CHINY – TRADYCJA I SPOŁECZEŃSTWO

Krzysztof Gawlikowski

STAROŻYTNA GENEZA NAZWY „PAŃSTWO ŚRODKA”: NA TROPACH FORMOWANIA TOŻSAMOŚCI CHIŃSKIEJ

W Chinach wszystko jest skomplikowane i ma zazwyczaj rozmaite uwikłania historyczne. Zapominanie, że kraj ten jest dziedzicem wielkiej cywilizacji starożytnej, to błąd często popełniany przez ludzi Zachodu, których uwikłania historyczne zazwyczaj nie sięgają dalej niż XVIII w. Dotyczy to także tożsamości chińskiej. Sposób jej opisu i wyrażania, zwłaszcza terminy, których się do tego używa, określają nie tylko sposób myślenia, ale i postrzegania świata oraz samych siebie. Chcąc lepiej rozumieć charakter „kursu narodowego” w chińskiej polityce, promowanego przez prezydenta Xi Jinpinga, oraz wyobrażenia o własnym kraju chińskich elit, warto zapoznać się z formami określania Chin i Chińczyków w języku chińskim.

Współczesna terminologia chińska odnosząca się do „chińskości”

Współcześnie w języku chińskim dominują trzy terminy oznaczające „chińskość”.

Państwo Środka

Najczęściej używanym terminem oznaczającym Chiny jest nazwa wywodząca się z głębokiej starożytności, związana z państwowością: *Zhongguo*, 中國, co można przetłumaczyć jako „Państwo Środka” lub „Państwo Centralne”. W dawnych czasach przyjmowano, że otaczają je „barbarzyńcy”, którym władcy chińscy

powinni przewodzić, by zapewnić należyty porządek w świecie, zwłaszcza polityczno-moralny. Wierzano, że owi barbarzyńcy będą chętnie się cywilizować, przyjmując wzorce chińskie, by osiągnąć pełnię rozwoju ludzkiego i znacznie lepsze życie. Te podteksty współcześnie prawie zanikły, ale nadal tradycje szczególnej pozycji „tronu smoczego” i przywódcy chińskiego w kraju oraz za granicą są żywe. Stąd przywódców innych państw, poza supermocarstwami, traktuje się zazwyczaj jako „petentów”, starając się okazać im wszakże dobrą wolę i życzliwość. Krytyka z zagranicy wywołuje zwykle zaskoczenie i oburzenie, chociaż przyjmuje się do wiadomości pluralizm państw i ich teoretyczną równość, której w praktyce jednak niezbyt się przestrzega. W tym aspekcie Chiny nie różnią się od innych supermocarstw. Na wizytę w Pekinie czeka zwykle cała kolejka przywódców innych państw, a gospodarze chińscy co kilka dni przyjmują jakiegoś wysokiego gościa. Gdyby chcieli wszystkim interesantom składać rewizyty, nie mieliby czasu zajmować się problemami swojego kraju. Dlatego preferują grupowe spotkania z przywódcami państw poszczególnych regionów.

Najpopularniejsze określenie Chińczyka, w sensie obywatel/mieszkaniec Chin, to dosłownie „Człowiek Państwa Środka” (*Zhongguoren*, 中國人), naród chiński zaś to „naród Państwa Środka” (*Zhongguo minzu*, 中國民族). Podobnie współcześnie Polskę określa się jako *Bolan*, 波蘭, a Polaka jako „człowieka Polski” (*bolanren*, 波蘭人), naród polski zaś to *bolan minzu*, 波蘭民族. Nazwę naszego kraju zapożyczono z angielskiego. Podobnie tworzą terminologię odnoszącą się do innych narodów.

Słowo „naród” (*minzu*, 民族) jest neologizmem stworzonym przez Japończyków w XIX w. dla oddania tego nowego pojęcia zapożyczonego z Zachodu, czytany po japońsku jako *minzoku*. Składa się ono z dwóch części, w chińskiej wymowie: *min* – lud i *zu* – ród, czyli w przybliżeniu „lud spojony jak jeden ród”. Terminy związane z narodem odwołują się nieraz w Chinach do terminologii rodzinnej i rodowej (na przykład „rodak” – *tongbao*, 同胞 – to „brat z jednej matki”). Tak określani Chińczycy i naród chiński – przez odwołanie do Państwa Środka – obejmują także mniejszości etniczne (dosłownie „narodowości mniejszościowe” – *shaoshu minzu*, 少數民族), które stanowią współcześnie około 8% ludności kraju¹. W tym sensie także Miaos, Tybetańczyk czy Ujgur są „Chińczykami”.

Środkowy Kraj Kwitnącej Kultury

Drugi kluczowy termin *Zhonghua*, 中華 jest bardzo trudny do przełożenia, a odnosi się do sfery kultury i oznacza „Chiny” bądź „chiński” w aspekcie kulturowym.

¹ Patrz opis tych mniejszości: Sławoj Szynkiewicz, *Mniejszości etniczne*, w: Karin Tomala (red.) *Chiny: przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform, 1978–2000*, Instytut Studiów Politycznych PAN – Trio, Warszawa 2001, s. 355–368.

Jest to stare pojęcie, używane przynajmniej już od IV–V w. n.e.² Dosłownie wskazuje na „środkowe” lub „centralne położenie” (*zhong*, 中) kraju, czyli basen Rzeki Żółtej, i „kwiecistość, zdobność, wspaniałość” (*hua*, 華) jego kultury, przeciwstawianej dawniej prostactwu barbarzyńców otaczających Państwo Środka. Odnosi się on przede wszystkim do Chin jako „krajiny cywilizowanej”, gdzie przyjmuje się właściwe zasady polityczno-społeczne i moralne, a także obyczaje kulturalne. Termin ten określał Chiny jako krainę „ludzi cywilizowanych”, czyli przede wszystkim Chińczyków etnicznych jako „ludzi kwitnącej kultury”. Jednak termin ten obejmuje tradycyjnie także półbarbarzyńskie peryferie, których mieszkańcy praktykują, choćby do pewnego stopnia, normy kultury chińskiej³.

Tego terminu użyto do nazwy Republiki Chińskiej (*Zhonghua Minguo*, 中華民國), proklamowanej po obaleniu cesarstwa przez rewolucję sinhajską w 1911 r. Patrioci chińscy posługiwali się nim jeszcze przed rewolucją. Na przykład młody Sun Yat-sen (Sun Zhongshan, 孫中山, 1866–1925), główny ideolog rewolucji chińskiej, a później pierwszy prezydent republiki, użył tej nazwy, wzywając do duchowego i politycznego „obudzenia Chin” (*zhenxing Zhonghua*, 振興中華), by wyrwać je z półkolonialnego zniewolenia przez obce mocarstwa. Potraktował to jako podstawowe hasło, zakładając w 1894 r. swoją pierwszą organizację: Stowarzyszenie Odrodzenia Chin (*Xing Zhong Hui*, 興中會)⁴. Termin incydentalnie występował także w bardzo ważnym i popularnym dziełku patriotycznym z 1903 r. *Armia rewolucyjna*⁵.

² Po raz pierwszy termin ten został użyty w komentarzu Pei Songzhi (裴松之, 372–451) z 429 r. do dzieła *San guo zhi* (三國志) [*Zapiski o Trzech Królestwach*], autorstwa Chen Shou (陳壽, zm. w 297 r.), *Zhonghua Shuju*, Beijing 1982, s. 912 (*Shu shu*, 蜀書 – Księgi Królestwa Shu, *juan* 35, *Zhuge Liang zhuan*, 諸葛亮傳 – Biografia Zhuge Lianga). Patrz także objaśnienia tego terminu w: Zhang Qiyun (張其昀) (red.), *Zhongwen da cidian* (中文大詞典) – *The Encyclopedic Dictionary of the Chinese Language*, *Zhonghua Xueshuyuan*, Taipei 1993, wyd. 9 popr., t. 1, s. 431. Można jednak zetknąć się z błędną tezą, że termin ten stworzono dopiero po rewolucji sinhajskiej 1911 r. Patrz np. Zang Xiaowei, *Ethnicity in China: A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge–Malden, MA 2015, s. 20, podczas gdy po tej rewolucji on jedynie został spopularyzowany.

³ *Zhongwen da cidian*..., t. 1, s. 431.

⁴ Patrz Sun Zhongshan (孫中山), *Xing Zhong Hui xuanyan* (興中會宣言) [Manifest Stowarzyszenia Odrodzenia Chin], w: *Sun Zhongshan xuanji* (孫中山選集) [Wybrane pisma Sun Zhongshana], Renmin Chubanshe, Beijing 1956, s. 19–20. Organizację tę utworzył on na Hawajach, gdzie przebywał u starszego brata.

⁵ Zou Rong (鄒容), *Geming jun* (革命軍) [Armia rewolucyjna], z przedmową Zhang Binglina (章炳麟, 1869–1936), czołowego ideologa narodowego. Autor korzystał z oryginalnego wydania podziemnego lub zagranicznego sprzed rewolucji, bez miejsca i daty wydania, s. 18. Patrz przekład tekstu: Tsou Jung, *The Revolutionary Army: A Chinese Nationalist Tract of 1903*, przekł. John Lust, Mutton & Co., The Hague 1968. Autor, znakomicie wykształcony aktywista rewolucyjny, pochodzący z Sichuanu, żył w latach 1885–1905, a zmarł jako młody człowiek w więzieniu.

Hasło Sun Yat-sena w późniejszych czasach występowało częściej w nieco zmodyfikowanej formie: „odrodzenia Chin” (*Zhonghua fuxing*, 中華復興). W 2012 r. to ostatnie hasło podjął prezydent Xi Jinping, 习近平 już na samym początku swej kadencji jako kluczowy element wylansowanej przezeń koncepcji „chińskiego snu” (*Zhongguo meng*, 中國夢) jako nowego celu dla współczesnych Chińczyków. „Sen” ten, nawiązujący niewątpliwie do „amerykańskiego snu” (*American Dream*), miał łączyć zarówno rozwój i dobrobyt indywidualny oraz rodzinny, jak też zamożność i odrodzenie duchowe oraz polityczne całego narodu⁶. Koncepcje te stały się odtąd podstawą ideologii Komunistycznej Partii Chin i propagandy państwowej w duchu patriotycznym oraz nowej „polityki narodowej”.

Termin *Zhonghua* łączono także z *minzu*, tworząc inny wariant „narodu chińskiego”, a w istocie „ogólnochińskiego”, bo obejmującego także mniejszości narodowe, traktowane w tym przypadku wyraźnie jako części „kulturowej wspólnoty chińskiej”, przynajmniej w części zsinizowane i przyjmujące rudymenty kultury chińskiej jako – w domyśle – wyższej cywilizacji. Sun Yat-sen rzadko go używał⁷, wyraźnie preferując bardziej neutralny „naród Państwa Środka”, co konsekwentnie stosował w swoim programowym dziele *Trzy zasady ludu*⁸.

Jego następca, generalissimus Czang Kaj-szek (Jiang Jieshi, 蔣介石, 1887–1975), następny przywódca Partii Narodowej (Guomindang, 國民黨), założonej zaraz po rewolucji w 1912 r., wylansował i utrwalił ten właśnie termin „narodu ogólnochińskiego”, często z dodaniem przymiotnika „wielki” (*da Zhonghua minzu*, 大中華民族). Był on przywódcą państwa rządzącym po dyktatorsku całymi Chinami w latach 1928–1949, a po przegranej z komunistami wojnie domowej zachowywał władzę aż do śmierci, jako szef paralelnego rządu całych Chin, rezydując jedynie na Tajwanie. Termin ten miał nie tylko pewne patetyczne konotacje,

⁶ Prezydent po raz pierwszy koncepcję tę ogłosił publicznie w programowym przemówieniu na otwarciu specjalnej wystawy *Droga do odrodzenia* 29 listopada 2012 r. Patrz oficjalny tekst: Xi Jinping, *Achieving Rejuvenation Is the Dream of the Chinese People*, w: tenże, *The Governance of China*, Foreign Languages Press, Beijing 2014, s. 37–38. Niezbyt dobry przekład polski w: Xi Jinping, *Innowacyjne Chiny*, przekł. Sylwester Szafarz, Kto jest Kim, Warszawa 2015, s. 53–55. Hasło to później wielokrotnie objaśniano i rozwijano w dokumentach partyjnych i państwowych oraz w publicystyce.

⁷ Termin został zastosowany np. w jego pośłaniu jako prezydenta: Sun Zhongshan, *Dui wai xuyan shu* (對外宣言書) [Manifest skierowany do zagranicy], 5 stycznia 1912, w: *Sun Zhongshan Xuanji* (孫中山全集) [Pełny zbiór pism Sun Zhongshana], t. 2, s. 8.

⁸ Tym bardziej to znamienne, że tego terminu używał tam także przy objaśnianiu „zasady narodowej”, czyli ogólnochińskiej przynależności i tożsamości narodowej obejmującej mniejszości narodowe. Patrz Sun Zhongshan, *San min zhuyi* (三民主義) [Trzy zasady ludu], w: *Sun Zhongshan xuanji*, t. 2, s. 588–660. Patrz także przekład tej pracy: Sun Yat-sen, *Trzy zasady ludu*, przekł. Agnieszka Łobacz, Sedno, Warszawa 2014 (omówienie „zasady narodowej”, s. 67–174). Patrz także studium: James Leibold, *Positioning ‘Minzu’ within Sun Yat-sen Discourse of Minzhuzhuyi*, „Journal of Asian History” 2004, t. 38, nr 2, s. 163–213.

ale i wyraźny sens kulturowochiński. Jako odnoszący się do całego państwa obejmował jego wszystkie narody, których oficjalnie w republice uznawano pięć: obok dominujących etnicznych Chińczyków wymieniano Mandżurów, Mongołów, Tybetańczyków i „Muzułmanów” (do których zaliczano Ujgurów zamieszkujących w prowincji Xinjiang, zsinizowanych Huiów mających swoje kwatery niemal we wszystkich większych miastach i mniejsze grupy etniczne z Azji Centralnej). Symbolizował to pierwszy sztandar republiki złożony z pięciu różnobarwnych pasów. Sun Yat-sen wielokrotnie podkreślał, że narody te powinny mieć w republice równy status, ale jego następca tę zasadę ignorował, podkreślając stale przywódczą rolę Chińczyków⁹. Podobnie pisało wielu intelektualistów i badaczy orientacji narodowej¹⁰. W takim duchu interpretowano nawet wspomnianą książkę Sun Yat-sena *Trzy zasady ludu*, uznaną za esencję doktryny państwowej, traktując jego „naród Państwa Środka” jako tożsamy z „narodem ogólnochińskim”, co merytorycznie jest zasadne, choć różni się istotnymi niuansami w podejściu do innych narodowości¹¹.

Oczywiście termin „naród ogólnochiński” mógł być rozmaicie rozumiany i interpretowany, mniej i bardziej sinocentrycznie, choć wiązał się niewątpliwie z nurtem narodowym. Mimo tych konotacji politycznych w 1949 r. włączono go jednak również do nazwy Chińska Republika Ludowa (*Zhonghua Renmin Gongheguo*, 中華人民共和國), co zapewne miało podkreślać odzyskanie niezawisłości właśnie przez naród chiński. Pamiętać bowiem trzeba, że KPCh przejmowała władzę w szerokim sojuszu politycznym z wieloma różnymi siłami lewicowymi, centrowymi i patriotycznymi. Wsparła ją nawet część działaczy Guomindangu, którzy utworzyli nową formację: Rewolucyjną Partię Narodową (*Geming Guomindang*, 革命國民黨), z panią Song Qingling (宋慶齡, 1892–1982), wdową po Sun Yat-senie na czele, która na wiele lat objęła funkcje wiceprezydenta państwa. Warto wspomnieć, o czym rzadko się dzisiaj pamięta, że komuniści używali tego terminu już nawet wcześniej, w nazwie Chińskiej Republiki Sowieckiej (*Zhonghua Suweiai Gongheguo*, 中華蘇維埃) proklamowanej przez Mao Zedonga w 1931 r.

⁹ Koncepcje nacjonalistyczne lansował on w wielu dokumentach partyjnych i państwowych. Wiadać je także w jego programowej pracy *Zhongguo zhi mingyun* (中國之命運) [Losy Chin] opublikowanej w 1943 r., podczas okupacji większej części Chin przez Japonię. Tekst ten nadal jest przedmiotem zainteresowania i dyskusji wśród chińskich narodowców.

¹⁰ Szerzej omawia kwestię przyjmowania tej koncepcji przez orientację narodową praca: J. Leibold, *Reconfiguring Chinese Nationalism: How the Qing Frontier and Its Indigenous Became Chinese*, Palgrave 2007, s. 113–146.

¹¹ Patrz np. tajwański podręcznik akademicki z czasów rządów Guomindangu: Zhou Shifu (周世輔), Zhou Yangshan (周陽山), *Guo Fu sixiang* (國父思想) [Myśl Ojca Narodu], Sanmin Shuju, Taipei 1996, s. 40–48.

w prowincji Jiangxi¹², rozbitej w 1934 r. przez wojska Guomindangu. Łączyli zatem zagraniczną terminologię sowiecką, wówczas brzmiącą oryginalnie, z rodzimą tradycją narodową.

Pieczęć Chińskiej Republiki Sowieckiej z 1934 r. na stronie tytułowej materiałów II Zjazdu Sowietów¹³

(ze zbiorów autora)

¹² Patrz materiały II Zjazdu Sowietów: Mao Zedong (毛澤東) (red.), *Zhiyou Suweiai nenggou jiu zhongguo* (只有能夠救中國) [Jedynie Sowiety mogą uratować Chiny], 1934, miejsce druku niepodane. Zjazd odbył się w Ruijinie (瑞金), 22 stycznia 1934.

¹³ Tamże, strona tytułowa.

Mao Zedong (毛澤東, 1893–1976), podobnie jak inni przywódcy komunistyczni, posługiwał się zwykle terminem „lud Państwa Środka” (*Zhongguo renmin*, 中國人民), unikając wyraźnie słowa „naród”, stosowanego przez nich głównie wobec narodowości zamieszkujących kraj (ostatecznie uznano ich oficjalnie 56, włącznie z etnicznymi Chińczykami)¹⁴. Jednak incydentalnie sam Mao używał terminu „naród ogólnochiński”¹⁵ i w pewnych okresach promował go politycznie. Taki kurs lansował w okresie wojny oporu przeciwko Japonii, później w okresie tak zwanej kampanii Naprawy Stylu Pracy (1942–1943), kiedy to w Yan’anie, 延安 popierał rozwój badań nad dziejami „narodu ogólnochińskiego” pod kierunkiem znanego już wtedy historyka, Fan Wenlana (范文瀾, 1893–1969), jak również w 1947 r., kiedy to rozpoczynał wojnę domową o zdobycie przez KPCh kontroli nad całym krajem. Później powracał do niego po 1956 r., kiedy chciał znowu budować „jedność narodową”. Były to jednak tylko działania incydentalne, gdyż zazwyczaj odwoływał się do „ludu” i „proletariatu”, forsując hasła „walki klasowej”.

Dopiero po śmierci Mao (9 września 1976 r.), pod wpływem ogromnej oddolnej presji społecznej, zaczęto odchodzić od terminologii walki klasowej, przechodząc stopniowo do słownictwa narodowego¹⁶. To ono właśnie dominowało podczas wielkich demonstracji krytycznych wobec kursu maoistowskiego na placu Tiananmen w styczniu 1976 r. po śmierci premiera Zhou Enlaia (周恩來, 1889–1976), w kwietniu tego samego roku i w pierwszą rocznicę jego śmierci w styczniu

¹⁴ Proces akceptacji wniosków poszczególnych grup ubiegających się o taki status ciekawie przedstawia chiński antropolog kulturowy: Fei Hsiao Tung, *Towards a People Anthropology*, New World Press, Beijing 1981.

¹⁵ Patrz firmowane przez niego teksty: *Zhongguo Gongchandang zai minzu zhanzheng zhongde diwei* (中國共產黨在民族戰爭中的地位) [Pozycja Komunistycznej Partii Chin w wojnie narodowej], tekst z października 1938 r., w: *Mao Zedong xuan ji* (毛澤東選集) [Dzieła wybrane Mao Zedonga], Renmin Chubanshe, Beijing 1965, t. 2, s. 522; *Zhongguo geming he zhongguo Gongchandang* (中國革命和中國共產黨) [Rewolucja chińska a Komunistyczna Partia Chin], tekst z grudnia 1939, tamże, s. 16–17; *Zhongguo Renmin Jiefangjun xuanyan* (中國人民解放軍宣言) [Deklaracja Chińskiej Armii Ludowo-Wyzwoleńczej], tekst z października 1947, tamże, t. 4, s. 1245; *Zengqiang dangde tuanjie, jicheng dangde chuantong* (增強黨的團結, 繼承黨的傳統) [Umocnić jedność partii, kultywować tradycje partii], tekst z 30 sierpnia 1956, tamże, t. 5 (opublikowany w 1977 r.), s. 296. Uderza, że w nadzwyczaj ważnym tekście proklamacji ChRL *Zhongguo renmin zhanqilaile* (中國人民站起來了) [Lud chiński powstał z kolan] z 21 września 1949, tamże, s. 3–7, nie użyto terminu *zhonghua minzu*, lecz tylko „lud Państwa Środka”. Mówi się także o „wszystkich narodowościach” (*ge minzu*, 各民族) i „emigrantach chińskich” (*huaqiao*, 華僑) z zagranicy.

¹⁶ Omawiają te przemiany w polityce KPCh: J. Leibold, *Reconfiguring Chinese Nationalism...*, s. 147–176; Elena Barabantseva, *From the Language of Class to the Rhetoric of Development: Discourses of 'Nationality' and 'Ethnicity' in China*, „Journal of Contemporary China” 2008, t. 17, nr 56, s. 565–589.

1977 r.¹⁷ Bez tak otwartego narastającego oporu społecznego wobec „rewolucyjnej linii” Mao zapewne nie doszłoby zaraz po jego pogrzebie do przewrotu wojskowego i zaareztowania rządzącej grupy maoistów, z Jiang Qing (江青, 1914–1991), żoną Mao, na czele.

Jak radykalnie zmieniała się w tym aspekcie atmosfera intelektualna w Chinach, widać znakomicie w pierwszej historii Chin opublikowanej po Rewolucji Kulturalnej (1966–1969) przez Guo Moruo (郭沫若, 1892–1978), sławnego historyka i literata, prezesa Chińskiej Akademii Nauk, niedoścignętego mistrza w dostosowywaniu się do zmieniających się politycznych wiatrów. Otóż w pierwszej części czterotomowego dzieła, które opublikowano w lipcu 1976, czyli tuż przed śmiercią sędziwego przywódcy, na samym początku, jak to wtedy praktykowano, zamieszczono trzy obszerne cytaty z dzieł Mao (bez podawania źródła). We wszystkich Mao pisze o *Zhonghua minzu*, czyli o „narodzie ogólnochińskim” i jego wielkości¹⁸. Czytelnik nieznający historycznych meandrów polityki chińskiej mógłby zatem odnieść wrażenie, że Mao był w istocie pionierem promowania wizji narodowej i całe życie ją propagował, to ona zatem musi być słuszna.

A było to tuż po Rewolucji Kulturalnej, kiedy to w imię „rozpalania walki klasowej” i budowania nowej „kultury proletariackiej” zwalczano wszelkie elementy tradycji narodowych i myśli narodowej, zarówno wśród Chińczyków etnicznych, jak i wśród mniejszości, które intensywnie sinizowano. Dopiero wraz z reformami Deng Xiaopinga (鄧小平, 1904–1997), rozpoczętymi oficjalnie w końcu 1978 r., zaczęto przywracać poszanowanie dla różnych tradycji narodowych i religii. Jednakże trudno nie wspomnieć, że odżywały wtedy również tradycje wywodzącej się jeszcze z konfucjańskiego cesarstwa i promowanej wcześniej przez Guomindang idei „amalgamacji narodowej” (*minzu ronghe*, 民族融合), czyli stopniowej sinizacji w celu zapewnienia rozwoju mniejszości narodowych. Na tym etapie prowadzono ją przy pewnym poszanowaniu ich kultur i akceptacji rozmaitych tożsamości etnicznych, zakładając jednak przywódczą rolę Chińczyków etnicznych. Można by zatem tę politykę określić jako zmierzającą do pewnej akulturacji: przyjęcia pewnych podstawowych elementów kultury chińskiej przy kultywowaniu własnego języka oraz kultury przez mniejszości etniczne. O charakterze praktyki – bliższej sinizacji czy akulturacji – decydowały w dużym stopniu własne postawy oraz aktywność różnych grup etnicznych¹⁹. Zacofanie terenów mniejszości etnicznych, le-

¹⁷ Ulotki, wiersze i inne utwory z placu Tiananmen, w 1977 r. autor studiował sam na miejscu, a do wcześniejszych docierał różnymi drogami.

¹⁸ Guo Moruo (郭沫若), *Zhongguo shigao* (中國史稿) [Zarys historii Chin], Renmin Chubanshe, Beijing 1976, t. 1.

¹⁹ Patrz studium S. Szynkiewicz, *Zmiany polityki Chińskiej Republiki Ludowej wobec mniejszości etnicznych po 1978 r.: ku uznaniu odrębności kulturowych*, w: Krzysztof Gawlikowski, Małgorzata Ławacz (red.), *Wielkie przemiany w Chinach: próba bilansu reform Deng Xiaopinga*, Wydawnictwo

żących w większości na odległych, słabo zaludnionych pograniczach (wśród gór, pustyni i stepów), w warunkach chińskich było oczywistym faktem i dziedzictwem historii, ale drogi przezwyciężania tego stanu mogły być rozmaite.

Pamiętać też trzeba, że koncepcja „wielkiego narodu ogólnochińskiego” może być różnie interpretowana. Zakłada ona wprawdzie zbliżenie kulturowe narodowości zamieszkujących Chiny, ale przyjmować można odmienne wizje historyczne, jak też tempo i formy osiągania tego celu. Oznacza to przede wszystkim przejmowanie przez mniejszości etniczne rudymetów kultury chińskiej, przy zachowywaniu rozmaitych własnych tradycji, ale kwestią otwartą jest, ile tych odrębności można kultywować i w jaki sposób. Wiąże się z tym także prezentowanie kultury chińskiej jako wielonurtowej i wielobarwnej, obejmującej pieśni, tańce i stroje rozmaitych narodowości²⁰.

Rzutuje się to nawet w przeszłość i określa „cywilizację chińską” przy użyciu wspomnianego terminu *Zhonghua* (*Zhonghua wenming*, 中華文明). Mówi się też o „narodzie ogólnochińskim” jako mającym wiele źródeł etniczno-kulturowych i historycznych, ale stopniowo integrującym się i dziś tworzącym już „jedną organiczną całość” (*duoyuan yiti Zhonghua minzu*, 多遠一體中華民族) czy wręcz „jedną rodzinę”. Postępującą sinizację mniejszości traktuje się jako dzielenie się przez Chińczyków swoim dorobkiem z mniejszościami narodowymi, co wskazuje na ich chęć pomocy „młodszym braciom” w przezwyciężaniu ich opóźnienia w rozwoju²¹. Można wspomnieć, że guomindangowska wizja „narodu ogólnochińskiego” zakładała pochodzenie wszystkich narodowości chińskich od wspólnych przodków, z *sinantropusem* na czele. Dopiero później ich drogi miały się rozejść, co stopniowo należało przezwyciężyć²².

Zauważyć można, że niektórzy autorzy polscy „naród ogólnochiński” (*Zhonghua minzu*) lansowany współcześnie w ChRL tłumaczą jako „chińską nację”, by odróżnić go od „narodu Państwa Środka” (*Zhongguo minzu*). Nie wydaje

SWPS, Warszawa 2012, s. 175–203; Zang Xiaowei, *Ethnicity in China...*, s. 20–57. Analizuje także te kwestie Katarzyna Golik w swojej rozprawie doktorskiej *Polityka edukacyjna w Chińskiej Republice Ludowej na przykładzie mniejszości mongolskiej w Regionie Autonomicznym Mongolii Wewnętrznej w latach 1979–2014*, Instytut Studiów Politycznych PAN 2018.

²⁰ Patrz studium o realizacji polityki wobec mniejszości: Katarzyna Golik, *W popkulturowym tygliku muzycznym... Tendencje przemian kultury masowej w Chinach współczesnych*, w: Waldemar J. Dziak, K. Gawlikowski, M. Ławacz, *Chiny w XXI wieku: perspektywy rozwoju*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2012, s. 181–200.

²¹ Patrz Shi Shiyuan (郝時遠), *Zhongguode minzu yu minzu wenti: lun Zhongguo Gongchandang jie jue minzu wentide lilun yu shijian* (中國的民族與民族問題: 論中國共產黨解決民族問題的理論與實踐) [Narodowości Chin i problem narodowościowy: o teoretycznych i praktycznych aspektach rozwiązywania problemu narodowości przez Chińską Partię Komunistyczną], Jiangxi Renmin Chubanshe, Nanchang 1996, s. 22–23.

²² J. Leibold, *Reconfiguring Chinese Nationalism...*, s. 160.

się to jednak słuszne, gdyż wprowadzenie rosyjskiego terminu określającego naród niczego nie objaśnia osobie nieznającej spraw chińskich, a jedynie zaśmieca język naukowego opisu.

Omawiając terminologię narodową, trzeba jeszcze uwzględnić kwestię diaspory chińskiej. Terminu *hua*, 華 używa się często do określenia Chińczyków (*Huaren*, 華人) w sensie kulturowym, mieszkających zarówno w kraju, jak i za granicą (*Haiwai Huaren*, 海外華人). *Huazu*, 華族 – to jeszcze inne określenie narodu chińskiego w sensie kulturowym, chociaż termin ten może włączać również mniejszości etniczne. Spotyka się jeszcze terminy *huayi*, 華裔 – „potomek chiński” dla osób pochodzenia chińskiego, lecz żyjących i wychowanych za granicą oraz mających obce obywatelstwo. Natomiast termin *Huaqiao*, 華僑 – „emigrant chiński” to Chińczyk mieszkający wprawdzie za granicą, ale zachowujący obywatelstwo chińskie (ChRL albo Republiki Chińskiej na Tajwanie). Oczywiście nie zawsze kategorie te rozdziela się precyzyjnie. Terminologia dotycząca emigrantów jest o tyle istotna, że odgrywali oni znaczącą rolę w życiu politycznym Chin i w Republice Chińskiej w okresie międzywojennym zaliczano ich do „narodu chińskiego”, państwo chińskie zaś chciało występować jako reprezentant i obrońca wszystkich Chińczyków, bez względu na ich miejsce zamieszkania. W realiach epoki kolonialnej było to w pełni uzasadnione. Reprezentantów emigracji włączano nawet do parlamentu chińskiego. Koncepcję automatycznego dziedziczenia obywatelstwa chińskiego po rodzicach, bez względu na miejsce urodzenia, podtrzymywano nadal po II wojnie światowej zarówno w ChRL, jak i w Republice Chińskiej na Tajwanie, co prowadziło nieraz do konfliktów z nowo wyzwolonymi państwami Azji Południowo-Wschodniej. ChRL dopiero po konferencji ruchu Trzeciego Świata w Bandungu w 1955 r. zaczęła stopniowo regulować te sprawy, a ostatecznie w 1980 r. uznała przyjmowanie przez Chińczyków innego obywatelstwa, co wyłączało ich z „narodu chińskiego”²³.

Problem sinizacji (*huahua*, 華化) mniejszości etnicznych jest skomplikowany. Chiny przez ponad dwa tysiąclecia nie tylko były supermocarstwem świata azjatyckiego, ale także stanowiły centrum cywilizacji Azji Wschodniej, jak starożytny Rzym był centrum cywilizacji w Europie. Chińczycy niebezpiecznie traktowali zatem ludy obce jako „zacofane” i „barbarzyńskie”. Nawet one same przejmowały z Chin rozmaite wynalazki, instytucje i elementy kultury, zwłaszcza ich elity. Wraz z sinizacją nieraz postępowała również ich integracja kulturowo-polityczna z Chinami, czego rezultatem było dość często włączanie ich terytorium do Chin (państwu biurokratycznemu opłacało się jedynie inkorporowanie terytoriów wystarczająco rozwiniętych gospodarczo). Zdarzały się, oczywiście, także podboje

²³ K. Tomala, *Emigracja chińska w Azji Południowo-Wschodniej*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1981, s. 28.

ziem pogranicza, czego następstwem była sinizacja, choć rzadko była ona pełna. Niektóre z mniejszości w okresie rozpadu cesarstwa, zdobywając władzę nad częścią terytorium chińskiego, wręcz same podejmowały przymusową sinizację swoich rodaków, by mogli oni „awansować do rangi Chińczyków”. Taką politykę, i to z sukcesem, prowadziła na przykład dynastia tobijska w państwie Wei Północne (385–550) obejmującym niemal całe północne Chiny.

Jednak procesy integracyjne, choć widoczne w dziejach Chin, nie obejmowały w takim samym stopniu wszystkich narodowości. Swoją odrębność zachowywały zwłaszcza te, które miały zupełnie inny typ gospodarki (jak ludy pasterskie) i swoje własne religie umacniające odrębną tożsamość zbiorową, jak muzułmańscy Ujgurowie czy Tybetańczycy wyznający specyficzną wersję lamaizmu.

Hanowie, hańskość

Trzecim podstawowym terminem dla „chińskości” jest nazwa Han, 漢 pochodząca od wielkiej dynastii starożytnej o tej nazwie (206 p.n.e. – 220 n.e.), a zarazem od nazwy jej państwa. W Chinach utożsamianie nazwy państwa z nazwą rządzącej nim dynastii było zwykłą praktyką. W cesarstwie Han właśnie uformowała się w istocie kultura chińska i wspólna tożsamość obejmująca ludność wielu dawniejszych państw chińskich oraz sinitycznych, wcześniej uznawanych za półbarbarzyńskie. To za jej panowania podstawami tej kultury stały się konfucjanizm i taoizm, a pod koniec jej panowania zaczął się upowszechniać buddyzm. Nazwa *Hanren*, 漢人 – „człowiek Han”, to jest „Chińczyk”, początkowo dotyczyła wszystkich poddanych tej dynastii, dopiero po jej upadku zaczęto ją stosować jedynie do Chińczyków etnicznych i ich kultury, czyli obecnie ma węższy zakres niż powyżej omawiany termin *Hua*²⁴. Współcześnie „naród chiński” w sensie etniczno-kulturowym to *Han minzu*, 漢民族 – „naród Hanów”, a *Hanzu*, 漢族 – to „Hanowie”, czyli Chińczycy etniczni. Język chiński to *hanyu*, 漢語 – dosłownie „mowa Hanów”, a pismo chińskie to *hanzi*, 漢字 – dosłownie „znaki hańskie” itp.

Tangowie

Czwarta nazwa, którą można spotkać, często poza granicami Chin, to Tang, 唐 odnosząca się do wielkiej dynastii średniowiecznej (618–907) i imperium, w którym doszło do daleko posuniętej sinizacji Południa. Używają jej właśnie przede wszystkim Chińczycy z południa Chin, czasem w kraju, ale jeszcze częściej za granicą, a to oni głównie migrowali. Zatem *Tangren*, 唐人 zazwyczaj oznacza nie poddanego tej dynastii, lecz po prostu Chińczyka, a – na przykład – nazwa re-stauracji *Tang cheng*, 唐城 to „chińskie miasteczko” itd.

²⁴ *Zhongwen da cidian...*, t. 5, s. 1496. Można dodać, że nazwa tej dynastii wywodzi się od rzeki, w basenie której ona się zrodziła.

Oczywiście istnieją także inne historyczne nazwy odnoszące się do chińskości, czasem używane do dzisiaj, a ich ewolucja pokazuje skomplikowane dzieje i złożoność formowania tożsamości chińskiej. Przyjęcie koncepcji „narodu ogólnochińskiego” implikowało na przykład traktowanie państwa chińskiego jako wieloetnicznego, w którym władzę przejmowały w różnych okresach rozmaite narodowości. Konkurowała z tym w czasach najnowszych narracja narodowa Hanów traktująca ustanowienie w cesarstwie panowania Mongołów czy Mandżurów jako podbój kraju przez obcych zdobywców, od których trzeba go było wyzwolić²⁵. W rezultacie w dziejach najnowszych konkurowały dwa rodzaje nacjonalizmów: jeden, który można określić jako „imperialny”, a drugi jako „wielkohański”, gdyż za słuszną uznawał jedynie dominację Hanów w państwie chińskim. KPCh wyłansowała nurt trzeci, „ludowy” – odwołujący się przede wszystkim do państwa i ludu oraz „rewolucyjnej solidarności ludów świata”. W ChRL władze propagowały koncepcje pierwszą i trzecią, a zwykle zwalczały drugą – określaną jako „nacjonalizm wielkohański” (*da han minzuzhuyi*, 大漢民族主義), chociaż jest on niewątpliwie w różnych złagodzonych formach obecny w świadomości społecznej Chińczyków. Niuanse terminologiczne w określaniu Chińczyków mają zatem istotne implikacje polityczne.

Zalążki koncepcji „Państwa Środka” – podział na pięć stron świata

Koncepcja leżąca u podstaw Państwa Środka, choć jeszcze bez tego terminu, zaczęła się formować już za panowania pierwszej, historycznie potwierdzonej dynastii Shang, 商 (XVII?–XI? w. p.n.e.). Pod koniec jej panowania, w okresie, dla którego mamy najwięcej inskrypcji, funkcjonował specyficzny system polityczny państwa: „ziem centralnych” zarządzanych przez tę dynastię (*zhong Shang*, 中商), otoczonych przez ziemie wasalne „czterech stron świata” (*si fang*, 四方) albo „cztery ziemie” (*situ*, 四土). Ukazują to inskrypcje wróżebne z tej epoki. Czyli już wtedy pojawiła się elementarna forma dzielenia przestrzeni na pięć stron świata: dominujący środek oraz wschód, południe, zachód i północ, ze szczególnym kultem „boskich mocy” z tych czterech stron świata, przede wszystkim wiatrów²⁶.

²⁵ Takie poglądy propagowała np. wspomniana praca *Armia rewolucyjna*.

²⁶ Hu Houxuan (胡厚宣), *Yin puci zhong suojian sifang shounian yu wu fang shounian kao* (殷卜辭中所見四方受年與五方受年考) [Analizy zapytań o urodzaj w Czterech Stronach Świata i w Pięciu Stronach Świata w inskrypcjach na kościach wróżebnych z Yin], w: *Zhongguo wenhua yu Zhongguo zhexue* (中國文化與中國哲學) [Chińska kultura i filozofia], Dongfang Chubanshe, Beijing 1986, s. 57–61.

W czasach późniejszych interpretacja tych mocy wprowadzie się zmieniała, ale sam kult przetrwał i przybrał formę kultu boskich istot czterech stron świata, będących zarazem duchami gwiazdozbiorów odpowiednich sektorów nieba: Zielonego Smoka (Qing Long, 青龍) – ze Wschodu, Purpurowego Ptaka (Zhu Que, 朱雀) z Południa, Białego Tygrysa (Bai Hu, 白虎) z Zachodu i Mrocznego Wojownika (Xuan Wu, 玄武) z Północy (wyobrażanego jako czarny żółw walczący z wężem). W taoistycznej tradycji kult tego ostatniego nabrał szczególnego znaczenia: nazywano go Prawdziwym Wojownikiem (Zhenwu, 真武) i wyobrażano jako czarne bóstwo w formie ludzkiej z mieczem i żółwiem oraz wężem pod nogami. Miał on chronić przed wszelkimi nieszczęściami przychodzącymi z Północy.

Przekonania o mocach czterech stron świata w ostatnich wiekach przed naszą erą połączyły się z rozwijającą się wówczas koncepcją Pięciu Czynników (*wu xing*, 五行), które miały determinować dynamikę przemian i naturę wszystkich elementów ziemskiej rzeczywistości, określając między innymi naturę odcinków przestrzeni i czasu – w Chinach, inaczej bowiem niż na Zachodzie, pojmowanych jako nieciągłe²⁷. Drzewo (*mu*, 木) utożsamiano ze Wschodem i wiosną, Ogień (*huo*, 火) z Południem i latem, Metal (*jin*, 金) z Zachodem i jesienią, a Wodę (*shui*, 水) z Północą i zimą. Natomiast Ziemię (*tu*, 土) utożsamiano z Centrum, któremu nie przypisywano żadnej pory roku, albo kilka dni między latem i jesienią. Tym czynnikom przypisywano także godziny doby, dni, a nawet lata, jak również odpowiednie barwy, liczby, ofiary składane w różnych częściach domostwa, rodzaje mięs itd.

Koncepcje te tworzyły swoistą naturalistyczną parareligię uniwersum. Stosowanie się do tych tajemnych mocy miało zapewniać pomyślność, a ich lekceważenie – skutkować nieszczęściami. Koncepcje Pięciu Czynników wiązały się z traktowaniem uniwersum jako gigantycznego organizmu, w którym wszystkie elementy są współzależne i rozmaicie ze sobą powiązane, a podobne współoddziałują na siebie nawet bez fizycznego kontaktu. Ten sposób interpretacji świata i wyznaczania w nim związków przyczynowych określa się nieraz jako „myślenie korelatywne”²⁸.

²⁷ Chiński termin *wuxing* bywa rozmaicie przekładany, gdyż odnosi się do wielu aspektów ich działania. W literaturze anglojęzycznej spotyka się takie terminy jak *Five Agents*, *Elements*, *Powers* albo *Phases*. Patrz Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, t. 1: *The Period of the Philosophers*, przekł. Derk Bodde, Princeton University Press, Princeton 1983, s. 17 (i dalsze wskazane w indeksie). Patrz także wybór tekstów chińskich, gdzie wiele innych aspektów tych koncepcji zostało zaprezentowanych: Theodore Wm. De Bary, Irene Bloom (red.), *Sources of the Chinese Tradition*, t. 1: *From Earliest Times to 1600*, Columbia University Press, New York 1999, s. 285–286, 347–352, 673–676.

²⁸ Organicystyczne pojmowanie uniwersum opisał po raz pierwszy Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, t. 2: *History of Scientific Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, s. 281, 291–293. Opis tej teorii oraz myślenia korelatywnego daje Benjamin I. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, przekł. Magdalena Komorowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 375–384.

Należy podkreślić, że schemat Centrum i Czterech Stron Świata odnoszono nie tylko do Państwa Środka, ale miał on charakter uniwersalny i wyznaczał charakterystyki otaczającego świata każdemu podmiotowi: jednostce ludzkiej, domostwu, wsi, miastu, świątyni, grobowcowi, sklepowi czy bankowi itd. Patronowanie Wschodowi (i wiosnie) przez Zielonego Smoka – zarządzającego deszczami, wodami oraz wzrostem roślin, Zachodowi (i jesieni) zaś przez Białego Tygrysa, identyfikowanego z akcjami zbrojnymi i krwią – zdaje się mieć rodowód wręcz neolityczny. Potwierdza to zdumiewające znalezisko z 1988 r. grobu kultury Yangshao, 仰韶 w Xishui, 西水坡, w prowincji Henan, datowanego na około 3000 lat p.n.e. Leżał w nim mężczyzna, prawdopodobnie szaman, który po stronie wschodniej miał ułożoną z białych muszli figurę smoka, po stronie zachodniej zaś podobnie wykonaną figurę tygrysa, podczas gdy w nogach, ze strony północnej ułożono symbol gwiazdozbioru Wielkiego Wozu (po chińsku Wielkiego Kosza – *Da dou*, 大斗), który odgrywa do dzisiaj w chińskiej religijności doniosłą rolę, gdyż wskazuje zmiany pór roku, jak też Biegun Północnego Nieba stanowiący dla Chińczyków centrum Nieba²⁹.

Stosunki między Pięcioma Czynnikiemami były skomplikowane, gdyż jedno z nich rodziło się z innych, a mogły przewyższać tylko jeszcze inne. Na przykład Woda rodzi Drzewo, ono rodzi Ogień, z niego rodzi się Ziemia (popiół), a ona generuje Metal, on z kolei rodzi Wodę (topi się, dając płyn). Natomiast Woda pokonuje Ogień, tylko on może przewyciężyć Metal, a Metal pokona Drzewo itd. Wiosną narastało działanie męskiej, aktywnej i życiodajnej Yang, która osiągała apogeum latem, by od jesieni słabnąć wraz z narastaniem żeńskiej, biernej siły Yin, determinującej umieranie, a apogeum osiągała ona zimą, by wraz z nadchodzeniem wiosny ustępować znowu Yang. Wierzenia te określały sferę rytualną, w tym związaną z działalnością państwa, a nawet życie codzienne. Na przykład wiosną, kiedy wszystko rosło i się mnożyło, nie wolno było ścinać drzew, wykonywać wyroków śmierci, należało stosować barwy i liczby przypisane Drzewu, składać ofiary w przypisanych mu miejscach, z odpowiednich mięs, ziarna itd.

Koncepcja Pięciu Czynników była rozwinięciem prastarej teorii dwóch składowych sił uniwersum: Yang, 陽 – męskiej, świetlistej, twardej, aktywnej ucieleśnianej przez Niebo i Słońce, oraz Yin, 陰 – żeńskiej, mrocznej, miękkiej, biernej, ucieleśnianej przez Ziemię i Księżyc. Były one komplementarne wobec siebie i nierozdzielne, a jedna rodziła się z drugiej, tylko ich proporcje w różnych przedmiotach i sferach były odmienne. Ich pulsacje określały zmiany zachodzące w świecie, jak następstwo dnia i nocy, czterech pór roku itd. By działać skutecznie, należało,

²⁹ Li Liu, Chen Xingcan, *The Archeology of China: From the Late Paleolithic to Early Bronze Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 196–197.

jak wierzano, dostosowywać się do warunków określanych przez te niewidoczne moce uniwersum.

Zgodnie z koncepcją Yin Yang cesarz i szefowie urzędów terenowych powinni byli udzielać audiencji i przyjmować petentów zwrócenia twarzą ku południowi, a wszyscy poddani kontaktować się z państwem czy z bóstwami zwrócenia twarzą ku północy. Po wschodniej stronie dostojnika ustawiali się funkcjonariusze zajmujący się sprawami cywilnymi (Yang), a po zachodniej – wojskowymi i wymiarem sprawiedliwości (Yin). Zatem miasta musiały być odpowiednio rozplanowane, a wszystkie ważne budynki zwrócone były frontem ku południowi. Chińczycy pytani o jakieś miejsce nawet dzisiaj nie operują więc europejskimi wskazówkami prawo–lewo, ale stronami świata (na przykład wskażą drugie drzwi po stronie północnej zachodniego korytarza). Nawet w mauzoleum Mao na placu Tiananmen dokonano symbolicznej rewolucji politycznej: Mao umieszczono w mauzoleum, ale zwłoki położono twarzą ku północy, jak zwykłego człowieka, choć jako przywódca dbał o rytuał występowania zawsze „po cesarsku”, twarzą ku południowi³⁰.

Specjalna pseudonauka – geomancja (*fengshui*, 風水) określała, jak należy lokować wszystkie ważne dla człowieka obiekty w przestrzeni (grobowce, świątynie, pałace, nawet sklepy czy banki), by było to „miejsce pomyślne”. Lokowany obiekt stanowił zawsze centrum, a lokowano go i aranżowano otoczenie wedle czterech stron świata. Na przykład Pałac Cesarski (*Gugong*, 故宮) w Pekinie zgodnie z rekomendacjami geomancji od strony południowej ma ruczaj (dziś z resztkami wody), a od północy osłaniają go sztucznie usypane wzgórza. Zatem zwyczaj wydzielania pięciu stron świata i wiązania z nimi szczególnych mocy miał wielorakie implikacje rzutujące oczywiście również na koncepcję Państwa Środka.

Pojawienie się terminu „Państwo Środka”

Termin *Zhongguo*, 中國 pojawił się w początkach dynastii Zhou Zachodniej (*Xi Zhou*, 西周, XI? w. – 771 r. p.n.e.)³¹. Najstarsza inskrypcja na brązach zawierająca ten termin pochodzi orientacyjnie z 1000 r. p.n.e., a oznacza on tam nie całe państwo, lecz odnosi się jedynie do rytualnej stolicy dynastii – Luoyangu, 洛陽³². Istotnie nazwa ta oznaczała początkowo przede wszystkim stolicę i mogła

³⁰ Patrz szersze omówienie: K. Gawlikowski, *Zmiany stosunku do Mao Zedonga w Chinach współczesnych i jego kult religijny*, „Azja–Pacyfik: Społeczeństwo – Polityka – Gospodarka” 2015, t. 18, s. 9–66.

³¹ Chen Mengjia (陳夢家), *Yinxu buci zongshu* (殷墟卜辭綜述) [Ogólne omówienie inskrypcji wróżebnych z Yinxu], Kexue Chubanshe, Beijing 1956, s. 319–320.

³² Endymion Wilkinson, *Chinese History. A New Manual*, Harvard University Asia Center, Cambridge, Mass. 2015, wyd. 4, s. 192.

obejmować ziemie przyległe, bezpośrednio administrowane przez władcę, czyli należy ją rozumieć jako „centralne władanie”, a nie państwo w sensie ścisłym³³. Jak zwracał uwagę Shih Chih-yu, w Chinach, przed zetknięciem z Europejczykami, nie wiązano państwa z określonym terytorium wyznaczanym granicami ani z suwerennością. Chiny pojmowano przede wszystkim jako pewien „porządek wyznaczany przez Niebo”. Jeśli zatem barbarzyńcy przyjmowali konfucjański porządek kierowania państwem i podstawowe rytuały, mogli być uznawani za „cywilizowanych”, choć może jeszcze nie w pełni, i za „Chińczyków”³⁴. Państwa wasalne oczywiście nie mogły być w pełni suwerenne, gdyż w feudalnych strukturach zależność była stopniowalna, podobnie jak obowiązki wobec zwierzchnika, a „Chiny” reprezentowały pewien porządek moralno-polityczny o charakterze uniwersalnym, który ich władcy powinni byli rozszerzać.

Termin *guo*, 國 w czasach archaicznych odnosił się często jedynie do stolicy państwa. Dokumentuje to nader cenne źródło starożytne *Komentarz Pana Zuo* (*Zuo zhuan*, 左傳), jedna z ksiąg kanonicznych konfucjanizmu, której tekst ukończono przed 300 r. p.n.e.³⁵ W takim znaczeniu właśnie w dziełach starożytnych pojawia się nieraz termin *Zhongguo*. Można go znaleźć na przykład w *Księdze Mencjusza* (*Meng Zi*, 孟子, 372–289 p.n.e.), drugiego po Konfucjuszu mędrca tej szkoły³⁶.

W obydwu wspomnianych źródłach termin ten występuje także w drugim znaczeniu: w sensie „Państw Centralnych” czy „Państw Środka”, górujących cywilizacyjnie nad otaczającymi je państwami barbarzyńskimi, gdyż w epoce Wiosen i Jesieni (770–476 p.n.e.) oraz Królestw Walczących (476–221 p.n.e.)³⁷ Chiny były podzielone na wiele państw uznających się za dziedziców kultury i państwowości

³³ Zhang Qiyun (張其昀) (red.), *Zhongwen da cidian...*, t. 1, s. 426 (termin nr 497).

³⁴ Shih Chih-yu, *Ethnic Economy of Citizenship in China*, w: Merle Goldman, Elisabeth J. Perry (red.), *Changing Meanings of Citizenship in Modern China*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002, s. 234.

³⁵ Yang Bojun (楊伯峻), *Chunqiu Zuozhuan ci dian* (春秋左傳詞典) [Leksykon Kroniki Wiosen i Jesieni oraz Komentarza Pana Zuo], Zhonghua Shuju, Beijing 1985, s. 597. Datowanie tego tekstu przyjmuję za Yang Bojunem.

³⁶ *Mengzi* (孟子) [Księga Mencjusza], 9.5 (rozdz. Wang Zhang, 萬章, cz. 1). *Mengzi zhushu* (孟子註疏) [Księga Mencjusza z komentarzami i objaśnieniami], w: *Shisan jing zhushu* (十三經註疏) [Trzydzieści ksiąg kanonicznych z komentarzami i objaśnieniami], Zhonghua Shuju, Beijing 1983, s. 2733; patrz także: James Legge (przekł.), *The Chinese Classics*, t. 2: *The Works of Mencius*, Wen Shi Zhe Chubanshe, Taipei 1972. Reprint wydania Oxford University Press z 1893 r. (z uzupełnieniami), s. 257. Termin *Zhongguo* jest tam jednak błędnie tłumaczony jako „Państwo Środka”. Patrz prawidłowa interpretacja *Zhongwen da cidian...*, t. 1, s. 426; Liu Fanyuan (劉方元), *Mengzi jinyi* (孟子今譯) [Księga Mencjusza w przekładzie współczesnym], Jiangxi Renmin Chubanshe 1985, s. 188.

³⁷ Patrz *Mengzi*, 1.7 (rozdz. Liang Hui Wang (梁惠王), cz. 1). J. Legge, *The Chinese Classics*, t. 2, s. 145; *Zuozhuan*, Książę Zhuang (莊公), rok 31; Książę Cheng (成公), rok 7; J. Legge (przekł.), *The Chinese Classics*, t. 3: *The Ch'un ts'ew with the Tso chuen*, s. 118–199, 362–363; Yang Bojun

chińskiej. Nominalne zwierzchnictwo nad nimi i włączającymi się wówczas w życie międzynarodowe państwami sinobarbarzyńskimi sprawował król (*wang*, 王) dynastii Zhou rezydujący w swojej niewielkiej dzielnicy senioralnej. Państwa Centralne przyjmowały, że reprezentują wyższą kulturę w stosunku do otaczających je państw sinobarbarzyńskich i barbarzyńskich. Ten prosty schemat, przyjmowany przez tysiąclecia, stał się najstarszą formą określenia Chin.

Należy zwrócić uwagę, że od samych początków termin ten miał pewne podteksty mistyczne. Tereny zarządzane przez Syna Nieba (*tianzi*, 天子) stanowiły centrum cywilizacji ludzkiej, gdzie ona się zrodziła, a tworzyli ją mędrcy z inspiracji Nieba. Te „Chiny właściwe” otaczały z czterech stron świata „ludy barbarzyńskie”. Nad nimi Syn Nieba winien był sprawować zwierzchnictwo i opiekę, utrzymując pokój oraz pewien ład moralno-polityczny w świecie, zwanym „wszystkim pod Niebem” (*tianxia*, 天下), udostępniając im również do pewnego stopnia zdobycze cywilizacji chińskiej. Syn Nieba rządził na mocy Mandatu Nieba (*tianming*, 天命) i powinien był realizować jego wolę oraz utrzymywać harmonię w uniwersum. Jednak jego kontrola i dobroczynne oddziaływanie były tym słabsze, im ziemie były bardziej odległe, a zatem z definicji ich mieszkańcy byli „bardziej dzicy”. To były podstawowe elementy sinocentrycznego światopoglądu związanego z nazwą Państwa Środka.

Warto odnotować, że znak 中, czytany jako *zhong*, pierwotnie oznaczał „proporzec” i był piktogramem drzewca z czymś przytwierdzonym doń i powiewającym na wietrze. Symbolizował raczej „centrum” niż „środek” w sensie geometrycznym czy geograficznym. Znak dziś oznaczający „państwo” (*guo*, 國) też przechodził ciekawą ewolucję. Występował on pierwotnie w bardziej elementarnych formach, bez kresek otaczających jego teren, symbolizujących „granice”, które zaczęto dodawać dopiero w epoce Królestw Walczących (475–221 p.n.e.), kiedy to pojawiło się kontrolowanie granic, pobieranie ceł itp. Pierwotnie znak ten zawierał jedynie elementy oznaczające „straże” czy też „siły zbrojne” i zamieszkaną „osadę” otoczoną jakimiś umocnieniami. Nieco później dopiero zaczęto dodawać jedną lub dwie kreseczki oznaczające „przynależne terytorium”³⁸.

W tej sytuacji termin *guo* był wieloznaczny i występował w epoce Wiosen i Jesieni oraz Królestw Walczących w trzech zasadniczych znaczeniach: 1) stolicy państwa/władania otoczonej wałami lub murami; 2) stolicy z szerszym otaczającym ją terenem strzeżonym przez jakieś warty, niekiedy pewnie także z jakimiś umocnieniami (co mogło się odnosić również do stolic władan wasalnych); 3) państwa,

(楊伯峻), *Chunqiu Zuozhuan ci dian* (春秋左傳詞典) [Leksykon Kroniki Wiosen i Jesieni oraz Komentarza Pana Zuo], Zhonghua Shuju, Beijing 1985, s. 249, 832.

³⁸ Gao Shufan (高樹藩), *Zhongwen xingyinyi zonghe da zidian* (中文形音義綜合大字典) [Wielki etymologiczny słownik znaków chińskich], Zhonghua Shuju, Beijing 1989, s. 16–17, 258.

ale termin ten stosowano głównie wobec państw wasalnych, a nie centralnego władania królewskiego; 4) członków rodu panującego, mieszkańców stolicy księstwa, pełniących między innymi służbę wojskową³⁹. Znak ten pojawiał się paralelnie w tych różnych znaczeniach, najczęściej jednak w sensie stolicy, co czasem prowadziło nawet do nieporozumień. Na przykład w 718 r. p.n.e., podczas jednej z częstych wojen między państwami wasalnymi Zhou, władca księstwa Lu zapytał posła proszącego o pomoc dla księstwa Song – zaatakowanego sojusznika, czy atakujący wtargnęli już do *guo*, myśląc o państwie, poseł zaś odpowiedział, że jeszcze nie, myśląc o samym terenie stołecznym. W rezultacie książę sojusznik nie wysłał wojsk na pomoc⁴⁰.

Etymologia znaków a) *zhong*, 中, b) *guo*, 國 (według Li Leyi)⁴¹

Termin *Zhongguo* odnosił się zatem początkowo jedynie do „władania centralnego” Syna Nieba, nie zaś do całego państwa epoki Zhou Zachodniej, złożonego z ponad tysiąca mniej czy bardziej autonomicznych władz lennych (arystokratów najczęściej z rodu Zhou), a słowa tego używano dość rzadko. Dopiero pod koniec epoki Zhou Zachodniej zaczął oznaczać on wszystkie „Państwa Centralne” w sensie „państw chińskich”, przeciwstawianych barbarzyńcom⁴². I w takim

³⁹ Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan cidian*, s. 597.

⁴⁰ Hsu Cho-yun, Katheryn M. Linduff, *Western Chou Civilization*, Yale University Press, New Haven 1988, s. 268–269.

⁴¹ Li Leyi (李樂毅), *Hanzi yanbian wubai li* (漢字演變五百例) – *Tracing the Roots of Chinese Characters: 500 Cases*, Beijing Language and Culture University, Beijing 1994, s. 121, 475.

⁴² Herrlee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China*, t. 1: *The Western Chou Empire*, The University of Chicago Press, Chicago 1970, s. 196.

sensie używano go w następnych epokach, poczynając od epoki Wiosen i Jesieni (770–476 p.n.e.)⁴³.

Zgodnie ze schematem wtedy upowszechnionym owe Państwa Centralne otaczały ludy i państwa barbarzyńskie. Na wschodzie zamieszkiwali Yi, 夷 – „Barbarzyńcy Wschodu”, na południu Manowie, 蠻 – „Barbarzyńcy Południa”, na zachodzie Rongowie, 戎 – „Barbarzyńcy Zachodu”, a na północy Di, 狄 – „Barbarzyńcy Północy”. Podział ten ignorował różnicowanie etniczno-kulturowe, jak też polityczne owych ludów, za kluczowy wskaźnik przyjmując strony świata. Poglądy takie łączyły się ze wspomnianą powyżej, a uformowaną już w czasach archaicznych koncepcją pięciu stron świata, każda o odmiennej naturze⁴⁴.

Żywe pragnienia odbudowy jedności Chin podzielonych i nękanych częstymi wojnami znajdowały odbicie w mitach. Zgodnie z jednym z nich, zapewne z Epoki Królestw Walczących, po raz pierwszy strukturę Państwa Środka panującego nad „światem”, czyli „cesarstwa”, miał stworzyć rzekomo Cesarz Żółty (*Huangdi*, 黃帝, jego wstąpienie na tron narodowcy wyliczyli na 2697 r. p.n.e., co przyjmuje się we wprowadzonej na początku XX w. – na wzór zachodniej rachuby lat – „erze Cesarza Żółtego”, współcześnie posługują się nią taoiści). Jako władca ziem centralnych toczył on wojny z władcami czterech stron świata – Cesarzem Zielonym (*Qingdi*, 青帝) ze Wschodu, Cesarzem Czerwonym (*Chidi*, 赤帝, zwanym też Cesarzem Ognistym – *Yandi*, 炎帝) z Południa, Cesarzem Białym (*Ba-idi*, 白帝) z Zachodu i Cesarzem Czarnym (*Heidi*, 黑帝) z Północy, aż ich wszystkich podporządkował. Najzaciętsze boje toczył z ludami Południa i ich władcami, zwłaszcza z Chilongiem, 蚩龍, „Smoczą Bestią”⁴⁵.

Wymienieni władcy stron świata byli w sposób oczywisty identyfikowani z każdym z Pięciu Czynników opisanych powyżej: władca Wschodu z Drzewem (*mu*, 木), władca Południa z Ogniem (*huo*, 火), władca Zachodu z Metalem (*jin*, 金), a władca Północy z Wodą (*shui*, 水). Cesarz Żółty związany był zaś z Ziemią (*tu*, 土) oraz z Centrum, dlatego odpowiadała mu barwa żółta. W mitach chińskich Cesarz Żółty był przedstawiany nie tylko jako pierwszy władca uniwersalny, pan

⁴³ Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan cidian*, s. 87.

⁴⁴ Xu Jieshun (徐傑舜), *Han minzu lishi he wenhua xintan* (漢民族歷史和文化新探) [Nowe omówienia historii i kultury narodowości Han], Guangxi Renmin Chubanshe, Nanning 1985, s. 28–31.

⁴⁵ Najstarsza historia Chin, ciesząca się ogromną sławą, od niego rozpoczyna dzieje Chin, patrz *Shi ji* (史記) [Zapiski Historyka], autorstwa Sima Qiana (司馬遷) (145–86? p.n.e.), Zhonghua Shuju, Beijing 1972, t. 1, s. 1–11 (*juan* 1); patrz także tekst pochodzący z grobowca z II w. p.n.e. *Huangdi fa Chidi* (黃帝伐赤帝) [Ekspedycja karna Cesarza Żółtego przeciwko Cesarzowi Czerwonemu], w: *Sunzi bingfa Sunzi bingfa. Yinque Shan Han mu zhujian* (孫子兵法. 銀雀山漢墓竹簡) [Reguły wojowania Mistrza Suna. Deszczułki bambusowe z grobowca epoki Han ze Wzgórza Jaskółczego], Wenwu Chubanshe, Beijing 1976, s. 101–103. Legendy te były popularne także w dwóch następnych tysiącleciach.

Państwa Środka rządzący całym światem, ale także jako twórca fundamentów cywilizacji. On sam, albo jego funkcjonariusze, mieli wynaleźć kopanie studni, budowę domów, robienie czółen i wozów, odlewanie brązu, posługiwanie się piśmem chińskim, wyrób jedwabiu, kalendarz (oparty na cyklach sześćdziesiętnych używany do czasów najnowszych), grę na kilku instrumentach muzycznych, podstawowe zasady strategii oraz szyki wojskowe, bęben – kluczowy dla „pobudzenia ducha” na wojnie, podstawy medycyny chińskiej itp.⁴⁶ Twórcy nacjonalizmu chińskiego z przełomu XIX i XX w. wylansowali go jako czołową postać panteonu narodowego – praprzodka wszystkich Chińczyków-Hanów. Jego mauzoleum grobowe (w powiecie Huangling, 黃陵, czyli Mogiła Żółtego, w prowincji Shaanxi), funkcjonujące od starożytności, jest współcześnie tłumnie odwiedzanym centrum ogólnochińskim.

„Ziemie centralne” czy „Państwo Środka” rozumiano przy tym głównie na dwa sposoby. W jednej wizji było to centrum względne, jednostka polityczno-kulturalna, zwierzchnia w całej strukturze państwowej, a stolica stanowiła (wyznaczała) jej centrum, którego lokalizacja zmieniała się wraz z przenoszeniem stolicy. Według drugiej interpretacji było to rzeczywiste „centrum geograficzno-astronomiczne” uniwersum o szczególnym charakterze. Właśnie dlatego, że były to obszary centralne, siły Yin-Yang harmonijnie współdziałały. Dlatego w tym obszarze mogli się pojawiać mędrcy generujący kulturę, która mogła rozkwitnąć. Tam znajdowała się swoista „oś Nieba i Ziemi” odzwierciadlająca w świecie ziemskim biegun niebieski. Dlatego w tym miejscu Niebo komunikowało się z Ziemią, a Syn Nieba mógł wnosić w świat ludzki zasady i wolę Nieba, jak też komunikować się z Niebem i Ziemią, oddziałując na cały świat. Natomiast w czterech stronach świata siły Yin-Yang oraz Pięć Czynników występowały w różnych formach ekstremalnych, na przykład klimatu bardzo gorącego albo bardzo zimnego. Były to zatem rejony o dużo trudniejszych warunkach do życia i tam nie mogła się rozwijać cywilizacja.

Zgodnie z tymi poglądami stolicę Państwa Środka i jego centrum religijno-rytualne trzeba było lokować w punkcie centralnym uniwersum, gdyż tylko tam Syn Nieba mógł odprawiać swoje rytuały umożliwiające utrzymywanie harmonii w świecie (ludzkim oraz przyrodniczym). Pierwszą taką stolicę – w Luoyangu – dla nowej dynastii Zhou jako „centrum uniwersum” miał wyznaczyć i zbudować Książę Zhou (Zhou Gong, 周公 XI? w. p.n.e.), co opisuje *Księga szacownych dokumentów* (*Shang shu*, 尚書)⁴⁷. Był on czczony przez konfucjanistów jako

⁴⁶ Patrz opisy mitów dotyczących go: Juan Ke, *Mify drevnego Kitaja*, przekł. B. Riftin, Izdatel'stvo Nauka, Moskwa 1965, s. 100–117; Mieczysław J. Küntler, *Mitologia chińska*, Muza, Warszawa 2001, s. 116–148.

⁴⁷ Patrz kanoniczna księga konfucjańska: *Shang shu* (尚書) [Księga szacownych dokumentów], rozdz. *Zhao gao* (召誥); Qu Wanli (屈萬里), *Shangshu shiyi* (尚書釋義) [Księga szacownych

wielki mędrzec i twórca opiewanego przez nich idealnego porządku polityczno-społecznego. Można tę księgę porównywać z Biblią świata śródziemnomorskiego, gdyż przedstawia dzieje państwowości chińskiej oraz konfucjańską ideologię Państwa Środka.

Pięciu Czynnikiem na Ziemi odpowiadało Pięć Planet na Niebie określających właściwości poszczególnych jego sektorów oraz charakter przemian naturalnych itd. „Wzory Nieba”, w tym konstelacje gwiazdne, określały „wzory Ziemi”: łańcuchy gór, bieg rzek itd. Ziemia odzwierciedlała zatem strukturę Nieba, pozostając z nim w mistycznym związku. Utrzymanie harmonii nieba i Ziemi oraz ich prawidłowe współdziałanie mógł zapewnić Człowiek jako kluczowy element Triady, między Ziemią a Niebem, a przede wszystkim Syn Nieba kierujący światem ludzkim i reprezentujący go wobec Nieba i Ziemi. Dlatego stolica Państwa Środka miała szczególne miejsce i funkcje w uniwersum, a cały rodzaj ludzki powinien być – jak mniemano – dostosowywać swoje działania do cykli i rytmów naturalnych Nieba oraz Ziemi⁴⁸. Harmonia z nimi zapewniała osiągnięcie sukcesów oraz utrzymywanie owocnej harmonii w uniwersum, włącznie ze światem ludzkim. W Chinach inaczej bowiem niż w kręgu kultur indoeuropejskich wierzono, że rozwój następuje jedynie w warunkach harmonii i spokoju, wszelkie zaś walki i konflikty powodują chaos i katastrofy⁴⁹.

dokumentów z objaśnieniami], Zhonghua Wenhua Chubanshiye She, Taipei 1958, s. 91–95. Przekł. J. Legge, *The Chinese Classics*, t. 3: *Shoo King*, s. 428. Patrz także analiza astronomiczno-geograficznych koncepcji „centrum kosmosu”: Wolfram Eberhard, Richard Miller, *Contributions to the Astronomy of the San-kuo Period*, „Monumenta Serica”, t. 2 (1936–1937), s. 149–164. Omówienie budowy tej stolicy i lokalizacji centrum z pewnymi pytaniami przedstawiają Hsu Cho-yun, K.M. Linduff, *Western Chou Civilization*, s. 98–99. Chińskie objaśnienia szczególności ziem centralnych przedstawia dzieło *Huainanzi* (淮南子) [Księga Króla Huainanu], w: *Zhuzi jicheng* (諸子集成) [Zebrane dzieła mistrzów], Zhonghua Shuju, Beijing 1956, t. 7, s. 55–67 (juan 4). Patrz przekład: Liu An, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, przekł. John S. Major i in., Columbia University Press, New York 2010, s. 149–171. Dzieło powstało na dworze Liu Ana (劉安) (zm. 122 p.n.e.), króla Huainanu, prace nad nim zakończono w 139 r. p.n.e. W tych chińskich koncepcjach można dostrzec echa pierwotnych ogólnoludzkich wierzeń w szczególne znaczenie „centrum uniwersum” i cykliczne przemiany świata. Patrz Mircea Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przekł. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 21–31.

⁴⁸ Patrz analizy tych wierzeń: David W. Pankenier, *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 317–350. Opis kosmicznych wzorców, jakich ludzie winni przestrzegać w życiu społecznym oraz państwowym, w tym Pięciu Czynników, przedstawia: *Księga szacownych dokumentów*, rozdz. *Hong fan* (洪範); J. Legge, *The Chinese Classics*, t. 3, s. 320–344.

⁴⁹ Patrz omówienie tych fundamentalnych różnic między tradycją zachodnią a konfucjańską, jak też ich rozmaitych implikacji: K. Gawlikowski, *The Western and Confucian Approaches to War: The Universe Based on Struggle versus the Universe Based on Harmony*, w: Adam W. Jelonek, Bogdan S. Zemanek (red.), *Confucian Tradition: Towards the New Century*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

Wierzenia w rzeczywiste, centralne położenie Chin w uniwersum były żywe jeszcze w epoce Han (206 p.n.e. – 220 n.e.). W *Historii dynastii Han* (*Hanshu*, 漢書) znajdujemy na przykład opis astrologiczny, w którym wskazuje się, że Gwieździe Polarnej odpowiada Region Centralny kraju (*Zhongzhou*, 中州), gdzie pozostają w równowadze nie tylko siły Yin i Yang, ale także Pięciu Czynników⁵⁰. „Ziemie Zhou”, uznawane za „rdzennie chińskie”, opisuje się tam jako odpowiadające Siedmiu Gwiazdom (*Qixing*, 七星), obejmującym naszą konstelację Wielkiego Wozu, gdzie Książę Zhou założył stolicę w leżącym tam centrum uniwersum. Dlatego, jak dodaje starożytny autor tej historii, także później lokowano tam stolicę Państwa Środka⁵¹.

Państwo Środka to nie była zatem jedynie konwencjonalna nazwa, lecz pojęcie nader bogate w różnorodne treści, w tym o charakterze mistycznym. Od epoki Tang (618–907) zaczęła jednak dominować w chińskiej myśli państwowej wyraźnie tradycja racjonalistyczno-konfucjańska. Zgodnie z nią to po prostu stolica i miejsce przebywania Syna Nieba wyznacza centrum porządku polityczno-moralnego uniwersum. Dlatego można ją było przenosić zależnie od politycznych potrzeb, a Państwo Środka rozumiano przede wszystkim jako ziemię pod bezpośrednim zarządem administracji cesarskiej. W koncepcjach tych kładziono nacisk na wyższość cywilizacyjno-moralną i przywództwo polityczne w świecie, a rozwój cnót w Chinach i potęgę krajowi miały gwarantować dobrostan ludu oraz odpowiednie jego wychowywanie przez państwo (w czym kluczową rolę mieli odgrywać konfucjańscy mandaryni – uczeni zarządzający państwem⁵²).

Termin Państwa Środka upowszechnił się dopiero w epoce Han (206 r. p.n.e. – 220 r. n.e.), zwłaszcza w początkach naszej ery, i to w obu wspomnianych powyżej znaczeniach: jako nazwa „Chin właściwych” zamieszkiwanych przez Chińczyków etnicznych i jako nazwa całego cesarstwa. W cytowanych tu *Zapiskach historyka* z I w. p.n.e., w rozdziałach poświęconych państwom i ludom sąsiednim pojawia się sporadycznie termin *Zhongguo* na określenie cesarstwa⁵³. Niekiedy odnosi się on wyraźnie tylko do samych „ziem chińskich”. Na przykład wspomina się o ośmiu świętych górach w cesarstwie, ale dodaje, że trzy z nich leżą na terenach barbarzyńskich, a pięć w Państwie Środka⁵⁴. W związku z tym pojawia się także

⁵⁰ *Han shu* (漢書) [Historia dynastii Han], autorstwa Ban Gu (班固) (32–92 n.e.), t. 5, s. 1274, 1285, *juan* 26, *Zhonghua Shuju*, Beijing 1975.

⁵¹ *Han shu*, t. 6, s. 1650 (*juan* 28, cz. 2).

⁵² Starożytne ideały konfucjańskiego państwa przedstawia szczegółowo praca: Józef Pawłowski, „Państwo” *we wczesnej filozofii konfucjańskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

⁵³ *Shi ji* (史記) [Zapiski historyka], s. 2697, 2881–2882, 2929, 2969, 2980, 3044, 3049 (*juan* 97, 110, 111, 113, 114, 117).

⁵⁴ Tamże, s. 468 (*juan* 12), por. także s. 1367 (*juan* 28).

termin oznaczający Chińczyka (*Zhongguoren*) jako osoby przyjmującej kulturę chińską i związanej z Chinami, nawet jeśli aktualnie nie jest poddanym dynastii Han⁵⁵. Jeśli porówna się to dzieło z *Historią dynastii Han* napisaną około stu lat później, widać o wiele częstsze użycie tego terminu⁵⁶. Państwo Środka używane jest w niej tak często, nieraz kilka razy na jednej stronie, że trudno wręcz te przypadki zliczyć, i znacznie częściej pojawia się urobiony odeń termin „Chińczyk”⁵⁷.

Nie zawsze jednak znaczenie węższe i szersze rozdzielano precyzyjnie. Same realia były bowiem skomplikowane. W tym okresie następowała dość szybko sinizacja wielu dawnych państw sinobarbarzyńskich, jak wielkie południowe państwo Chu, 楚 (zamieszkowane przez ludy prototajskie i tybeto-birmańskie) czy zachodnie państwo Qin, 秦 (z ludami prototureckimi). Zmieniały się zatem wyobrażenia, co należy do „ziem chińskich”. Ponadto przy feudalnej strukturze państwa i przyjmowanym w cesarstwie systemie zarządzania ludami oraz ziemiami „niechińskimi” przez ich rodzimych przywódców różnej rangi, do pewnego stopnia podporządkowanych administracji chińskiej lub choćby uznających zwierzchność cesarza, a także obecności ziem o ludności mieszanej na pograniczach cesarstwa, trudno było zazwyczaj precyzyjnie wyznaczyć granice Państwa Środka. Nawet Wielki Mur nie dzielił „Chińczyków” od „barbarzyńców”, gdyż na południe od niego, czyli wewnątrz cesarstwa, mieszkali koczownicy pod władzą swoich wodzów, którzy służyli dynastii, a na zewnątrz też były ludy i twory typu państwowego akceptujące czasami status wasali, a czasem najeżdżające cesarstwo.

Warto odnotować, że terminu *Zhongguo* zaczęto używać już w tym okresie także w odniesieniu do ludzi dla określenia ich chińskiej przynależności kulturowo-etnicznej. Tak się pisze na przykład o żonie króla wietskigo, z wasalnego południowego państwa Nanyue, 南粤 – właśnie jako o „Chince” (*Zhongguoren*), podkreślając, że kultywowała chińskie obyczaje⁵⁸. Było to zjawiskiem nowym, gdyż wcześniej używano wprawdzie terminu Państwo Środka, ale nie wiązano z nim „narodu Państwa Środka”, gdyż taki termin wiązano tylko z poszczególnymi państwami lub księstwami nominalnie wasalnymi wobec Syna Nieba dynastii Zhou. Mówiło się zatem o „ludziach” z państw Lu, 魯, Wei, 魏 czy Jin, 晉 (w sensie „Luczyk”, „Weiczek” czy „Jinczyk”), ale nigdy „Państwo-środkowiec”. Państwo-wo- identyfikacja człowieka z cesarstwem pojawiła się dopiero w odniesieniu do pierwszej dynastii Qin (221–207 p.n.e.) jako „człowiek państwa Qin” (*Qinren*, 秦

⁵⁵ Tamże, s. 2697, 2967 (*juan* 97, 113).

⁵⁶ *Zapiski historyka* (*Shi ji*) Sima Qiana rozpoczął jeszcze jego ojciec Sima Tan (司馬談) (180?–110 p.n.e.). *Historia dynastii Han* (*Han shu*) jest dziełem zbiorowym. Głównym jej autorem był Ban Gu (班固, 32–92 p.n.e.), ale pracę też zaczął jeszcze jego ojciec Ban Biao (班彪, 3–54 p.n.e.), a kończyła młodsza siostra Ban Chao (班超, 32–102 p.n.e.).

⁵⁷ *Han shu*, np. s. 3819, 3847, 3854, 3856 (*juan* 94, cz. 2; 95).

⁵⁸ Tamże, s. 3854, 3856 (*juan* 95).

人)⁵⁹, co kontynuowano za czasów dynastii Han, odwołując się do nazwy dynastii lub Państwa Środka.

W obu wyżej wspomnianych dziełach historycznych pisze się o barbarzyńcach, zwłaszcza o koczownikach z Północy, że są jak dzikie zwierzęta lub ptaki, którymi nie daje się administrować⁶⁰. Jako podstawowe cechy Państwa Środka, jako kraju cywilizowanego, wymienia się zaś respektowanie rytuału oraz etykiety i wypełnianie powinności społecznych (*li yi*, 禮儀), czyli esencji konfucjanizmu⁶¹. Jak widać, termin „Państwo Środka”, wszedłszy w częste użycie, nabrał rozmaitych odcieni znaczeniowych.

Może się to wydać paradoksalne, lecz interesujący przykład myślenia w kategoriach Państwa Środka można znaleźć w pismach buddyjskich. Mianowicie Fa Xian (法顯, 335–420) jako pierwszy mnich buddyjski z Chin wybrał się do Indii w poszukiwaniu oryginalnych ksiąg kanonicznych i sporządził obszerny opis swych peregrynacji. Co więcej, jak słusznie zwraca uwagę Mieczysław J. Küntler, nie żywił on poczucia wyższości wobec „krajów barbarzyńców”, do których się udawał, lecz wręcz przeciwnie: był pielgrzymem udającym się z pokorą i z nabożnym szacunkiem do „miejsc świętych” buddyzmu. Był on nawet przekonany, że wszystko, co jest związane z buddyzmem w jego kraju, jest niedoskonałe, ułomne i niepełne⁶². Zachwycony Indiami Fa Xian opisuje wręcz jedno z tamtejszych królestw jako wzorcowe Państwo Środka (*Zhongguo*), w którym panuje doskonały, umiarkowany klimat (co sugeruje harmonię Yin i Yang), i gdzie lud żyje dostatnio oraz obyczajnie, ściśle wedle nauk buddyjskich, a mnisi oddają się samodoskonaleniu⁶³. Z jego punktu widzenia idealna i wzorcowa kraina, „prawdziwe buddyjskie Państwo Środka”, leżała zatem w Indiach, a Chiny powinny być się odeń uczyć. Nic tedy dziwnego, że myśliciele konfucjańscy często niechętnie odnosili się do buddyzmu, który podważał wiele ich prawd, a kilkakrotnie doprowadzali nawet do jego prześladowań. Można dodać, że magia Indii jako Ziemi Świętej buddyzmu znikła w epoce Tang, gdyż jego centra i miejsca święte zaczęto lokować w Chinach, które przedstawiano jako nowe centrum buddyjskiego świata⁶⁴.

Należy wyraźnie podkreślić, że myśliciele chińscy dominującej przez dwa tysiąclecia orientacji konfucjańskiej nie stawiali jako celu dominacji Chin w świecie, zwłaszcza opartej na sile i przemocy, jak to pragnęły robić i realizowały mocarstwa

⁵⁹ Tamże, s. 3782 (*juan* 94, cz. 1).

⁶⁰ *Shi ji*, s. 2955 (*juan* 112); *Han shu*, s. 3755 (*juan* 94, cz. 1).

⁶¹ *Han shu*, s. 3755, 3804 (*juan* 94, cz. 1 i 2).

⁶² M.J. Küntler, Genowefa Zduń (przekł.), *Zapiski z krajów buddyjskich*, Dialog, Warszawa 1997, s. 19.

⁶³ Tamże, s. 55–58, por. z zamieszczonym tam tekstem chińskim.

⁶⁴ Mark E. Lewis, *China's Cosmopolitan Empire: The Tang Dynasty*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2009, s. 21–2.

zachodnie (zgodnie z dawnymi wzorcami grecko-rzymskimi). Nacisk kładli oni nieodmiennie na przywództwo oparte na wyższości cywilizacyjnej i moralnej, na realizacji doskonałych wzorców wewnątrz kraju i wprowadzaniu w świecie porządku opartego na słusznym zasadach moralnych. Politykom i intelektualistom chińskim zazwyczaj nie chodziło o to, by rzeczywiście kontrolować inne kraje, lecz jedynie o to, by uznawały one supremację Chin i okazywały im należny szacunek. Politykę tę prowadzono głównie na użytek wewnętrzny, dla własnej elity politycznej, gdyż uznanie przywództwa przez inne kraje potwierdzało posiadanie „mandatu Nieba” przez dynastię i jej legitymizację do rządzenia Chinami.

Jak z pewnym uproszczeniem odnotowuje Elena Barabantseva, do czasów republiki „chińskość” utożsamiano z przyjmowaniem zasad konfucjańskich, władcy Chin zaś dzielili ludzi na Chińczyków i barbarzyńców, którzy potrzebują nauczania ich tych zasad, aby stać się w pełni ludźmi⁶⁵. Oczekiwano jednak, że to owi barbarzyńcy sami będą zabiegali o „nauki chińskie”, by dostąpić „transformacji kulturowej” (*wenhua*, 文化), jako swoistego „oświecenia”. Jeśli takich pragnień nie przejawiali, potwierdzało to jedynie ich dzikość i niezdolność jeszcze do „transformacji w prawdziwych ludzi”. Dodać jednak koniecznie trzeba, że wśród konfucjanistów popularność zdobywały również koncepcje utrzymywania ścisłego rozdzielenia barbarzyńców od Chińczyków ze względu na ich odmienne natury, co promował na przykład Wang Fuzhi (王夫之, 1619–1692). Warto także zwrócić uwagę, że mit o utworzeniu „imperium Państwa Środka” przez Cesarza Żółtego siłą zbrojną, co mogło stać się kamieniem węgielnym polityki podbojów i dominacji typu rzymskiego, pozostawał na marginesie tradycji konfucjańskiej. Do tej postaci odwoływali się głównie taoiści, mało interesujący się polityką, lecz przede wszystkim drogami osiągnięcia nieśmiertelności. Ideał przywództwa moralnego i politycznego, które powinno być uznawane przez inne ludy dobrowolnie, lansowali już Konfucjusz i Mencjusz, a wraz z przyjęciem konfucjanizmu w epoce Han poglądy te dominowały w Chinach aż po początków XX w. Znajdowały one oparcie w strukturach społecznych i charakterze klasy rządzącej: uczonych erudytów, specjalistów od cywilnego administrowania o wykształceniu literackim.

Strefowe koncepcje Chin

Chociaż przez wieki dominowała koncepcja Państwa Środka odwołująca się do Pięciu Stron Świata, formułowano także inne projekty. Dużym powodzeniem cieszyły się na przykład rozmaite „schematy strefowe”, utrwalone w konfucjańskiej

⁶⁵ E. Barabantseva, *Overseas Chinese, Ethnic Minorities and Nationalism: De-centering China*, Routledge, New York 2011, s. 11.

Księżde szacownych dokumentów. Z analiz inskrypcji wróżebnych badacze wnoszą, że pierwociny takiej organizacji państwa formowały się już pod koniec panowania dynastii Shang. Ziemiami otaczającymi stolicę (*Dayi*, 大邑 – „Wielkie Miasto”, albo *Tianyi Shang*, 天邑商 – „Niebiańskie Miasto Shangów”) zarządzał, jak wspominaliśmy, bezpośrednio król. Wedle hipotezy Chen Mengjia dalej rozciągały się ziemie „czterech stron świata” (*si tu*, 四土), zamieszkivane przez jakieś inne plemiona lub ludy podległe swoim książętom, zazwyczaj z rodu Shang, za nimi zaś leżały „cztery kraje strażnicze” (*si ge*, 四戈) – wasali mających chronić ziemie centralne przed najazdami. Poza nimi leżały natomiast „rozliczne kraje zewnętrzne” (*duo fang*, 多方) określane także jako „władania zewnętrzne” (*bang fang*, 邦方) ludów obcych, od których oczekiwano jedynie pewnego podporządkowywania się królowi Shangów i oburzano się na najazdy z ich strony, jeśli do takich dochodziło⁶⁶.

Schematy te zaczęto opracowywać bardziej szczegółowo w epoce Królestw Walczących (475–221 p.n.e.). W najbardziej znanym schemacie opisanym w rozdziale *Powinności ustanowione przez Yu* (*Yu gong*, 禹貢), z *Księgi szacownych dokumentów*, w najstarszym zachowanym opisie Chin (prawdopodobnie z drugiej połowy IV w. lub z pierwszej połowy III w. p.n.e.), znajdujemy następujący opis pięciu „stref służebnych” (*wu fu*, 五服). Zgodnie z przytoczonym tam schematem Yu Wielki (*Da Yu*, 大禹), założyciel pierwszej, legendarnej dynastii Xia (夏, XXII? – XVII? p.n.e.), miał wyznaczyć kwadrat szerokości 1000 li obejmujący region stolicy królewskiej (*wang du*, 王都) i otaczający go pas 500 li ziem zarządzanych przez Syna Nieba, które niosły „powinności polowe” (*dian fu*, 甸服). Jego mieszkańcy, zależnie od odległości, mieli jako daninę składać słomę i kłosa zboża, same kłosa lub tylko słomę. Z odleglejszych ziem miano dostarczać jedynie niełuskane ziarno, a z krańców – już tylko czyste ziarno. Ludzie z tego pasa mieli także wykonywać pewne prace dla państwa w systemie szarwarku. Dodać można, że miara odległości 1 li (里) wynosiła 300 kroków, co w przybliżeniu można określić na nieco ponad 400 m⁶⁷. Ludzie z drugiej strefy – kolejnego pasa 500 li – nieśli „powinności strażnicze” (*hou fu*, 侯服), to jest mieli chronić strefę stołeczną przed napadami i rabusiami, a także kontrolować udających się do niej. Mieszkańcy trzeciej strefy 500 li mieli zadanie „pilnowania spokoju wśród poddanych” (*sui fu*, 綏服). Lud ich miał być posłuszny Synowi Nieba i przestrzegać zarządzeń cywilnych, a z odleglejszych regionów tej strefy – podlegać zarządzeniom

⁶⁶ Chen Mengjia (陳夢家), *Yinxu buci zongshu* (殷墟卜辭綜述) [Ogólne omówienie inskrypcji wróżebnych z Yinxu], Kexue Chubanshe, Beijing 1956, s. 325; por. Chang Kwang-chih, *Shang Civilization*, Yale University Press, New Haven 1980, s. 210–259.

⁶⁷ Yang Kuan (楊寬), *Zhongguo lidai chidu kao* (中國歷代尺度考) [Studia miary *chi* w różnych okresach historii Chin], Shangwu Yinshuguan, Shanghai 1955, s. 38–39.

wojskowym, odbywać służbę wojskową i ochraniać swoje granice. Czwarta strefa 500 li niosła „obowiązki narzucone” (*yao fu*, 要服), a jej mieszkańcy mieli po prostu wypełniać polecenia, jeśli takie zostałyby im wydane. Mieli być utrzymywani w posłuchu groźbą surowych kar. W ostatniej, piątej strefie 500 li obowiązywały już tylko „nieokreślone powinności” (*huang fu*, 荒服), które sprowadzały się przede wszystkim do wysyłania przez lokalnych władców poselstwa wasalnego, kiedy nowy Syn Nieba obejmował tron. Mieszkali tam dzicy barbarzyńcy, a w odleglejszych regionach ludzie nie mieli nawet stałych siedzib i po prostu koczowali⁶⁸.

Wszystkie te strefy przedstawiano w formie kwadratów, gdyż kwadrat był „formą” Ziemi, tak jak koło „formą” Nieba. Pojawiały się także inne schematy owych „stref służebnych”, których liczbę podawano rozmaicie (od 3 do 10), podobnie jak ich rozległość, na przykład jako pasy szerokości 1000, 500, 300, 200 lub nawet tylko 100 li⁶⁹. Istotą tego typu schematów była stopniowalność cywilizacji przeciwstawianej „dzikości” i zmniejszanie się obowiązków wobec Państwa Środka oraz zmiana ich charakteru wraz z coraz większą odległością. Daniny ulegały zmniejszeniu i uwzględniały konieczność dalekiego transportu. We wszystkich tych schematach jednym z podstawowych obowiązków stref peryferyjnych była ochrona Państwa Środka pełniona przez wojownicze, mniej cywilizowane ludy peryferii, przed jeszcze dzikszyimi „barbarzyńcami” z rejonów bardziej odległych. Wojowniczość zaczęto bowiem wiązać z barbarzyństwem, a na ziemiach centralnych, o najwyższym poziomie kultury oraz rozkwitu cnót, wręcz zaczęto potępiać wszelkie formy przemocy i wojowania. Ziemie dalsze były też zwykle administrowane przez władców wasalnych podlegających tym mniejszej kontroli, im dalej leżały ich ziemie. Takie strefowe myślenie o Państwie Środka miało w gruncie rzeczy przetrwać do XIX w., określając myśl polityczną chińskich elit⁷⁰.

Warto zwrócić uwagę, że w tym schemacie granice Państwa Środka w istocie nie są precyzyjnie wyznaczone, podobnie jak podział na „Ludzi Państwa Środka”, czyli „Chińczyków”, i na „barbarzyńców”. Jest bowiem jasne, że strefy peryferyjne bliższe stolicy, choć zarządzane przez książęta-wasali, stanowią integralną część systemu politycznego Państwa Środka. Gu Jiegang, analizując tę kwestię,

⁶⁸ *Shang shu*, rozdz. *Yu gong* (禹貢) [Powinności wyznaczone przez Yu], s. 7b–8a (*juan* 3, Księgi Xia, cz. 1). Przy interpretacji niezbyt jasnego zapisu korzystano ze studium Gu Jieganga poświęconego strefom służebnym: Gu Jiegang (顧頡剛), *Shilin zazhi* (史林雜職) [Rozmaitości z lasu historii], Zhonghua Shuju, Beijing. 1977, s. 1–17, a także z tłumaczenia R.V. Vjatkina *Zapisków historyka*, gdzie ten schemat jest omawiany: Syma Cjań, *Istoricheskije zapiski* (*Szi c'zi*), t. 1, przekład z chińskiego i objaśnienia R.V. Vjatkina i V.S. Taskina, pod redakcją R.V. Vjatkina, Izdatielstwo Nauka, Moskwa 1972, s. 271–272. Patrz także tłumaczenie: J. Legge, *The Chinese Classics*, t. 3, s. 142–149.

⁶⁹ Gu Jiegang, *Shilin zazhi*, s. 1–17.

⁷⁰ John K. Fairbank (red.), *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1968.

wskazywał, że do Państwa Środka należałoby zaliczyć kolejne strefy aż po „kraje strażnicze”, czyli lojalnych wasali z peryferii broniących państwa, a dopiero ziemie barbarzyńców leżące poza nimi były „krainami zewnętrznymi”. W schemacie przedstawionym powyżej z *Powinności wyznaczonych przez Yu* granicę Państwa Środka wyznacza on na granicy trzeciej i czwartej strefy⁷¹.

Można wspomnieć, że owo „państwo Yu” w *Księdze szacownych dokumentów* jest określone jako „Władanie (albo państwo) Centralne” (*Zhong Bang*, 中邦). Warto dodać, że granice w tradycjach politycznych Azji Wschodniej, inaczej niż w tradycjach grecko-rzymskich i europejskich, odgrywały rolę stosunkowo niewielką, gdyż kluczowe dla państwa były jego centra i to one określały jego charakter. Natomiast na peryferiach państw leżały zwykle krainy wasalne, a były to też tereny trudniej dostępne i mniej rozwinięte. Zasięg wpływów państwa ulegał zatem swoistym fluktuacjom: w okresach potęgi rozszerzał się, a kiedy państwo słabło – zmniejszał się zasięg ziem faktycznie uznających jego zwierzchnictwo.

Omawiany rozdział *Powinności wyznaczone przez Yu*, prócz schematu strefowej organizacji państwa, zawiera jeszcze drugi opis Chin, podając dość szczegółowe opisy „dziewięciu okręgów” (*jiu zhou*, 九州), na które podzielił on rzekomo swoje państwo. Dodajmy, że Dziewięć Okręgów stało się po dziś dzień patetycznym określeniem Chin przypominającym ich starożytny rodowód. W opisie tym podaje się naturalne granice geograficzne każdego okręgu z wyliczeniem wykonanych tam robót ziemnych Yu Wielkiego, charakteryzuje się rodzaj gleb i klasy podatków tam nakładanych, rodzaje danin składanych przez miejscową ludność, także z zaznaczeniem niekiedy specyficznych produktów, i z podawaniem dróg ich dostarczania do stolicy. Opis dotyczy ogromnego obszaru obejmującego dużą część basenu Rzeki Żółtej oraz rzeki Jangcy, wykraczającego nawet poza historyczne ziemie „Chin właściwych” (na północnym wschodzie obejmuje na przykład sporą południową część Mandżurii⁷²). Jeden z wymienionych tam okręgów (*Yuzhou*, 豫州, obejmujący dzisiejszą prowincję Henan, zachodnią część prowincji Shandong i południową Hebei) może być uznany za „centralny”, a pozostałych osiem w przybliżeniu rozlokowanych jest według ośmiu kierunków świata (wschód, południowy wschód, południe itd.). Jednak uderza w tym opisie brak rozdzielenia ziem „chińskich” od „barbarzyńskich”, jak też prób wyodrębniania „ludności chińskiej”.

W sumie jest to zatem opis w istocie pozbawiony rysów sinocentrycznych, a gloryfikuje on władcę jako twórcę nie tylko porządku politycznego, ale wręcz przyrodniczego. Yu Wielkiemu przypisywano bowiem tradycyjnie uporządkowanie stosunków wodnych, by zapobiec powodziom nękającym ludność do jego czasów.

⁷¹ Gu Jiegang, *Shilin zazhi*, s. 6.

⁷² Patrz Li Zhangfu (李長傳), *Yugong shi di* (禹貢釋地) [Objaśnienie terenu opisanego w *Daninach wyznaczonych przez Yu*], Zhongzhou Shuhua She, Zhengzhou 1982, mapa, s. 26a.

Miał on puszczać wody rzek nowymi korytami lub regulować je, tworzyć jeziora jako swoiste zbiorniki retencyjne, z mas wykopywanej ziemi budować góry itd. Działał rzekomo zgodnie z zasadą: naturą wody jest płynąć z góry w dół, by zapobiec powodziom, trzeba zatem dać wodzie odpływ (przed nim zwalczano powoździe, budując tamy, co okazało się nieskuteczne⁷³).

Wprost przeciwko koncepcjom sinocentrycznym występował Zou Yan (騶衍, ok. 305–240 p.n.e.) oraz jego następcy rozwijający koncepcję dziewięciu kontynentów świata. Według nich Chiny miały stanowić tylko jedną dziewiątą jednego z nich, czyli zaledwie 1/81 świata. Z przywoływanych przezeń słów zdaje się wynikać, że w jego czasach była także znana wcześniejsza idea Chin i nazwa dla nich – „Święty Kontynent” (*Shenzhou*, 神州), podkreślająca ich wyjątkowy charakter i poniekąd sakralną naturę. Zou Yan ją akceptował, tylko redukował bardzo obszar kraju⁷⁴. Zatem w starożytności formułowano wiele różnych koncepcji Chin. Można wspomnieć, że podczas masowych demonstracji patriotycznych w Pekinie na placu Tiananmen w styczniu, a później w kwietniu 1976 r., jeszcze przed śmiercią Mao Zedonga, skierowanych przeciwko jego polityce oraz jego następcom chcącym ją kontynuować, jak autor mógł sam zaobserwować, na ulotkach i w pieśniach tam układanych często Chiny nazywano właśnie patetycznie Dziewięcioma Okręgami i Świętym Kontynentem. Terminy te okazały się więc bardzo żywotne.

Brak elementów sinocentrycznych w *Daninach* wyznaczonych przez Yu tym bardziej zwraca uwagę, że w drugiej połowie epoki Wiosen i Jesieni zaczęła się kształtować po raz pierwszy swoista tożsamość protochińska: poczucie wspólnoty „Wszystkich Xia” – *Zhuxia*, 諸夏 czy „Zdobnych Xia” – *Huaxia*, 華夏 zamieszkujących Państwa Centralne i podkreślających swoją odmienność od „barbarzyńców”. W skrócie owi proto-Chińczycy określali się po prostu jako Xia⁷⁵. Termin „Xia” odnosił się oczywiście do pierwszej legendarnej dynastii, a pierwotnie był piktogramem człowieka, a także znaczył „wielki”, „wspaniały”⁷⁶. Opisy tych kolejnych terminów określających chińskość wymagałyby odrębnej analizy.

⁷³ M.J. Küntler, *Mitologia chińska*, s. 175–204.

⁷⁴ Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, t. 1, s. 167–168; Shi ji (史記) [Zapiski historyka], autorstwa Sima Qiana (司馬遷, 145–86? p.n.e.), s. 2344 (*juan* 74, życiorys Mencjusza i Xun Qinga), *Zhonghua Shuju*, Beijing 1972.

⁷⁵ Patrz Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan ci dian...*, s. 516, 715; patrz teksty *Zuozhuan* z komentarzami: Yang Bojun (楊伯峻), *Chunqiu Zuozhuan zhu* (春秋左傳注) [Kronika Wiosen i Jesieni oraz Komentarz Pana Zuo z objaśnieniami], *Zhonghua Shuju*, Beijing 1981, s. 256 (Książę Min, 閔, rok 1), czyli 660 r. p.n.e., s. 1121 (Książę Xiang, 襄, rok 26), czyli 546 p.n.e.; por. J. Legge, *The Chinese Classics*, t. 5, s. 123–125, 521–524, t. 3, s. 313; *Shang shu*, rozdz. *Wu cheng* (武成) – Sukces króla Wu.

⁷⁶ Sun Yunhe (孫雲鶴), *Changyong hanzi xiangjie zidian* (常用漢字詳解字典) [Słownik etymologiczny często używanych znaków pisma chińskiego], *Fujian Renmin Chubanshe*, Fuzhou 1986, s. 339–340.

Na zakończenie omówienia terminu „Państwa Środka” trzeba dodać, że w okresie kilkusetletniego rozbitcia Chin po epoce Han (220–580) termin ten wyszedł prawie z użycia. Mówiono i pisano głównie o państwach rządzonych przez poszczególne dynastie, co kontynuowano nawet po ponownym zjednoczeniu kraju i odbudowie cesarstwa. A zatem Chiny nazywano państwem Tang (唐, 618–907), Song (宋, 960–1279), Wielkiej [Dynastii] Ming (大明, 1368–1644) albo Wielkiej [Dynastii] Qing (大清, 1644–1912). Nazwa „Państwo Środka” pojawiała się sporadycznie, głównie w kontekście historycznej państwowości chińskiej. Dopiero za panowania dynastii Ming, chętniej odwołującej się do tradycji, nazwy tej zaczęto częściej używać i tak określać Chińczyków (*Zhongguo zhi ren*, 中國之人) z rdzennych ziem chińskich⁷⁷. Nazwa ta powróciła za czasów mandżurskiej dynastii Qing, szczególnie od XVIII w., kiedy to problem ziem chińskich i peryferii niechińskich, ale należących do cesarstwa stał się szczególnie istotny⁷⁸. Stała się zaś ona podstawową nazwą Chin od XIX w., wraz z rozwojem stosunków z państwami zachodnimi, które często się do niej odwoływały bez wdawania się w jej konotacje.

Summary

The ancient roots of the term the “Middle State”: Remarks on the evolution of the Chinese identity

The author outlines first the contemporary essential terms related to the “Chineseness”; 1) the ‘Middle’ or ‘Central State’ (*Zhongguo*); with its derivatives – a ‘Chinese’ (*Zhongguoren*) and the ‘Chinese nation’ (*zhongguo minzu*); 2) ‘the Middle Country of Splendid Culture’ (*Zhonghua*), and its derivatives – ‘the Republic of China’ (*Zhonghua Min’guo*) and the ‘People’s Republic of China’ (*Zhonghua Renmin Gongheguo*), the ‘All-Chinese nation’ (*zhonghua minzu*); ‘rejuvenation of China’ (*Zhonghua fuxing*); 3) ‘Chinese’ as ethnicity or cultural characteristics (*Han*). The southern term (*tang*) and its use is indicated. Their content is briefly presented: as political, cultural and ethnic.

⁷⁷ Younglin Jiang, *The Mandate of Heaven and the Great Ming Code*, University of Washington Press, Seattle 2011, s. 103.

⁷⁸ Gang Zhao, *Reinventing China. Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century*, „Modern China” 2006, t. 32, nr 1, s. 3–4. Poglębione analizy epoki Qing: J. Leibold, *Reconfiguring Chinese Nationalism...*

Then the author analyses the evolution of the term ‘Middle/Central State’ starting with the concept of the ‘Central Shang [capital]’ (*Zhong Shang*) and the ‘capital region’. The ‘five parts of the world’ (*wu fang*) appears essential in its genesis. Various ancient mystical meanings and semi-religious notions are considered. The author indicates when and in what sense the term had been used.

The author also analyses various ancient notions of ‘the Middle State’; its belt structure, its division into ‘9 provinces’, the concept of the ‘continent’ (in between the Four Seas), a 1/9 part of one continent among 9, the ‘holy land’; the Buddhist concept that the true Middle State is in India, etc. The ancient sources are extensively quoted and analyzed.

Hence it becomes obvious that this contemporary political term has various nuances and potential meanings, since traditional culture is still vivid.

Słowa kluczowe: terminologia chińska odnosząca się do „chińskości”, cywilizacja chińska, współczesna historia Chin, Chiny starożytne, tradycje narodowe, koncepcja narodu ogólnochińskiego, sinizacja mniejszości etnicznych, koncepcja Państwa Środka, koncepcje sinocentryczne, koncepcja Pięciu Czynn timerów, *fengshui*

Bibliografia

1. Barabantseva E., *From the Language of Class to the Rhetoric of Development: Discourses of ‘Nationality’ and ‘Ethnicity’ in China*, „Journal of Contemporary China” 2008, t. 17, nr 56.
2. Barabantseva E., *Overseas Chinese, Ethnic Minorities and Nationalism: Decentering China*, New York 2011.
3. Chang Kwang-chih, *Shang Civilization*, New Haven 1980.
4. Chen Mengjia (陳夢家), *Yinxu buci zongshu* (殷墟卜辭綜述) [Ogólne omówienie inskrypcji wróżebnych z Yinxu], Beijing 1956.
5. Chen Mengjia (陳夢家), *Yinxu buci zongshu* (殷墟卜辭綜述) [Ogólne omówienie inskrypcji okresach historii Chin], Shanghai 1955.
6. Creel H.G., *The Origins of Statecraft in China*, t. 1: *The Western Chou Empire*, Chicago 1970.

7. De Bary T. W., Irene Bloom I. (red.), *Sources of the Chinese Tradition*, t. 1: *From Earliest Times to 1600*, New York 1999.
8. Eberhard W., Miller R., *Contributions to the Astronomy of the Sankuo Period*, „Monumenta Serica” 1936–1937, t. 2.
9. Fairbank J.K. (red.), *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge 1968.
10. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, t. 1: *The Period of the Philosophers*, przekł. D. Bodde, Princeton 1983.
11. Gang Zhao, *Reinventing China. Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century*, „Modern China” 2006, t. 32, nr 1.
12. Gao Shufan (高樹藩), *Zhongwen xingyinyi zonghe da zidian* (中文形音義綜合大字典) [Wielki etymologiczny słownik znaków chińskich], Beijing 1989.
13. Gawlikowski K., *The Western and Confucian Approaches to War: The Universe Based on Struggle versus the Universe Based on Harmony*, [w:] A.W. Jelonek, B.S. Zemanek (red.), *Confucian Tradition: Towards the New Century*, Kraków 2008.
14. Gawlikowski K., *Zmiany stosunku do Mao Zedonga w Chinach współczesnych i jego kult religijny*, „Azja-Pacyfik: Społeczeństwo – Polityka – Gospodarka” 2015, t. 18.
15. Golik K., *Polityka edukacyjna w Chińskiej Republice Ludowej na przykładzie mniejszości mongolskiej w Regionie Autonomicznym Mongolii Wewnętrznej w latach 1979–2014*, Warszawa 2018.
16. Golik K., *W popkulturowym tyglu muzycznym... Tendencje przemian kultury masowej w Chinach współczesnych*, [w:] W.J. Dziak, K. Gawlikowski, M. Ławacz, *Chiny w XXI wieku: perspektywy rozwoju*, Warszawa 2012.
17. Gu Jiegang (顧頡剛), *Shilin zazhi* (史林雜載) [Rozmaitości z lasu historii], Beijing 1977.
18. Guo Moruo (郭沫若), *Zhongguo shigao* (中國史稿) [Zarys historii Chin], Beijing 1976, t. 1.
19. Hsu Cho-yun, Linduff K.M., *Western Chou Civilization*, New Haven 1988.
20. Hu Houxuan (胡厚宣), *Yin puci zhong suojian sifang shounian yu wu fang shounian kao* (殷卜辭中所見四方受年與五方受年考) [Analizy zapytań o urodzaj w Czterech Stronach Świata i w Pięciu Stronach Świata w inskrypcjach na kościach wróżebnych z Yin], [w:] *Zhongguo wenhua yu Zhongguo zhexue* (中國文化與中國哲學) [Chińska kultura i filozofia], Beijing 1986.
21. *Huainanzi* (淮南子) [Księga Króla Huainanu], [w:] *Zhuzi jicheng* (諸子集成) [Zebrane dzieła mistrzów], Beijing 1956, t. 7.

22. *Huangdi fa Chidi* (黃帝伐赤帝) [Ekspedycja karna Cesarza Żółtego przeciwko Cesarzowi Czerwonemu], [w:] *Sunzi bingfa Sunzi bingfa. Yinque Shan Han mu zhujian* (孫子兵法. 銀雀山漢墓竹簡) [Reguły wojowania Mistrza Suna. Deszczulki bambusowe z grobowca epoki Han ze Wzgórza Jaskółczego], Beijing 1976.
23. *Jiejue minzu wentide lilun yu shijian* (中國的民族與民族問題: 論中國共產黨解決民族問題的理論與實踐) [Narodowości Chin i problem narodowościowy: o teoretycznych i praktycznych aspektach rozwiązywania problemu narodowości przez Chińską Partię Komunistyczną], Nanchang 1996.
24. Juan Ke, *Mify drevnego Kitaja*, przekł. B. Riftin, Moskwa 1965.
25. Künstler M.J., *Mitologia chińska*, Warszawa 2001.
26. Künstler M.J., Zduń G. (przekł.), *Zapiski z krajów buddyjskich*, Warszawa 1997.
27. Legge J. (przekł.), *The Chinese Classics*, t. 2: *The Works of Mencius*, Taipei 1972.
28. Leibold J., *Positioning 'Minzu' within Sun Yat-sen Discourse of Minzhuzhuyi*, „Journal of Asian History” 2004, t. 38, nr 2.
29. Leibold, *Reconfiguring Chinese Nationalism: How the Qing Frontier and Its Indigenes Became Chinese*, Palgrave 2007.
30. Lewis M.E., *China's Cosmopolitan Empire: The Tang Dynasty*, Cambridge 2009.
31. Li Leyi (李樂毅), *Hanzi yanbian wubai li* (漢字演變五百例) – *Tracing the Roots of Chinese Characters: 500 Cases*, Beijing 1994.
32. Li Liu, Chen Xingcan, *The Archeology of China: From the Late Paleolithic to Early Bronze Age*, Cambridge 2012.
33. Li Zhangfu (李長傅), *Yugong shi di* (禹貢釋地) [Objaśnienie terenu opisanego w Daninach wyznaczonych przez Yu], Zhengzhou 1982.
34. Liu An (przekł.), *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, przekł. J.S. Major i in., New York 2010.
35. Liu Fanyuan (劉方元), *Mengzi jinyi* (孟子今譯) [Księga Mencjusza w przekładzie współczesnym], Jiangxi Renmin Chubanshe 1985.
36. *Mengzi* (孟子) [Księga Mencjusza], 9.5 (rozdz. Wang Zhang, 萬章, cz. 1). *Mengzi zhushu* (孟子註疏) [Księga Mencjusza z komentarzami i objaśnieniami], [w:] *Shisan jing zhushu* (十三經註疏) [Trzynastce ksiąg kanonicznych z komentarzami i objaśnieniami], Beijing 1983.
37. Mircea Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przekł. K. Kocjan, Warszawa 1998.
38. Needham J., *Science and Civilisation in China*, t. 2: *History of Scientific Thought*, Cambridge 1956.
39. Pankenier D.M., *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*, Cambridge 2013.

40. Pawłowski J., „*Państwo*” we wczesnej filozofii konfucjańskiej, Warszawa 2010.
41. Qu Wanli (屈萬里), *Shangshu shiyi* (商書釋義) [Księga szacownych dokumentów z objaśnieniami], Taibei 1958.
42. Schwartz B.I., *Starożytna myśl chińska*, przekł. M. Komorowska, Kraków 2009.
43. *Shi ji* (史記) [Zapiski historyka], autorstwa Sima Qiana (司馬遷, 145–86? p.n.e.), (juan 74, życiorys Mencjusza i Xun Qinga), Beijing 1972.
44. Shih Chih-yu, *Ethnic Economy of Citizenship in China*, [w:] M. Goldman, E.J. Perry (red.), *Changing Meanings of Citizenship in Modern China*, Cambridge 2002.
45. Sun Yat-sen, *Trzy zasady ludu*, przekł. A. Łobacz, Warszawa 2014.
46. Sun Yunhe (孫雲鶴), *Changyong hanzi xiangjie zidian* (常用漢字詳解字典) [Słownik etymologiczny często używanych znaków pisma chińskiego], Fuzhou 1986.
47. Sun Zhongshan (孫中山), *Xing Zhong Hui xuanyan* (興中會宣言) [Manifest Stowarzyszenia Odrodzenia Chin], [w:] *Sun Zhongshan xuanji* (孫中山選集) [Wybrane pisma Sun Zhongshana], Beijing 1956.
48. Szynkiewicz S., *Mniejszości etniczne*, [w:] K. Tomala (red.), *Chiny: przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform, 1978–2000*, Warszawa 2001.
49. Szynkiewicz S., *Zmiany polityki Chińskiej Republiki Ludowej wobec mniejszości etnicznych po 1978 r.: ku uznaniu odrębności kulturowych*, [w:] K. Gawlikowski, M. Ławacz (red.), *Wielkie przemiany w Chinach: próba bilansu reform Deng Xiaopinga*, Warszawa 2012.
50. Tajwański podręcznik akademicki z czasów rządów Guomindangu: Zhou Shifu (周世輔), Zhou Yangshan (周陽山), *Guo Fu sixiang* (國父思想) [Myśl Ojca Narodu], Taibei 1996.
51. Tomala K., *Emigracja chińska w Azji Południowo-Wschodniej*, Warszawa 1981.
52. Tsou Jung, *The Revolutionary Army: A Chinese Nationalist Tract of 1903*, przekł. J. Lust, The Hague 1968.
53. Wilkinson E., *Chinese History. A New Manual*, Cambridge 2015.
54. Xi Jinping, *Achieving Rejuvenation Is the Dream of the Chinese People*, [w:] Xi Jinping, *The Governance of China*, Beijing 2014.
55. Xi Jinping, *Innowacyjne Chiny*, przekł. S. Szafarz, Warszawa 2015.
56. Xu Jieshun (徐傑舜), *Han minzu lishi he wenhua xintan* (漢民族歷史和文化新探) [Nowe omówienia historii i kultury narodowości Han], Nanning 1985.
57. Yang Bojun (楊伯峻), *Chunqiu Zuozhuan ci dian* (春秋左傳詞典) [Leksykon Kroniki Wiosen i Jesieni oraz Komentarza Pana Zuo], Beijing 1985.
58. Yang Bojun (楊伯峻), *Chunqiu Zuozhuan zhu* (春秋左傳注) [Kronika Wiosen i Jesieni oraz Komentarz Pana Zuo z objaśnieniami], Beijing 1981.
59. Younglin Jiang, *The Mandate of Heaven and the Great Ming Code*, Seattle 2011.

60. Zang Xiaowei, *Ethnicity in China: A Critical Introduction*, Cambridge–Malden 2015.
61. *Zhongguo Gongchandang zai minzu zhanzheng zhongde diwei* (中國共產黨在民族戰爭中的地位) [Pozycja Komunistycznej Partii Chin w wojnie narodowej], tekst z października 1938 r., [w:] *Mao Zedong xuan ji* (毛澤東選集) [Dzieła wybrane Mao Zedonga], Beijing 1965, t. 2.
62. *Zhongguo Renmin Jiefangjun xuanyan* (中國人民解放軍宣言) [Deklaracja Chińskiej Armii Ludowo-Wyzwoleńczej], tekst z października 1947, Beijing 1965.
63. *Zhongguo renmin zhanqilaile* (中國人民站起來了) [Lud chiński powstał z kolan], tekst z 21 września 1949, Beijing 1965.