ARTYKUŁY RECENZYJNE

Agnieszka Łobacz

CHINY WOBEC OKCYDENTALIZACJI: FENOMEN STOWARZYSZEŃ STUDYJNYCH

Chen Hon Fai, *Civilizing the Chinese, Competing with the West. Study Societies in Late Qing China*, Chinese University Press, Hong Kong 2017, ss. 270.

Głównym przedmiotem rozważań hongkońskiego socjologa są wymienione w podtytule stowarzyszenia studyjne (*Study Societies – xuehui*), których rola w ruchu reformatorskim po klęsce w wojnie z Japonią (1894–1895) nie znalazła – jego zdaniem – należnego miejsca w dotychczasowych badaniach. Były one postrzegane przede wszystkim jako wstępna forma organizacyjna prowadząca do powstania partii politycznych i oceniane pod względem ideologicznym. Z pola widzenia badaczy umykała natomiast ich działalność intelektualna i podejmowane w środowiskach ludzi wykształconych wysiłki na rzecz zrozumienia, na czym reformy mają polegać i na jakich zasadach mają się opierać. Klęska Chin stała się katalizatorem tej działalności: o ile wcześniejsze zderzenie z państwami europejskimi w obu wojnach opiumowych i wymuszone ustępstwa udawało się jeszcze – jak przypomina autor – interpretować jako „udzielanie cudzoziemcom wyjątkowych przywilejów przez cesarza”, to szok wynikający z pokonania Chin przez Japonię, historycznie czerpiącą od nich wzorce kulturowe, obnażył ich rzeczywistą słabość i wyzwolił palącą potrzebę dokonania w państwie zmian i reform znacznie głębszych niż proponowane uprzednio przez cesarskich dostojników w ramach Ruchu Spraw Zagranicznych.

Stało się oczywiste, że *przeciwstawienie się rosnącej penetracji Chin przez Zachód wymaga zbadania i zrozumienia haseł, pod jakimi jest ona dokonywana*

– takich jak cywilizacja, społeczność, ogłada, naród cywilizowany czy społeczeństwo, jak też *wypracowania adekwatnej odpowiedzi dla obrony przed obcą dominacją*. W celu wypełnienia tak pojmowanego zadania „rywalizacji z Zachodem” (*competing with the West*) grupa intelektualistów – świadomych narastającego zagrożenia – zainicjowała powstanie stowarzyszeń studyjnych. Rok 1895 – rok klęski, a równocześnie rok założenia pierwszych stowarzyszeń przez Kang Youweia i Liang Qichao, których teksty stały się podstawą programu reform, autor przyjmuje za początek badanego okresu. Stawia też wyraźną cezurę w działalności stowarzyszeń między okresem reformatorskim zakończonym represjami po Ruchu Stulecia Reform (1898) i okresem rewolucyjnym, trwającym od pierwszych lat XX w. do rewolucji Xinhai (1911).

Książka jest oparta na rozprawie doktorskiej autora, w której połączył on dwie dziedziny: socjologię i historię, szeroko przedstawiając przy tym podstawy teoretyczne przeprowadzonych badań. Praca uwzględnia wiele pozycji z ostatnich lat (wydanych po 2000 r.), zawiera krytyczny przegląd publikacji zagranicznych sinologów, a w części badawczej opiera się na materiałach źródłowych stowarzyszeń publikowanych w latach ich działalności (czyli w końcowych latach XIX i pierwszych latach XX w., dostępnych w kserokopiach lub kompilacjach w bibliotekach w Chinach kontynentalnych i na Tajwanie).

W części teoretycznej autor dokonuje przeglądu podstawowych pojęć z teorii historiozoficznych rozwijających się w Europie, takich jak cywilizacja, naród, nowoczesność, społeczeństwo, i ich recepcji w Chinach, różnych prób przystosowania ich do chińskich warunków i do podejmowanych wysiłków reformatorskich¹.

Jako pierwsze z nich omawia pojęcie cywilizacji, śledząc jego genealogię przedstawianą przez różnych badaczy. Na przykład według amerykańskiego historyka Bruce’a Mazlisha jest to uniwersalny proces, wynikający ze wzrostu liczby ludności, ekspansji miast, rozwoju handlu i przemysłu, co wymusiło instytucjonalizację demokracji i wprowadzenie w życie publicznym zgodności z normami prawnymi i uznania wolności, sprawiedliwości i rozumu za wyraz postępu moralnego i społecznego. Autor przypomina, że w praktyce zastosowanie pojęcia cywilizacji

¹ O różnych aspektach formowania narodu w Chinach pisał Krzysztof Gawlikowski. Zob. jego studia: *Chiny: państwo, naród czy cywilizacja?*, w: K. Gawlikowski (red.), *Postacie narodów i współczesność*, PIW, Warszawa 1984, s. 162–216; *Problemy i charakter tożsamości chińskiej. Uwagi i refleksje*, w: Kamila Baraniecka-Olszewska (red.), *Lokalne i globalne perspektywy azjanistyczne: księga jubileuszowa dla profesora Sławoja Szynkiewicza*, Instytut Archeologii i Etnografii PAN, Warszawa 2018, s. 53–73; *Starożytna geneza nazwy „Państwo Środka”*; *na tropach formowania tożsamości chińskiej*, „Azja–Pacyfik. Społeczeństwo – Polityka – Gospodarka” 2018, t. 21, s. 179–109. O problemach tworzenia chińskich odpowiedników słowa naród pisze w krótkim i niezbyt precyzyjnym tekście Michał Witek: *Naród jako przekład. Językowa i kulturowa konstrukcja chińskiej koncepcji narodu*, „Czas Kultury” 2019, nr 2, s. 91–97.

dokonało się w spotkaniu Europejczyków z ludami Nowego Świata i otomańskimi Turkami i zakładało dychotomię „cywilizowany” – „barbarzyński”. Podkreśla, że mimo deklarowanych ścisłych związków pojęcia cywilizacji z rozumem, nauką i postępem od samego początku było ono obarczone wewnętrzną sprzecznością – dualizmem moralności i „materialności” (czyli wartości moralnych i dóbr materialnych), a w chińskim dyskursie reformatorskim na temat cywilizacji dualizm ten był również zauważany. Kilkakrotnie autor powraca do roli cywilizacji jako pretekstu i usprawiedliwienia kolonizacji, teorii wyższości białej rasy i wyjątkowości Europejczyków. Wskazuje, że nastąpiła absolutyzacja cywilizacji, a jej funkcja polityczna wzięła górę nad funkcją intelektualną. Zdaniem autora, z europocentryzmu cywilizacji wynikał jej hegemonistyczny i imperialistyczny charakter, a kategoria „narodu cywilizowanego” była wykorzystywana politycznie do narzucania – perswazją lub siłą – swoich rozwiązań, z instytucjami i obyczajami jako normatywnymi tym narodom, których do niej nie zaliczono.

Autor omawia współczesne analizy Prasenjita Duary i Rebeki Karl² dyskursu toczonego się w Chinach na przełomie XIX i XX w. i podsumowuje, że oboje badacze uznali koncepcję cywilizacji za główny punkt odniesienia w procesie tworzenia narodu chińskiego. Z jednej strony związana ona była z budową państwa narodowego (*nation-state building*), a z drugiej – z rewolucją narodową. Zwrócili oni uwagę na kształtowanie społeczeństwa jako procesu równoległego do tworzenia narodu. Jednak w odróżnieniu od narodu – związanego z cywilizacją i jej negatywnymi aspektami, jak hegemonizm i imperializm, społeczeństwo, ich zdaniem, wywodzi się z lokalnych tradycji, a głównym czynnikiem jego kształtowania się było nastawienie na wzajemne kontakty (*sociability*, „towarzyskość”).

Autor analizuje pierwsze próby budowy społeczeństwa podejmowane przez stowarzyszenia, konfrontując je z teoriami nauki o tworzeniu się społeczeństwa. Budowa społeczeństwa, rozumianego między innymi jako jeden z atrybutów „narodu cywilizowanego”, była jednym z podstawowych zadań, jakie postawiły sobie stowarzyszenia okresu reformatorskiego. W ich założeniach *stowarzyszenia studyjne* miały się stać płaszczyzną integracji czterech głównych klas w tradycyjnym układzie chińskim (tj. uczonych – funkcjonariuszy państwa, wieśniaków, rzemieślników i kupców) i przez zawarcie w swej działalności kształcenia (*learning*) miały stanowić model stowarzyszania się i gotowości nawiązywania kontaktów. Pojęcie społeczeństwa było rozumiane jako współzależność, solidarność i jedność równych, autonomicznych członków. Brak tendencji do nawiązywania

² Z pracy Rebeki Karl autor cytuje wzmiankę o odwołaniu się reformatorów do narodów, które nie podejmując reform, utraciły niepodległość, w tym do Polski – szerzej o sprawie Polski pisze dr Włodzimierz Cieciora, *Opis zniszczenia Polski Liang Qichao z 1896 roku i narodziny polskiego toposu w chińskim dyskursie reformistycznym*, „Azja-Pacyfik” 2014, t. 17, s. 25–46.

kontaktów między ludźmi spoza rodu i wspólnot sąsiedzkich stanowił według założycieli stowarzyszeń zasadniczą przeszkodę w budowaniu społeczeństwa – brak spistości Chińczyków powraca u Sun Yat-sena, ubolewającego nad tym, że są oni jak pryzma luźnego piasku³.

Na szczególną uwagę zasługuje zasada równości, której w rzeczywistości chińskiej końca XIX w. reformatorzy nie mogli głosić otwarcie, ukrywając ją pod zwyczajowo akceptowaną *ugodą gminy* czy też *wspólnie przyjętymi regułami gminy wiejskiej* (*xianggui minyue*, 乡规民约 lub *xiangyue*, 乡约) zawieranymi przez rodziny składające się na wspólnotę, traktowane jako równoprawne podmioty. Na podstawie zapisów z zebrań stowarzyszeń autor stwierdza, że reformatorzy traktowali równość jako konieczny warunek wykształcenia poczucia wspólnoty i stworzenia społeczeństwa, które będzie w stanie stawić czoła zewnętrznym naciskom i stanąć w szeregu narodów uznawanych za cywilizowane. Zasada równości wszystkich członków (bez cytowania słowa równość) była stosowana w stowarzyszeniach – na przykład w Hunanie deklarowano przyjmowanie „wszystkich chętnych do uczenia się”, wszyscy mieli się witać w ten sam sposób, bez względu na status majątkowy, wykształcenie i pozycję. Z chwilą uzyskania członkostwa wszyscy – jak zakładano – są równi, a próby wprowadzania różnic między osobami z czcigodnych rodzin a pospolitego pochodzenia spotkają się z odrzuceniem. Nie było również wyjątkowej pozycji prelegenta – wygłaszali oni swoje wykłady z miejsca wśród zebranych siedzących wokół, a nie z katedry itd. Zdaniem autora ta demokratyzacja – mimo zastosowanego kamuflażu – skonfliktowała stowarzyszenia z przyjmowaną powszechnie hierarchią społeczną, zarówno urzędnikami cesarskimi, jak i lokalnymi konserwatystami kulturowymi, a wreszcie z ludnością i przyczyniła się do ich niepowodzenia.

Jako równie ważne zadanie reformatorskich inteligentów autor przedstawia zrozumienie i przyswojenie zasad prawa międzynarodowego, próbę znalezienia punktów wspólnych między konfucjańskimi klasykami a międzynarodowym prawem i wypracowania jego specyficznej chińskiej wykładni. Konfucjanizm posłużył również do konfrontacji z chrześcijaństwem, w drugiej połowie XIX w. coraz szerzej propagowanym przez licznie przybywających misjonarzy. Reformatorzy przypominali założenia konfucjanizmu jako podstawy moralnego i politycznego porządku, promując nową koncepcję „religii konfucjańskiej”. Konfucjanizm został, jak pisze autor, „ponownie odkryty” jako źródło cywilizacji. Za wspólne dla konfucjanizmu i chrześcijaństwa uznano uniwersalne zasady, a toczące się starcie i walka między Chinami a Zachodem były traktowane jako oznaka powrotu „cywilizacji” do jej początków w religii konfucjańskiej.

³ Zob. Sun Yat-sen, *Trzy zasady ludu*, przekł. Agnieszka Łobacz, Sedno, Warszawa 2014, s. 147, 195.

Założyciele stowarzyszeń analizowali zasady chrześcijaństwa w porównaniu z pierwotnymi, podstawowymi założeniami nauk Konfucjusza, dochodząc do wniosku, że moralne i społeczne ideały konfucjańskiej Wielkiej Jedności (czy Wielkiej Jedni *Datong*) są zbieżne z religią chrześcijan. Wskazywali, że przesłanie Konfucjusza, wcześniejsze o wieśset lat od twórców religii chrześcijańskich (Jezusa i Lutra) ma prawo do pierwszeństwa. Autor interpretuje przedstawioną przez Kang Youweia wizję Konfucjusza jako reformatora, a nie tradycjonalisty, ponieważ *Datong* jest przeszłością.

Autor podsumowuje to specyficznie dialektyczne interpretowanie cywilizacji, przytaczając główną tezę z przemówienia wygłoszonego na zebraniu oddziału Południowego Stowarzyszenia Studiów (Southern Study Society) w Yanzhou przez Xiang Weiqiu. A brzmi ona następująco: jeśli nowoczesny Zachód osiągnął swą wyjątkową siłę i ogładę (*strength and civility*) przy niepełnym stosowaniu moralnych ideałów Konfucjusza, co doprowadziło do znacznej różnicy między ludźmi Zachodu i Chin na obecnym etapie rozwoju ludzkości, to powrót do pełnej realizacji zaleceń religii konfucjańskiej odbuduje siłę i godność Chin jako najbardziej cywilizowanego narodu na świecie⁴.

Autor podkreśla, że reformatorscy intelektualiści dostrzegli również w chrześcijaństwie elementy konsolidujące władzę państwową: ocenili je jako religię pomagającą w ukształtowaniu i utrzymaniu zwartego społeczeństwa oraz w jego identyfikacji z władcą, co pozwalało na realizację przez państwa chrześcijańskie wspólnych celów. Zauważyli jako pozytywne, a odmienne od zwyczajów ludności chińskiej, propagowanie w chrześcijaństwie samodyscypliny i kontroli emocji, zdrowych nawyków, takich jak uprawianie ćwiczeń fizycznych zamiast spędzania czasu na bankietach czy paleniu opium (potrzeba zarzucenia opium była szczególnie mocno podkreślana przez reformatorów), oraz takie zachowania wspólne dla całych narodów jak powszechnie obowiązujące święta, podział czasu na okresy tygodniowe z niedzielą jako praktykowanym dniem odpoczynku, uczęszczanie do kościoła – czyli współuczestnictwo całej społeczności w obowiązkowych aktach kultu. Przeciwwstawiano te zwyczaje – jako jednoczące wszystkich członków społeczności narodowej – ówczesnemu stanowi rzeczy w Chinach, gdzie udział w obrzędach religijnych ograniczał się do cesarza i świty, a w terenie do cesarskich urzędników, bez angażowania ludności, nie stanowiąc tym samym czynnika państwowotwórczego.

Według autora, nadanie konfucjanizmowi cech religii miało cele praktyczne: szerzenie tak pojętego konfucjanizmu miało rywalizować z misjonarstwem chrześcijańskim. Z drugiej strony tworzyło podstawę do przeciwstawiania się i potępiania

⁴ Wykład zatytułowany *On Benevolence and Learning in Confucian Religion* cytowany z wydania *Xiangbao w Leizuan*, 湘报类纂 – wyboru tekstów wydanego w Tajpej w 1968 r.

częstych (zwłaszcza w Hunanie, jak przypomina autor) aktów przemocy wobec zagranicznych misjonarzy, zakładanych przez nich kościołów i wspólnot w myśl przyjętej w stowarzyszeniach zasady: napaści i nienawiść mogą tylko zepchnąć Chiny do pozycji barbarzyńców⁵. Jako rodzaj światowej religii konfucjanizm miał się przyczynić do uwolnienia ludzkości od wojen i cierpień, a budowanie społeczeństwa było warunkiem wstępnym odnowy konfucjanizmu. Paradoksalnie jednak, jak podkreśla autor, legitymizowanie wprowadzanych przez stowarzyszenia pojęć cywilizacja oraz społeczeństwo przez wpisywanie ich w konfucjanizm – wbrew intencjom reformatorów – doprowadziło do antagonizmu i przyczyniło się do załamania ruchu stowarzyszeń w Hunanie, o czym wspomniano wcześniej.

Przedstawiając „budowanie społeczeństwa”, autor przypomina przemiany chińskiej terminologii, użycie słów: *qun*, 群 oraz *shehui*, 社会. *Qun* – zbiorowość – było terminem lansowanym przez konfucjańską szkołę Nowych Tekstów z Changzhou⁶ i pierwotnie miało stanowić podstawę niezależności intelektualistów wobec cesarskiej biurokracji państwowej⁷. Liang Qichao tak tłumaczy potrzebę *qun*: „ludzie muszą się stowarzyszyć ze sobą nawzajem, aby stać się prawdziwie ludzkimi”.

Z kolei *shehui* w XIX w. było przede wszystkim określeniem tajnych stowarzyszeń (triad) i przesunięcie jego znaczenia ku nazywaniu tak całego społeczeństwa dokonało się później, po czasach wymiennego stosowania obu pojęć we wczesnym okresie rewolucyjnych stowarzyszeń studyjnych (pierwsze lata XX w.).

W przedstawianej działalności stowarzyszeń reformatorskich specyficznego znaczenia nabrało tradycyjne przeciwstawienie lokalnej inteligencji albo nawet lokalnych elit (*gentry elites*) i dostojników cesarskich wyższych szczebli (*scholar officials*, zwanych po chińsku *guan*), związanych w tym okresie głównie z rządzącą elitą mandzurską. Tych pierwszych utożsamiano z systemem feudalnym (*fengjian*, 封建), interpretowanym wtedy jako system delegowania władzy na poziom lokalny, który był od władzy centralnej faktycznie prawie niezależny. Natomiast dostojnicy cesarscy, powiązani z dynastią panującą, mianowani na stanowiska w prowincjach innych niż te, z których pochodzili, byli z założenia wyobcowani ze środowisk lokalnych. Uważano ich za zarozumiałych, trzymających się z daleka uczonych – biurokratów

⁵ Opinia z prelekcji członka-seniora Pi Lumena *On the Priority of Enlightening the People for the Preservation of Race and Religion* wygłoszonej na zebraniu Południowego Stowarzyszenia Studyjnego, Xiang Bao 26 kwietnia 1898 r.

⁶ Problem podziału kanonicznych tekstów konfucjanizmu na „nowe” i „stare” wiązał się z procesem ich rekonstrukcji za panowania Wczesniejszej Dynastii Han (206 p.n.e. – 25 n.e.) po spaleniu ich na rozkaz Pierwszego Cesarza w 213 r. p.n.e. Szczegółowo kwestie te omawia Małgorzata Religa w studium *Kanoniczne księgi Chin*, w: Anna Czajka (red.), *Wielkie księgi ludzkości*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2013, s. 73–124.

⁷ Przypomniano, że pierwszy chiński przekład *Socjologii* Spencera ukazał się pod tytułem ‘*Qunxue*’, 群学.

i utożsamiano z administracją terenową (*junxian*, 郡县 – szczebla prefektury i powiatu), gdzie byli przedstawicielami cesarskiego aparatu urzędniczego.

Szczególny przypadek działalności reformatorskich stowarzyszeń studyjnych analizowany przez autora stanowiła prowincja Hunan, która już od czasów przełomu dynastii Ming i Qing była silnym ośrodkiem inteligencji związanej z warstwą ziemiańską (*gentry elite*). W Hunanie stowarzyszenia zakładano zgodnie z duchem *fengjian*, czyli przekazywniem zadań lokalnym elitom. Reformatorzy w Hunanie umieli włączać pojęcie *qun* Liang Qichao w tradycyjny chiński porządek społeczny i na tej podstawie nakreślić ogólny zarys jego nowoczesnej przebudowy. Proponowali odejście od kulturowego i politycznego monopolu uczonych – funkcjonariuszy oraz ziemiańskich elit i gotowość przyjęcia każdego członka społeczności, czyli budowy *civil society*. Zakładali jednak znaczącą rolę lokalnych elit w jego konstruowaniu – na *gentry* miało się opierać przełamanie braku komunikacji między warstwami wyższymi i niższymi i ułatwianie wzajemnego zrozumienia między nimi. Wynikająca z *fengjian* decentralizacja miała służyć cywilizacji, postępowi i budowie państwa narodowego poprzez oddolne samoorganizowanie się społeczeństwa, postępujące stopniowo od powiatu, przez prowincję, aż po państwo.

W Hunanie z jednej strony idea powołania stowarzyszeń studyjnych znalazła silny odzew – w okresie reformatorskim powołano ich 33 na ogólną liczbę 72 w całych Chinach, więcej niż w Pekinie czy Szanghaju. Z drugiej strony konfrontacja między głoszoną przez stowarzyszenia polityczną równością a dominującą wciąż hierarchią społeczną, przy przyznaniu elitom *gentry* wiodącej roli w budowaniu społeczeństwa w dłuższej perspektywie czasowej, wywołała gwałtowny opór. Po zmianach politycznych określających na nowo warunki działania (represje po klęsce „Stu dni reform”) doszło nawet do załamania całego ruchu stowarzyszeń. Autor podkreśla, że propagowana wtedy „konfucjańska religia” nie tylko nie pomogła w uprawnieniu nowoczesnych projektów społeczeństwa i cywilizacji, lecz wręcz zantagonizowała tradycyjne grupy społeczne z kręgów elit.

Praca przedstawia również genezę obiegowego później określania Chin jako kraju czy narodu „czterystu milionów ludzi” (*siwanwan ren*, 四万万), które autor uznaje za neologizm wprowadzony przez założycieli stowarzyszeń. Zaznacza jednak, że jest to wyrażenie w klasycznym języku chińskim gramatycznie niedopuszczalne. Reformatorom chodziło – jego zdaniem – nie tyle o liczebność ludności kraju, ile o podkreślenie wspólnego pochodzenia, losu i posłannictwa Chińczyków we współczesnym świecie, jako społeczności wspólnie doświadczającej głębokiego kryzysu spowodowanego przez ataki z zagranicy. Autor przytacza w tym kontekście sformułowanie z *Przedmowy do Stowarzyszenia Obrony Chin* (*Baoguohui xu*; *A Preface to the Society for Preservation of China*) Kang Youweia: „...wszyscy jak ptaki w klatce...” z 1898 r. Pojęciem czterystu

milionów równych sobie członków tej samej społecznej i politycznej wspólnoty w późniejszych latach w takim właśnie rozumieniu posługiwał się Sun Yat-sen.

Zmiana charakteru stowarzyszeń i przejście do okresu „rewolucyjnego” związane było – zdaniem autora – z odradzaniem się ducha sprzeciwu wobec dynastii po okresie represji, który był konsekwencją „Stu dni reform”. Autor przytacza zmianę poglądów Liang Qichao po jego przedostaniu się do Japonii i uznaniu idei rewolucji w Chinach jako w ówczesnym momencie najbardziej potrzebnej. Pojawienie się nowego pokolenia studentów tak w zakładanych przez władze qingowskie uczelniach nowego typu w ramach Nowej Polityki, gdzie dochodziło do buntów, jak i wśród młodzieży wyjeżdżającej do Japonii na studia typu zachodniego oraz poznawanie teorii darwinizmu społecznego umocniło przekonanie o rozstrzygającej roli siły w rywalizacji międzynarodowej. Konsekwencją było odejście od traktowania religii jako podstawy tworzącej cywilizację, a położenie nacisku na szkolenie wojskowe, etykę i etykietę wojskową, propagowanie nowej dla konfucjańskich elit tężyzny fizycznej jako elementów budowania „narodowej wspólnoty Chińczyków Han”. Miały one stać się fundamentem przyszłego silnego, scentralizowanego państwa w odróżnieniu od cesarstwa „barbarzyńskiej” mandżurskiej dynastii Qing. Autor interpretuje to rozróżnienie jako przesłankę uznania przez zrewolucjonizowanych studentów potrzeby przestrzegania także przez Chiny na arenie światowej zasad prawa międzynarodowego, co miało stanowić podstawę domagania się wzajemności ze strony innych państw. Akceptowano tylko „uprawnione stosowanie siły” (wystąpień zbrojnych), a potępiano spontaniczne, „niecywilizowane” akty przemocy (*people's violence*) jako akty barbarzyńskie. Formowały się w ten sposób warunki do rewolucji przeciw panującej dynastii jako „obcej”, co nakazywało odcięcie się od wystąpień ludowych przeciw wszystkim cudzoziemcom. Autor podkreśla rolę wydarzeń związanych z powstaniem bokserów (1899–1901) w radykalizacji postaw studentów. Wykorzystanie przez władze cesarskie zbrojnych wystąpień ludności przeciw cudzoziemcom oceniano jako szkodliwą dla wizerunku Chin manipulację, która sprowokowała interwencję zbrojną ośmiu mocarstw.

Przejście ruchu stowarzyszeń do okresu rewolucyjnego przeniosło również główny ośrodek ruchu do Szanghaju (zarządzanego w dużej mierze przez konsulów obcych mocarstw), gdzie powstające nowe stowarzyszenia miały wyraźne cele polityczne. Szczególnie wyraźnie formułowane one były przez radykalizujących się studentów, którzy odrzucali próby reform konstytucyjnych inicjowanych przez dwór cesarski, a opowiadali się za „uprawnionym” – ich zdaniem – zbrojnym obaleniem obcej dynastii. Bardzo interesujące są wskazane przez autora zmiany w postrzeganiu roli stowarzyszeń tajemnych (jak Stowarzyszenie Starszych Braci),

wynikające z rozszerzenia społecznych podstaw ruchu stowarzyszeń i akceptacji rewolucji antymandżurskiej jako formy działania. Te nowo powstające stowarzyszenia stanowiły organizacyjnie przygotowanie do przekształcenia w partie polityczne i tak też autor traktuje stowarzyszenia powołane przez Sun Yat-sena, założone jako tajne: Ligę Związkową (Tongmenghui, 同盟会) i Stowarzyszenie Odrodzenia Chin (Xingzhonghui, 兴中会)⁸.

Oceniając późniejsze stowarzyszenia studyjne działające w latach republiki (po 1911 r.), autor zwraca uwagę, że dotychczasowe zainteresowania badaczy sprowadzały się niemal wyłącznie do analiz ich roli w percepcji i upowszechnianiu marksizmu wśród chińskich intelektualistów przed powstaniem Komunistycznej Partii Chin (1921). Autor przychylił się do poglądu, że stowarzyszenia nie zdołały wówczas dokonać właściwej oceny doktryny marksistowskiej, lecz pomogły przyszłym przywódcom KPCh w nawiązywaniu kontaktów. Przytacza na przykład informację, że zarówno Mao, jak i Zhou Enlai byli członkami Stowarzyszenia Studyjnego Nowych Obywateli (新民学会)⁹. Przypomina jednak, że stowarzyszenia w okresie republikańskim próbowały – podobnie jak to było wcześniej – działać na rzecz „oświecenia publicznego narodu chińskiego”, a dopiero w późniejszym okresie padły ofiarą zaangażowań ideologicznych i politycznej polaryzacji między nacjonalistami i komunistami.

Autor surowo ocenia koncepcje cywilizacji zachodniej i próby porównywania z nimi cywilizacji chińskiej. Powraca wielokrotnie do kwestii narzucania norm cywilizacji zachodniej i przyjmowania ich jako „nowoczesnych” i „powszechnie obowiązujących”. Wskazuje jednoznacznie na traktowanie ich przez „postępowych intelektualistów chińskich” jako wzorca przy reformowaniu kraju. Jest także dość sceptyczny wobec pozytywnych opinii zagranicznych sinologów o wysiłkach reformatorskich intelektualistów chińskich pracujących nad przyswojeniem zachodnich pojęć chińskiej kulturze politycznej. Choć krytycznie przedstawia dominujące nadal w XIX w. chińskie zadufanie i arogancję wobec wszystkiego, co obce, nie umie jednak ukryć przebijającej się w jego wywodach wiary w autentyczną wyższość cywilizacji swego kraju nad alternatywą Zachodu.

Autor podjął niewątpliwie pionierski trud opracowania tematu reformatorskich stowarzyszeń studyjnych i zwrócenia uwagi historyków na ten ruch.

⁸ Szerzej o tych stowarzyszeniach i okresie przygotowań do obalenia cesarstwa pisze K. Gawlikowski, *Rewolucja sinhajska 1911 roku i rola Sun Yat-sena*, w: Sun Yat-sen, *Trzy zasady ludu*, s. 38–64.

⁹ Autor powołuje się na pracę Hansa J. van de Vena *From Friend to Comrade: The Founding of the Chinese Communist Party 1920–1927*, University of California Press, Berkeley 1991, i podaje tak sformułowaną nazwę stowarzyszenia, określając je tylko jako renomowane bez informacji o jego założeniu.

Ogromnym walorem książki jest jej oparcie na tekstach źródłowych, a samo dotarcie do nich – wielką zasługą autora. Można potraktować tę publikację jako odzew na postulaty pogłębienia badań nad okresem poprzedzającym rewolucję Xinhai, zgłaszane między innymi w dyskusji na konferencji w Muzeum Sun Yat-sena w Zhongshan w 2010 r. (zreferowałam część wystąpień w roczniku „Azja–Pacyfik” 2014, t. 17).

Bibliografia

1. Cieciora W., *Opis zniszczenia Polski Liang Qichao z 1896 roku i narodzin polskiego toposu w chińskim dyskursie reformistycznym*, „Azja–Pacyfik” 2014, t. 17.
2. Gawlikowski K., *Chiny: państwo, naród czy cywilizacja?*, [w:] K. Gawlikowski (red.), *Postacie narodów i współczesność*, Warszawa 1984.
3. Gawlikowski K., *Rewolucja sinhajska 1911 roku i rola Sun Yat-sena*, [w:] Sun Yat-sen, *Trzy zasady ludu*.
4. Pi Lumena, *On the Priority of Enlightening the People for the Preservation of Race and Religion*, opinia wygłoszona na zebraniu Południowego Stowarzyszenia Studyjnego, Xiang Bao, 26 kwietnia 1898.
5. *Problemy i charakter tożsamości chińskiej. Uwagi i refleksje*, [w:] K. Baraniecka-Olszewska (red.), *Lokalne i globalne perspektywy azjanistyczne: księga jubileuszowa dla profesora Sławoja Szynkiewicza*, Warszawa 2018.
6. Religa M., *Kanoniczne księgi Chin*, [w:] A. Czajka (red.), *Wielkie księgi ludzkości*, Warszawa 2013.
7. *Starożytna geneza nazwy „Państwo Środka”; na tropach formowania tożsamości chińskiej*, „Azja–Pacyfik. Społeczeństwo – Polityka – Gospodarka” 2018, t. 21.
8. Sun Yat-sen, *Trzy zasady ludu*, przekł. A. Łobacz, Warszawa 2014.
9. van de Vena H.J., *From Friend to Comrade: The Founding of the Chinese Communist Party 1920–1927*, Berkeley 1991.
10. Witek M., *Naród jako przekład. Językowa i kulturowa konstrukcja chińskiej koncepcji narodu*, „Czas Kultury” 2019, nr 2.