet z Chin konfucjańską koncepcję harmonii jako zasady uniwersalnej.

Bardzo podobala mu się również konfucjańska koncepcja samodoskonalenia jednostki i oparcia całego porządku politycznego w państwie oraz na świecie na prawidłowych stosunkach wewnątrz rodziny. Prymat Chin w sferze etycznej był dlań niewątpliwie nie tylko w porównaniu z Europą, ale w skali świata, podobnie jak w sferze struktur prawnych, czego rezultatem było utrzymywanie jedności tak gigantycznego kraju. Uznawał on równorzędność obu partnerów w sztukach oraz technologiach, a prymat Europy w naukach, jak matematyka i fizyka. Zachwycał się naukami Konfucjusza i Mencjusza, opiewanymi przez konfucjanistów Yao i Shunem (III? p.n.e.) – idealnymi władcami epoki legendarnej. Nade wszystko wychwalał jednak cesarza Kangxi (1662–1722) z nowej dynastii mandżurskiej jako prawdziwego mędrca, odznaczającego się ogromną dobrocią i otwartością na świat, gotowego zapożyczać z zagranicy użyteczne nauki oraz technologie⁴⁴.

Od niego, a także bezpośrednio od francuskich jezuitów w Chinach, zapożyczali swe koncepcje francuscy intelektualiści odgrywający kluczową rolę w rozwoju ideologii Oświecenia i propagowaniu wzorców chińskich w celu przeprowadzania oświeceniowych reform w Europie. Niewątpliwie jednym z najbardziej znanych był François Voltaire (1694–1778), zadeklarowany admirator konfucjanizmu jako wspaniałej, racjonalistycznej ideologii państwowej, wprowadzającej w istocie laicką moralność opartą na rozumie, a wolną od zabobonów. Swoją sztukę *L'Orfèbre de la Chine* (*Chiński sierotek*, gdyż chodziło o młodzieńca) oparł na chińskiej sztuce przetłumaczonej przez jednego z francuskich misjonarzy rezydujących w Pekinie. Wystawił ją w Paryżu w 1755 r. z podtytułem *Sztuka w pięciu aktach oparta na konfucjanizmie*, który starał się rozpropagować w Europie⁴⁵. Voltaire podkreślał wspaniałość i trwałość tradycji chińskich, które „nie ulegały istotniejszym zmianom przez cztery tysiące lat”, jak też mądrość i teistyczne nastawienie tamtejszych oświeconych władców, podczas gdy we wszystkich innych

⁴⁴ Tamże, s. 269–272.

⁴⁵ Tamże, s. 272–275. Pierwotna sztuka chińska ilustrowała wydarzenia i intrygi dworskie w Epoce Królestw Walczących (475–221 p.n.e.). Voltaire przeniósł ją na dwór Czyngis-chana, którego przedstawił jako oświeconego autokratę ceniącego wysoko konfucjańskie wartości moralne.

państwach dominowały religijne zabobony, które także umożliwiały – jego zdaniem – skuteczne zwalczanie ciemnoty i złych nawyków⁴⁶.

Dużą rolę w propagowaniu Chin jako wzoru politycznego dla państw europejskich odegrali również francuscy fizjokraci, zwłaszcza François Quesnay (1694–1774) lansujący koncepcję rozwoju gospodarczego opartego na rolnictwie z dużą rolą interwencjonizmu państwowego. Quesnay tak gorliwie propagował przy tym konfucjanizm, że nazywano go nawet „Konfucjuszem Europy”. W duchu swoich czasów akceptował on przy tym jednoznacznie autokratyczny model władzy jako „naturalny”. Opublikował nawet w 1767 r. książkę *Despotyzm chiński*, w której państwo chińskie stawiał za wzór, choć dostrzegał również pewne mankamenty jego systemu⁴⁷.

Jednak nie wszyscy działacze francuskiego Oświecenia ulegli fascynacji Chinami. Czołową postacią wśród krytyków tego kraju stał się Karol Monteskiusz (1689–1755), propagator fundamentalnej dla Europy koncepcji trójpodziału władz. W swoim dziele *O duchu praw* z 1748 r., nawiązując do koncepcji Arystotelesa, wskazywał na ogromne znaczenie klimatu dla charakteru, norm prawnych i obyczajów ludności oraz jej preferencji, chociaż uwzględniał także naturę ziemi, rodzaj gospodarki i „ogólnego ducha” danego kraju. Duch ten determinowały także, według niego, religia, prawa, zasady ustrojowe i obyczaje⁴⁸. Stwierdzał on, że w Azji nie ma właściwie strefy umiarkowanej, a regiony o klimacie bardzo zimnym sąsiadują z tymi bardzo gorącymi, podczas gdy w Europie właśnie strefa umiarkowana jest niezwykle rozległa. I wyciągał z tego daleko idące wnioski dla życia politycznego oraz dziejów Chin.

[...] w Azji narody silne znajdują się naprzeciw słabych, ludy wojownicze, dzielne i czynne stykają się bezpośrednio z ludami zniewieściami, leniwymi i tchórzliwymi. Musi przeto jedno państwo stać się pastwą podboju, a drugie zdobywcą. W Europie, przeciwnie, silny naród stoi naprzeciw silnego; kraje graniczące ze sobą posiadają mniej więcej równy stopień odwagi. Jest to wielka przyczyna słabości Azji, a siły Europy, wolności Europy, a niewoli Azji [...]. To sprawia, iż w Azji nie zdarza się nigdy, aby wolność wzrastała; gdy w Europie rośnie ona albo maleje, wedle okoliczności [...].

⁴⁶ Charakterystyka za studium Waltera Demela, *China in the Political Thought of Western and Central Europe, 1570–1750*, w: T.H.C. Lee (red.), *China and Europe...*, s. 45–64 (zwłaszcza s. 53).

⁴⁷ Patrz: Shen Fuwei, *Cultural Flow...*, s. 275–276.

⁴⁸ Monteskiusz, *O duchu praw*, przekł. T. Boy-Żeleński, Antyk, Kęty 1997; patrz: ks. XIV–XIX, patrz: definicja ducha, s. 258 (ks. XIX, rozdz. IV).

Wiadomo, jak trudno przyszły Rzymianom podboje w Europie, a z jaką łatwością zagarnęli Azję [...].

[W mocarstwach azjatyckich] ludy prowadzi się kijem, u Tatarów za pomocą knuta. Duch Europy był zawsze przeciwny tym obyczajom; i we wszystkich czasach to, co ludy Azji nazywały karą, ludy Europy nazywały zniewagą.

Niwecząc cesarstwo greckie, Tatarzy wnieśli w zdobyte kraje służalstwo i despotyzm [...].

Władza musi być zawsze w Azji despotyczna. Gdyby bowiem nie panowała tam ostateczna niewola, natychmiast przyszyłoby tam do podziału, którego charakter kraju nie znosi.

W Europie naturalny podział tworzy kilka państw o miernej przestrzeni, w których władanie praw nie jest sprzeczne z utrzymaniem państwa: przeciwnie, jest ono dlań tak pomyślane, iż bez nich państwo popada w rozkład [...].

Oto, co stworzyło ducha wolności, który czyni każdą część bardzo trudną do podbicia i ujarznienia obcej sile, inaczej niż przez prawa i korzyści handlowe.

W Azji, przeciwnie, panuje duch niewoli, który jej nigdy nie opuścił; we wszystkich dziejach tamtych krajów niepodobna znaleźć jednego rysu, który by znamionował wolną duszę: nie ujrzy się tam nic ponad heroizm niewoli⁴⁹.

Powtarzał on zatem starogrecki mit o despotiach azjatyckich i niewolniczej duszy Azjatów. Monteskiusz przestrzegał nawet przed zmienianiem ustroju państw azjatyckich:

Jest to zasadniczy pewnik, że nigdy nie trzeba zmieniać zwyczajów i obyczajów w państwie despotycznym: nic szybciej nie przywiodłoby do rewolucji [i upadku dynastii]. Bo też w tych krajach nie ma praw: istnieją jedynie zwyczaje i obyczaje; jeżeli obalicie je, obalicie wszystko. Prawa są ustanowione, obyczaje wrodzone.

⁴⁹ Tamże, s. 235–237 (ks. XVII, rozdz. III–VI).

Zwraca także uwagę na o wiele mniejszą w Azji aktywność obywatelską, uważając:

Mniej udzielają się ludzie w krajach, gdzie każdy i jako zwierzchnik, i jako podwładny wykonywa i znosi samowolną władzę, niż w krajach, gdzie wolność panuje we wszystkich stanach⁵⁰.

Monteskiusz, jak widać to w jego analizach, posiadał sporą wiedzę o Chinach, ale inaczej niż sinofile niemal wszystkie informacje o nich przedstawia w negatywnym świetle. Na przykład, porównując Hiszpanów i Chińczyków, wskazuje na „dobrą wiarę” tych pierwszych, ich skrupulatność w przechowywaniu wszelkich depozytów oraz wierność, dodając jednak, że są oni bardzo leniwi, a w rezultacie handel nawet w ich ojczyźnie przejęli cudzoziemcy.

Charakter Chińczyków tworzy inną mieszaninę, która jest przeciwieństwem charakteru Hiszpanów. Niepewność ich życia (wskutek natury klimatu i ziemi) sprawia, iż rozwijają oni nadzwyczajną czynność i tak bezgraniczną chciwość zysku, iż żaden handlujący naród nie może im zawierzyć⁵¹.

Rządzący w Chinach – jego zdaniem – złączyli w jedno religię, prawa i obyczaje, czyniąc je moralnością i przekształcając w obrzędy regulujące nawet najdrobniejsze czynności życiowe. Władze odniosły sukces w ich narzucaniu, gdyż całą młodość spędza się tam na ich nauce, a całe życie na ich praktykowaniu, czego pilnują urzędnicy. W ten sposób właśnie narzucono ich powszechne przestrzeganie, co daje w rezultacie dobre zarządzanie krajem.

Dla zapewnienia spokoju w państwie, jak pisze, wszczepiono nadzwyczajny szacunek dla rodziców związany z niezliczonymi obyczajami i ceremoniami o charakterze poniekąd religijnym. Mimo tego Chińczycy są – jak pisał Monteskiusz – najbardziej krętaskim narodem na świecie. Nie pozwala się im jedynie czegoś przywłaszczać przemocą, ale zezwala na czynienie tego w sposób chytry lub za pomocą oszustw. Analizując tamtejszą obyczajowość, inaczej niż jezuici, nie widział on możliwości upowszechniania tam chrześcijaństwa⁵². Odnutowywał jedynie niewiele pozytywów, jak szerokie upowszechnienie książek, cnotliwość kobiet, sprawność administracji itp.

⁵⁰ Tamże, s. 262 (ks. XIX, rozdz. XII).

⁵¹ Tamże, s. 261 (ks. XIX, rozdz. X).

⁵² Tamże, s. 265–267 (ks. XIX, rozdz. XVIII–XX).

Dodać trzeba, że rozróżniał on trzy podstawowe ustroje: republikański, w którym lud jest suwerenem; monarchiczny – z rządami jednego człowieka, przy udziale arystokracji, lecz zgodnie z ustalonymi prawami, i despotyczny, charakteryzowany wyjątkowo negatywnie. Polegać on miał, jego zdaniem, na rządach jednego człowieka, bez praw i prawideł, według jego woli i zachcianek. W państwach despotycznych nie tylko nie ma praw, ale nie ma też osób dbających o nie, w związku z tym króluje tam religia albo zwyczaje traktowane religijnie, które zastępują prawo. Podczas gdy republika oparta jest na cnotach obywatelskich i dbałości o dobro publiczne, monarchia na honorze i zabiegach o dostojęństwo, to despotia – na lęku, gdyż stosuje się tam straszliwe okrucieństwa, a nikt nie może być pewien nie tylko swego majątku, ale nawet życia.

Władcy są tam ciemni i leniwi, a oddają się głównie uciechom, zlecając pełnienie rządów, oczywiście absolutnych, swemu wezyrowi. Kraj tak rządzony musi upadać gospodarczo, niczego się tam nie naprawia ani nie wprowadza zmian czy innowacji, nie sadzi się tam nawet drzew, domy buduje tylko na okres swego życia, nie kopie się kanałów irygacyjnych, gleba leży odłogiem i popada w pustynienie, gdyż tylko czerpie się z niej pożytki bez dbałości o przyszłość. Ludność nieuchronnie cierpi głód, pokornie znosząc cierpienia, gdyż dominuje tam strach, a rządy opierają się głównie na wojsku. Jego zdaniem brak tam też arystokracji z prawdziwego zdarzenia, która odgrywa ważną rolę w monarchiach europejskich⁵³.

Jak widać, Monteskiusz wbrew realiom historycznym i bogatej już przecież wiedzy o państwach azjatyckich niezmiennie czarno rysował rządy despotyczne, by tym wspanialej na ich tle przedstawiał się idealizowany przezeń ustroj republikański, z zasadami demokracji, oparty na prawach oraz zasadach równości, najlepiej gwarantujący wolność. Aprobował nawet monarchię, typu europejskiego – z arystokracją kierującą się swoim kodeksem honorowym, państwo oparte na prawnym porządku, który należy jedynie ulepszać. Wzorem ustroju republikańskiego były dlań starożytna Grecja i Rzym w epoce przedcesarskiej. W koncepcjach tych widać było przestrogi przed ewolucją Francji w kierunku absolutyzmu czy, jak niektórzy mówili – despotyzmu, a nawet pewne nuty rewolucyjne i demokratyczne.

Tak więc Monteskiusz stał się w istocie odnowicielem starożytnego mitu Azji jako despotycznej, który zdominował wyobraźnię Europejczyków i propagandę ich państw w erze nowoczesnej. Jak widać z powyższych cytatów, do swojego rozumowania wprowadził on inne wartości niż Leibnitz i Voltaire ceniący przede wszystkim porządek moralny i stabilność. Monteskiusz na czele postawił wolność i demokrację, przeciwstawiając je „azjatyckiemu bezprawiu”, zniewoleniu oraz służalczości.

⁵³ Tamże, s. 18–65 (ks. II–V).

Nie był on w tym odosobniony. Pośród jego współczesnych można wymienić na przykład Jacques'a Turgota (1727–1781), znanego teoretyka fizjokratyzmu i ministra Ludwika XVI. On również potępiał despotyzm chiński, chociaż żywo interesował się jego praktycznymi rozwiązaniami administracyjnymi oraz fiskalnymi. Przyjmował on za kluczową ideę postępu w szerokim rozumieniu, w sferze ducha, technologii, gospodarki, nauki i sztuki, jak też instytucji. Celem miał być wzrost powszechnego szczęścia. Despotie azjatyckie co prawda wcześniej zbudowały swe zaawansowane państwa, lecz ze względu na arbitralność rządów, bezprawie i despotyzm wojskowy ich rozwój już na stosunkowo wczesnym etapie został zahamowany i pogrzyżyły się one w stagnacji, co dotyczyło także Chin. Za starożytnymi autorami Turgot wskazywał również na monotonię, jednostajność i ogromne rozmiary tych despotii, jak też brak czynników stymulujących rozwój. Zamiast klimatu raczej wskazywał na terytorium jako czynnik determinujący. Rozwój Europy zagwarantowała – jego zdaniem – mnogość niewielkich państw, z panującą w nich wolnością, jak też konkurencją i kooperacją. Nie bez znaczenia był także duch wojenny, pasje, a niekiedy nawet zbrodnie nadające dynamikę historii pluralistycznej Europy⁵⁴.

Wspomnieć warto także o pracy Richarda Waltera, kapelana barona George'a Ansona, który w 1744 r. zakończył swoją podróż dookoła świata. Książka relacjonująca tę podróż, wydana w 1748 r. (równocześnie z dziełem Monteskiusza), zawierała jeden z pierwszych generalnych ataków na Chiny, ukazujących ich barbarzyństwo. Bardzo krytyczne opinie o Chinach stały się także rezultatem wielkiego, acz nieudanego, poselstwa brytyjskiego lorda Macartneya (1737–1806) z 1793 r. Próby zainteresowania Chin dorobkiem Europy i nawiązania z nimi normalnych dla Europejczyków stosunków dyplomatycznych opartych na zasadzie równości stron zostały odrzucone. Arogancka samoizolacja, paternalistyczne traktowanie „barbarzyńców zamorskich” przyjmowanych z łaski i ogromne zacofanie ogromnego państwa, które nie chciało nawet się zapoznać ze zdobyczami innych narodów, były zaskakującym doświadczeniem dla dumnych i rosnących w potęgę Brytyjczyków. Przywieźli oni ze sobą nawet balon jako nowy wynalazek, ale nie dano im okazji zademonstrowania go. W liście cesarza chińskiego do króla Jerzego III stwierdzano między innymi:

Posiadamy wszystko, co istnieje. Nie przywiązujemy wagi do przedmiotów dziwnych bądź wymyślnych i nie odczuwamy potrzeby wyrobów Waszego kraju [...]. Nie istnieje zatem potrzeba przywożenia wyrobów barbarzyńców zagranicznych w zamian za nasze własne wytwory. Ponieważ jednak herbata, jedwab i porcelana produkowane

⁵⁴ Patrz charakterystyka jego myśli A. March, *The Idea of China...*, s. 52–55.

przez Cesarstwo są całkowicie niezbędne dla narodów Europy i dla Was, pozwoliliśmy w drodze wyjątkowej łaski pozwolić kupcom europejskim osiedlić się w Kantonie, aby Wasze potrzeby mogły zostać zaspokojone, a Wasz kraj doznawał naszej dobroczynności⁵⁵.

Echa tego poselstwa rozeszły się szeroko po Europie. Jeden z uczestników tego poselstwa, John Barrow, opublikował w 1804 r. książkę *Travels to China*, gdzie opisywał ten kraj i ludzi. Zobaczył tam bardzo złe rządy, które można przedstawić tylko w kategoriach „tyranii, ucisku i niesprawiedliwości”, a po stronie rządzonych jako „strach, oszukiwanie i nieposłuszeństwo”. Prawa, jego zdaniem, są tak okrutne, że „wykluczają i uniemożliwiają w jakimkolwiek zakresie zachowanie godności natury ludzkiej”. Mordowanie i porzucanie niemowląt miało tam być powszechne, jako skutek skrajnej nędzy, częstych lat głodu i innych klęsk żywiołowych. Ludzi opisywał jako brudnych, podstępnych, oszukańczych i złodziejskich, łączących przedziwnie zarożumiałość ze służalczością, powagę z frywolnością, a wyszukaną grzeczność ze zwykłym chamstwem. Winił jednak za to przede wszystkim tamtejszy system rządów⁵⁶. Trudno, by takie opisy naocznego świadka pozostały bez wpływu.

Krytyczny nurt myśli o Azji utwalił w Europie Georg W.F. Hegel (1770–1831). Oczywiście jego wiedza o Chinach odbiega znacznie od dzisiejszej, lecz jak na owe czasy była imponująca, a rozmaite zakłamania oraz przeinaczenia Monteskiusza mógł on skorygować. Warto także zasygnalizować, że Hegel wykładał i pisał jako naukowiec, podczas gdy Monteskiusz występował raczej jako aktywista polityczny, który zwalcza określone tendencje. Dla Hegla kluczowa była kwestia wolności jednostki oraz jej praw do kształtowania rzeczywistości politycznej zgodnie z wymogami rozumu. Jego teorię można by wręcz określić „metafizyką polityki”⁵⁷. Wolność w jego ujęciu rozwija się w ludzkiej świadomości i działaniach, dzięki stworzonym przez człowieka instytucjom oraz jego świadomości swej wolności. Kluczowym elementem jest dlań państwo, gdyż to ono jest realizacją wolności, a dzieje powszechne są w rezultacie historią uświadomionej wolności, czyli Rozumu działającego przez państwa i ludzi. Jest to zatem niepohamowany proces, postępujący mimo zahamowań i rozmaitych zawirowań⁵⁸.

⁵⁵ Witold Rodziński, *Historia Chin*, Ossolineum, Wrocław 1974, s. 383.

⁵⁶ Colin Mackerras, *Western Images of China*, Oxford University Press, Oxford 1999 (Revised Edition), s. 41.

⁵⁷ Por. Zbigniew Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994, s. 5–6.

⁵⁸ Tadeusz Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów*, w: Georg W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przekł. Janusz Grabowski, Adam Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, t. 1, s. XXI–XXV (całość XI–LXXVII), a także s. 155–164.

Z tej perspektywy proces ten rozpoczął się na Wschodzie, Azja była jego początkiem, a Europa jest końcem. W stanie natury widoczne było niepohamowanie i zaledwie przebłyśki nieuświadomionej wolności. Dopiero w despotiach azjatyckich wolny stał się tylko jeden człowiek – ich władca, który uświadamia sobie swoją wolność. W świecie greckim wolni byli jedynie niektórzy, ale pojawiają się już tam indywidualności, dlatego tamtejsze ustroje można określić jako demokrację i arystokrację. Trzecim etapem było państwo rzymskie, gdzie zanika samowola władcy i samowola jednostki, a pojawia się służba dla celu ogólnego, w którym jednostka się zatracza i osiąga swe cele w ramach celu ogólnego. Dopiero w świecie germańskim wolni stali się wszyscy w ramach monarchii, a duch osiągnął dojrzałość.

Zwraca on uwagę na proces rozwoju wolności od samej w sobie, nieuświadamiącej sobie własnej woli, aż do coraz większej liczby jednostek, które stają się podmiotami, uświadamiając sobie własną wolność i podporządkowujących swą wolę celom ogólniejszym. Z tej perspektywy omawia on Chiny (i Indie), ale inaczej niż Monteskiusz rozumie doskonale, że państwo chińskie nie było oparte na strachu, knucie i okrucieństwach wymuszających posłuszeństwo. Dostrzega efektywność patriarchalnej formy rządów opartej na tradycjach i połączenie prawa z zasadami moralnymi, wskazując jednak, że z tego względu moralność jest tam narzucana z zewnątrz, a nie przyjmowana przez ludzi jako własne wymogi sumienia. Docenia znaczenie rodziny, chociaż podkreśla – zgodnie ze swoją koncepcją – że Chińczycy ani w rodzinie, ani w państwie nie są autonomicznymi osobami. Bardzo eksponuje równość Chińczyków kontrastując dłań ze stanowymi podziałami w Europie, z wyróżnieniem jedynie nielicznych arystokratów z rządzącej dynastii oraz mandarynów otrzymujących godności i urzędy dzięki swemu najwyższemu wykształceniu, potwierdzonemu na egzaminach. Dlatego właśnie, jak pisze, „państwo chińskie stawiane było często jako ideał, który nawet i nam powinien by służyć za wzór”. Opinii tej jednak nie podziela, stwierdzając, że ponieważ „panuje tam równość, ale brak wolności, konieczną metodą rządzenia jest despotyzm”⁵⁹. O ogromnej tam roli hierarchii zaprzeczającej jego tezę o równości nie zauważył.

Władca – jego zdaniem – w tym ustroju czyni jednak wszystko dla dobra, korzyści i szczęścia społeczeństwa, a kieruje on w tej sytuacji doskonale działającą machiną państwową o charakterze laickim, co filozof podkreśla. Rezultatem jest jednak nie tylko trwałość tego porządku, ale również ogromne ujednolicenie kraju, jego ociężałość i konserwatyzm hamujący dalszy rozwój. Chiny są wprawdzie – jego zdaniem – najstarszym państwem świata, ale pozostają do dziś na pierwotnym etapie despotyzmu⁶⁰. To określenie jednak moderuje, odnotowując, że władca azjatycki „stoi na czele jako patriarcha, a nie jako despota, jak w imperium

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, s. 188.

⁶⁰ Tamże, s. 175. Patrz: opisy Chin „świata wschodniego”, s. 167–173.

rzymskim”. O cesarzu chińskim pisze nawet, że rządzi po ojcowsku, gdyż państwo opiera się tam na stosunkach rodzinnych, zatem utrzymuje się w ryzach całość państwa przezornością, upomnieniami i karami⁶¹.

Zafascynowany ideami postępu wskazuje, że państwa Wschodu pozostają wszakże na etapie niehistorycznym, gdyż nie rozwinął się tam indywidualizm ani „światło duszy osobowej”. W związku z tym państwa orientalne wchodzą ze sobą nieustannie w konflikty i upadają, ale jest to jedynie powtarzanie tego samego scenariusza upadku, zagłady i odbudowy, a przemiany nie przynoszą ze sobą postępu⁶².

W rezultacie głoszenia takich poglądów utrwaliło się w Europie przekonanie o despotycznym charakterze Chin oraz innych państw azjatyckich, a zarazem o ich ogromnym zacofaniu w sferze politycznej, a poniekąd i o barbarzyńskim charakterze.

O rozpowszechnieniu takich poglądów może świadczyć powtarzanie na początku XIX w. podobnych tez przez brytyjskiego teoretyka liberalizmu Johna Stuarta Milla (1806–1873). Jak pisał on w 1859 r., despotyzm panuje na całym Wschodzie, co nie tylko pozbawia go historii, ale także uniemożliwia postęp i reformy, których źródłem jest zawsze wolność. Wielka Brytania była dla niego najbardziej postępowym krajem świata, gdyż tam każda osoba jest odmienna i kwitnie indywidualizm, choć bywa on niesłusznie krytykowany.

Odstrasżającym przykładem mogą być dla nas Chiny – naród utalentowany, a pod pewnymi względami nawet mądry, dzięki rzadkiemu szczęściu, które go wcześniej obdarzyło szczególnie dobrym kodeksem zwyczajowym, dziełem ludzi, których najbardziej oświecony Europejczyk musi uznać, z pewnymi zastrzeżeniami, za mędrców i filozofów. Chińczycy są godni uwagi również ze względu na swoje doskonałe urządzenia do wpajania każdemu członkowi społeczeństwa, o ile to możliwe, największej mądrości, jaką posiadają i do zapewnienia tym, którzy ją zdobyli, zaszczytnych i wysokich stanowisk. Ludzie, którzy tego dokazali, odkryli zapewne tajemnicę ludzkiego postępu i chcieli zawsze przodować całemu światu? Przeciwnie, stanęli jednak w miejscu i stoją tak od tysięcy lat, a jeśli posuną się kiedy dalej, będą to zawdzięczać cudzoziemcom. Chińczykom udało się nadspodziewanie to, nad czym tak pilnie pracują angielscy filantropowie – wszyscy ludzie są podobni do siebie, wszyscy kierują się w myślach i postępowaniu tymi samymi maksymami i przepisami, i widzimy, jakie są owoce [...], a jeśli indywidualność nie zdoła zrzucić tego jarzma,

⁶¹ Tamże, s. 157–158.

⁶² Tamże, s. 158–159.

Europa mimo swej pięknej przeszłości i swego chrześcijaństwa stanie się drugimi Chinami⁶³.

Bardzo znamienne dla nowych czasów stało się właśnie to straszenie, że Europa może stać się drugimi Chinami, jako uosobieniem despotii.

Epoka kolonialna: misja cywilizacyjna Zachodu

Wiek XIX zmienił zasadniczo relacje Zachodu z Azją. Rewolucja przemysłowa oraz naukowo-techniczna, wraz z rozwojem kapitalizmu, zapewniły mocarstwom europejskim szybki rozwój gospodarczy oraz postęp cywilizacyjny. Przyspieszało go jeszcze podbijanie kolonii w celu zdobywania surowców oraz nowych rynków zbytu dla przemysłu europejskiego, jak też tworzenie – po raz pierwszy w dziejach – rynku globalnego. Na ponad sto lat państwa Zachodu zyskały dominującą pozycję w świecie, podporządkowawszy sobie, chociaż w różnych formach, niemal wszystkie kraje świata. Dominującym nurtem w głoszonej przez nie ideologii była „misja cywilizacyjna białego człowieka”, który reprezentuje postęp, nowoczesność i racjonalizm, przyjmując na siebie moralne brzemie odpowiedzialności za inne zacofane kraje i za wyzwianie ich z barbarzyństwa. Jednym z ideologów tego podejścia stał się Rudyard Kipling (1865–1936), wielki pisarz angielski, noblista.

Zatytułował on swój znany wiersz na ten temat z 1899 r. właśnie *Brzemie Białego Człowieka*. Dodajmy, że powstał on po amerykańskim zagarnięciu Filipin odebranych Hiszpanii. Najczęściej cytuje się pierwszą zwrotkę zawierającą jego kwintesencję:

Bierz na siebie brzemie Białego Człowieka,
wysyłając daleko najlepszych potomków,
skazując swoich synów na wygnanie z domu,
by służyli potrzebom ludzi branych w jeńce.
Niechże obsługują w jarzmie obowiązków
ludy niespokojne i wciąż ludy dzikie,
nowo dziś pojmane, przepełnione gniewem,
na poły dla nas diabły, a na poły dzieci⁶⁴.

⁶³ John Stuart Mill, *O wolności*, przekł. Amelia Kurlandzka, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1999, s. 87–88.

⁶⁴ Rudyard Kipling, *The White Man's Burden. Modern History Sourcebook*, strona Fordham University, <http://sourcebooksfordham.edu/halsall/mod/kipling.asp> [dostęp 12 października 2017], przekł. autor.

Ową misję cywilizacyjną faktycznie realizowano, gdy uznano to za użyteczne, wprowadzając do podbitych krajów zdobycze cywilizacji technicznej, głównie ułatwiające panowanie nad nimi, jak też wspierano misje chrześcijańskie w celu opanowania umysłów tubylców. Niekiedy cywilizowanie „dzikich” przeprowadzano bardzo brutalnymi metodami, jak w Australii i Kanadzie, gdzie odbierano dzieci miejscowym, by wychowywać je „w sposób cywilizowany” w specjalnych sierocińcach, co praktykowano jeszcze do lat 60. XX w. Wiązało się z tym wiele rozmaitych nadużyć, a skutkiem takich praktyk było wytworzenie całych pokoleń „ludzi wykorzenionych”, za co władze tamtejsze dzisiaj przepraszają. Bywało nawet gorzej: Indian w Ameryce i Aborygenów w Australii przez dziesięciolecia wręcz wybijano, gdyż przeszkadzali w zasiedlaniu nowych ziem przez białych kolonizatorów. Afrykańczyków z kolei milionami wywożono z ich ojczyzn jako niewolników do Ameryki.

Niall Ferguson zwraca uwagę, że owe koncepcje „misji cywilizacyjnej” nie były li tylko ideologiczną legitymizacją podbojów. Na początku XIX w. nastąpiło, jego zdaniem, w krajach anglosaskich szczególne religijno-moralne wzmocnienie. Między innymi jego aktywiści zaczęli potępiać handel niewolnikami z Afryki. Jak pisał ten historyk:

W XVIII wieku Imperium Brytyjskie było w najlepszym razie amoralne [...], rdzennych mieszkańców [podbitych ziem] albo obłożono podatkami, albo ograbiono czy unicestwiono. Ale paradoksalnie ich kultury były w dużej mierze tolerowane, w niektórych przypadkach studiowane i podziwiane.

Społeczeństwo epoki wiktoriańskiej miało bardziej wzniosłe aspiracje. Brytyjczycy nie marzyli tylko o panowaniu nad światem, ale o zbawieniu go. Nie wystarczyło już im wyzyskiwanie innych ras, teraz celem stało się ich udoskonalenie [...]; ich kultury – zabobonne, zacofane i pogańskie – musiały zniknąć⁶⁵.

Jak to ujęła królowa Wiktoria w 1884 r., „ochrona biednych narodów i rozszerzanie cywilizacji były misją Wielkiej Brytanii”, rzecz jasna pamiętając także o bezpieczeństwie, honorze i podnoszeniu prestiżu Imperium⁶⁶, które było supermocarstwem ówczesnego świata. Przyspieszone wprowadzanie zachodnich obyczajów i norm, choćby wśród miejscowych elit, było oczywiście łatwiejsze w Afryce ze słabymi tradycjami państwowymi niż w posiadłościach azjatyckich. Przy

⁶⁵ Niall Ferguson, *Imperium. Jak Wielka Brytania zbudowała nowoczesny świat*, przekł. Beata Wilga, Sprawy Polityczne, Warszawa 2007, s. 117.

⁶⁶ Tamże, s. 163–164.

starych tamtejszych kulturach i państwowościach, z milionami poddanych zarządzanych przez garstkę kolonizatorów przy pomocy miejscowych elit, godzono się zazwyczaj z funkcjonowaniem lokalnych kultur i religii, zwalczając jedynie wybrane obyczaje uznane za „szczególnie barbarzyńskie”, co symbolicznie potwierdzało dominację „zachodnich panów”. Na realną politykę brytyjską, na przykład w Indiach, miały odtąd wpływ częste spory między idealistycznymi radykałami chcącymi chrystianizować ten kraj i narzucać mu brytyjskie normy oraz obyczaje a pragmatykami administracji kolonialnej. Ci ostatni chcieli po prostu zapewnić spokojną eksploatację kraju, bez buntów nieuchronnych przy zwalczaniu miejscowych kultur, co świetnie przedstawił Ferguson w swojej książce o polityce kolonialnej. Sytuacja była w istocie jeszcze bardziej skomplikowana, gdyż miejscowy brytyjski personel przysłany z metropolii oraz brytyjscy przedsiębiorcy dbali przede wszystkim o swoje interesy oraz przywileje. Ferguson ilustruje ten problem cytatem z wypowiedzi wicekróla Indii:

Obowiązkiem Anglii jest próbować podnieść poziom cywilizacyjny społeczeństwa hinduskiego, podnieść ich społecznie, edukować politycznie, popierać ich rozwój ku materialnemu dobrobytowi, w nauce i moralności⁶⁷.

A przeciwstawia to polityce utrzymywania absolutnej władzy Anglików nad Indusami, niedopuszczania ich do nauki oraz jakichkolwiek funkcji administracyjnych „dla utrzymania panowania nad podległą rasą”, która w tych warunkach będzie jedynie żywić głęboką nienawiść do swoich ciemieńców. Nacisk kładziony na rasowe zróżnicowanie był specyficznym zjawiskiem owego okresu i dzielił on nawet społeczeństwa poszczególnych krajów. Jak ukazuje ten historyk, Brytyjczycy uważali się za „rasę panów z danym przez Boga prawem rządzenia światem”, za najwyższą wśród nich rasę uznawano wtedy rodziny oficerów brytyjskich, tradycyjnie powiązanych z arystokracją oraz ziemiaństwem, a stawianych niepomierzenie wyżej nad brytyjskim ludem, nie mówiąc już o „kolorowych” z kolonii. Jak wierzono, „Murzyn był oddzielnym gatunkiem człowieka w połowie drogi między małpą a Europejczykiem”⁶⁸. W koloniach cały brytyjski personel czuł się niepomierzenie wyższy niż tubylcy, których także dzielono na grupy wyższe i niższe rasowo.

Żołnierze Rhodesa w Afryce uznali następującą pieśń za swój hymn:
Naprzód wynajęci żołnierze do pogańskich krajów.
Modlitewniki w kieszenie, strzelby w dłonie,

⁶⁷ Tamże, s. 191.

⁶⁸ Tamże, s. 242.

Weźcie radosną wieść, gdzie można handlować,
Szerzcie pokojową Dobrą Nowinę za pomocą karabinu maxim.
Powiedzcie żalosnym tubylcom, że ich serca są grzeszne,
Przemieńcie ich pogańskie świątynie w emporia ducha,
I jeśli naukom Waszym nie ulegną,
Dajcie im jeszcze jedno kazanie za pomocą karabinu maxim⁶⁹.

Jak widać, ideologia misji kolonialnej przybierała nieraz bardzo brutalne formy.

W stosunku do Chin mocarstwa zachodnie prowadziły w praktyce dość pragmatyczną politykę, starając się przede wszystkim przełamać ich samoizolację, otworzyć na zyskowny handel, w tym zakazanym tam opium, jak też dla zachodniej penetracji oraz pracy misjonarzy, traktując to państwo jako nieoświecone i despotyczne na sposób orientalny. Służyły temu kolejne najazdy na Chiny, które wymuszały coraz to nowe ustępstwa z ich strony. Ujmowano to nawet jako walki na śmierć i życie

[...] między Wschodem i Zachodem, między reprezentantami nowoczesnej cywilizacji i wszystkim, co ten termin obejmuje, a przegniłymi instytucjami starej, na wpół barbarzyńskiej rasy, pomiędzy izolowaną samowystarczalnością a zbiorową obroną własnych interesów [Zachodu]⁷⁰.

W epoce kolonialnej na czoło wysunął się mit izolacji Chin jako głównej przyczyny ich zacofania. Miały to z jednej strony spowodować warunki naturalne, które uniemożliwiły im skorzystanie z cennych inspiracji zachodnich, jak chrześcijaństwo czy prawo rzymskie. Z drugiej jednak strony pogłębiały to ich władze prowadzące politykę samoizolacji, co uniemożliwiało wszelkie inspiracje zagraniczne, co – jak wiercono – jest warunkiem rozwoju każdej cywilizacji, czego przykładem jest Europa⁷¹. Andrew L. March słusznie wskazuje, że takie podejście grzeszy jaskrawym europocentryzmem. Dodajmy, że „otwieranie Chin”, nawet przez ekspedycje militarne, miało w oczach Europy charakter misyjny i generalnie korzystny dla tego kraju, choć niezrozumiały dla Chińczyków.

Collin Mackerras dodaje inne elementy zachodniego myślenia o Chinach w XIX w. Po pierwsze, zakładano, że Chiny, choć z trudem, będą się uczyły od

⁶⁹ Tamże, s. 214.

⁷⁰ [Charles G. Gordon], *Gordon's Campaign in China. Introduction and Short Account of the Taiping Rebellion*, Colonel R.H. Vetch, Chapman and Hall, London 1900, s. 7 (*Introduction*). Można dodać, że ów Gordon, dowodzący chińską jednostką wojskową zorganizowaną przez Brytyjczyków w celu walki z powstaniem tajpingów, jest tym samym dowódcą, którego śmierć w Afryce opisał Henryk Sienkiewicz we *W pustyni i w puszczy*.

⁷¹ A.L. March, *The Idea of China...*, s. 62.

Zachodu jego cywilizacji. Gdyby to jednak nie nastąpiło, a kraj ten nadal będzie odrzucał okcydentalizację, pogąrzy się w zacofaniu i biedzie. Po drugie, przyjmowano, że zmiany takie miałyby znaczenie postępowe⁷². Wierzano bowiem w jednoliniowy rozwój całej ludzkości, co oznaczało, że wszystkie kraje wcześniej czy później muszą przejmować normy i nauki Zachodu jako ucieleśnienie postępu i elementy cywilizacji uniwersalnej.

Chociaż niewątpliwie traktowano Chińczyków lepiej niż Afrykańczyków, to jednak uznawano ich często za „rasę niższą” od rasy białej i dbano, by Chińczyków „uczyć moresu” oraz szacunku dla zachodnich panów z cywilizowanego świata. Kang Youwei (1858–1927), wielki chiński myśliciel i działacz społeczny, w swoim sztandarowym dziele *Księga o jedności świata* (*Ta tong shu*) przedstawił nawet plan, jak w ramach państwa światowego doprowadzić do „wybielenia Chińczyków”, by mogli zająć równą z białymi pozycję⁷³, co pokazuje, że nawet niektórzy Chińczycy uznawali prymat rasy białej. Wspomnieć trzeba, że ceniąc ich jako zdyscyplinowaną siłę roboczą, wywożono ich masowo do kolonii do ciężkiej pracy, nieraz oszukańczymi metodami i bardzo źle ich traktując po drodze, choć nie jako niewolników⁷⁴. Na co dzień, mimo formalnego zachowania niepodległości Chin, traktowano Chińczyków z pogardą w ich własnym kraju, czego symbolem w pamięci chińskiej pozostały wywieszki w Szanghaju w tamtejszym parku i restauracjach czy hotelach „dla białych”: „Wprowadzanie psów i Chińczyków wzbronione”. Brytyjscy badacze wykazali wprawdzie, że były oddzielne wywieszki dotyczące psów i Chińczyków⁷⁵, ale nie zmienia to istoty rzeczy „czasów pogardy” i po dziś dzień mieszkańcy Chin to pamiętają. System rasowego apartheidu w brytyjskim Hongkongu funkcjonował jeszcze do lat 60. XX w.

Trzeba też wspomnieć o hasłach „żółtego niebezpieczeństwa” (*yellow peril*), lansowanych zwłaszcza przez Niemcy na przełomie XIX i XX w., ale znanych również w krajach anglosaskich i wpływających realnie na ich politykę oraz nastroje społeczne. Twierdzono mianowicie, że światu, a zwłaszcza krajom rasy białej, grozi zalanie przez rasę żółtą mnożącą się jak króliki i mogącą przeżyć nawet w najgorszych warunkach. Szczególny horror wywoływała myśl, że „żółci” mogą gwałcić „nasze kobiety”⁷⁶. Zgodnie z tymi koncepcjami przez dziesięciolecia na przykład

⁷² C. Mackerras, *Western Images...*, s. 40.

⁷³ [K'ang Yu-wei], *Ta T'ung Shu, the One World Philosophy of K'ang Yu-wei*, przekł. Laurence G. Thompson, New York 1958.

⁷⁴ Opisuje to jako podróżnik i wnikliwy obserwator Edmund Plaught, *Chiny i Chińczycy*, przekł. H. Michałowski, Redakcja i Administracja, Warszawa 1900, s. 49–51.

⁷⁵ Robert A. Bickers, Jeffrey N. Wasserstrom, *Shanghai's „Dogs and Chinese Not Admitted” Sign: Legend, History and Contemporary Symbol*, „China Quarterly”, czerwiec 1995, nr 142, s. 444–466.

⁷⁶ Patrz: John Kuo Wei Tchen, Dylan Yeats (red.), *Yellow Peril. An Archive of Anti-Asian Fear*, Verso, London 2014.

sztucznie hamowano imigrację azjatycką do USA, Australii i Kanady. Można tu przytoczyć głos z epoki. Przywoływany już Edmund Plaught (1824–1909), w pracy z końca XIX w., wydanej u nas w 1900 r. pisze (pisownia oryginalna):

Jeżeli nie będą zastosowane prawa ograniczające napływ azyatów, jaki lada chwila mógłby zalać Zachód, to może w niedalekiej przyszłości na ulicach Londynu i Paryża będą polować na ludzi o twarzach żółtych i strzelać do nich z fuzyj i rewolwerów, jak robią to już w Kalifornii i Australii.

A jednak zważywszy wszystko, mają oni takie samo prawo do zabierania miejsca u nas, jak my, którzy gwałtem do nich się wciskamy; czyż życie Tatara, Mongoła lub Mandżura mniej jest warte niż życie Europejczyka?⁷⁷

Jak widać, każda epoka ma swoje strachy i współczesna Europa ze swoją islamo-fobią nie jest przypadkiem wyjątkowym.

W XIX w., obok misji cywilizacyjnej oraz ideologii rasowej pogardy dla „żółtków”, odnotować też należy z jednej strony rozwój studiów naukowych kultur, filozofii oraz religii Azji, z drugiej romantyczne fascynacje „tajemniczym Wschodem”, teozofią, duchowymi kulturami Azji, zwłaszcza Indiami. Dotyczyły one także Chin. Fundamentalne znaczenie miały zwłaszcza przekłady kanonicznych dzieł chińskich na angielski przez szkockiego misjonarza Jamesa Leggego (1815–1897), oczywiście z zespołem ekspertów chińskich, używane i cytowane do dzisiaj. Francuski filozof i historyk Edgar Quinet (1803–1875) posunął się nawet do stwierdzenia, że orientaliści ówcześni odkryli „starożytność bardziej głęboką, bardziej filozoficzną i poetycką niż ta Grecji i Rzymu”⁷⁸. Romantyków fascynowały szczególnie indyjskie wedy, buddyzm przyciągał swoim ateistycznym w istocie mistycyzmem, odkrywano również podświadomość. Reperkusje tych tendencji widać do dzisiaj w zachodnich fascynacjach wyidealizowanym buddyzmem, Tybetem, jogą, chińską *Księgą przemian* (*Yijing*), tajemnymi naukami *feng-shui* itp.

Elity z podbitych krajów należących do innych preindustrialnych cywilizacji fascynowały się kolei cywilizacją zachodnią, która tak naocznie manifestowała swoją potęgę. Przyjmowały one zachodnią ideologię jednoliniowego rozwoju ludzkości oraz postępu i uznawały wyższość Zachodu jako reprezentanta „nowoczesności”, której dorobek starały się przyswajać i na ile to możliwe wprowadzać do swoich krajów bądź przynajmniej wykazywać takie chęci, by zostać uznanymi za „ludzi cywilizowanych”. Czyniły to z tym większą gorliwością, że dawało to

⁷⁷ E. Plaught, *Chiny i Chińczycy*, s. 69.

⁷⁸ Cyt. za J.J. Clarke, *Oriental Eenlightenment...*, s. 72.

im uprzywilejowane pozycje w systemie panowania kolonialnego, który podtrzymywały i któremu służyły. Jedynie nieliczni stopniowo zaczęli się domagać jego reform albo nawet rozwijać ruchy patriotyczne, a później narodowowyzwoleńcze.

Konkluzje: czy Azja musi ulec okcydentalizacji?

System kolonialny został zdemontowany w latach 60. XX wieku, kiedy kraje kolonialne w Afryce zyskały niepodległość (pozostały jedynie pewne enklawy, gdzie nadal toczono wojny o niepodległość albo władzę sprawowali biali w systemie apartheidu). W Azji procesy dekolonizacji nastąpiły wcześniej, bo już po II wojnie światowej. Niestety i w Azji, i w Afryce procesy wyzwolenia się z kolonialnej niewoli wiązały się nieraz z krwawymi wojnami o niepodległość. Ostatnią z nich była wojna amerykańsko-wietnamska (1965–1975), która do pewnego stopnia była kontynuacją wcześniejszych walk Wietnamczyków o wyzwolenie i zjednoczenie kraju, ale także przejawem nowych tendencji: dążeń mocarstw zachodnich do narzucenia wszystkim krajom swojego ustroju i wartości. Wpisywała się ona także w logikę zimnej wojny między komunistycznym Związkiem Radzieckim oraz Chinami a USA z zasadami wolnego rynku i demokracji liberalnej.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że takie hasła mocarstwa zachodnie, na czele ze Stanami Zjednoczonymi, kierowały po II wojnie światowej głównie do „białej” Europy Wschodniej, zdominowanej przez ZSRR. Nie rozciągano ich na kraje „kolorowe”, gdzie popierano, dopóty dopóki się dało, panowanie kolonialne albo instalowano brutalne dyktatury, byle tylko skutecznie zwalczały one wszelkie wpływy lewicowe. Nawet w samych Stanach Zjednoczonych utrzymywano nadal tradycyjny system dyskryminacji rasowej wobec „kolorowych”, a uprzywilejowaną pozycję „białych”, zwłaszcza pochodzących z krajów anglosaskich. Dopiero w drugiej połowie lat 60., za prezydentury Lyndona B. Johnsona (1963–1969), coraz częstsze protesty społeczne zaczęły wymuszać stopniowo ograniczanie dyskryminacji rasowej w USA.

Z drugiej strony lewicowa orientacja niektórych rządów krajów nowo wyzwolonych oraz rozszerzające się wpływy tam ZSRR powodowały rozprzestrzenianie haseł demokratycznych na kraje „kolorowe”, choć głównie te, które uwolniły się spod dominacji Zachodu, podczas gdy prozachodnie dyktatury Waszyngton, Londyn czy Paryż nadal popierały. Dopiero prezydent Jimmy Carter (1977–1981), za poradą Zbigniewa Brzezińskiego (1928–2017), swego doradcy do spraw bezpieczeństwa narodowego, zaczął lansować w celu skuteczniejszej konfrontacji z Moskwą hasła obrony praw człowieka w Europie Wschodniej. To wymuszało również stopniowy demontaż proamerykańskich dyktatur w Azji, Afryce i Ameryce

Łacińskiej, a Stany Zjednoczone zaczęły propagować i wymuszać w swojej strefie wpływów akceptację, choćby czysto deklaratywną, praw człowieka, jak też przeprowadzanie wielopartyjnych wyborów. To otworzyło nowy etap relacji Zachodu z całym światem: zaczął on narzucać swoje wzorce ustrojowo-ideologiczne wszystkim krajom i cywilizacjom jako wzorzec uniwersalny. Ostatecznie to ta strategia, zaprojektowana przez Brzezińskiego, przyczyniła się w dużym stopniu do upadku systemu komunistycznego i rozpadu samego ZSRR w 1991 r. W rezultacie USA osiągnęły pozycję jedyne go supermocarstwa, odgrywającego rolę „policjanta świata”, instalującego jakieś rządy lub je obalającego, także militarnie, wedle swojej woli. Amerykańskie aspiracje i oczekiwania tego etapu wyrażała sławna książka Francisa Fukuyamy *Koniec historii*.

Za koniec tej epoki można uznać rok 2011 i atak islamistów na World Trade Center w Nowym Jorku – stało się wtedy jasne, że wzorce amerykańskie wcale nie są upragnione i podziwiane przez wszystkie narody świata. Coraz silniejsze stawały się nurty narodowe, a nawet nacjonalistyczne, obrony swoich tradycji i religii przed wpływami zachodnimi, co szczególnie dobitnie przejawiało się w Azji. Prócz fanatyków muzułmańskich czy nacjonalistów indyjskich także przywódcy Chin – rosnących do rangi drugiego supermocarstwa – zaczęli odrzucać otwarcie amerykańskie wzorce polityczno-ideologiczne, a uzasadniano to często racjonalnie, bez odwoływania do jakiegóś ideologii, jedynie do interesów narodowych oraz potrzeby szybkiego rozwoju Chin⁷⁹. Co więcej, ich przypadek pokazywał, że właśnie odrzucenie tych wzorców umożliwia fantastyczny rozwój gospodarczy i prawdziwy skok cywilizacyjny, co budzi coraz większą frustrację na Zachodzie. Pierwsze zasadnicze przemówienie prezydenta Donalda Trumpa o polityce międzynarodowej w lipcu 2017 r. w Warszawie pokazało, że same Stany Zjednoczone po półwieczu narzucania światu swoich wzorców zaczynają się godzić z pluralizmem kulturowym świata i dbać przede wszystkim o swoje interesy materialne oraz bezpieczeństwo, porzucając mrzonki o narzuceniu wszystkim swej ideologii oraz zasad ustrojowych⁸⁰. Jest to zupełnie nowa sytuacja dla zachodnich elit politycznych i intelektualnych, wciąż przekonanych o swojej wyższości oraz misji moralno-cywilizacyjnej.

⁷⁹ Dobrym przykładem takiej argumentacji może być Cai Yuanming, *Dlaczego zachodni model systemu wielopartyjnego nie byłby odpowiedni dla Chin*, w: Waldemar J. Dziak, Krzysztof Gawlikowski, Małgorzata Ławacz (red.), *Chiny w XXI wieku: perspektywy rozwoju*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2012, s. 325–334.

⁸⁰ *Przemówienie prezydenta Donalda Trumpa do Narodu Polskiego na placu Krasińskich w Warszawie*, 6 lipca 2017, oficjalna strona Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, www.prezydent.pl/aktualnosci/wydarzenia/art.,665,prezydent-usa-w-warszawie-stajemy-ramie-w-ramie-broniac-artykulu-5.pl/eng [dostęp lipiec 2017].

Trudne wojny toczone w Azji Wschodniej przez Zachód, a zwłaszcza Stany Zjednoczone, ożywiały dawniejsze koncepcje rasistowskie, nienawiść i pogardę dla „żółtków” (wojna na Pacyfiku z Japonią w latach 1941–1945, wojna koreańska – 1950–1953 oraz wojny indochińskie z lat 1945–1975). Okres konfrontacji z komunizmem pozostawił po stronie zachodniej kolejne stereotypy i pokłady nieufności wobec „Wschodu”. Wśród nich poczesne miejsce zajęły mity „sowieckiego człowieka” (*homo sovieticus*) tęskniącego do dyktatury, niezdolnego rzekomo do życia w demokracji oraz „despotii wschodnich”. Te ostatnie przedstawiano jako systemy totalitarne oparte na brutalnej przemocy i zniewoleniu, funkcjonujące „od zawsze” w Chinach oraz w krajach sąsiednich, podobnie jak w „azjatyckiej części Europy”, czyli w Rosji. Najbardziej przyczyniła się do upowszechnienia tego mitu na Zachodzie książka Karla A. Wittfogela *Despotyzm orientalny*⁸¹. Propagowała ona w istocie w paranaukowej wersji starożytny grecki stereotyp, wówczas skierowany przeciwko Persji, a w latach 50. przeciwko państwom komunistycznym⁸². Jacques Gernet, znakomity sinolog francuski, tak pisał o przenoszeniu na cesarskie Chiny schematów państwa totalitarnego:

Choć państwo ma w Chinach prawie całkowitą kontrolę nad społeczeństwem, to, rzecz jasna, nie można tego porównywać ze sposobem sprawowania kontroli przez państwa współczesne, które wykorzystują w tym celu system administracyjno-policyjny niewyobrażalny w epokach poprzedzających wiek XX. Ci, którzy odczuwają pokusę ujrzenia w cesarskich Chinach zapowiedzi państw totalitarnych naszych czasów, najwyraźniej dopuszczają się anachronizmu. W tamtych czasach środki represji praktycznie nie istniały, a stosowanie ich było nadzwyczaj delikatne⁸³.

Trudno też nie wspomnieć o zjawisku przeciwnym, wychwalaniu przez wiele ugrupowań lewicowych na Zachodzie Związku Sowieckiego, a później Chin maoistowskich jako rzekomo krajów „najbardziej demokratycznych”. Zarówno jedno, jak i drugie stereotypy były, rzecz jasna, fałszywe. Kwestie w nich zawarte są nieporównanie bardziej skomplikowane, a ilustrują one jedynie wspomnianą

⁸¹ Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New Haven 1957; przekład polski: tenże, *Władza totalna: studium porównawcze despotyzmu wschodniego*, przekł. Marcin Suchomski i in., Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002.

⁸² Patrz: recenzja książki Wittfogela ukazująca jej propagandowy charakter: Joseph Needham, *Book Reviews. Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, by K.A. Wittfogel, New Haven, Yale University Press, 1957, „Science and Society” 1959, t. XXIII, s. 58–65.

⁸³ Jacques Gernet, *Inteligencja Chin: społeczeństwo i mentalność*, przekł. Ewa Pfeifer, Wydawnictwo Fu Kang, Warszawa 2008, s. 41.

na początku metaforę Lynna T. White'a o zwierciadle odbijającym nasze lęki albo marzenia, bez związku z azjatyckimi realiami.

Gdy analizuje się współczesne zachodnie wizje Azji i świata, uderza zadziwiająca ciągłość historyczna. Nie sposób wręcz zrozumieć ogromnej popularności książki Francis Fukuyamy z początku lat 90. XX w., kiedy USA stały się jedynym supermocarstwem. Wieścił on wówczas „koniec historii” i nieuniknione, choć stopniowe, przejmowanie zachodnich wartości i demokratycznych instytucji przez wszystkie państwa świata, gdyż nic lepszego nie może się już zrodzić⁸⁴. Te koncepcje cieszyły się ogromnym powodzeniem wśród elit intelektualnych oraz społeczeństw Zachodu, mimo krytyk wielu naukowców, gdyż rozwijały tradycyjne koncepcje naszej cywilizacyjnej wyższości oraz misji w świecie. Potwierdzały też rozpowszechnione na Zachodzie przekonania, że jego państwa, nawet tak niezbyt znaczące jak Polska, mają wręcz obowiązek moralny niesienia demokracji i wyższych norm moralnych, a uwalniania od zabobonów i łamania praw jednostki w imię „postępu”, nie licząc się z formalnie obowiązującą zasadą suwerenności państw. Kolonializm stanowił jedynie apogeum tych tendencji i utrwalił je, i to nawet w krajach, które same nie miały kolonii, jak Polska, lecz uczestniczyły w kulturze europejskiej i przejmowały z Zachodu rozmaite idee oraz mody⁸⁵. Fukuyama zaprezentował te koncepcje w unowocześnionej i nieco złagodzonej formie. Przeciwstawne koncepcje Samuela P. Huntingtona – który głosił trwałe istnienie w świecie różnych cywilizacji i przestrzegał przed narzucaniem swoich norm kulturowych i politycznych innym cywilizacjom – zostały zinterpretowane w sposób wypaczony, jako ostrzeżenie przed nieuchronnymi, rzekomo, atakami innych cywilizacji na Zachód, bez dopowiedzenia, że konflikty takie grożą – zdaniem tego badacza – przy narzucaniu przez Zachód swej dominacji polityczno-kulturowej⁸⁶.

Oczywiście trwająca dominacja strategiczna, gospodarcza, naukowo-techniczna, ideologiczna, a nawet medialna Zachodu, przynosząc mu wciąż rozmaite profity, poniekąd uzasadniała i legitymizowała tezy Fukuyamy. Jednak dominacja ta coraz wyraźniej słabnie i budzi narastające opory, a nawet wrogość po stronie krajów z cywilizacji niezachodnich, zwłaszcza zaś rozmaitych radykalnych środowisk utożsamiających się z miejscowymi tradycjami albo religiami.

W ostatnich dziesięcioleciach stało się jasne, że modernizacja i zapożyczanie różnych zdobyczy Zachodu wcale nie muszą być tożsame z przejmowaniem jego

⁸⁴ Francis Fukuyama, *Koniec historii*, przekł. Tomasz Biedroń, Marek Wichrowski, Rebis, Poznań 1996.

⁸⁵ Janusz Tazbir, *My, Europejanie*, w: *W pogoni za Europą*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998, s. 5–22.

⁸⁶ Samuel P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przekł. Hanna Jankowska, Muza, Warszawa 1998.

cywilizacji, a wyrzekaniem się własnej, gdyż istnieją już liczne przykłady modernizacji bez utraty własnej tożsamości i odrębności kulturowej. Zmodernizowana jest niewątpliwie Japonia, zachowująca wiele podstawowych charakterystyk swojej kultury. Podobnie jest w przypadku modernizujących się Chin, Republiki Korei, Indii czy krajów arabskich znad Zatoki Perskiej. Są zatem możliwe różne wersje modernizacji i kapitalizmu⁸⁷. S.N. Eisenstadt zwraca także uwagę, że modernizacja niekoniecznie prowadzi do przemian korzystnych dla społeczeństwa podlegającego jej. Może ona rodzić także rozmaite patologie społeczne i gospodarcze, z terroryzmem islamskim na czele, co widzimy współcześnie⁸⁸. Z perspektywy historycznej zaś modernizacja prowadzona przez mocarstwa zachodnie w krajach kolonialnych, jak Indie i półkolonialne Chiny, prowadziła do upadku gospodarczego i drastycznego obniżania poziomu życia, a nawet gigantycznych klęsk głodu⁸⁹. Sytuacja może się stawać jeszcze bardziej tragiczna, gdy azjatyckie społeczeństwo podejmuje walkę z narzucaną mu modernizacją w obronie tradycyjnego porządku i tradycji. Jaskrawym tego przykładem może być Afganistan, gdzie najpierw miejscowi tradycjonałiści (przy pomocy Zachodu) zwalczali modernizację w wydaniu sowieckim, a później już sami modernizację w wydaniu liberalnym amerykańsko-europejskim.

Dzisiaj nie możemy być nawet pewni, czy wzorce ustrojowe „zachodniej modernizacji” są rzeczywiście uniwersalne i ponadczasowo słuszne. Pojawiło się sporo prac dotyczących nie tylko kryzysu systemu demokratycznego w wielu krajach Zachodu i propozycji jej naprawiania⁹⁰, ale nawet kwestionujących jej wartość w nadchodzących dekadach. Przedstawia się ją wręcz jako system przestarzały, przynależący do XIX i XX w., ustępujący już miejsca nowym „strukturalnym sieciowym”, które najszybciej zaczęły się rodzić właśnie w Azji⁹¹. Współczesne

⁸⁷ Patrz: np. analiza perspektyw rozwoju cywilizacji chińskiej jako zachowującej swoją odrębność: Tu Weiming, *Multiple Modernities. A Preliminary Inquiry into the Implications of the East Asian Modernity*, „Globalistics and Globalization Studies” 2014, s. 104–111.

⁸⁸ Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, „Deadalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences”, zima 2000, t. 129, nr 1, s. 1–29; tenże, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. A Collection of Essays*, t. 1, Leiden 2003.

⁸⁹ Mechanizmy te omawia Antonina Łuszczkiewicz, *Azjata jako źródło zagrożenia. Rekonstrukcja wizerunku Indusów i Chińczyków w literaturze brytyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016, s. 20–24.

⁹⁰ Patrz: np. Radosław Markowski (red.), *Populizm a demokracja*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2004; tenże, *Demokracja i demokratyczne innowacje. Z teorii w praktykę*, Instytut Obywatelski, Warszawa 2014.

⁹¹ Jean-Marie Guéhenno, *La fin de la démocratie*, Flammarion, Paris 1993; Manuel Castells, *Trylogia – Wiek informacji: ekonomia, społeczeństwo i kultura*, t. 1: *Spółczesność sieci*, t. 2: *Sila tożsamości*, t. 3: *Koniec tysiąclecia*, red. nauk. Mirosława Marody, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009–2011. Patrz: zwłaszcza przedmowa do t. 1, s. 9–32.

konceptje misji Zachodu, szerzenia w świecie wolności i demokracji (przyjmowane przez Stany Zjednoczone, a po części i przez Unię Europejską), bywają krytykowane jako przejawy swoistej „świeckiej religii” niemającej wiele wspólnego z podejściem racjonalnym. W Stanach Zjednoczonych misja ta jest ściśle związana z chrześcijaństwem, ze specyficznym łączeniem patriotyzmu, a nawet nacjonalizmu, z religią i z wiarą, że Ameryka jest nowym „narodem wybranym przez Boga”, mającym misję szerzenia swoich wartości⁹². Simon Jenkins, nestor brytyjskich komentatorów politycznych, krytykując współczesną ideologię Zachodu za nazbyt religijną część dla demokracji, a z drugiej strony za manipulacyjne jej traktowanie oraz czysto rytualne odwołania do praw człowieka, połączone z ich narzucaniem całemu światu, stwierdza wręcz:

Demokracja to nowe chrześcijaństwo. To wybrana wiara zachodnich cywilizacji, które eksportują ją za granicę w duchu wypraw krzyżowych⁹³.

Mahathir bin Mohammad jako premier Malezji i jeden z twórców koncepcji „wartości azjatyckich”, opisując sytuację w latach 90. z perspektywy azjatyckiej, mówił jeszcze dosadniej:

Jest oczywiście bardzo niebezpiecznym przekształcanie pewnej ideologii w religię [...]. Podobnie jak komuniści byli zupełnie nietolerancyjni, tak samo nietolerancyjni są [dzisiaj] demokraci, szczególnie zwolennicy demokracji liberalnej [...], jeśli tylko podasz w wątpliwość demokrację, zostaniesz okrzyknięty heretykiem, niewierzącym [w ich słuszne wartości] i renegatem⁹⁴.

⁹² Patrz studium, które wprowadziło w obieg naukowy termin i koncepcję „świeckiej” czy „obywatelskiej” religii: Robert N. Bellah, *Civil Religion in America*, „Deadalus”, zima 1967, t. 96, nr 1, s. 1–21; tenże, *The Broken Covenant: America Civil Religion in Times of Trial*, University of Chicago Press, Chicago 1992. Parareligijny sposób traktowania demokracji i innych związanych z nią wartości już bez takiego związku z chrześcijaństwem ciekawie omawia Sławomir Drelich, *Demona narzędzie czy demoaksjologia? Dylematy współczesnego demokracji*, „Liberté! Głos Wolny Wolność Ubezpieczający”, czerwiec–sierpień 2011, nr 8, s. 52–59.

⁹³ Simon Jenkins, *Democracy Is Ill Served By Its Self-appointed Guardians*, „The Guardian”, 5 marca 2008; przekład polski za przedrukiem tego artykułu *Demokracja dla hipokrytów*, „Forum”, 7 kwietnia 2008, s. 14. Sir Simon David Jenkins, absolwent Oxfordu, otrzymał szlachectwo w 2004 r. za zasługi dla dziennikarstwa. Był redaktorem wielu znanych pism, jak „The Times”, „The Economist”, a od 2005 r. jest komentatorem „Guardiana”. Autor kilkunastu książek o wewnętrznych sprawach brytyjskich i międzynarodowych.

⁹⁴ Mahathir bin Mohammad, „Strait Times” (Singapore), 2 października 1993.

Wskazywano również, że ustroj demokratyczny, znany przecież od starożytności, aż do XVIII w. nie budził większych fascynacji w Europie. Jak konkluduje Zbigniew Stawrowski:

Aż po schyłek XVIII wieku panowało przekonanie, że demokracja to jeden z najgorszych ustrojów – władza motłochu i jego specyficznych, populistycznych „elit” pozbawionych wszelkich cnót, zarówno intelektualnych, jak i moralnych, niezbędnych do sprawowania władzy⁹⁵.

Badacz ten dodaje, że dopiero od czasów rewolucji francuskiej 1789 r. zaczęły się upowszechniać przekonania, że to w demokracji najlepiej szanowana jest wolność jednostki i dlatego zasługuje ona na akceptację moralną. Po I wojnie światowej pogląd ten w kręgu cywilizacji zachodniej stał się wręcz dogmatem. Nawet państwa totalitarne w swojej propagandzie twierdziły, że to one najlepiej wcielają w życie ideały demokratyczne. Zdaniem Stawrowskiego, trudno mówić, że demokracja liberalna jest najdoskonalszym ustrojem, gdyż sam ten termin jest jedynie pewnym skrótem myślowym i możliwe są rozmaite jego interpretacje.

Kryzys finansowy 2008 r. zachwiał powszechną na Zachodzie wiarą w ideologię neoliberalizmu, który demokrację i prawa człowieka ujmował w ramach całego programu gospodarczo-politycznego. Postulował on ograniczanie roli państwa, a rozwiązywanie wszystkich problemów i gwarantowanie rozwoju gospodarczego przez wolny rynek oraz nieskrępowaną konkurencję. W tej nowej atmosferze intelektualnej pojawiły się koncepcje głoszące, że interwencjonizm państwowy połączony z autorytaryzmem praktykowane w Chinach są znacznie bardziej efektywne gospodarczo niż program neoliberalny⁹⁶.

A dodajmy jeszcze, że wedle badań amerykańskich społeczeństwo chińskie w o wiele większym stopniu jest zadowolone z polityki władz niż społeczeństwa USA, czołowych państw europejskich czy krajów azjatyckich uznawanych przez władze amerykańskie za „demokratyczne”. W Chinach w 2007 r. zadowolonych z polityki władz było aż 89% obywateli, a ze stanu państwa 83%. Natomiast w USA, czyli za prezydentury George’a W. Busha, zadowolonych z polityki rządu było 51%, a ze stanu kraju tylko 25%. W Wielkiej Brytanii zadowolonych z polityki rządu było tylko 44%, we Francji 35%, a w Niemczech 55%. Tylko kraje skandynawskie wypadały lepiej (na przykład Szwecja – 64%). W Japonii z polityki rządu zadowolonych było 50%, a ze stanu kraju tylko 22%. W Korei Południowej

⁹⁵ Zbigniew Stawrowski, *Moralność a demokracja*, w: Ryszard Legutko, Jacek Kłoczkowski (red.), *Oblicza demokracji*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2002, s. 163–178.

⁹⁶ Stefan Halper, *The Beijing Consensus. How China's Authoritarian Model Will Dominate the Twenty-First Century*, Basic Books, New York 2010.

z polityki rządu zadowolonych było 32%, a ze stanu kraju zaledwie 9%. Dodajmy, że w Polsce wskaźniki te wynosiły odpowiednio 28% i 18%⁹⁷. Podobnie wysokie były wskaźniki chińskie w kolejnych badaniach amerykańskich z 2011 r., po tak zwanych rewolucjach jaśminowych w Afryce Północnej, kiedy to na Zachodzie pojawiły się spekulacje, że padnie także niedługo system chiński⁹⁸. Nie powinno to nawet dziwić przy tak gwałtownym awansie cywilizacyjnym kraju i tak szybkiej poprawie życia obywateli w skali masowej, jakie osiągnięto w Chinach.

Brytyjski badacz John Gray już wcześniej wskazywał, że ideologia liberalizmu oraz systemy polityczne na niej oparte mogły wyrosnąć tylko na bazie europejskich doświadczeń historycznych oraz tradycji kulturowych. Stanowią więc one wyjątkowy wytwór Zachodu, który trudno przenosić do innych cywilizacji. W rezultacie – jego zdaniem – wiara w nieuchronność okcydentalizacji świata i nieuchronność przyjęcia ideologii Zachodu przez wszystkie państwa świata są bezzasadne.

Przekonanie, że wszędzie dokonywać się będzie konwergencja nowoczesnych społeczeństw prowadząca do przyjęcia tych samych wartości, nie wynika z badań historycznych. Jest to wyznanie wiary. W rzeczywistości późnonowoczesne społeczeństwa wykazują niewiele oznak jakiegokolwiek tego rodzaju konsensu. Zbytnio się od siebie różnią.

Jest wiele sposobów bycia nowoczesnym. Różne społeczeństwa akceptują osiągnięcia nauki i tworzą nowe technologie bez przyjmowania tych samych wartości. Idea, której bronią oświeceniowi fundamentaliści, głosząca, że nowoczesne społeczeństwa w dużej mierze podlegają unifikacji, znajduje niewielkie oparcie w historii. Tak jak wiele nadziei odziedziczonych po Oświeceniu, jest ona przemijającym cieniem monoteizmu⁹⁹.

Gray, po wyborze Donalda Trumpa na prezydenta USA jesienią 2016 r., formułował jeszcze dalej idące konkluzje teoretyczne:

Wszystko, co liberalizm uznawał za oczywiste, rozwiało się jak dym...
Znika jak sen złoty liberalny porządek, który po zakończeniu zimnej

⁹⁷ Patrz: *Pew Global Attitude Project. Summary of Findings. A Rising Tide Life Mood in the Developing World*, PEW Research Center, 24 lipca 2007, <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=257> [dostęp 20 sierpnia 2010].

⁹⁸ Patrz: *Upbeat Chinese May Not Be Primed for a Jasmine Revolution*, PEW Research Center, 31 marca 2011, <http://pewresearch.org/pubs/1945/chinese-may-not-be-ready-for-a-jasmine-revolution> [dostęp 10 kwietnia 2011].

⁹⁹ John Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, przekł. Piotr Rymarczyk, Aletheia, Warszawa 2001, s. 42 (Biblioteka Polityczna Aletheia, pod red. Pawła Śpiewaka).

wojny zdawał się ogarniać świat. Widząc to, opiniotwórcze kręgi się wahają, rozdarte między uporczywym zaprzeczaniem [tym przemianom] i wizją apokalipsy...

Mówi się teraz o epoce postliberalnej. Formuła ta dobrze ujmuje fakt, że klęska liberałów jest nie tyle skutkiem rewolty nieoświeconych mas przeciwko oświeconym elitom, ile szaleństwa samych liberałów. Największym zagrożeniem dla liberalnego stylu życia opartego na wolności i tolerancji jest właśnie nowa liberalna ideologia, wedle której głównym wrogiem wolności jest władza państwa...

Nowy, bazujący na prawach jednostki liberalizm miał niszczące skutki w wielu dziedzinach. Wojownicza ideologia praw człowieka przyczyniła się do wielu najgorszych międzynarodowych katastrof. Główną przyczyną fiaska zbrojnych ekspedycji w epoce Blaira i Camerona było to, że obaliwszy despotyczne reżimy Saddama Husajna oraz Muammara Kaddafiego, zniszczyliśmy państwo irackie i libijskie i stworzyliśmy obszary anarchii, na których mogły swobodnie działać siły dżihadu.

Co ważniejsze, praw człowieka (a dodajmy, i demokracji – K.G.) nie można narzucić społeczeństwom, które nigdy ich nie zaznały i których większość może sobie ich nie życzyć.

Jakakolwiek sugestia, że liberalne wartości wcale nie są uniwersalne, powoduje spazmy świętego oburzenia. Ale przekonanie, że wszyscy ludzie potajemnie marzą o tym, by stać się liberałami, nie wypływa z żadnej empirii. Przecież te wartości [dzisiaj] nie są bezpieczne nawet w Europie, gdzie jeszcze parę lat temu uchodziły za cywilizacyjny pewnik, a większość świata ledwo o nich słyszała¹⁰⁰.

Dla badacza kultur azjatyckich jest oczywiste, że narzucanie z zewnątrz instytucji demokratycznych społeczeństwom tradycyjnym z zupełnie innych cywilizacji nieznających takich instytucji ani koncepcji, na których one się opierają, to zupełnie co innego niż procesy odbudowy demokracji w społeczeństwach zachodnich po latach dyktatury. A demokracja jest akurat ustrojem, którego nie da się narzucić z zewnątrz, jeśli nie ma indywidualistycznie wychowanych obywateli chcących funkcjonować według jego reguł.

Warto wspomnieć, że Leszek Kołakowski (1927–2009), guru polskich liberałów, pod koniec życia przeprowadził krytyczną analizę koncepcji praw człowieka, twierdząc, że zastosowanie terminologii prawniczej do dostępu do rozmaitych dóbr, które trudno zapewnić wszystkim w praktyce, promuje jedynie postawy

¹⁰⁰ J. Gray, *Państwo to my*, przekł. S. Kowalski, „Gazeta Wyborcza”, 12–13 listopada 2016, s. 10.

roszczeniowe. Wskazywał też na skrajną ideologizację dyskursu o tych prawach. Ponadto – jego zdaniem – koncepcje oparcia na nich porządku politycznego są błędne, gdyż w praktyce są one destrukcyjne dla tego porządku. Jako znacznie bardziej efektywne rozwiązanie wskazywał etykę obowiązków społecznych¹⁰¹. Nie powoływał się jednak na Konfucjusza, który tę właśnie koncepcję uczynił kamieniem węgielnym swojej koncepcji państwa i społeczeństwa, przyjmowanych dość powszechnie w praktyce po dziś w „Azji konfucjańskiej”. Nie wiadomo zatem, czy ten wielki polski filozof zdawał sobie sprawę z praktykowania koncepcji obowiązków w Azji z dobrym skutkiem dla stabilności społecznej od ponad dwóch tysięcy lat.

Podnoszono także na Zachodzie inne kwestie związane z porządkiem demokratycznym. Na rozmaite patologie związane z prawem, prasą i nowoczesnymi środkami komunikacji, jak też z innymi kluczowymi elementami systemów demokratycznych zwracało uwagę wielu badaczy. Krytycznych uwag do funkcjonowania zachodnich systemów demokracji liberalnej zgłasza się coraz więcej, wskazując na ich postępującą degenerację w wielu krajach, jak też narastanie rozmaitych przejawów buntu społecznego. Po wyborze Donalda Trumpa na prezydenta Stanów Zjednoczonych jesienią 2016 r. jeden z autorów „Gazety Wyborczej” stwierdził na przykład: „Potężne grupy interesu spowalniają modernizowanie kraju i wykołejają amerykańską demokrację”. Na poparcie tych tez przytoczył znamienne wypowiedź Jimmy’ego Cartera, byłego prezydenta USA (1977–1981):

Nieograniczony przepływ pieniędzy do polityki niszczy podstawy tego, co uczyniło nasz kraj wspaniałym. Zamieniliśmy się w oligarchię, gdzie za pomocą legalnego łapownictwa wybiera się gubernatorów, kongresmanów, prezydenta¹⁰².

Autor przypomniał także, iż USA są krajem mającym najwięcej więźniów na świecie (w liczbach absolutnych i w proporcji do ludności), i to głównie czarnych oraz Latynosów, często skazywanych za drobne przewinienia. Przypominał o szpiegowaniu przez agencje rządowe wszystkich i wszystkiego w skali świata i o sile różnych lobby hamujących wiele najpotrzebniejszych krajowi reform w imię interesów jakichś grup kapitałowych.

Na ograniczenia zachodnich koncepcji demokracji liberalnej i lepiej przystające do współczesnych realiów koncepcje wywodzące się z konfucjanizmu zwracają

¹⁰¹ Leszek Kołakowski, *Po co nam prawa człowieka?*, „Gazeta Wyborcza”, 25–26 października 2003, s. 11. Przedruk tamże, 9 października 2010. Patrz: także dyskusje, jakie wystąpienie Kołakowskiego wywołało, szczególnie rzeczowy komentarz Wiktora Osiatyńskiego, *Czy to zmierzcha praw człowieka?*, „Gazeta Wyborcza”, 9 grudnia 2010.

¹⁰² Maciej Jarkowicz, *Ameryka jest chora*, „Gazeta Wyborcza”, 9 listopada 2016, s. 1.

uwagę od lat Daniel A. Bell, Richard T. Ames i inni¹⁰³. Od dawna obok koncepcji liberalnych, opartych na apoteozie jednostki, pojawiają się na Zachodzie także koncepcje komunitarystyczne oparte na wspólnotach i krytykujące skrajny indywidualizm. Według ich zwolenników liberalizm jest w istocie doktryną autodestrukcyjną, prowadzącą do depolityzacji obywateli, a państwo powinno być traktowane jako dobro wspólne, z ich udziałem w jego zarządzaniu. Wskazują oni, że czy sobie to uświadamiamy, czy nie, faktycznie istniejemy i działamy we wspólnotach, a poza nimi nie potrafimy siebie zrozumieć ani kultywować swej tożsamości. Rozmaite wspólnoty i stowarzyszenia, jak też społeczne działania powinny być zatem – ich zdaniem – popierane, a nie eliminowane. Kluczowe są dla nas bowiem – jak oni wskazują – wspólne praktyki nadające porządek naszemu postępowaniu i pamięć zbiorowa, dotycząca między innymi działań zbiorowych i przeżyć. Komunitaryści podkreślają, że uznanie społecznej natury człowieka umożliwia dużo lepszą organizację jego życia¹⁰⁴.

Po latach krytyk i doświadczeń, nawet sam Francis Fukuyama nie broni już swojej pierwotnej tezy głoszącej, że demokracja liberalna typu anglosaskiego stanowi szczytowe osiągnięcie rozwoju ludzkiego¹⁰⁵. Nie jest zatem słuszna jego teza głosząca, że po wygraniu zimnej wojny nastąpił „koniec historii”, gdyż model zachodni będą już tylko stopniowo przyjmować wszystkie narody. Trudno – nie bez ironii – zauważyć, że jego teza była swoistą kalką propagandy sowieckiej przedstawiającej podobnie komunizm jako takie szczytowe osiągnięcie ludzkości, ku któremu nieuchronnie ona zmierza.

Heinz Kimmerle twierdził, że filozofia międzykulturowa i uwzględnianie różnicowania kulturowego ludzkości jest nieuniknionym rezultatem tendencji rozwojowych filozofii zachodnioeuropejskiej. Podobnie z naszego dziedzictwa ma wynikać gotowość do „przekraczania samego siebie” w obliczu wyzwań pochodzących

¹⁰³ Daniel A. Bell, *Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2006; D.A. Bell, Hahm Chaibong (red.), *Confucianism for the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; David L. Hall, Roger T. Ames, *The Democracy of the Dead. Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Open Court, Chicago 1999; Son-Hun Tan, *Confucian Democracy. A Deweyan Construction*, SUNY Press, Albany 2003; Edmund S.K. Fung, Steven Drakeley (red.), *Democracy in Eastern Asia. Issues, Problems and Challenges in a Region of Diversity*, Routledge, London 2013 (University of Western Sydney, Australia).

¹⁰⁴ Paweł Śpiewak, *Poszukiwanie wspólnot*, w tomie *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wybór i wstęp P. Śpiewak, przekł. Piotr Rymarczyk, Tadeusz Szubka, Aletheia, Warszawa 2004, s. 5–15.

¹⁰⁵ Patrz: F. Fukuyama, *Budowanie państwa: władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, przekł. Jacek Serwański, Rebis, Poznań 2005. Patrz także: *Koniec pewnej historii. Francis Fukuyama o nieporządkach w głowach i na świecie*, rozmowa z Jackiem Żakowskim, „Polityka”, 16 października 2010, s. 22–25.

z innych kręgów kulturowych¹⁰⁶. Ma on niewątpliwie rację, że w bogatym dziedzictwie Zachodu były też takie nurty, tu prawie pominięte, i w badaniach naukowych zjawisk kulturowych w XX w. to one ostatecznie zatriumfowały. Dla antropologa kulturowego jest dziś oczywiste, że metodologicznie błędne i zupełnie nienaukowe jest ocenianie zjawisk jednej kultury z punktu widzenia wartości innej kultury, ale to jest współcześnie powszechną praktyką na Zachodzie. Przyjęcie też relatywizmu kulturowego w antropologii miało niewielki wpływ na nauki polityczne czy socjologię, a jeszcze mniejszy na poglądy oraz działania polityków, media zachodnie oraz opinię publiczną. Możemy być jedynie dumni, że pewne wyspy racjonalnego podejścia do zróżnicowania kulturowego ludzkości i próby jego zrozumienia występowały w Europie już od starożytności. Anna Czajka ma niewątpliwie rację, stwierdzając, że

dziś nie sposób podejmować jakiegokolwiek problemu o charakterze kulturowym, społecznym, politycznym [...] bez uwzględnienia jego międzykulturowych odniesień¹⁰⁷.

Jednak nasi politycy i społeczeństwa zazwyczaj to wciąż ignorują, a triumfuje nadal podejście euro- i amerykanocentryczne.

Szybki rozwój Chin i prześcignięcie przez nie PKB USA liczonego wedle realnej siły nabywczej, co już nastąpiło¹⁰⁸, nadaje tym rozważaniom dodatkowej aktualności. Widać już bowiem, że zapożyczając wiele z cywilizacji zachodniej, kraj ten zamierza kontynuować rodzime tradycje jako podstawę własnej tożsamości narodowej, co obecny prezydent Xi Jinping zaczął lansować na niewyobrażalną poprzednio skalę¹⁰⁹. Można się spodziewać, że wraz z umacnianiem pozycji Chin na arenie międzynarodowej ich konfucjańskie dziedzictwo będzie zapewne coraz śmielej przedstawiane w świecie jako inny wariant nowoczesności, a włączy się do takich akcji również wielu cudzoziemców, w tym także z Zachodu. Kulturowy pluralizm świata będzie się nieuchronnie umacniać w najbliższych dziesięcioleciach, a Zachód będzie się musiał stopniowo wyzbywać dawnych złudzeń oraz stereotypów.

¹⁰⁶ Patrz: omówienie jego koncepcji Anna Czajka, *Międzykulturowość i filozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016, s. 63.

¹⁰⁷ Tamże, s. 11.

¹⁰⁸ *Country Comparison – GDP (Purchasing Power Parity)*, w: *The World Factbook, CIA*, www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2001rank.html [dostęp 16 września 2017].

¹⁰⁹ Patrz: materiały bloku *Zwrot ku chińskim tradycjom: narodowa polityka prezydenta Xi Jinpinga*, „Azja–Pacyfik” 2016, t. 19, s. 101–131.

Summary

Some reflections on historical stages of „understanding China” in Europe and on the origins of our stereotypes

The study presents the process of increasing knowledge of China in Europe starting with ancient Greece and Rome until the colonial and post-colonial periods. The author indicates that the key role played at the ancient times the division of the world into the sphere of „civilization” and of „barbarians”, who – according to Aristotle - should be treated as animals or plants, beings which must be under command of civilised men. At this early phases the stereotype of „Asian despots” had already been born (although it concerned ancient Persia and other Middle East countries, not China), which depreciate an individual and citizens’ rights, and put an emphasis on the „slavish nature” of Asians. The images of „Asia” served first of all as the opposition to the forming identity of „civilised Europe” and its values. And of course, it has a mission of diffusing the civilisation.

In the middle ages a new division appeared: into Christians and pagans, who are Devil’s children, and who should be baptised or annihilated. It was a new form of the ancient mission.

In the Enlightenment period there were two streams of thought. One of them admired China as an excellent model of the enlighten, absolute monarchy, another one presented China according to the ancient despotic stereotype (its main theoretician was Montesquieu). This second, developed by Hegel, become essential for the colonial and post-colonial period, including „cold war”. During this time such a vision had been propagated by Karl A. Wittfogel. According to this vision the West, again, has the mission of spreading out its superior civilization. Today there are two visions of the world in the West, one offered by Fukuyama, and another one by Huntington. The first propagates the mission of the West and inevitable westernization (or more exactly – Americanisation) of the entire world. The second vision maintains that notwithstanding modernization there will exist for a long time various civilizations with their diverse values, side by side with the West. And this vision appears more realistic, since everywhere in the world, including China, one could notice the revival of native or nationalistic traditions. President Trump seems to be the first American president for fifty years, who shares Huntington’s vision and does not subscribe to the idea of the obligatory civilising mission of the West.

Bibliografia

1. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, przekł. M. Chigerowa i in., Warszawa 2001.
2. Bell D.A., *Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton–Oxford 2006.
3. Bell D.A., Chaibong H. (red.), *Confucianism for the Modern World*, Cambridge 2003.
4. Bellah R.N., *Civil Religion in America*, „Deadalus” 1967, t. 96, nr 1.
5. Bellah R.N., *The Broken Covenant: America Civil Religion in Times of Trial*, Chicago 1992.
6. Bickers R.A., Wasserstrom J.N., *Shanghai’s Dogs and Chinese Not Admitted’ Sign: Legend, History and Contemporary Symbol*, „China Quarterly” 1995, nr 142.
7. Cai Yuanming, *Dlaczego zachodni model systemu wielopartyjnego nie byłby odpowiedni dla Chin*, [w:] W.J. Dziak, K. Gawlikowski, M. Ławacz (red.), *Chiny w XXI wieku: perspektywy rozwoju*, Warszawa 2012.
8. Castells M., *Trylogia – Wiek informacji: ekonomia, społeczeństwo i kultura*, t. 1: *Spółeczeństwo sieci*, t. 2: *Siła tożsamości*, t. 3: *Koniec tysiąclecia*, red. M. Marody, Warszawa 2009–2011.
9. Clarke J.J., *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought*, Routledge, London 1997.
10. *Country Comparison – GDP (Purchasing Power Parity)*, [w:] *The World Factbook, CIA*, www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2001rank.html.
11. Creel H.G., *The Origins of Statecraft in China*, t. 1: *The Western Chou Empire*, Chicago 1970.
12. Cycleron M.T., *O państwie, o prawach*, przekł. I. Żółtowska, Kęty 1999.
13. Czajka A., *Międzykulturowość i filozofia*, Warszawa 2016.
14. Drelich S., *Demonarzędzie czy demoaksjologia? Dylematy współczesnego demokracji*, „Liberté! Głos Wolny Wolność Ubezpieczający” 2011, nr 8.
15. Eisenstadt S.N., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. A Collection of Essays*, t. 1, Leiden 2003.
16. Eisenstadt S.N., *Multiple Modernities*, „Deadalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences” 2000, t. 129, nr 1.
17. Ferguson N., *Imperium. Jak Wielka Brytania zbudowała nowoczesny świat*, przekł. B. Wilga, Warszawa 2007.
18. Fukuyama F., *Budowanie państwa: władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, przekł. J. Serwański, Poznań 2005.
19. Fukuyama F., *Koniec historii*, przekł. T. Biedroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

20. Fung E.S.K., Drakeley S. (red.), *Democracy in Eastern Asia. Issues, Problems and Challenges in a Region of Diversity*, London 2013.
21. Gawlikowskiego K., *Typy i charakter działań wojennych Cesarstwa Chińskiego*, „Azja-Pacyfik” 2016, t. 19.
22. Gerbi A., *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750–1900*, przekł. J. Moyle, Pittsburgh 2010.
23. Gernet J., *Inteligencja Chin: społeczeństwo i mentalność*, przekł. E. Pfeifer, Warszawa 2008.
24. Goody J., *Early Links Between East and West*, [w:] J. Goody, *The East and the West*, Cambridge 1996.
25. Gordon Ch.G., *Gordon's Campaign in China. Introduction and Short Account of the Taiping Rebellion*, London 1900.
26. Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, przekł. P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
27. Gray J., *Państwo to my*, przekł. S. Kowalski, „Gazeta Wyborcza”, 12–13 listopada 2016.
28. Guéhenno J.-M., *La fin de la démocratie*, Paris 1993.
29. Hall D.L., Ames R.T., *The Democracy of the Dead. Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Chicago 1999.
30. Halper S., *The Beijing Consensus. How China's Authoritarian Model Will Dominate the Twenty-First Century*, New York 2010.
31. Herodot, *Dzieje*, przekł. S. Hammer, Warszawa 2002.
32. Hsia A. (red.), *The Vision of China in the English Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Hong Kong 1998.
33. Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 1998.
34. Jarkowiec M., *Ameryka jest chora*, „Gazeta Wyborcza”, 9 listopada 2016.
35. Jenkins S., *Democracy Is Ill Served By Its Self-appointed Guardians*, „The Guardian”, 5 marca 2008.
36. K'ang Yu-wei, *Ta T'ung Shu, the One World Philosophy of K'ang Yu-wei*, przekł. L.G. Thompson, New York 1958.
37. Kieniewicz J., *Spotkania Wschodu*, Gdańsk 1999.
38. Kieniewicz J., *Portugalczycy w Azji, XV–XX wiek*, Wrocław 1976.
39. Kieniewicz J., *Wstęp*, [w:] Gaspar da Cruz, *Traktat o sprawach i osobliwościach Chin*, przekł. J. Kaźmierczak, I. Komorowska, red. J. Kieniewicz, Gdańsk 2001.
40. Kipling R., *The White Man's Burden. Modern History Sourcebook*, <http://sourcebooksfordham.edu/halsall/mod/kipling.asp>.
41. Kołakowski L., *Po co nam prawa człowieka?*, „Gazeta Wyborcza”, 25–26 października 2003.

42. *Koniec pewnej historii. Francis Fukuyama o nieporządkach w głowach i na świecie*, rozmowa z Jackiem Żakowskim, „Polityka”, 16 października 2010.
43. Kroński T., *Hegel i jego filozofia dziejów*, [w:] Georg W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przekł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
44. Kuo Wei Tchen J., Yeats D. (red.), *Yellow Peril. An Archive of Anti-Asian Fear*, London 2014.
45. Lach D.F., *Asia in the Making of Europe*, t. 1: *The Century of Discovery*, Chicago 1965.
46. Lee T.H.C. (red.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong 1991.
47. Łuszczkiewicz A., *Azjata jako źródło zagrożenia. Rekonstrukcja wizerunku Indusów i Chińczyków w literaturze brytyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, Toruń 2016.
48. Mackerras C., *Western Images of China*, Oxford 1999.
49. Malouf A., *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*, przekł. Krystyna J. Dąbrowska, Warszawa 2001.
50. March L., *The Idea of China. Myth and Theory in Geographic Thought*, Newton Abbot–London 1974.
51. Markowski R., *Demokracja i demokratyczne innowacje. Z teorią w praktykę*, Warszawa 2014.
52. Markowski R. (red.), *Populizm a demokracja*, Warszawa 2004.
53. Mill J.S., *O wolności*, przekł. A. Kurlandzka, Warszawa 1999.
54. Monteskiusz, *O duchu praw*, przekł. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997.
55. Needham J., *Book Reviews. Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, by K.A. Wittfogel, New Haven, Yale University Press, 1957, „Science and Society” 1959, t. XXIII.
56. Olszewski M., *Meandry średniowiecznej etnologii*, [w:] Wilhelm z Rubryk, *Opis podróży*, przekł. M. Olszewski, Kęty 2007.
57. Osiatyński W., *Czy to zmierzch praw człowieka?*, „Gazeta Wyborcza”, 9 grudnia 2010.
58. *Pew Global Attitude Project. Summary of Findings. A Rising Tide Lifts All Boats in the Developing World*, 24 lipca 2007, <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=257>.
59. *Pieśń o Rolandzie*, przekł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1981.
60. Plaught E., *Chiny i Chińczycy*, przekł. H. Michałowski, Warszawa 1900.
61. *Przemówienie prezydenta Donalda Trumpa do Narodu Polskiego na placu Krasińskich w Warszawie*, 6 lipca 2017, oficjalna strona Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, www.prezydent.pl/aktualnosci/wydarzenia/art.665,prezydent-usa-w-warszawie-stajemy-ramie-w-ramie-broniac-artyku-5.pl/eng.

62. Putjata D.V., *Kitaj: oczerki geografii, ekonomiczeskogo sostojanija, administrativnogo i voennogo ustrojstva Ceredinnoj Imperii i voennogo znaczenija pograničnoj s rosijej połosy*, S. Petersburg 1895.
63. Rodziński W., *Historia Chin*, Wrocław 1974.
64. Schuessler A., *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*, Honolulu 2007.
65. Seneca, *On Master and Slave. Moral Letters to Lucilius. Letter 47*, https://en.wikisource.org/wiki/moral_letters_to_Lucilius/letter-47.
66. Shen Fuwei, *Cultural Flow Between China and Outside World Throughout History*, przekł. Wu Jingshu, Beijing 1996.
67. Son-Hun Tan, *Confucian Democracy. A Deweyan Construction*, Albany 2003.
68. Śpiewak P., *Poszukiwanie wspólnot*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wybór i wstęp P. Śpiewak, przekł. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004.
69. Stawrowski Z., *Moralność a demokracja*, [w:] R. Legutko, J. Kłoczkowski (red.), *Oblicza demokracji*, Kraków 2002.
70. Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994.
71. Tazbir J., *My, Europejanie*, [w:] *W pogoni za Europą*, Warszawa 1998.
72. Temple R., *Geniusz Chin: 3000 lat nauki, odkryć i wynalazków*, przekł. J. Świercz, Warszawa 1996.
73. Tihvinskij S.L. (red.), *Russko-kitajskie otnoszenija v XVII viekie*, t. 1: 1608–1683, Moskwa 1969.
74. Tu Weiming, *Multiple Modernities. A Preliminary Inquiry into the Implications of the East Asian Modernity*, „Globalistics and Globalization Studies” 2014.
75. Uhlig H., *Jedwabny Szlak: kultury antyku między Chinami a Rzymem*, przekł. J. Danecki, Warszawa 1996.
76. *Upbeat Chinese May Not Be Primed for a Jasmine Revolution*, PEW Research Center, 31 marca 2011, <http://pewresearch.org/pubs/1945/chinese-may-not-be-ready-for-a-jasmine-revolution>.
77. White L.T., III, *Unstately Power*, t. 2: *Local Causes of China's Intellectual, Legal and Governmental Reforms*, M.E. Sharpe, Armonk New York–London 1998.
78. Wittfogel K.A., *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven 1957.
79. Yang Zhijiu, *Marko Polo rzeczywiście był w Chinach – polemika z Frances Wood*, przekł. J. Kowalski, „Azja-Pacyfik” 1999, t. 2.
80. *Zwrot ku chińskim tradycjom: narodowa polityka prezydenta Xi Jin pinga*, „Azja-Pacyfik” 2016, t. 19.