

Bartosz Smolik

Kulturowe uwarunkowania przywództwa politycznego w Chinach kontynentalnych — przykład konfucjanizmu

Przywództwo polityczne uznaję za rodzaj relacji istniejącej pomiędzy przewodzącymi a przewodzonymi¹. W niniejszym artykule pragnę zwrócić uwagę na kulturowy kontekst tej relacji. Na zasadność takiego podejścia zwraca uwagę Aaron Wildavsky². Od dłuższego czasu jest ono też obecne w publikacjach dotyczących organizacji i zarządzania³. Biorąc pod uwagę badania nad przywództwem w Chinach, jakie podejmowano w ostatnim czasie, kontekst kulturowy sytuuje się pośród co najmniej sześciu obszarów odnoszących się do zagadnienia przywództwa⁴. Niniejszy artykuł bierze pod uwagę najistotniejsze dla przywództwa politycznego aspekty filozofii i światopoglądu konfucjańskiego, do których zaliczam: cnoty: *ren* i *li*, koncepcję cesarza jako „syna Niebios”, ideę harmonii jednostki społeczeństwa i świata oraz współgrającą z nimi tradycję chińskiej biurokracji. W ostatnich kilkunastu latach konfucjanizm przeżywa swój renesans w Chinach kontynentalnych oraz innych krajach azjatyckich. Fenomen ten zwany jest niekiedy „trzecią falą”, dlatego też problematyka ta nabiera szczególnej wagi i aktualności⁵.

Specyfika światopoglądowa cywilizacji chińskiej

Trudno w kilku zdaniach wyłuszczyć wszystkie najważniejsze cechy cywilizacji chińskiej, dlatego też skoncentruję się na kilku z nich, które w mojej opinii wpływają na charakter przywództwa politycznego we współczesnych Chinach. Pierwszą rzeczą, na którą należy zwrócić uwagę, jest pochodzenie i obraz świata. Klasyczna filozofia chińska, jak również mitologia przedbuddyjska nie pozostawiły żadnych znanych współcześnie wizji powstania świata. Miechysław J. Künstler wnosi stąd, iż świat materialny nie był dla starożytnych Chińczyków wynikiem jakiegoś aktu twórczego, lecz istniał od zawsze. Nie powstał z niczego, lecz został po prostu uporządkowany. Wyłonił się z chaosu. Temu ostatniemu mitologia chińska nadaje zresztą często ludzką postać⁶. Zapewne pozwala to zrozumieć, jak wielką wagę Chińczycy przywiązywali i w dalszym ciągu przywiązują do porządku i harmonii.

Istotny jest również mit o pochodzeniu życia ludzkiego na Ziemi. Według mitu spisane go w okresie dynastii Han pierwszych ludzi stworzyła bogini Nügua. Co istotne,

nie był to jeden człowiek lub para ludzi, lecz od razu cała społeczność. Wedle późniejszej wersji tego mitu już w momencie przyjsia na świat dzielono ludzi na szlachetnie urodzonych i prosty lud⁷. Zarówno w tym, jak i w późniejszych mitach od razu zatem mamy do czynienia z wielością ludzi na Ziemi, co może rzutować na inny niż w Europie stosunek do człowieka jako jednostki.

Warto zwrócić uwagę na wskazaną przez Fairbanka relację pomiędzy człowiekiem a przyrodą. W przypadku terytorium Chin ma miejsce daleko bardziej posunięte uzależnienie człowieka od przyrody niż na przykład w Europie. Ludzie zmuszeni byli akceptować wszelkie związane z tym kataklizmy i klęski żywiołowe. Łowiectwo i rybołówstwo rozwinęły się w znacznie mniejszym stopniu niż w bardziej urozmaiconych warunkach europejskich. Zdecydowanie mniejszą rolę odgrywał też handel zamorski, a Chiny od końca wypraw Zheng He w XV wieku przez całe wieki były mocarstwem lądowym, niejako odwróconym plecami do morza⁸.

W rezultacie w chińskich wyobrażeniach o świecie, ograniczonych na dodatek do własnego terytorium — człowiek staje się dodatkiem do przyrody — inaczej niż w Europie, tu bowiem stoi w jej centrum — jego rola jako jednostki jest dość skromna, co rzutuje na wierzenia, jak również specyfikę więzi społecznych. Innymi słowy, nie jest to cywilizacja antropocentryczna. W przypadku najważniejszych bóstw, jak na przykład Niebios, zauważalny jest brak antropomorfizmu. Są one bezosobowe⁹. Narzuca się tu nieśmiała analogia do hinduskiego brahmana, bezosobowego bóstwa odgrywającego rolę zasady porządkującej wszechświat i życie na ziemi, choć w tym ostatnim przypadku brakuje pojęcia i funkcji harmonii¹⁰.

W Chinach od najdawniejszych czasów przywiązywano wielką wagę do kultu przodków. Wynikał on nie tylko z chęci okazania szacunku zmarłym, ale również z bojaźni przed efektami zwyrodnienia duchów na

skutek braku nad nimi pośmiertnej opieki ze strony rodziny¹¹. Prawdopodobnie obawą przed złymi i potężnymi duchami przodków można tłumaczyć fakt, iż po pokonaniu dynastii Shang (około 1766–1123 p.n.e.) przez dynastię Zhou (1122?–256 p.n.e.) ci ostatni zdecydowali się na zostawienie swym poprzednikom niewielkiego terytorium, aby Shangowie mogli składać ofiary swoim wielkim przodkom¹². W przypadku późniejszych cesarzy kult przodków nakazywał, aby każdy kolejny cesarz pochodził z pokolenia następującego po pokoleniu poprzednika. Ważny był też męski potomek mogący składać ofiary¹³. Zapoczątkowany został w ten sposób pokoleniowy charakter zmian na szczytach władzy, widoczny do dzisiejszego dnia w polityce kadrowej Chińskiej Partii Komunistycznej¹⁴. Kult przodków wzmacniał również przywiązanie do wielopokoleniowej rodziny.

Przez długie wieki system rodzinny stanowił podstawę struktury chińskiego społeczeństwa. Istniało w nim pięć tradycyjnych relacji społecznych, takich jak: stosunek między władcą a poddanym, ojcem a synem, starszym a młodszym bratem, mężem a żoną, wreszcie przyjacielem a przyjacielem. Wszystkie one zakładały hierarchiczność nawet w wypadku relacji pomiędzy przyjaciółmi, które w praktyce miały przypominać relacje pomiędzy braćmi. Jak widać, w obrębie tych relacji mieściły się stosunki pomiędzy rządzącym a rządzonymi. Wymieniłem tu jednak tylko najbardziej podstawowe rodzaje relacji rodzinnych, gdyż pochodzący jeszcze sprzed naszej ery *Er ya* — najstarszy słownik języka chińskiego — wymienia ponad sto odnoszących się do tego określeń, w większości niemających odpowiedników w językach europejskich¹⁵.

Specyfika stosunków międzyludzkich polegała przez długie wieki na przyzwyczajeniu Chińczyków do życia w zbiorowości i uzależnieniu. Wolność jednostki ograniczało jednak nie państwo, lecz rodzina — jeszcze

do niedawna swoisty „mikrokosmos” i „państwo w miniaturze”. To właśnie ona stanowiła podstawową jednostkę społeczną, będącą miejscem bardzo silnej, a jak chcą niektórzy — wręcz despotycznej władzy ojcowskiej, dominacji mężczyzn i kultywacji często wielowiekowych rodzinnych tradycji. Fakt, iż Chińczycy zawsze stanowili (i mimo postępującej modernizacji w dalszym ciągu stanowią) społeczeństwo w większości rolnicze, wzmacniał jedynie naturalny rodzinny konserwatyzm¹⁶.

Ren i li — podstawowe cnoty konfucjańskie

Istnieje przynajmniej kilka starożytnych chińskich koncepcji filozoficzno-religijnych, takich jak taoizm, legizm czy buddyzm, w których znajdujemy wiele rozbudowanych poglądów dotyczących władzy i przywództwa politycznego. Niewątpliwie najbardziej rozpowszechnioną z nich jest konfucjanizm¹⁷. Prawdopodobnie więc Konfucuszowi (551–479 p.n.e.) (oryginalnie Kongzi Qiu), żyjącemu w niespokojnej epoce tak zwanych walczących królestw (około V wieku p.n.e.–221 rok p.n.e.), możemy przypisać upowszechnienie ideału mądrego władcy, opierającego władzę nie na rozległości swojego kraju czy liczebności poddanych, lecz na sile oddziaływania moralnego oraz na mocy, jaką daje cnota. Istnieje wiele konfucjańskich cnót wywodzących się bezpośrednio od Konfucjusza bądź też jego następców. Niewątpliwie najważniejszymi i najczęściej przytaczanymi są *ren* i *li*.

Ren zwykle tłumaczony jest jako humanitarność, a także miłość, życzliwość bądź łaskawość. Konfucjusz łączył *ren* z miłością, a tę z kolei uznawał za spełnianie swych obowiązków w społeczeństwie. W praktyce miało to oznaczać, iż ojciec miał postępować tak jak ojciec kochający swojego syna, a syn tak jak syn kochający swojego ojca. Tylko czło-

wiek prawdziwie kochający innych był w stanie spełniać swoje obowiązki w społeczeństwie. *Ren* jest również rozumiany jako suma wszystkich cnót, a określenie „człowiek *ren*” staje się tożsame ze sformułowaniem „człowiek odznaczający się wszelkimi cnotami w społeczeństwie”¹⁸. Te z pozoru parachrześcijańskie akcenty zdają się znajdować swoje potwierdzenie w *Dialogach konfucjańskich*. Jednak oprócz cytatów niewątpliwie bliskich duchowi chrześcijaństwa możemy w nich również znaleźć stwierdzenia, iż *ren* łączy się nie tylko z prawdziwą miłością, ale również zdolnością do prawdziwej nienawiści. Analogie do chrześcijaństwa mogą okazać się więc dość zwodnicze¹⁹.

Mencjusz (372–289? p.n.e., jego nazwisko pochodzi od *Mengzi* — siedmioksięgu przezeń napisanego) — jeden z najwybitniejszych następców Konfucjusza, omawiając działanie *ren*, dokonywał rozróżnienia zaszczytów niebiańskich i zaszczytów ludzkich. Humanitarność, prawość, dobra wiara i radość oraz nieustawanie w czynieniu dobra miały się zaliczać do tych pierwszych. Natomiast pozycję monarchy, jego ministra czy urzędnika zaliczał do tych drugich. W ten sposób podkreślał niezależność od ludzi, niebiańskie pochodzenie cnót²⁰.

Współczesne zastosowanie *ren* w praktyce ma związek z koncepcją idei „łaskawego rządu” kojarzonego z konfucjańską miłością do ludu, świadczeniem na jego rzecz dobrodziejstw oraz paternalistyczną opieką. Zgodnie z tradycją „łaskawy rząd” powinien rekrutować się z elity szlachejnych (*junzi*). Według Mencjusza powinni oni brać odpowiedzialność za los ludu i identyfikować się z jego położeniem. *Junzi* potrzebowali też wiary i zaufania ludu celem legitymizacji własnej władzy²¹. Idea ta stanowi nawiązanie do koncepcji „mandatu Niebios”, o czym wspomnę w dalszej części artykułu.

Specyficznie idea łaskawego rządu była rozumiana przez chińskich komunistów — jako dążenie narodu do dyktatury pro-

letariatu celem służenia ludowi. Lud został określony przez Mao Zedonga mianem „wszechklasowej warstwy i grup społecznych je wspierających i biorących udział w socjalistycznej rewolucji”. Wszyscy niezaliczeni do kategorii „lud” automatycznie stawali się jego wrogami i tym samym tracili prawa do ochrony przez „łaskawy rząd”. Dzieliąc w ten sposób społeczeństwo chińskie, Mao ograniczał zasięg działania cnoty *ren* tylko do wybranych ludzi²². W sumie więc ideologia maoistowska tworzyła rzesze uprzywilejowanych, w stosunku do których cnota *ren* w dalszym ciągu pozostawała w mocy. Ideologia komunistyczna tworzyła też wewnętrzne konflikty sprzeczne z zasadą konfucjańskiej harmonii.

Koncepcja „łaskawego rządu” uwidoczniła się też w postaci dążeń wielu ważniejszych, dwudziestowiecznych przywódców i myślicieli chińskich (Kang Youwei, Liang Qichao, Sun Yat-sen, Chiang Kai-shek, Mao Zedong, Deng Xiaoping), zmierzających do zwiększenia dobrobytu społeczeństwa na drodze centralizacji władzy. „Łaskawy rząd” miał być postrzegany jako reprezentujący kolektywny interes ludu, a także zwarta organizacja utrzymująca jego spójność. Idealny rząd powinien opiekować się wszystkimi członkami społeczeństwa, a więc nie troszczyć się o swój indywidualny interes. W Chinach upowszechniło się zatem przekonanie, iż popularność i powodzenie danego przywódcy zależy głównie od możliwości spełnienia przezeń oczekiwań socjalno-bytowych społeczeństwa. Z drugiej strony, wśród przywódców partii komunistycznej, z Mao i Dengiem na czele, narastało przekonanie, iż wszelkie problemy mogą być rozwiązane dzięki aktywnemu poparciu mas²³. Przekonanie to było szczególnie dobrze widoczne w okresie rządów Mao, które miały stanowić żywe zaprzeczenie dotychczasowych praktyk autorytarnych z aktywną i odpowiadającą za wszystko elitą i biernym społeczeństwem. Totalitaryzm reżimu Mao charakteryzował się powszechną mobilizacją

i aktywną współpracą ludności przy wprowadzaniu gwałtownych zmian, jak również totalną inwigilacją wszystkich obywateli²⁴. Mao inicjował wiele kampanii z pominięciem struktur partyjnych, stawiając niejednokrotnie kierownictwo partii przed faktami dokonanymi²⁵. Obecnie koncepcji „łaskawego rządu” nietrudno doszukać się w zapoczątkowanej z inicjatywy Deng Xiaopinga polityce reform. Ujmując ją w największym skrócie, zakłada ona modernizację gospodarczą kraju i postępującą za nią ostrożną demokratyzację²⁶.

Drugą najważniejszą konfucjańską cnotę stanowi *li*, rozumiane najczęściej jako etykieta, obyczaj, zasada, ceremonie, obrzędy, a także moralność²⁷. Zamiast polegać na strachu i karze celem zachowania ładu społecznego, konfucjanizm często odwołuje się do społecznego obyczaju (*li*). W społeczeństwie zbliżonym do konfucjańskiego ideału *li* uznawano by za podstawę prawa, natomiast prawo karne powinno służyć wymuszaniu stosowania *li*²⁸.

W pismach Konfucjusza etykieta (*li*) oraz sfera wiedzy, nauki i umiejętności (*xue*) służą kultywowaniu i wykształcaniu humanitarności (*ren*). W ten sposób kształtowano też człowieka szlachetnego (*junzi*), a więc posiadającego cnotę *ren*²⁹. W przypadku monarchów Konfucjusz zdaje się nawet utożsamiać etykietę z moralnością. Jedno i drugie może mieć zbawienny wpływ na najdalsze nawet kresy państwa i mieszkających tam poddanych, mimo że siła cnoty zdawała się słabnąć wraz z powiększającą się odległością dzielącą poddanych od cnotliwego władcy. Cnotliwy władca powinien również otaczać się cnotliwymi mężami, którzy w jego imieniu mogą kierować krajem. Była to zachęta do zastąpienia ówczesnej dziedzicznej arystokracji odpowiednikiem europejskiej arystokracji ducha³⁰.

Na temat *li* wypowiadał się również Xunzi (około 298–238 p.n.e.), przedstawiciel realistycznego odłamu konfucjanizmu. Xunzi wy-

chodził z założenia, iż człowiek jest z natury zły, a wszystko, co w nim dobre — jest nabyte. Ludzie w przeciwieństwie do zwierząt potrafią stworzyć społeczeństwo, jednakże aby utrzymać w nim ład, musi to być społeczeństwo zhierarchizowane. Potrzebne są w nim pewne reguły postępowania (tłumaczone też jako moralność) *li*³¹. Tylko wówczas możliwa jest harmonia prowadząca w konsekwencji do panowania nad wszelkimi istotami³². *Li* staje się tu zarazem probierzem moralności każdego człowieka, jego zadaniem jest też nakładanie ograniczeń na wygórowane pragnienia i namiętności. Dzięki *li* ludzie potrafią uchwycić różnice istniejące pomiędzy nimi, stworzyć hierarchię zarówno w rodzinie, jak i w społeczeństwie. Jako pojęcie dość szerokie, *li* może spełniać funkcje regulacyjne w społeczeństwie, jak również dotyczyć samej etykiety czy ceremoniału. *Li* może też oczyszczać i uszlachetniać ludzi, ludzkie uczucia i charaktery³³.

W zgodzie z wymogami *li* pozostaje tak zwana naprawa nazw postulowana przez Konfucjusza w *Dialogach konfucjańskich*. Konfucjusz zwraca uwagę na konieczność zachowywania się wszystkich członków społeczeństwa wedle wymogów odnoszących się do ich pozycji³⁴. Tak więc w przypadku cesarza *li* obligowało go jako „Syna Niebios” do skrupulatnego wypełniania obowiązków, choć już niekoniecznie do rządzenia państwem. Z tego też powodu jego funkcję można określić mianem pierwszego i najważniejszego kapłana³⁵. Cesarze, podobnie jak wszyscy inni członkowie społeczeństwa, powinni właściwie i sumiennie wykonywać przypisane im funkcje, lecz nie w oczekiwaniu nagrody za życia lub po śmierci, lecz dlatego, iż takie „działanie bez nagrody” było po prostu moralnie słuszne³⁶.

Jednym z ciekawszych przykładów zastosowania *li* we współczesnym życiu politycznym może być przywiązanie do autorytetu i hierarchiczności widoczne w postaci hierarchii społecznej *wei* (umiejscowienie).

Pożądana jest przejrzystość w przyporządkowaniu danego funkcjonariusza partyjnego danemu stopniowi. Jej brak powoduje nieporozumienia, do jakich dochodziło w okresie dwuwładzy w latach 2003–2004, kiedy to na czele najważniejszych organów władzy stali Hu Jintao, jako nowy sekretarz generalny partii i prezydent ChRL, a funkcję przewodniczącego Centralnej Komisji Wojskowej uparcie piastował Jiang Zemin. Dezyderata co do tego, kto jest osobą numer jeden w państwie, udzielała się nie tylko wysokim urzędnikom państwowym w randze wiceministra, ale również chińskiemu społeczeństwu poprzez niejasne przekazy medialne. Widoczne to było zwłaszcza w okresie kryzysu związanego z epidemią SARS³⁷.

Cesarze jako „synowie Niebios”

Pierwsi królowie starożytnych Chin byli uważani za półbogów, a zarazem mediatorów pomiędzy światem ludzi a światem bogów. Przypisywano im szamańską i ekstazytyczną moc, pozwalającą na całkowitą kontrolę nad państwem. System pokrewieństwa powstrzymywał ich jednak przed zbyt częstym korzystaniem z praktyk autorytarnych wśród swoich ludów³⁸. Mitologia chińska opisuje ich jako dobrodziejów i wynalazców uczących ludzi budowy domów, uprawy roli, medycyny, pisma czy kalendarza. Można przypuszczać, iż byli to więc pochodzący z wyboru wodzowie plemienni, a nie władcy dynastyczni³⁹. Musieli odznaczać się charyzmą, której przejawem była siła, męstwo, doświadczenie w prowadzeniu walk, umiejętność w powszechnym odczuciu sprawiedliwego rozstrzygania sporów i waśni⁴⁰.

W późniejszym okresie — niewątpliwie pod wpływem konfucjanizmu — do grona pierwszych chińskich władców zaczęto zaliczać tak zwanych królów-mędrców (legendarne okresy trzech Dostojnych i Pięciu Władców). Konfucjaniści zapewne

celowo poprzedzali nimi okres dynastycznej historii Chin⁴¹. Tak więc niedoścignionymi wzorami do naśladownictwa stawali się: Yao i Shun, obaj pochodzili z wyboru dokonanego przez ich poprzedników jako godniejsi od ich własnych synów⁴². W ten sposób, jak sugerował Mencjusz, w tych idealnych czasach tron przechodził z mędrca na mędrca, a nie niegodnego następcę tronu⁴³.

Droga (*dao*) starożytnych „królów-mędrców” zawierała w sobie wizję harmonii (*he*), zasady etykiety (*li*), wartości obrzędów i rytuałów oraz cnoty i metody dobroczynnego rządzenia⁴⁴. Następcą i przekazicielem tej tradycji miał być Konfucjusz. Zdaniem Han Yu (768–824 rok n.e.), prekursora neokonfucjanizmu, ciągłość tej tradycji miała być utrzymywana aż do Mencjusza włącznie. Później jednak przekaz Drogi został zerwany⁴⁵. Konfucjaniści idealizowali zatem przeszłość i czynili z siebie faktycznych depozytariuszy czy też strażników rzekomej tradycji. Zarazem jednak za pomocą mitów i legend upowszechniali wzory do naśladowania nie tylko dla panujących, ale i dla całego społeczeństwa⁴⁶.

Prawdopodobnie w pewnym stopniu za sprawą pierwszych legendarnych chińskich dynastii upowszechniło się przekonanie o prawości i cnotliwości pierwszego przedstawiciela panującej dynastii i niemoralności oraz okrucieństwie ostatniego. W ten sposób dawano do zrozumienia, iż istnieje silny związek pomiędzy moralnością a trwałością i skutecznością rządów. Niemoralni cesarze byli obaleni i zastępowani przez nową moralną dynastię, do czego bezpośrednio miały się przyczyniać powstania ludowe bądź też najazdy czy podboje z zewnątrz⁴⁷. Co zrozumiałe, ta zadziwiająca właściwość nie jest czystym zbiegiem okoliczności, lecz świadectwem konfucjańskiej interpretacji historii. Niemoralny władca miał sprowadzać nieszczęścia na siebie i swoich poddanych.

Swoistą próbą racjonalizacji takiego biegu dziejów była doktryna cykliczności, zakładająca, iż mniej więcej co pięćset lat każda panująca dynastia ulegała degeneracji, po czym musiała nastąpić jej zmiana. Wówczas to pojawiał się mądry i cnotliwy człowiek, który był w stanie nadać nowy obrót kołu historii. Teoria ta w pewnym przybliżeniu sprawdzała się aż do czasów Konfucjusza⁴⁸.

Kwestia moralności panującego organicznie łączy się z wywodzącą się jeszcze z czasów dynastii Zhou koncepcją „mandatu Niebios” (*tianming*). Zakłada ona odpowiedzialność władcy wobec „najwyższej moralnej mocy kierującej ludzką wspólnotą”. W teorii mogła go uzyskać każda rodzina zasługująca na to ze względów moralnych⁴⁹. W praktyce koncepcja ta posłużyła obcej i uzurpatorskiej dynastii Zhou jako użyteczny sposób legitymizowania swojej władzy⁵⁰. Pojawiający się później konfucjanizm wzbogacił ją o hierarchiczny porządek społeczny ustanowiony przez Niebiosa i wpajał też mistyczny szacunek dla władcy jako „syna Niebios” (*tianzi*). Bunt przeciwko władzy państwowej był więc wykroczeniem czy grzechem przeciwko Niebiosom.

W następnych wiekach pozycję cesarza w zjednoczonych już Chinach (począwszy od 221 rok p.n.e.) dodatkowo wzmacniała przyjęta w okresie dynastii Han konfucjańska koncepcja Triady. Składały się na nią: Niebiosa — reprezentowane przez męski pierwiastek *yang*, Ziemia — będąca uosobieniem żeńskiego pierwiastka *yin* oraz człowiek jako połączenie i gwarancja harmonii całego kosmosu. Rola cesarza miała polegać na zwierzchnictwie nad ludzkością i łączeniu jej zarówno z Niebiosami, jak i Ziemią⁵¹.

Już w okresie dynastii Han upowszechniano pogląd, iż władza ponosi odpowiedzialność za harmonię świata. Ciężar odpowiedzialności spadał co prawda również na ministrów, jednak przede wszystkim dotyczył on cesarza jako „syna Niebios”⁵². Cesarz posiadał też monopol na składanie ofiar

Niebiosom i Ziemi. Feudalni książęta mogli składać ofiary co najwyżej górcom, strumieniom, bogom gleby, ziarna i własnym przodkom. Podkreślało to znaczenie funkcji kapłańskich cesarza⁵³.

Konfucjanizm w przeciwieństwie do legizmu nie akceptował jednak nieograniczonego despotyzmu. Mencjusz zapoczątkował rozróżnianie w Chinach dwóch rodzajów rządów: rządy typu *wanga* — „króla-mędrca” — oraz rządy typu *ba*, a więc oparte głównie na przemocy i sile zbrojnej. Pierwsze miały charakter moralny, drugie — fizyczny. Rządy typu *wanga* opierały się na humanitarności (*ren*) i innych cnotach, mogły zatem liczyć na szczerą przychylność ludu. Ta tak zwana droga królewska nie ograniczała się jednak do relacji panujący-lud, lecz oznaczała właściwy porządek panujący w całym kraju, w tym również moralność i dobrobyt⁵⁴.

W świetle doktryny konfucjańskiej władza cesarza nie była więc pozbawiona czyjejkolwiek kontroli, wręcz przeciwnie, zakładano, iż wszyscy zasiadający na smoczym tronie sprawują ją z „mandatu Niebios”, który mogą utracić. Co więcej, sam Mencjusz dopuszczał możliwość obalenia, a nawet zabicia niemoralnego monarchy. Jak pisał: „w państwie najważniejszy jest lud, duchy ziemi i zboża zajmują drugą pozycję, a władca jest na końcu”⁵⁵.

Koncepcja Triady nie była więc w stanie ograniczyć działań tych nurtów konfucjanizmu, które krytkowały niemoralne i despotyczne rządy lub też taką krytykę dopuszczały. Wręcz przeciwnie, poprzez wywyższenie cesarza nakładano nań dodatkowe obowiązki i ograniczenia⁵⁶. Konfucjaniści upowszechnili w Chinach przekonanie, iż ścisłe relacje pomiędzy panującym a Niebiosami czyniły tego ostatniego bezpośrednio odpowiedzialnym za wszelkie katastrofy naturalne (na przykład trzęsienia ziemi, powodzie, susze) oraz złowróżbne zjawiska astronomiczne (zaćmienia Słońca i Księżyca). W ten

sposób Niebiosu miały wyrażać dezaprobatę dla niemoralnych czy niewłaściwych poczynaniań ziemskiej władzy⁵⁷.

Poddani poza bezpośrednim obalaniem tracącego „mandat Niebios” cesarza mogli wcześniej występować z jego krytyką. Nie dotyczyło to jednak wszystkich poddanych, lecz ludzi tworzących elitę w państwie. W okresie dynastii Han i Song pojawiały się cesarskie dekrety przepraszające ludność za źle sprawowane rządy. Nieco później w okresie dynastii Tang w Chinach pojawiła się nawet instytucja specjalnych cenzorów powołanych do krytyki tego wszystkiego, co uznawano za odstępstwo od właściwego porządku w państwie. Nawet jeśli w późniejszym okresie za taką krytykę karano śmiercią lub wygnaniem (okres dynastii Ming), nie brakowało chętnych do oddania życia w imię obrony tradycji i moralności⁵⁸. W ten sposób zapoczątkowano zwyczaj publicznego protestu przeciw niesłusznym poczynaniom władzy, który przetrwał do dnia dzisiejszego⁵⁹. Jednocześnie od cesarzy chińskich jako najwyższych kapłanów oczekiwano nie tylko składania, ale nieraz i ponoszenia ofiar, również na własnym ciele. W ten sposób miano przebłagać Niebiosu, aby zakończyły rujnącą cały kraj klęskę żywiołową. Chętnie przy tym odwoływano się do wspomnianych już legend i mitów o „królach-mędrcach” celem wskazania dobrych przykładów z przeszłości⁶⁰. W przeciwieństwie do pozycji i funkcji sprawowanych przez faraonów w starożytnym Egipcie, jak również innych władców Bliskiego Wschodu, chińscy cesarze nie byli bogami, lecz jedynie wyłącznymi łącznikami — pośrednikami pomiędzy światem ludzi, Niebiosami i Ziemią⁶¹.

W sumie więc stwarzało to dobre warunki szerzenia postaw paternalistycznych, polegających na przyzwyczajeniu społeczeństwa do odgórnego podejmowania decyzji politycznych, w których meritum była wtajemniczona jedynie wąska elita. Społe-

czeństwo natomiast było zainteresowane jedynie ich rezultatem końcowym w postaci podwyższającego się lub nie standardu życia i nie interesowało się polityką. Jednym ze współczesnych przykładów takich rządów i takiego przywództwa może być pozostający pod dużym wpływem konfucjanizmu Singapur, zwłaszcza w okresie pełnienia tam funkcji premiera przez Lee Kuan Yewa (1959–1990)⁶². Z podobną postawą społeczną rzutującą na styl i typ przywództwa spotykamy się jednak również w Chinach kontynentalnych i niemal wszystkich innych krajach Azji Wschodniej⁶³.

Koncepcja „mandatu Niebios” pozwala też lepiej zrozumieć fenomen popularności Mao Zedonga. Dla wielu Chińczyków był on nie tylko owianym legendą komunistycznym przywódcą, ale i zarazem pierwszym cesarzem nowej dynastii. Zaufanie, szacunek, charyzmę z pewnością wzbudzały też jego dokonania na polu militarnym w okresie walk z Kuomintangiem. Sam Mao zdawał sobie z tego sprawę, iż powstały w ten sposób kult wzmacniał władzę Komunistycznej Partii Chin, stając się w ten sposób immanentną cechą stworzonego systemu totalitarnego⁶⁴. Jak wiemy, do dziś KPCh mimo częściowej krytyki maoizmu, nie dopuszcza oficjalnej krytyki „wielkiego sternika”, a w Chinach z wielką ostrożnością podchodzi się do jego biografii⁶⁵.

U zbiegu lat 60. i 70., a więc kilka lat przed śmiercią Mao, jego propagandowy wizerunek zaczyna ewoluować, zmieniając się z wodza, przywódcy i sternika rewolucji w mistrza, nauczyciela i mędrca czy też „samotnego mnicha idącego przez świat z parasolem pod pachą”. W ten sposób wyraźnie nawiązywano do archetypu „króla-mędrca” tak często pojawiającego się w tradycji konfucjańskiej⁶⁶. Zdaniem Tu Weiminga jest to jednak wzorcowy przykład przekształcenia ideału „króla-mędrca” w „króla-jako-mędrca”, a więc *de facto* karykatura konfucjańskiego pierwowzoru. Dyktator zdobył

bowiem władzę bez względu na wymagane kwalifikacje moralne⁶⁷.

Koncepcja „mandatu Niebios” może się okazać kluczem do wytłumaczenia nadspodziewanie szybkiego przejścia od rewolucyjnej ideologii Mao do pragmatycznego socjalizmu z chińską specyfiką Deng Xiaopinga. Społeczeństwo chińskie było gotowe poddać się programowi reform firmowanych przez Denga, ufając, iż ten jako obdarzony „mandatem Niebios” będzie w stanie zapewnić im pokój i dobrobyt. Można też doszukać się tu wiary Chińczyków w to, iż ich przywódca posiada intuicyjną mądrość, jako współczesne wcielenie „króla-mędrca”⁶⁸. W przypadku Denga mamy do czynienia z przywództwem nieformalnym. Po „rewolucji kulturalnej” „mały sternik” nigdy bowiem nie piastował najwyższych stanowisk w państwie, zadowalając się co najwyżej przewodnictwem Centralnej Komisji Wojskowej oraz funkcjami zastępczymi (zastępcy przewodniczącego KPCh, wicepremiera)⁶⁹. Mimo to również na emeryturze wpływał na wszystkie ważniejsze decyzje w państwie. Wydaje się, iż w ten sposób również na starość, wzorem Mao przybliżył się do tak dobrze odbieranego przez Chińczyków archetypu „króla-mędrca”.

Obecnie, w dobie upowszechniania przez KPCh hasła kolektywnego przywództwa koncepcja „mandatu Niebios” traci swój wymiar osobowy i może być łączona z zaangażowanym w rozwój reform kierownictwem partii⁷⁰. Wiąże się z tym zjawisko instytucjonalizacji i depersonalizacji przywództwa politycznego, które nastąpiło po śmierci Denga.

Harmonia jednostki, społeczeństwa i świata

Harmonia bierze swój początek z „Doktryny środka” (*Zhongyong*), jednej z czterech części konfucjańskiego „Czteroksięgu” (*Sishu*), i podobnie jak w przypadku wchodzącej w jego skład „Wielkiej nauki” (*Daxue*),

większość zawartości tego dzieła stanowią komentarze do krótkiego podsumowania⁷¹. Konfucjańska harmonia (*he*) wypływa ze środka (*zhong*), przy czym *zhong* uchodzi za podstawę świata, a *he* za jego „wielką drogę”. Pojedynczy człowiek osiąga harmonię wewnętrzną i zdrowie psychiczne wówczas, gdy jego pragnienia i emocje są zaspokajane i wyrażane we właściwym stopniu. Daje to początek harmonii społecznej, która następuje wówczas, gdy wszystkie pragnienia i uczucia różnych ludzi tworzących społeczeństwo są wyrażane i zaspokajane we właściwym stopniu. W następstwie tego społeczeństwo osiąga spokój i ład⁷². Innymi słowy, pragnienia i emocje jednostek powinny zostać ograniczone na rzecz dobra całej zbiorowości.

Harmonia nie oznacza identyczności czy ujednoliceń (*tong*). Wręcz przeciwnie, zakłada ona pogodzenie i połączenie ze sobą różnic, tak aby tworzyły one całość. Nie mogą to być jednak różnice zbyt duże. Społeczeństwo dobrze zorganizowane stanowi całość, w której ludzie posiadający różne talenty i zawody zajmują sobie właściwe miejsca oraz pełnią odpowiednie dla siebie funkcje. Dzięki temu są jednakowo zadowoleni i unikają konfliktów. W metafizyce konfucjańskiej zasada harmonii dotyczy nie tylko społeczeństwa ludzkiego, ale również całego wszechświata zwanego w „Doktrynie środka” „najwyższą harmonią”⁷³.

Xinzhong Yao wskazuje, iż koncepcja harmonii może służyć neutralizowaniu przeciwieństw i rozwiązywaniu konfliktów, jednak harmonia nie musi oznaczać statyczności i zachowywania *status quo*. Jest ona raczej rezultatem stałych przemian i łagodzenia konfliktów. Co ciekawe, konflikt wręcz wpisany jest w harmonię. Opozycja wytwarza napięcia, a nagromadzenie napięć prowadzi do konfliktu. Następnie konflikt zostaje złagodzony i następuje harmonia. Harmonia zatem wiąże się z potrzebą przystosowania się, doskonalenia oraz przewy-

żęczenia napięć⁷⁴. Według tej interpretacji harmonia jest więc ujęta dynamicznie jako rodzaj procesu.

Konfucjańska harmonia obejmuje zatem człowieka jako jednostkę, społeczeństwo, wszechświat, a w epoce cesarskiej także panującego „syna Niebios”. Do sprawnego rozwiązywania konfliktów niezbędne są również harmonijne stosunki rodzinne. Jak wiadomo, sam Konfucjusz stawiał harmonię rodzinną i obowiązki wobec rodziny ponad wszystkie inne. W przypadku jednostki troska o wewnętrzną harmonię czyniła człowieka cnotliwym, w przypadku jej zaniedbania charakter człowieka ulegał zepsuciu⁷⁵. Nie ma tu zbyt wiele miejsca na indywidualizm, a jednostka powinna umieć wkomponować się w społeczeństwo.

Niekiedy, wskazując różnice istniejące pomiędzy konfucjanizmem a cywilizacją zachodnią, podkreśla się ich odmienne wizje świata. O ile cywilizacja zachodnia opiera się na parachrześcijańskiej wizji wszechświata podzielonego na zmagające się ze sobą dobro i zło, o tyle konfucjanizm i w dużej mierze oparta na nim cywilizacja chińska ujmuje wszechświat jako organizm opierający się na harmonii i cykliczności dobra i zła. Dualizm dobra i zła jest zastępowany przez bipolarny schemat *yin* i *yang* — dwóch pierwiastków nawzajem się uzupełniających⁷⁶. Łączy się z tym, zdaniem niektórych, fakt, że cywilizacja chińska dzięki silnemu związaniu z ideą konfucjańskiej harmonii wydaje się mniej wojownicza i konfliktogenna niż cywilizacja zachodnia⁷⁷.

Nic też dziwnego, że idea harmonii została podchwycona przez obecne nominalnie komunistyczne przywództwo Chin kontynentalnych. Odnośnie do polityki wewnętrznej prezydent ChRL Hu Jintao po raz pierwszy wystąpił z inicjatywą „budowy socjalistycznego harmonijnego społeczeństwa” w czasie IV Plenum KC we wrześniu 2004 roku. Koncepcja ta zakłada „rozwiązywanie sprzeczności i zmniejszanie

trudności” wśród niezadowolonych części społeczeństwa przy użyciu dużych nakładów finansowych. Wszelkie konflikty społeczne powinny być rozwiązywane na drodze „konsultacji i pojednania”, a nie siłowej konfrontacji. „Harmonijne społeczeństwo będzie cechować socjalistyczna sprawiedliwość, szczerłość, dobre stosunki i witalność”. Hu zarysowywał swoją koncepcję, dość szeroko łącząc ją z rozwojem gospodarczym, politycznym i cywilizacyjnym⁷⁸. Co prawda chiński mąż stanu pierwotnie odwoływał się nie tylko do konfucjanizmu, lecz również do innych systemów filozoficznych, jednak nie ulega wątpliwości, iż podstawowa i najbardziej czytelna dla chińskiego odbiorcy jest inspiracja konfucjańska⁷⁹.

Wspomniana idea została następnie powzięta w rezolucji 6. Plenum 16. Komitetu Centralnego KPCh z 11 października 2006 roku. Zobowiązywała ona partie do budowy „harmonijnego społeczeństwa” do 2020 roku⁸⁰. W marcu 2007 roku „harmonijne społeczeństwo pojawiło się w pakiecie ustaw ustrojowych przyjętych przez chiński parlament, kilka miesięcy później w uchwałach 17. Zjazdu KPCh”⁸¹. Odnośnie do genezy tej idei, ujmując rzecz w największym skrócie, należy stwierdzić, iż od początku ery reform (1978 rok) partia komunistyczna kładła nacisk na szybki rozwój gospodarczy kraju, nie troszcząc się zbytnio o wiążące się z tym konsekwencje dla całego społeczeństwa i środowiska naturalnego. Obecni przywódcy Chin (zwłaszcza w osobach prezydenta Hu Jintao i premiera Wen Jiabao) zdają sobie sprawę z szybko narastających dysproporcji w rozwoju społeczeństwa chińskiego, co może skutkować nawarstwianiem się antagonizmów i konfliktów społecznych. W konsekwencji może to nie tylko zahamować wzrost gospodarczy Państwa Środka, ale również może ulec zachwianiu pozycja rządzącej KPCh. Chiny zawsze były krajem kontrastów: społecznych, gospodarczych, narodowościowych, religijnych, jednak ni-

gdy dotąd, tak jak obecnie — w erze globalizacji i elektronicznych środków przekazu informacji, nie były one aż tak bardzo widoczne i odczuwalne przez społeczeństwo chińskie. Na wszystko nakłada się również dalece nierównomierny rozwój gospodarczy Chin, korupcja i wiele innych patologii⁸².

Idea harmonii trafiła również do polityki zagranicznej Chin. W kwietniu 2005 roku Hu Jintao zgłosił postulat budowy „harmonijnego świata” w przemówieniu wygłoszonym na azjatycko-afrykańskim szczycie w Dżakarcie, po czym idea ta pojawiła się w jego wystąpieniu w czasie sesji plenarnej ONZ 15 września 2005 roku. Idea harmonii w polityce międzynarodowej miałaby oznaczać wspieranie ogólnoswiatowego rozwoju na podstawie prawa międzynarodowego i przewodnich państw świata⁸³. Podkreśla się również znaczenie świata wielobiegunowego oraz wzajemnego respektu i poszanowania. Władze ChRL wskazują między innymi na konieczność rozwiązywania konfliktów za pomocą dyskusji i środkami pokojowymi, a także współpracy państw w dziedzinie ochrony środowiska i zwalczania terroryzmu⁸⁴. Na forum międzynarodowym idea harmonii ukazywana jest zatem w całej rozpiętości. Chińczycy nie ukrywają, iż obok idei „harmonii bez uniformizacji” liczą na udaną promocję kilku innych podstawowych wartości, które powinny się okazać przydatne w krajach o innych kulturach, takich jak: upodmiotowienie ludu, szacunek dla nauczycieli, docenienie roli edukacji, życzliwość wobec innych ludzi⁸⁵.

Można przypuszczać, iż przywództwo ChRL, zgłaszając te propozycje, liczyło się przede wszystkim z pozytywnym odzewem wśród krajów o tradycji konfucjańskiej, ale trudno w tym nie dostrzec szerszej promocji własnej wizji świata przy okazji popularyzacji własnej kultury. W tym wypadku hasło harmonii może się okazać bardzo nośnym elementem, pozytywnie odczytywanym nie tylko przez własne społeczeństwo, ale rów-

niez przez wiele krajów rozwijających się jako uzasadnienie alternatywnych wobec Zachodu (byłych kolonizatorów) dróg światowego rozwoju.

Tradycja chińskiej biurokracji

Zdaniem Jacques'a Gerneta Chińczycy po raz pierwszy na świecie wykorzystali państwo biurokratyczne jako narzędzie podboju. System ten bowiem zrodził się w epoce walczących królestw już w IV i III wieku p.n.e. Okres jego szczytowego rozwoju przypada jednak dopiero na XI wiek n.e.⁸⁶ Konfucjanizm walnie przyczynił się do utrwalenia i wzmocnienia pozycji biurokracji w Chinach, choć nie możemy zapominać o wcześniejszej istotnej roli legizmu⁸⁷. W początkowym okresie panowania dynastii Han zyskuje on status oficjalnej ideologii państwowej. Stało się to głównie za sprawą Dong Zhongshu (około 179–około 104 p.n.e.). Z jego inicjatywy upowszechniono też system egzaminów państwowych na stanowiska urzędnicze w państwie. Egzaminy miały pozwolić na obsadzanie urzędów według zdolności i stanu wiedzy, a nie klucza urodzenia czy bogactwa⁸⁸. Jak twierdzi Max Weber, w ten sposób omijano niebezpieczeństwo powstania zamkniętego stanu urzędniczego⁸⁹. Wysokie funkcje państwowe mogli piastować przedstawiciele wykształconej elity. Odrodzony konfucjanizm z okresu dynastii Han przyczynił się do przekształcenia ustroju Chin z autokratycznego cesarstwa w państwo feudalizmu biurokratycznego. W tym okresie, to znaczy w II wieku p.n.e., była to niewątpliwie zmiana postępową⁹⁰.

W miejsce starej arystokracji feudalnej pojawiła się nowa arystokracja konfucjańskich uczonych, zajmujących najwyższe stanowiska w hierarchii państwowej. Dawało to początek systemowi selekcji kandydatów na najwyższe stanowiska w państwie poprzez

serię specjalnych egzaminów. System ten z założenia miał wyłaniać najzdolniejszych ludzi i dawać im odpowiednie wykształcenie. Pojawił się tu też element demokracji, ponieważ selekcji podlegali wszyscy chłopcy od szóstego roku życia⁹¹. Była to też prawdopodobnie pierwsza w świecie merytokracja, a więc elita oparta nie na kryterium urodzenia, lecz zdolności i wiedzy⁹². Prawdopodobnie też głównie za sprawą konfucjańskiej elity uczonych i administratorów zazdrośnie strzegących swojej władzy i wpływów w Chinach nie ceniono zbyt wysoko żołnierzy i dowódców wojskowych. Również ich wpływy polityczne były na ogół ograniczone i aż do początków XX wieku nigdy nie urosły do takiej rangi, jak na przykład w Japonii⁹³.

Wprowadzenie przez państwo konfucjańskiej ortodoksji niewątpliwie wpłynęło na spopularyzowanie edukacji i powstanie konfucjańskich akademii, jednocześnie jednak ograniczyło ich rozwój naukowy do drobiazgowego analizowania zawartości „Pięcioksięgu”, a w konsekwencji jego zniekształcenia i ewolucji w stronę scholastyzmu⁹⁴. Egzaminy państwowe i wiążąca się z nimi kariera urzędnicza stawały się najpewniejszą drogą do awansu społecznego, co doprowadziło nawet do swoistego kultu egzaminów oraz kultu najwyższej postawionych uczonych — urzędników⁹⁵. System ten niewątpliwie przyczynił się do technicznego i gospodarczego zacofania Chin w stosunku do krajów zachodnich. Edukacja konfucjańska marginalizowała rolę matematyki i nauk przyrodniczych, kładąc nacisk głównie na znajomość wybranych dzieł Konfucjusza i komentarzy do nich oraz zdolności humanistyczne⁹⁶. Ponadto przez całe stulecie upowszechniano w Chinach tak zwane tłuczenie kaczek (*tan ya*), a nie „ogryzanie kości”, czyli uczenie się na pamięć zamiast rozumowego przyswajania wiedzy. W ten sposób upowszechniano w społeczeństwie zdolności przystosowawcze zamiast indywi-

dualizmu, samodzielnego myślenia i zmysłu krytycznego.

Chińska merytokracja z czasem ulegała też rozmaitym patologiom. Tak więc stopniowo powiększała się liczba rodów urzędniczych, a one same stawały się elitą coraz bardziej zamkniętą. Jedyną gwarancją utrzymania wysokiego statusu przez rody urzędnicze było piastowanie wysokich funkcji administracyjnych przez przedstawicieli następnych generacji. W Chinach wykształciły się więc różne sposoby omijania systemu egzaminów, jak przywilej rekomendacji zwany *yin* (okres dynastii Tang i Song), który dawał wyższym urzędnikom prawo zgłaszania swoich dzieci jako kandydatów na wysokie stanowiska państwowe. Inne sposoby przedłużania dynastii urzędniczych polegały na organizacji odrębnych egzaminów odbywających się poza normalnym trybem czy też na wielokrotnym podchodzeniu do egzaminu. (Nawet jeśli za każdym razem egzamin nie był zdany, kandydat w końcu uzyskiwał tytuł urzędnika)⁹⁷. Należy też pamiętać, iż niezależnie od przywilejów i koneksji, bogate rody urzędnicze stać było na wieloletnią, kosztowną edukację swoich dzieci, w przeciwieństwie do z reguły uboższych rodzin chłopskich.

Konfucjańska biurokracja chińska utrzymała się aż do końca panowania dynastii Qing (1911 roku). Po przejęciu władzy przez komunistów w Chinach świadomie odchodzono od idei wykształconej biurokratycznej elity, propagując egalitarne szkolnictwo masowe z wędrownym wiejskim nauczycielem stawianym jako wzór. W okresie rewolucji kulturalnej organizowano nawet kampanie przeciwko elitarnemu wykształceniu⁹⁸.

Początek ery reform charakteryzował się przywróceniem wysokiej rangi wyższemu wykształceniu, które ponownie stawało się drogą do kariery. W przeciwieństwie do okresu Chin cesarskich podstawowym warunkiem kariery była jednak aktywność i przynależność partyjna. Bardziej prefero-

wane jest też wykształcenie techniczne lub na kierunkach ścisłych, o czym może świadczyć obecny profil studiów członków Stałego Komitetu Biura Politycznego (SKBP), a także całego Biura Politycznego. XII Zjazd KPCh w 1982 roku zapoczątkował długofalowy proces odnowy i profesjonalizacji kadr partyjnych i administracyjnych. Zmiany kadrowe i usprawnienie działania administracji miały być jednym z warunków powodzenia chińskich reform⁹⁹.

Odmładzanie kadr łączyło się z wymogiem posiadania wyższego wykształcenia, co znacząco kontrastowało z okresem, w którym w strukturach partii i państwa zasiadali leciwi i na ogół słabo wyedukowani weterani walk z Kuomintangiem, oraz okresem nieco późniejszym, kiedy to przewagę zyskali w nich niewiele lepiej wykształceni i słabo zdyscyplinowani radykałowie (czas „rewolucji kulturalnej”)¹⁰⁰. Kompleksowa wymiana kadr dotyczyła zatem nie tylko ścisłej elity władzy, ale również funkcjonariuszy politycznych i państwowych na wszystkich szczeblach¹⁰¹. Trudno zatem nie dostrzec tu analogii do okresu sprzed rewolucji republikańskiej z 1911 roku. Okres stabilności niewątpliwie sprzyja sięganiu do starych przedrewolucyjnych doświadczeń i, co istotne, zbiega się również w czasie z wschodnioazjatyckim odrodzeniem wartości konfucjańskich, zapoczątkowanym w latach 80.¹⁰² Nie wdając się w rozważania dotyczące użyteczności samej edukacji konfucjańskiej, należy stwierdzić, iż wymiar dalece praktyczny ma sama zasada, zgodnie z którą edukacja, a zwłaszcza elitarna edukacja, stanowi klucz do awansu społecznego, a zarazem warunek kariery urzędniczej i politycznej (w Chinach kontynentalnych różnica między jedną a drugą ścieżką kariery jest dość nieprzejrzysta). Przy oczywistym odrzuceniu anachronicznego profilu kształcenia w pełni koresponduje to z wymogami modernizacji i postępu naukowo-technicznego. W tym sensie tradycja wychodzi naprzeciw potrzebom współczesności.

Z drugiej strony popularyzacja elitarnego wykształcenia jako pewnej drogi do świetlanej przyszłości może sprzyjać nie tylko — jak sugerują propagatorzy konfucjańskiego odrodzenia¹⁰³ — kreowaniu nowego stylu przywództwa i rozwojowi gospodarczemu, ale również katalizować wiele niekorzystnych zjawisk społecznych. Egoistyczny pęd do kariery i bogactwa, powstawanie „próżni moralnej”, zagubienie i alienacja jednostek, uzależnienie od Internetu, a więc zjawiska dobrze znane społeczeństwom zachodnim, coraz częściej pojawiają się w oficjalnie rozwijających się i reformujących Chinach¹⁰⁴. Czy odrodzona konfucjańska etyka będzie w stanie rozwiązać problemy, do których powstawania przyczynia się nie tylko obiektywny rozwój, ale paradoksalnie również dziedzictwo konfucjanizmu?

Podsumowanie

Specyfika kulturowa, religijna i geograficzna stworzyła idealne warunki do powstania i rozwoju najstarszego filozoficznego systemu konserwatywnego, jakim *de facto* jest konfucjanizm¹⁰⁵. Tajemnica jego powodzenia — podobnie jak w przypadku wielu innych systemów filozoficznych czy filozoficzno-religijnych — polegała na łączeniu roli adaptacyjnej z innowacyjną. Za sprawą konfucjanizmu stare mity i wierzenia zyskiwały nową moralno-filozoficzną treść. Konfucjanizm stał się zatem główną filozofią Chin nie dlatego, iż wprowadzał nowy porządek, lecz z tej przyczyny, że w większości sankcjonował i usprawniał porządek społeczny wcześniej już w tym kraju istniejący.

Konfucjanizm traktuje całe społeczeństwo jak wielką uporządkowaną rodzinę, w której każdy zajmuje właściwe mu miejsce, a państwo bierze odpowiedzialność za standard życia swoich obywateli. W okrojonej, pozaustrojowej formie system ten istnieje do dziś w krajach o tradycjach konfucjańskich.

Więzi o charakterze rodzinnym lub międzyrodzinnym są bardzo istotnym składnikiem relacji biznesowych w Azji Południowo-Wschodniej¹⁰⁶. Ale również w Chinach kontynentalnych nieuporządkowane więzi rodzinne, brak harmonii we własnej rodzinie mogą stanowić poważną przeszkodę w karierze politycznej i zawodowej¹⁰⁷. Prawdopodobnie właśnie dlatego czołowi chińscy politycy niechętnie pokazują się ze swoimi małżonkami oraz nie zdradzają szczegółów dotyczących własnego życia rodzinnego¹⁰⁸.

Nie sposób przecenić wpływu konfucjanizmu na historię i współczesność Chin i to zarówno jako państwa, jak i cywilizacji. W ciągu dziejów te same tezy były interpretowane w różny sposób, przyczyniając się zarówno do rozwoju, jak i zacofania tego kraju. Często zarzucano więc konfucjanistom, iż propagowali sinocentryzm, izolacjonizm i pogardę dla „barbarzyńców” i ich nauk — zwłaszcza technicznych — oraz rodzinny despotyzm. Z takimi zarzutami występowali intelektualisci z Ruchu Czwartego Maja¹⁰⁹. Jednocześnie jednak zdawali sobie sprawę z tego, iż likwidacja chińskich tradycji autokratycznych może pociągnąć za sobą konieczność likwidacji organicznie związanego z nim systemu rodzinnego, dlatego też woleli skupić się na propagowaniu ducha demokracji czy nowych wartości — jak wolność jednostki i wolność myśli — niż na tworzeniu poprzedzających demokratyczną kulturę demokratycznych instytucji. Jak na ironię najbliższy obalenia systemu rodzinnego był Mao Zedong, zastępujący dawny autokratyzm nowym totalitaryzmem¹¹⁰. Z drugiej strony jednak trudno zaprzeczyć, iż konfucjanizm doprowadził do umysłowego zjednoczenia Chin i wykształcenia chińskiej tożsamości narodowej, a jego wpływy sięgają daleko poza granice tego wschodzącego supermocarstwa.

Konfucjanizm czynił panującego odpowiedzialnym za stan moralny państwa, chociaż już niekoniecznie za jego stan umysłowy czy intelektualny¹¹¹. W ten sposób pozosta-

wiał miejsce dla wykształconej elity, a zarazem dawał do zrozumienia, iż nie oczekuje od ludu zbytnej aktywności na polu spraw publicznych. Wydaje się, iż kontynuacja tego wątku tradycji konfucjańskiej — widoczna chociażby w postaci cenzury obyczajowej — jest trudna do pogodzenia ze współczesną zachodnią wizją przywództwa i przywództwośći jako formy obywatelskości, gdzie od przywódcy oczekuje się, iż ten oprze się pokusie protekcyjnego i mentorskiego podejścia do swojej działalności jako swoistej krucjaty moralnej¹².

Silny aspekt etyczny konfucjanizmu, który może stanowić ucieczkę przed wspomnianą już „próżnią moralną” wynikającą z dezaktualizacji ideałów i haseł komunistycznych, jest zatem raczej alternatywą niż wsparciem dla liberalnej demokracji w stylu zachodnim. Podobnie jak uwspółcześniona koncepcja „mandatu Niebios”, rozumiana jako etyka odpowiedzialności elit, być może rzeczywiście jest „bardziej odpowiednia dla demokracji, niż pochodząca z boskiego nadania władza królewska”¹³, jednak w praktyce — poza rewolucją, buntem lub publicznym protestem — nie pozostawia zbyt wiele miejsca dla innych grup społecznych. Można przypuszczać, iż raczej wzmacnia paternalizm niż promuje przywiązanie do prawa i demokracji czy społeczeństwa obywatelskiego.

Trudno też będzie pogodzić czysto konfucjański sposób rekrutacji elit z interesami obecnie rządzącej w Chinach partii komunistycznej. Mimo wzrostu znaczenia kompeten-

cji i wykształcenia wśród członków obecnej rządzącej czwartej generacji wciąż promuje się „i czerwonych, i ekspertów”, co w praktyce oznacza przewagę kryterium lojalności nad kryterium kompetencji. Aparat partyjny i kadry zarządzające przedsiębiorstwami państwowymi będą ulegać profesjonalizacji, jednak sama rządząca partia nigdy nie zmieni się w zarządzającą merytokrację¹⁴.

Konfucjanizm zarówno jako system filozoficzno-religijny, jak i konglomerat tradycji stanowi rodzaj kodu kulturowego wzmacniającego legitymizację obecnej władzy. Ułatwia on porozumiewanie się przewodzących z przewodzonymi, pomaga również wysyłać czytelne sygnały do przywódców i społeczeństw innych krajów Azji Wschodniej. Otwarte pozostaje pytanie, czy zawarta w nim etyka będzie w stanie wypełnić pustkę po zanikającym marksizmie i czy będzie mogła stać się lekarstwem na kryzys wartości w Chinach, a więc stawić czoła tym zagrożeniom i sprzecznościom, przed jakimi staje szybko rozwijające się i zmieniające społeczeństwo chińskie. Koniec marksizmu w Chinach nie musi bowiem oznaczać końca ideologii jako takiej¹⁵. Inna łącząca się z tym otwarta kwestia może dotyczyć tego, czy odrodzony konfucjanizm powstrzyma zakusy rządzących do skierowania się w stronę wielkocińskiego szowinizmu narodu Han¹⁶, czy też wręcz odwrotnie — zostanie w jakiejś ograniczonej, zreorganizowanej formie zaprzęgnięty do jego rozbudzenia.

¹ *Mała encyklopedia wiedzy politycznej*, red. M. Chmaj, W. Sokół, Toruń 1997, s. 249; *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2002, s. 358.

² A. Wildavsky, *Kulturowa teoria przywództwa*, [w:] *Władza i społeczeństwo: Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, red. J. Szczupaczynski, Warszawa 1995, s. 274–287.

³ Poza wielką liczbą publikacji obcojęzycznych wśród najważniejszych wydanych po polsku należy wymienić: B. Bjerke, *Kultura a style przywództwa: zarządzanie w warunkach globalizacji*, przeł. B. Nawrot, Kraków 2004; C. Hampden-Turner, A. Trompenaars, *Siedem kultur kapitalizmu: USA, Japonia, Niemcy, Francja, Wielka Brytania, Szwecja, Holandia*, przeł. D. Gostyńska, Warszawa 1998; G. Hofstede, *Kultury i organizacje*, przeł. M. Durska, Warszawa 2000.

⁴ T.L. Pittinsky, Cheng Zhu, *Contemporary public leadership in China: A research review and consideration*, „The Leadership Quarterly” 16, 2005, s. 921–939. Obaj autorzy obok tradycji kulturowej i historycznej

wymieniają takie obszary, jak: tranzycja przywództwa, demokratyzacja, prominentne postacie polityczne, przywództwo lokalne, wreszcie inne formy przywództwa publicznego w postaci przywództwa wojskowego versus partyjnego, przywództwa kobiet, religijnego i przywództwa w ruchach studenckich.

⁵ R.T. Ames, *New Confucianism: A native response to Western philosophy*, [w:] *Chinese Political Culture 1989–2000*, red. S. Hua, Armonk-London 2001, s. 70.

⁶ M.J. Künstler, *Mitologia chińska*, Warszawa 2006, s. 49 nn.

⁷ Szlachetnie urodzeni byli lepieni z gliny, co wymagało od bogini większego wysiłku. Ludzie prości powstawali z błota. Zob. *ibidem*, s. 68.

⁸ Niechętni wyprawom i otwarciu na świat byli przede wszystkim neokonfucjańscy urzędnicy. Ponadto Chiny musiały też wówczas uporać się z szeregiem najazdów z północy i z konfliktem toczonym z północnym Wietnamem.

⁹ J. King Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, przeł. T. Lechowska, Z. Słupski, Warszawa-Gdańsk 2003, s. 17 nn., 39. Marcel Granet wskazuje jednak na istnienie starożytnych antropomorficznych wyobrażeń niebios, podobnie jak kobiecych wyobrażeń ziemi. Zob. M. Granet, *Cywilizacja chińska*, Warszawa 1973, s. 357.

¹⁰ T. Hermann *et al.*, *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa 1992, s. 21.

¹¹ Zgodnie ze starożytnymi chińskimi wierzeniami zawartymi w księdze *Zuozhuan* (Księga Zuo), pochodzącej z okresu Wiosen i Jesieni (770–480 rok p.n.e.), dusza ludzka miała się składać z powstającej z męskiego nasienia („duszy krwi”) oraz nabywanej w momencie narodzin duszy *hun*, pojawiającej się wraz z pierwszym oddechem noworodka. W początkowych momentach życia człowiek nie różni się od zwierząt, cech ludzkich nabiera w wyniku oddychania, odżywiania się i nauki. Po śmierci człowieka jego dusza potrzebuje ofiar, jeśli dostaje to wszystko, co miała za życia, jest spokojna i życzliwa żyjącym potomkom (chodzi tu przede wszystkim o duszę *po*), jednak zaniedbywana, może przeistoczyć się w złego demona *gui*, który będzie negatywnie wpływał na życie swojej rodziny. Zob. E. Kajdański, *Chiny. Leksykon. Historia, gospodarka, kultura*, Warszawa 2005, s. 123.

¹² W.S. Morton, C.M. Lewis, *Chiny. Historia i kultura*, przeł. B.S. Zemanek, Kraków 2007, s. 26.

¹³ *Ibidem*, s. 34, 194.

¹⁴ Szerzej na temat zmian pokoleniowych w partii zob. Cheng Li, *China's Leaders. The New Generation*, Lanham-Oxford 2001; A.J. Nathan, B. Gilley, *China's New Rulers. The Secret Files*, New York 2003; *China's Leadership in the 21st Century: The Rise of the Fourth Generation*, red. D.M. Finkelstein, M. Kivlehan, New York 2003; Bo Zhiyue, *China's Elite Politics. Political Transition and Power Balancing*, Hackensack-London 2007.

¹⁵ Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa 2001, s. 25.

¹⁶ J. King Fairbank, *op. cit.*, s. 19–22.

¹⁷ Termin ten można uznać za zdecydowanie bardziej trafny niż nauka Konfucjusza, gdyż *de facto* nie zachowały się żadne bezspornie autentyczne zapisy mistrza, a wiele przypisywanych mu dzieł zostało przezeń co najwyżej zredagowanych. W 213 roku p.n.e. Jednocyiel Chin cesarz Qin Shi Huang Ling (Szy-hu-ang-ti) wydał dekret nakazujący palenie ksiąg odwołujących się do tradycji, co dotknęło w głównej mierze dzieł Konfucjusza. Zob. *Dialogi konfucjańskie*, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Warszawa 1976, s. 21.

¹⁸ Feng Youlan, *op. cit.*, s. 48.

¹⁹ T. Czernik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001, s. 71.

²⁰ Feng Youlan, *op. cit.*, s. 88.

²¹ Xuezhi Guo, *The Ideal Chinese Political Leader: A Historical and Cultural Perspective*, London 2002, s. 10.

²² *Ibidem*, s. 15.

²³ *Ibidem*, s. 16.

²⁴ *Ibidem*, s. 17.

²⁵ J. Polit, *Chiny*, Warszawa 2004, s. 207.

²⁶ Szerzej na ten temat zob. Deng Xiaoping, *Chiny na drodze reform w XXI wieku*, Toruń 2007.

²⁷ Feng Youlan, *op. cit.*, s. 169, 406. Zob. także T. Czernik, *op. cit.*, s. 71.

²⁸ Xuezhi Guo, *op. cit.*, s. 23.

²⁹ T. Czernik, *op. cit.*, s. 71 nn.

³⁰ M.J. Künstler, *Sprawa Konfucjusza*, Warszawa 1983, s. 131.

³¹ Feng Youlan, *op. cit.*, s. 166–168.

³² Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędrkach i naturze ludzkiej*, wyboru dokonała i przełożyła M. Religa, Warszawa 1999, s. 74.

³³ Feng Youlan, *op. cit.*, s. 168 nn. Zdaniem Xuezhi Guo istnieje zasadnicza różnica między pierwotnym pojęciem *li*, pochodzącym jeszcze z epoki „walczących królestw”, a późniejszym *li*, upolitycznionym, wspierającym chińską autokrację od okresu dynastii Han. W świetle przedstawionych poglądów Konfucjusza i Xunzi rozróżnienie to wydaje się jednak dość problematyczne, a granica pomiędzy jednym a drugim podejściem dość płynna. Por. Xuezhi Guo, *op. cit.*, s. 28.

³⁴ „Książę King z Ts’i zapytał Konfucjusza, jak należy rządzić [czeng]. Konfucjusz odrzekł: trzeba tylko, by władca postępował tak, jak się godzi władcy, minister — jak przystoi ministrowi, ojciec — jak ojcu należy, a syn — po synowsku”. Zob. *Dialogi konfucjańskie*, s. 121.

³⁵ C.P. Fitzgerald, *Chiny. Zarys historii kultury*, przeł. A. Bogdański, Warszawa 1974, s. 58 nn.

³⁶ Feng Youlan, *op. cit.*, s. 47, 51.

³⁷ Wenshan Jia, *The Wei (Positioning) — Ming (Naming) — Lianmian (Face) — Guanxi (Relationship) — Renqing (Humanized Feelings) Complex in Contemporary Chinese Culture*, [w:] *Confucian Cultures of Authority*, red. P.D. Hershock, R.T. Ames, New York 2006, s. 55–57.

³⁸ Xuezhi Guo, *op. cit.*, s. 8.

³⁹ W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław-Kraków 1992, s. 19.

⁴⁰ T. Żbikowski, *Legendy i pradzieje Kraju Środka*, Warszawa 1978, s. 437.

⁴¹ M. Granet, *op. cit.*, s. 23.

⁴² C.P. Fitzgerald, *op. cit.*, s. 36.

⁴³ Feng Youlan, *op. cit.*, s. 84.

⁴⁴ Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 29.

⁴⁵ Feng Youlan, *op. cit.*, s. 76, 100. Por. także Xinzhong Yao, *op. cit.*, s. 302.

⁴⁶ Zdaniem Xunziego nie tylko cesarze, ale i zwykli ludzie mogli i powinni dążyć do tego, aby stać się tak cnotliwymi i prawymi jak „królowie-mędrzy”. Mogło to zachęcać ich zarówno do podążania Drogą (*dao*), jak i sugerować, że nawet ludzie niskiego stanu mogą dzięki swoim cnotom zostać „synami Niebios”. Tak więc w wypadku wywodzącej się z niskiego rodu dynastii Han niniejsza koncepcja mogła zarówno legitymizować ich władzę, jak i zachęcać do cnotliwych i prawych rządów.

⁴⁷ W.S. Morton, C.M. Lewis, *op. cit.*, s. 2. Na przykład ostatni panujący z dynastii Xia (trad. 2205–1766 p.n.e.) oraz Shang (trad. 1766–1123 p.n.e.) byli uznawani za okrutnych tyranów, podobnie jak król Li, ostatni z dziewięciu królów z dynastii Zhou (1122?–256 p.n.e.) przed jej podziałem. Wszyscy też zostali obaleni przez innych władców bądź też powstania ludowe.

⁴⁸ T. Żbikowski, *op. cit.*, s. 443.

⁴⁹ J. King Fairbank, *op. cit.*, s. 39.

⁵⁰ C.P. Fitzgerald, *op. cit.*, s. 60.

⁵¹ K. Gawlikowski, *Jednostka i władza w cywilizacji wschodnioazjatyckiej*, [w:] *Korea. Doświadczenia i perspektywy*, red. K. Gawlikowski, E. Potocka, Warszawa 2002, s. 52.

⁵² Xinzhong Yao, *op. cit.*, s. 176.

⁵³ C.P. Fitzgerald, *op. cit.*, s. 59.

⁵⁴ Feng Youlan, *op. cit.*, s. 85 nn.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 85; por. także Mencjusz i Xunzi, *op. cit.*, s. 25. „Jeżeli okrucieństwo władcy wobec ludu jest ogromne — on sam zostanie zabity, a jego państwo zginie. Jeżeli jest mniej okrutny, sam pozostaje zagrożony, a jego państwo osłabione. Nazywać go będą ciemnym i okrutnym i choćby miał dobrych synów i filiośmiernych wnuków, przez sto pokoleń nie zmieni się zły stan jego państwa”.

⁵⁶ Przykładem tego może być zobligowanie cesarza do odprawiania skomplikowanych rytuałów związanych z kultem Niebios i Ziemi oraz własnych przodków w pekińskich świątyniach Niebios i Ziemi.

⁵⁷ Feng Youlan, *op. cit.*, s. 225.

⁵⁸ L. Wasiliew, *Kulty religijne i tradycje Chin*, przeł. A. Bogdański, Warszawa 1974, s. 129 nn.

⁵⁹ W okresie rządów Mao funkcję cenzorów-krytyków, a zarazem „depozytariuszy mandatu Niebios”, pełnili chińscy intelektualiści, wobec których skierowana była kampania przeciwko prawicowcom u schyłku lat 50. Pod koniec lat 80. rolę tę przejęli studenci protestujący na placu Tiananmen. Protest rozpoczął się od strajku głodowego trzech tysięcy studentów, co było wyraźnym nawiązaniem do praktyk wywodzących się z czasów cesarskich. Zob. także P. Hays Gries, S. Rosen, *Introduction: Popular protest and state legitimation in 21st century China*, [w:] *State and Society in 21st Century China: Crisis, Contention and Legitimation*, red. P. Hays Gries, S. Rosen, New York 2004, s. 8.

⁶⁰ Xuezhi Guo, *op. cit.*, s. 9 nn.

⁶¹ Dokonując powyższego porównania, musimy pamiętać, iż mamy tu do czynienia z tylko częściowym nakładaniem się w czasie obu tych koncepcji przywództwa. Koncepcja „synów Niebios” sięga okresu przed naszą erą i *de facto* trwa aż do początku XX wieku.

⁶² M. Bankowicz, *Przywódcy polityczni współczesnego świata: Mężowie stanu, demokraci i tyrani*, Kraków 2007, s. 206.

⁶³ K. Gawlikowski, *Problem praw człowieka z perspektywy azjatyckiej*, „Azja-Pacyfik” 1, 1998, s. 29 nn.; Tu Weiming, *Humanizm konfucjański a demokracja*, [w:] *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1994, s. 203 nn.

⁶⁴ W.J. Dziak, J. Bayer, *Mao. Zwycięstwa, nadzieje, klęski*, Warszawa 2007, s. 227.

⁶⁵ R. Terrill, *Mao*, przeł. J.M. Głogoczowski, Warszawa 2001, s. 21.

⁶⁶ W.J. Dziak, *Chiny: Wschodzące supermocarstwo*, Warszawa 1996, s. 93.

⁶⁷ Tu Weiming, *op. cit.*, s. 214.

⁶⁸ Xuezhi Guo, *op. cit.*, s. 34.

⁶⁹ J. King Fairbank, *op. cit.*, s. 376.

⁷⁰ Willy Wo-Lap Lam, *Chinese Politics in the Hu Jintao Era: New Leaders, New Challenges*, New York 2006, s. 34.

⁷¹ T. Czernik, *op. cit.*, s. 79.

⁷² Xuezhi Guo, *op. cit.*, s. 198.

⁷³ *Ibidem*, s. 199.

⁷⁴ Xinzhong Yao, *op. cit.*, s. 180.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 182, 173.

⁷⁶ K. Gawlikowski, *The Western and Confucian approaches to war: The universe based on struggle versus the universe based on harmony*, [w:] *Confucian Tradition Towards the New Century*, red. A.W. Jelonek, B.S. Zemanek, Kraków 2008, s. 19, 37 nn.

⁷⁷ W przypadku Chin spotykamy się z zupełnie odmiennym podejściem do zagadnienia wojny. Zauważa to już Erich Fromm w swojej książce *Anatomia ludzkiej destruktywności* (Poznań 1998). W chińskiej literaturze klasycznej nie spotykamy się z licznymi opisami bitew i heroicznych zwycięstw. Nie ma tam szczegółowych scen batalistycznych, jakie występują na przykład w europejskiej literaturze antycznej. W historii Państwa Środka było widoczne wrogie nastawienie konfucjańskiej elity urzędniczo-naukowej do rozwiązań siłowych, które uważano za polityczne błędy. Żołnierze mieli na ogół niski status społeczny, a możliwość wpływania generałów na politykę była ograniczona. Chińczykom najwyraźniej też brakowało bohaterów wojennych i wojen, które mogli uznać za heroiczne. Było to negatywne piętno okresu walczących królestw. Sytuacja ta zmieniła się na początku XX wieku, kiedy Chiny przeżyły kilka dekad inspirowanego przez wpływy europejskie militarystu. Zob. *ibidem*, s. 25–37.

⁷⁸ Willy Wo-Lap Lam, *op. cit.*, s. 251 nn.

⁷⁹ W swoim przemówieniu z lutego 2005 roku Hu powoływał się nie tylko na Konfucjusza, ale również Moziego (ok. 479–381 p.n.e.), głoszącego „wszechogarniającą miłość”, wspominał również chińsko-chrześcijańskiego powstańca Hong Xiuquana (1814–1864) i jego idee „Królestwa Bożego Pokoju”, wreszcie powołał się na europejskich klasyków marksizmu i leninizmu. Zob. R. Malek, „Hexie shehui”: Nowa utopia? Budowa harmonijnego i stabilnego społeczeństwa chińskiego oraz rola religii, „Azja-Pacyfik” 11, 2008, s. 207.

⁸⁰ Budowane „harmonijne społeczeństwo socjalistyczne” miałyby obejmować: 1) demokratyczne społeczeństwo poddane rządowi prawa; 2) społeczeństwo oparte na sprawiedliwości i równości; 3) społeczeństwo uczciwe i solidarne w potrzebie; 4) społeczeństwo, w którym istoty ludzkie żyją w harmonii z naturą. Zob. Wing Thy Woo, *Wyzwania dla wzrostu gospodarczego Chin*, „Zeszyty BRE Bank — CASE” 101, 2007, s. 10.

⁸¹ Z. Wiktor, *Chiny na drodze socjalistycznej modernizacji*, Toruń 2008, s. 102.

⁸² Wing Thy Woo, *op. cit.*, s. 10 nn.

⁸³ Sienho Yee, *Towards a harmonious world: The roles of the international law of co-progressiveness and leader states*, „Chinese Journal of International Law” 2008, nr 1, s. 99–105.

⁸⁴ Z. Wiktor, *op. cit.*, s. 356.

⁸⁵ *Development of peace hold key to national rejuvenation*, „Beijing Review” 2007, nr 10, s. 17.

⁸⁶ J. Gernet, *Inteligencja Chin, społeczeństwo i mentalność*, Warszawa 2008, s. 36.

⁸⁷ Mimo pozornej sprzeczności doszło wręcz do syntezy niektórych wcześniejszych elementów legizmu z późniejszym konfucjanizmem, oba nurty miały bowiem wiele podobieństw. Administracyjno-biurokratyczne zasady legizmu stały się wygodnym oparciem dla moralnych koncepcji Konfucjusza i jego następców. Konfucjanciści uczeni odziedziczyli więc po legistach schemat aparatu administracyjnego, fiskalnego, hierarchię rang urzędniczych oraz hierarchię sądową. Zob. L. Wasiliew, *op. cit.*, s. 198.

⁸⁸ Feng Youlan, *op. cit.*, s. 218.

⁸⁹ M. Weber, *Socjologia religii: Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006, s. 106.

⁹⁰ *Dialogi konfucjańskie*, s. 27.

⁹¹ G.L. Seidler, *Przedmarksistowska myśl polityczna*, Kraków 1974, s. 44.

⁹² Zob. definicję w *Oxford Concise Dictionary of Politics*, red. I. Mclean, A. Mcmillan, Oxford 2003, s. 345.

⁹³ K. Gawlikowski, *The Western and Confucian...*, s. 29.

⁹⁴ Xinzhong Yao, *op. cit.*, s. 89–91.

⁹⁵ L. Wasiliew, *op. cit.*, s. 211, 215.

⁹⁶ Od zdających egzaminy wymagano zatem znajomości ksiąg konfucjańskich i ich komentarzy, umiejętności kaligrafii, recytacji, cytowania klasycznych ksiąg, pisania wypracowania na żądane tematy oraz układania wierszy. Dopiero specjalne egzaminy pałacowe odbywające się w stolicy obejmowały również wiedzę z zakresu nauk ścisłych, a więc z fizyki, matematyki, a także retoryki, kaligrafii oraz znajomości dokumentów urzędowych. Zob. E. Kajdański, *op. cit.*, s. 62.

⁹⁷ J. King Fairbank, *op. cit.*, s. 78, 86 nn.

⁹⁸ O. Weggel, *Chiny*, Warszawa 2006, s. 120.

⁹⁹ Deng Xiaoping niejednokrotnie łączył je w swoich przemówieniach z programem „czterech modernizacji”, który obejmował rozwój przemysłu, rolnictwa, obrony narodowej i techniki. Zob. Cheng Li, *China's Leaders: The New Generation*, Lanham-Oxford 2001, s. 34.

¹⁰⁰ J. King Fairbank, *op. cit.*, s. 380. Zob. także W. Dziak, *op. cit.*, s. 100.

¹⁰¹ Cheng Li, *op. cit.*, s. 36 nn.

¹⁰² Xinzhong Yao, *op. cit.*, s. 275.

¹⁰³ Tu Weiming, *Rodzina, naród i świat: Etyka globalna jako współczesne wyzwanie konfucjanizmu*, [w:] *Chiny: Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*, red. K. Tomala, Warszawa 2001, s. 97.

¹⁰⁴ G.K. Becker, *Wypełnianie moralnej pustki. Konfucjanizm a kwestie etyczne modernizacji Chin*, [w:] K. Tomala, *op. cit.*, s. 117.

¹⁰⁵ J. King Fairbank, *op. cit.*, s. 51.

¹⁰⁶ D.H. Perkins, *Przepisy prawa, więzi rodzinne oraz wschodnioazjatycki sposób prowadzenia interesów*, [w:] *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, red. L.E. Harrison, S.P. Huntington, Poznań 2003, s. 348.

¹⁰⁷ Tianjian Shi, *Political Participation in Beijing*, Cambridge-London 1997, s. 82.

¹⁰⁸ D.K. Davis, *Hu Jintao*, New York 2007, s. 108 nn.

¹⁰⁹ Ruch protestu powstał pierwotnie przeciwko przyznaniu Japonii na konferencji w Wersalu dawnych niemieckich koncesji w Shandongu. Po antyjapońskich demonstracjach na placu Tiananmen (4 maja 1919 roku) ruch rozszerzył się na inne miasta. Do ruchu przyłączyli się radykalni intelektualiści chińscy, głoszący nowy patriotyzm i dążący do szybkiej modernizacji kraju w stylu zachodnim. Zapoczątkowany w ten sposób Ruch Czwartego Maja stał się szerokim ruchem kulturalnym, a zwłaszcza literackim. Zob. W.S. Morton, C.M. Lewis, *op. cit.*, s. 211–213.

¹¹⁰ L.R. Sullivan, *Intellectual and political controversies over authority in China: 1898–1922*, [w:] P.D. Herschok, R.T. Ames, *op. cit.*, s. 193, 195 nn.

¹¹¹ „Można sprawić, by lud kroczył drogą cnoty/ Lecz nie można sprawić, by ją w pełni rozumiał”. Zob. *Dialogi konfucjańskie* VIII, 9, s. 89. Por. także *ibidem*, s. 27.

¹¹² K. Dziubka, *Obywatelskość jako „virtu” podmiotu demokracji*, Wrocław 2008, s. 292.

¹¹³ Tu Weiming, *Rodzina, naród i świat...*, s. 98.

¹¹⁴ Podobną trudność dostrzega Daniel A. Bell (nie mylić z Danielem Bellem — socjologiem), zob. D.A. Bell, *From Marx to Confucius: Changing discourses on China political future*, „Dissent” wiosna 2007, s. 24.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 23.

¹¹⁶ Niebezpieczeństwo takie, co prawda z dużą dozą przesady, sugeruje Steven W. Mosher. Zob. S.W. Mosher, *Hegemon: Droga Chin do dominacji*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa 2007, s. 118 nn.

Bibliografia

- Ames R.T., *New Confucianism: A native response to Western philosophy*, [w:] Shiping Hua (red.), *Chinese Political Culture 1989–2000*, Armonk-London 2001.
- Antoszewski A., Herbut R. (red.), *Leksykon politologii*, Wrocław 2002, s. 358.
- Bankowicz M., *Przywódcy polityczni współczesnego świata: Mężowie stanu, demokraci i tyrani*, Kraków 2007.
- Becker G.K., *Wypełnianie moralnej pustki. Konfucjanizm a kwestie etyczne modernizacji Chin*, [w:] K. Tomala (red.), *Chiny: Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*, Warszawa 2001.
- Bell D.A., *From Marx to Confucius: Changing discourses on China political future*, „Dissent” wiosna 2007.
- Czernik T., *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001.
- Davis D.K., *Hu Jintao*, New York 2007.
- Dialogi konfucjańskie*, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Küntler, Z. Tłumski, Warszawa 1976.
- Dziak W.J., Bayer J., *Mao. Zwycięstwa, nadzieje, klęski*, Warszawa 2007.
- Dziubka K., *Obywatelskość jako „virtu” podmiotu demokracji*, Wrocław 2008.
- Feng Youlan, *Krótko historia filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa 2001.
- Gawlikowski K., *Jednostka i władza w cywilizacji wschodnioazjatyckiej*, [w:] K. Gawlikowski, E. Potocka (red.), *Korea. Doświadczenia i perspektywy*, Warszawa 2002.
- 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.
- Gawlikowski K., Potocka E. (red.), *Korea. Doświadczenia i perspektywy*, Warszawa 2002.
- Gernet J., *Inteligencja Chin, społeczeństwo i mentalność*, Warszawa 2008.
- Granet M., *Cywilizacja chińska*, Warszawa 1973.
- Hays Gries P., Rosen S., *Introduction: Popular protest and state legitimation in 21st century China*, [w:] P. Hays Gries, S. Rosen (red.), *State and Society in 21st Century China: Crisis, Contention and Legitimation*, New York 2004.
- Jelonek A.W., Zemanek B.S. (red.), *Confucian Tradition Towards the New Century*, Kraków 2008.
- Jia W., *The Wei (Positioning) — Ming (Naming) — Lianmian (Face) — Guanxi (Relationship) — Renqing (Humanized Feelings) Complex in Contemporary Chinese Culture*, [w:] P.D. Herschok, R.T. Ames (red.), *Confucian Cultures of Authority*, New York 2006.

- Kajdański E., *Chiny. Leksykon: Historia, gospodarka, kultura*, Warszawa 2005.
- King Fairbank J., *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, przeł. T. Lechowska, Z. Słupski, Warszawa-Gdańsk 2003.
- Künstler M.J., *Mitologia chińska*, Warszawa 2006.
- Malek R., „Hexie shehui”: Nowa utopia? Budowa harmonijnego i stabilnego społeczeństwa chińskiego oraz rola religii, „Azja-Pacyfik” 11, 2008.
- Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędrkach i naturze ludzkiej*, wyboru dokonała i przeł. M. Religa, Warszawa 1999, s. 74.
- Morton W.S., Lewis C.M., *Chiny: Historia i kultura*, przeł. B.S. Zemanek, Kraków 2007.
- Mosher S.W., *Hegemon: Droga Chin do dominacji*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa 2007.
- Perkins D.H., *Przepisy prawa, więzi rodzinne oraz wschodnioazjatycki sposób prowadzenia interesów*, [w:] L.E. Harrison, S.P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Poznań 2003.
- Pittinsky T.L., Cheng Zhu, *Contemporary public leadership in China: A research review and consideration*, „The Leadership Quarterly” 16, 2005, s. 921–939.
- Polit J., *Chiny*, Warszawa 2004.
- Rodziński W., *Historia Chin*, Wrocław-Kraków 1992.
- Seidler G.L., *Przedmarksistowska myśl polityczna*, Kraków 1974.
- Sienho Yee, *Towards a harmonious world: The roles of the international law of co-progressiveness and leader states*, „Chinese Journal of International Law” 2008, nr 1, s. 99–105.
- Sullivan L.R., *Intellectual and political controversies over authority in China: 1898–1922*, [w:] P.D. Herschok, R.T. Ames (red.), *Confucian Cultures of Authority*, New York 2006.
- Tianjian Shi, *Political Participation in Beijing*, Cambridge-London 1997.
- Tomala K. (red.), *Chiny: Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*, Warszawa 2001.
- Tu Weiming, *Humanizm konfucjański a demokracja*, [w:] K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1994.
- Tu Weiming, *Rodzina, naród i świat: Etyka globalna jako współczesne wyzwanie konfucjanizmu*, [w:] K. Tomala (red.), *Chiny: Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*, Warszawa 2001.
- Wasiłiew L., *Kulty religijne i tradycje Chin*, przeł. A. Bogdański, Warszawa 1974.
- Weber M., *Socjologia religii: Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006.
- Weggel O., *Chiny*, Warszawa 2006.
- Wiktor Z., *Chiny na drodze socjalistycznej modernizacji*, Toruń 2008.
- Wildavsky A., *Kulturowa teoria przywództwa*, [w:] J. Szczupaczyński (red.), *Władza i społeczeństwo: Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, Warszawa 1995, s. 274–287.
- Wing Thyee Woo, *Wyzwania dla wzrostu gospodarczego Chin*, „Zeszyty BRE Bank — CASE” 101, 2007.
- Wo-Lap Lam W., *Chinese Politics in the Hu Jintao Era: New Leaders, New Challenges*, New York 2006.
- Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009.
- Xuezhong Guo, *The Ideal Chinese Political Leader: A Historical and Cultural Perspective*, London 2002.
- Żbikowski T., *Legenda i pradzieje Kraju Środka*, Warszawa 1978.

Cultural conditions of political leadership in the continental China — example of Confucianism

Summary

This article describes a cultural specificity of China, influencing the Chinese perception of political relations and that type of political leadership. In case of China, what matters is a much greater human dependence on the natural environment and on other people than in the European countries. The traditional cult of the ancestors has had a huge impact on the attitude of the present generation towards the political leadership.

In the past Confucianism made the relations between the emperor and the subjects resemble those in the family. This article details such basic Confucian virtues as: *ren* and *li*, it also explains the concept of the emperors as “the Sons of Heaven” and the “Mandate of Heaven” associated with it. Even today the Chinese society is fond of these concepts. The concept of Confucian harmony (*he*), understood as a reconciliation and unification of the opposites, still present in the political life of the continental China, was also described. From the point of view of the author, the present glorification of the higher level of education as a road to career constitutes a combination of the requirements of the modernity with the tradition of the Confucian meritocracy.