

## SPÓŁCZEŃSTWO, KULTURA

Sławoj Szyrkiewicz



### MIT I WSPÓŁCZESNE REALIA TYBETU. WYBRANE PROBLEMY SPOŁECZNO-POLITYCZNE

Dziewiętnastowieczne fascynacje tajemniczym Tybetem brały się z mody na okultyzm, podczas gdy dzisiejsze można uznać za formę orientalizmu w rozumieniu ukutym przez Edwarda Saida (1979). Byłaby to zatem równie romantyczna koncepcja obrony przed niesprawiedliwymi rządami narzuconymi przez despotyczne orientalne państwo. Koncepcja ta uprawnia Zachód do wywierania presji humanitarnej i politycznej zgodnie z zasadą misji cywilizacyjnej, znaną z czasów kolonialnych. Jest ona chętnie przyjmowana w pewnych kręgach intelektualnych i młodzieżowych pod hasłem obrony praw człowieka lub prawa do suwerenności, które łączy się z demonstrowaniem niechęci do Chin, wciąż jeszcze postrzeganych jako komunistyczne. Tak pojawił się współczesny mit Tybetu, szczęśliwej niegdyś krainy bogobojnych mnichów i ludu żyjącego w zgodzie z prawami natury, niszczonej przez komunistycznych najeźdźców.

Powstał międzynarodowy ruch skierowany przeciw rzekomo niewolnicznemu uzależnieniu, prześladowaniu religii i niszczeniu kultury tybetańskiej oraz wspierający żądanie niepodległości dla Tybetu, zgodnie z programem rządu emigracyjnego ulokowanego w Dharmasali (Indie). Ruch ten spetryfikował się w wyznawanej ideologii, podobnie jak sama emigracja. O ile w tym ostatnim przypadku jest to zjawisko normalne, prawidłowość obejmująca każdą emigrację polityczną, to podtrzymywanie na Zachodzie politycznego zwłaszcza filo-tybetanizmu w niezmiennej formie dowodzi braku realizmu i jest postawą ahistoryczną, gdyż nie bierze pod uwagę przemian zachodzących w Tybecie i w samych Chinach. Odmieniły one poważnie sytuację w tej prowincji<sup>1</sup>, a masowe niegdyś represje sprowadziły do stosunkowo rzadkich epizodów.

<sup>1</sup> Formalnie nie jest to prowincja tylko region autonomiczny. Ponieważ różnica między tymi jednostkami administracyjnymi jest niewielka, będę dla wygody używał poręczniejszego terminu „prowincja”.

Międzynarodowa Akcja na rzecz Tybetu (International Campaign for Tibet) gromadzi na ogół ludzi słabo zorientowanych w rzeczywistej sytuacji Tybetu i nie chcących dostrzegać wewnętrznych rozgrywek ośrodków emigracyjnych, które inspirują swoisty wyścig oskarżeń celem podtrzymania własnego istnienia. Ludzie ci operują na ogół propagandowymi kliszami, które przez lata nie ulegają zmianie. Ich publiczne wypowiedzi, często poważne w formie i operujące cytataми z prasy, zawierają często symptomatycznie błędne odwołania do faktów z przeszłości albo też wyolbrzymione dane o autentycznych prześladowaniach mnichów występujących z protestami.

Tak więc często spotyka się datowanie chińskiej inwazji na rok 1949, początek prześladowań religijnych na 1950, czy też odnoszenie 'historycznej' wizyty sekretarza KPCh Hu Yaobanga w Tybecie do roku 1982. Ich powtarzalność wskazuje na bezrefleksyjny automatyzm w powielaniu tych i podobnych stereotypów. Sam Dalajlama XIV niezwykle rzadko wypowiada się o faktach, woli mówić o wartościach i ideałach. Komentowanie wydarzeń pozostawia swemu dworowi, nie obciążonemu boską nieomylnością. Ta uszczypliwość jest raczej nie na miejscu, gdyż postać tego przywódcy jest na tyle niezwykła, że nie może on sobie pozwolić na zajmowanie się szczegółami, w gąszczu których łatwo o błąd. Jego rolą jest wskazywanie kierunku politycznego.

Panujący w kręgach emigracyjnych zwyczaj totalnego negowania i dyskredytowania wszelkich pozytywnych zmian w Tybecie nie budzi jednak zaufania gdyż uzasadniony jest potrzebami walki politycznej, która nie bierze pod uwagę tego, że wiele z jej postulatów zostało już zrealizowanych przez Chińczyków pospołu z lojalnymi Tybetańczykami. Publikacje i oświadczenia emigracyjne komentujące komunikaty napływające z Tybetu biorą zwykle słowo 'rozwój' w cudzysłów i twierdzą, że odbywa się on kosztem zdrowej gospodarki, religii, kultury i ekologii.

Tybet stał się najbardziej nośnym orężem politycznym, wykorzystywanym przez niechętne wobec ChRL ośrodki oraz grupy obrońców praw człowieka. Ich głośna działalność, w dużym stopniu usprawiedliwiona, jest wszakże nieproporcjonalnie stronicza biorąc pod uwagę porównywalnie brutalne traktowanie mniejszości w innych państwach, które nie uzyskuje podobnego nagłośnienia.

### **Tybet państwo czy kraina?**

Analizę należałoby rozpocząć od statusu państwowego, ponieważ filo-tybetyzm opiera się na tezie o oczywistej suwerenności tego kraju<sup>2</sup>. Uprowadzając końcową, niekonkluzywną zresztą odpowiedź, należy stwierdzić, że nie istnieją w tej

---

<sup>2</sup> Autor tego artykułu nie jest postacią godną zainteresowania ze strony polityków, toteż nie oczekuje d'émarche za odniesienie do Tybetu słowa „kraj”, jak to się zdarzyło Richardowi Hoggartowi.

mierze żadne ostre kryteria prawa międzynarodowego, zwłaszcza w jego wersji dalekowschodniej.

Model państwowości Chin nie operował pojęciem granic państwowych aż do XVIII wieku, gdy zderzyły się one z ekspansją kolonialną mocarstw europejskich. Władza administracyjna na peryferiach mogła reprezentować dwór cesarski, ale istniał też wariant władzy pośredniej, przez uznanie i utrwalanie władzy miejscowej arystokracji lub starszyny. Często miało to charakter rzeczywistej lub tylko nominalnej zależności wasalnej od Chin, która legitymizowała i umacniała miejscowe struktury państwowe. Chińczycy posługiwali się w swej wizji państwa także koncepcją władzy symbolicznej. Polegało to m.in. na wydawaniu za mąż ościennym władcom kobiet z otoczenia cesarskiego, którym towarzyszył liczny dwór i niekiedy nawet oddziały wojskowe. Wystarczało to, by terytorium kontrolowane przez cesarskiego „zięcia” uważać za coś w rodzaju lenna<sup>3</sup>.

Podobnie, wykształceni Chińczycy wraz z historykami interpretują instalowane niegdyś garnizony wojskowe jako symptom suwerenności państwowej nad danymi ziemiami, chociaż mogły one stanowić tylko ochronę szlaków handlowych, a obecność wojsk mogła być wygodna dla lokalnych suwerenów i dlatego przyznawali im prawo gościnności. Tak zwane trybuty i daniny były interpretowane rozciągliwie jako symptom podległości, chociaż nie różniły się na ogół od zwyczajowych darów towarzyszących poselstwom. Nie miały one zresztą charakteru regularnego, przynajmniej do umocnienia się dynastii mandżurskiej, nie mogą więc być porównywane z podatkami.

Również etniczna przynależność cesarzy nie rozstrzyga o suwerenności, bowiem ani tradycja chińska, ani europejska nie traktuje dynastii Yuan jako państwa mongolskiego w miejsce podbitego chińskiego. Takich sytuacji było wiele, zwłaszcza w czasach rozbicia dzielnicowego. Ktokolwiek więc rządził Chinami lub ich fragmentem, zwanym królestwem, nie zmieniało to koncepcji ciągłości państwa, zawsze pozostającego Chinami. Jego zasięg natomiast interpretowany był zgodnie z tradycją dworską.

W ramach podległości politycznej mieści się też formalne uznanie zwierzchnictwa chińskiego przez przywódców władz peryferyjnych, połączone z reguły z gotowością wspomaganie wyżej stojącego władcy (cesarza lub jego reprezen-

---

Będąc jednym z dyrektorów UNESCO napisał on wstęp do albumu muzyki tybetańskiej, którą wydał podległy mu departament. Użył w nim słowa *country*, a wkrótce złożył mu wizytę chiński ambasador z protestem stwierdzającym, że Tybet nie jest samodzielnym państwem (Hoggart 2004: 67). Tego typu anegdota nie powinna byłaby zaprzętać naszej uwagi gdyby nie jej symptomatyczna wymowa, iż jakakolwiek aluzja do ewentualnej niezależności Tybetu staje się cierniem w duszy chińskiego polityka, co też definiuje istotę sporu między Pekinem i opozycją tybetańską. Idzie w nim o status Tybetu, zaś argumenty opozycji dotyczące praw człowieka, kultury i tożsamości odnoszą się w istocie do niewłaściwie ulokowanej suwerenności.

<sup>3</sup> Na tej zasadzie niektórzy historycy twierdzą, że granice Chin rozciągały się po jezioro Bałchasz w dzisiejszej Kirgizji.

tantów) w wyprawach wojennych. Większość wymienionych tu form zależności zakłada zachowanie suwerenności w różnym stopniu oraz jej symbolu uosabianego przez lokalnego przywódcę. Jedynie z trudem dają się one przyrównać do rozwiązań znanych z historii europejskiej, są zresztą od nich bogatsze.

Są też dostatecznie skomplikowane, więc chińska konwencja myślenia o świecie zagubiła, czy też raczej nie wykształciła koncepcji granic państwowych oraz w pełni niezależnych podmiotów politycznych (odrębnych państw) i postrzegania ów świat jako ciągłość stanów różnej zależności od centrum, czyli właśnie Państwa Środka. W miejsce granic istniały tymczasowe fronty typu rzymskich *limes*, które przesuwały się zależnie od decyzji politycznych i potrzeb strategicznych. Jest to wyrazem idei imperialnej, która nie wymaga nawet bezpośredniej podległości i może być całkowicie odmiennie postrzegana przez drugiego partnera owej relacji. Podobnie też było z Tybetem.

Można oczywiście wysunąć tezę, że chiński sposób postrzegania ekumeny politycznej jest wewnętrzną sprawą kultury chińskiej i nie zobowiązuje Tybetu do tego samego. Otóż jest zgoła inaczej – podobnie myśleli Tybetańczycy zarówno o swoich granicach wschodnich (z Chinami), jak też o pozostałych. Analogia dotyczy więc krain sąsiadujących z Tybetem od południa i zachodu, takich jak Bałtystan, Ladakh, Mustang, Bhutan czy Sikkim, żeby ograniczyć się tylko do obszaru himalajskiego. One również miały lub mają swych suwerennych władców, chociaż zaliczane były – i wciąż jeszcze niekiedy są – do Wielkiego Tybetu. Tybet funkcjonował zatem przez długi czas jako odrębna jednostka polityczna, tak bowiem postrzegali go jego władcy nawet wówczas gdy wchodził w zależność wobec Chin. Jest również faktem, że od czasów mongolskiej dynastii Yuan ukształtowało się na dworze imperialnym przekonanie o jego politycznej podległości, tym bardziej, że to jego przedstawiciele organizowali w Tybecie administrację, armię, pocztę itp.

Tybet mieści się zatem wśród wymienionych wyżej wariantów określenia suwerenności, na specyficznych jednakże prawach. Był on silnym militarnie królestwem do IX wieku<sup>4</sup>, ale z końcem okresu królewskiego na kilka stuleci przestaje być państwem z właściwymi mu strukturami. Stan ten zaczął się z wolna zmieniać gdy od czasów Dalajlamy V (wiek XVII) utrwaliła się teokracja. Wcześniej mongolska dynastia Yuan zadowoliliła się po części formalnym zwierzchnictwem nad Tybetem w zamian za usługi religijne na dworze cesarskim, pełnione obok oficjalnej religii tejże dynastii – szamanizmu. Na tej podstawie Tybetańczycy mówią o specyficznej zależności między dalajlamami<sup>5</sup> i cesarzem, przyrównując ją do relacji nauczyciel – uczeń, pomijając wszakże to, iż ów uczeń był patronem i sprawował

<sup>4</sup> Sporadycznie tytuł królewski zachował się do XVII w. i dotyczył pewnych władców regionalnych o ograniczonych wpływach.

<sup>5</sup> Tytuł *dalaj* oznacza 'ocean [mądrości]' i nadany został przez mongolskiego Altan chana w roku 1578 trzeciemu z kolei przywódcy kierunku gelugpa w buddyzmie tybetańskim. Od tego czasu odnosi się on do wszystkich przywódców w tej linii.

opiekę polityczną oraz nie mniej ważny fakt, że to właśnie Mongołowie ustanawiali władców religijnych. Powtórzyło się to także za panowania dynastii mandżurskiej (1644–1912), która w 1720 r. ponownie podporządkowała Tybet i starała się pilnować zasady, że osobę kolejnego dalajlamy, czyli prawdziwość znalezionej inkarnacji Awalokiteszwary oraz jego nominację potwierdzał cesarz<sup>6</sup>.

Dynastia mandżurska Qing przywróciła kontrolę nad Tybetem na poziomie tej, jaką sprawowali Mongołowie. Jej efektywność zależała wszakże od siły władzy centralnej, która w XIX w. znacznie osłabła pod wpływem interwencji mocarstw zachodnich. Na pewno jednak nie jest prawdziwe twierdzenie Kalmusa (1999: 47), błędnie relacjonujące tezę Wei Jingshenga, że „od początku panowania dynastii Qing, to właśnie buddyzm tybetański stał się główną siłą utrzymującą jedność Chin. Każdy kolejny Dalaj Lama Tybetu był najwyższym duchowym przywódcą religii państwowej Kraju Środka, a jego popularność na trzech czwartych terytorium Qing przewyższała popularność samego cesarza”. Nawet znacznie popularniejszemu od lamaizmu buddyzmowi chińskiemu trudno byłoby przypisać rolę głównej siły integrującej, ponadto zaś w Chinach nie było religii państwowej, natomiast na dworze cesarskim buddyzm tybetański cieszył się poparciem, ale też nie był religią oficjalną. W tej sytuacji mierzenie względnej popularności dalajlamy mija się z celem.

Historyk tybetański Dawa Norbu (2001: 18) przyznaje, że w czasach dynastii mongolskiej i mandżurskiej Tybet nie był suwerenny, na co godzili się jego religijni przywódcy obsypywani honorami i prezentami, graniczącymi z subwencjami. Mechanizm ten powtórzył się w czasach ChRL do 1959 r., choć w innym nieco stylu. Można tu dodać, że był on kontynuowany w następnych dziesięcioleciach, z tym że marchewce towarzyszył gruby kij, co także nie było niczym nowym.

Elity mongolskie przywiązywały wagę do stosunków z Tybetem w stopniu daleko większym niż chińskie, co przypuszczalnie wynikało z podobieństw w stylu życia (nomadyczne pasterstwo) i organizacji społecznej (feudalizm bez pośrednictwa warstwy urzędniczej). Podobnie jak Chińczycy, Mongołowie nie mieli interesów ekonomicznych w Tybecie, chociaż zdarzyło się im objąć tam na 75 lat pełnię władzy (okres panowania Choszutów od połowy XVII w.). Jak się zdaje, polityczne związki z Tybetem były dla nich ważne głównie ze względu na sojusze wojskowe, m.in. z bitnym plemieniem Kampów, a po przyjęciu lamaizmu także z przyczyn religijnych (trasy pielgrzymkowe uzupełniane przez handel).

Wzorem Mongołów również dynastia mandżurska Qing włączyła Tybet do swych planów strategicznych. Wcześniejsza, chińska dynastia Ming utrzymywała stosunki z tym krajem według schematu relacji obowiązujących wobec peryferyjnych sąsiadów, ograniczając się do wymiany poselstw i darów oraz niewielkiego

---

<sup>6</sup> Począwszy od Dalajlamy IV większość tych dostojników była dobierana, osadzana na urzędzie albo usuwana przez zewnętrzne ośrodki polityczne, na ogół mongolskie, a od XVIII w. chińskie. Niektórzy z nich byli uśmierceni w młodym wieku.

handlu. Wśród darów znajdowały się, jak zwykle, symbole władzy – pieczęcie, stroje dworskie, rytualne naczynia itp. Dzisiaj te symbole przytacza się na dowód podporządkowania Tybetu. Tak między innymi ułożony został scenariusz wystawy w pekińskim Muzeum Historycznym w 2002 roku, prezentującej rzadko lub w ogóle dotąd nie demonstrowane publicznie zabytki ze skarbców Lhasy.

Obejmując panowanie nad Chinami Mandżurzy zadbali o przywrócenie wasalnego statusu Tybetu z czasów mongolskich, jak był on zwyczajowo postrzegany na chińskim dworze. Skłoniło ich do tego własne doświadczenie średniej pod względem liczby ludności grupy etnicznej, która wyrosła do lokalnej potęgi dzięki sojuszom z niechińskimi grupami (część Mongołów, muzułmanów, także Koreańczyków). W ich pamięci historycznej tkwiły też doświadczenia wczesnych wieloetnicznych organizmów państwowych Dżurdzeńów i Kitanów, w skład których wchodził ich przodekowie. W ten sposób wykształciła się strategiczna zasada polegająca na zabezpieczeniu skrzydeł, typowa zresztą dla koczowniczych ludów tego regionu. Stosowali ją także Chińczycy, ale daleko mniej konsekwentnie.

Zgodnie z nią Mandżurzy nawiązali kontakty z Tybetem zanim rozpoczęli podbój Chin. Miały one charakter głównie religijny, ale chodziło im też o zapewnienie bezpieczeństwa ze strony wschodnich plemion tybetańskich, często najeżdżających sąsiednie obszary chińskie, zwłaszcza w okresach osłabienia cesarstwa, a więc mogących wystąpić jako konkurenci wobec planów mandżurskich.

Z czasem dynastia Qing dokonała kilku istotnych zmian w chińskiej tradycji prawa państwowego. Wynikały one z uwarunkowanej własną historią potrzeby dokładniejszej delimitacji granic, przynajmniej na terenach północnych.. Drugą zmianą było wprowadzenie nowej kategorii zależności politycznej – obszarów zewnętrznych i lenna dynastycznego, nie wchodzącego w skład cesarstwa. Nas w tym miejscu interesują te pierwsze, gdyż miały one istotne konsekwencje dla obecnego statusu Tybetu.

Do zarządzania nimi powołano odrębny urząd, będący odpowiednikiem ministerstwa. W jego gestii znajdował się Tybet oraz Mongolia tzw. Zewnętrzna. Były one zatem traktowane na innych prawach niż pozostałe prowincje Chin będące „ziemiami chińskimi” bądź „ziemiami mandżurskimi”. Ich status mógł być porównany umownie z protektoratem w tradycji prawa europejskiego, czyli półsuwerennym organizmem wewnątrz makro-państwa lub też nawet poza jego granicami. Obok mandżurskiego i chińskiego, mongolski i tybetański były oficjalnymi językami cesarstwa. W każdym z tych „stowarzyszonych” krajów rezydował chiński *amban*, odpowiednik gubernatora z szerokimi uprawnieniami władczymi, na ogół nie w pełni wykorzystywanymi, oraz z podległym mu garnizonem wojsk cesarskich. Po upadku cesarstwa Anglia i Rosja postanowiły przejąć kontrolę nad owymi terytoriami i wymusiły na rządzie republikańskim odpowiednie traktaty – w 1914 r. w sprawie Tybetu w Simli i w 1915 r. w sprawie Mongolii Zewnętrznej w Kiachcie.



Mimo osłabienia Chin, ich dyplomatom udało się wprowadzić do treści podpisanych układów nieprecyzyjne sformułowania, nie przesądzające zrzeczenia się suwerenności nad Tybetem i Mongolią Zewnętrzną<sup>7</sup>. W przypadku tej ostatniej, fakty dokonane po stronie radzieckiej już Rosji doprowadziły ostatecznie do usamodzielnienia się Mongolii (tzw. rewolucja 1921 r.), czego jednak Republika Chińska nie uznała. Anglicy nie zajęli podobnie zdecydowanej postawy i pierwsza konstytucja republikańska z 1912 r. (oraz wszystkie następne) włączała Tybet w skład państwa a Tybetańczycy ograniczyli się do formalnego sprzeciwu, chociaż usunęli ze swego terytorium instytucje chińskie i rozlokowali wojska na pograniczu z Chinami. Jednakże ich przedstawiciele uczestniczyli w pracach późniejszych kadencji Zgromadzenia Narodowego. W pierwszych latach swego istnienia Republika Chińska uważała się oficjalnie za „wspólne państwo pięciu narodów”: Chińczyków, Mandżurów, „Muzułmanów” (głównie Hui i Ujgurów) jak też Mongołów i Tybetańczyków, co symbolizowała pięciobarwna flaga. Wciąż obowiązująca na Tajwanie konstytucja wymienia Mongolię Zewnętrzną i Tybet jako ziemie chińskie i utrzymuje dla administrowania nimi Komisję do Spraw Mongolii i Tybetu<sup>8</sup>.

W tym względzie rząd ChRL oraz Tajpei są zgodne co do zasady jedności terytorialnej państwa i konieczności przeciwstawiania się ruchom separatystycznym<sup>9</sup>. Wywiązanie się z tego postulatu spada jednak tylko na stronę, w której rękach znajduje się realna władza wykonawcza.

Alianci rządzący świat po II wojnie światowej, przewidzieli w tym procesie mocarstwową pozycję dla Chin. Jednym z warunków tego awansu było ostateczne rozwiązanie statusu Mongolii drogą referendum wśród jej mieszkańców. Stało się tak na życzenie Stalina, natomiast Churchill nie podjął angielskich zobowiązań, czy raczej zamierzeń z Simli. Forsowanie dawnych zamysłów mogłoby jedynie wywołać kryzys w kluczowych dla Londynu stosunkach z Waszyngtonem, wspierającym Czang Kaj-szeka jako głównego sojusznika w Azji. Tym samym, z punktu

---

<sup>7</sup> Wcześniej, w 1907 r. Anglia i Rosja zawarły porozumienie, które w części dotyczącej Tybetu ustalało, że pozostaje on w sferze suwerenności Chin. Nastąpiło to w trzy lata po krwawej ekspedycji F. Younghusbanda, której celem było włączenie Tybetu w strefę wpływów brytyjskich. Brytyjczycy mniej byli zainteresowani kontrolą polityczną nad Tybetem, bardziej zaś jego otwarciem na relacje handlowe ze swoją kolonią indyjską i niewielkimi zdobyczami terytorialnymi. W Simli ustalono granicę na tzw. linii McMahon, której Chiny nie zaakceptowały. Anglicy również potwierdzili protektorat Chin nad Tybetem, przyznając sobie częściowe w nim uczestnictwo. Ostatecznie delegaci chińscy odmówili podpisania traktatu, na który zgodzili się jednak Tybetańczycy.

<sup>8</sup> Dopiero w 2001 r. Tajpei pogodziło się *de facto* z oddzieleniem Republiki Mongolii od Chin.

<sup>9</sup> Delegat Tajwanu (RCh) w ONZ, podczas dyskusji w r. 1951 nad apelem rządu tybetańskiego o potępienie agresji chińskiej, zajął stanowisko przeciwne separatyzmowi, podtrzymując że Tybet jest częścią Chin. Jak dotąd z niego nie zrezygnował. USA wykorzystywały kwestię Tybetu z różną intensywnością, lawirując pomiędzy lojalnością wobec postawy Tajwanu a potrzebami własnej polityki zagranicznej. Podczas wspomnianej debaty w ONZ, kiedy równolegle toczyła się wojna koreańska a ChRL znajdowała się po przeciwnej wobec USA stronie, Waszyngton silnie wsparł wniosek tybetański. Wielka Brytania i Indie praktycznie pozostały neutralne.

widzenia zachodniego prawa międzynarodowego wygasł protektorat chiński nad dawną Mongolią Zewnętrzną, natomiast suwerenność nad Tybetem pozostała bez zmian. Ponieważ prawo to dopuszcza zamianę protektoratu na pełną inkorporację (por. przypadek Sikkimu), nie istnieją względy formalne pozwalające kwestionować obecny status Tybetu. Kraj ten zresztą nie interesował świata dopóki nie pojawiła się możliwość wykorzystania go do rozgrywek antykomunistycznych. Dlatego zabrakło reakcji międzynarodowych na podtrzymywanie tezy o suwerenności nad nim przez rządy Yuan Shikai'a oraz Kuomintangu jak też na decyzję Tybetu o uniezależnieniu się, czyli o wycofaniu uznania zwierzchnictwa rządu kuomintangowskiego Republiki Chińskiej po jego ewakuacji na Tajwan i o zamknięciu jego przedstawicielstwa w Lhasie.

### **Podporządkowanie Tybetu przez ChRL**

Już w początkach istnienia ChRL władze centralne wprowadziły efektywną kontrolę na całym jej terytorium, czego nie była w stanie wyegzekwować targana wewnętrznymi konfliktami Republika. Zrealizowano także deklarowany przez rząd republikański zamiar wcielenia Tybetu, co odbyło się przez wprowadzenie w październiku 1950 r. wojsk bez wcześniejszych negocjacji. Operacja ta uzyskała w oficjalnej terminologii niezbyt adekwatną nazwę „wyzwolenia” lub „oswobodzenia” (nie było tam jednak żadnych obcych wojsk ani struktur, termin odnosił się praktycznie do uwolnienia od zależności feudalnych), co zdradza, że od początku traktowano ją przede wszystkim jako akcję militarną.

Do Tybetu skierowano dwie armie. Jedną z nich, pod dowództwem Zhang Guohua, napotkała silny opór Czampów we wschodnim okręgu Czamdo (tyb. Qabdo), który pokonała po trwających tydzień walkach. Czamdo stanowiło część utworzonej przez Czang Kai-szeka buforowej prowincji Xikang, w skład której wchodziły także zachodnie rejony obecnego Syczuanu<sup>10</sup>, zamieszkałe przez Tybetańczyków. Prowincja ta istniała praktycznie tylko w dokumentach administracyjnych, a wyznaczony gubernator nie zdołał objąć swego urzędu. Władze Tybetu od początku odnosiły się nieprzyjaźnie do tej inicjatywy, co najprawdopodobniej zdecydowało o militarnej ekspedycji jako sposobie „wyzwolenia” przez ChRL. Innym motywem takiej decyzji politycznej była odbudowa państwowości tybetańskiej, podjęta przez rząd w Lhasie już w końcu XIX w. gdy dwór cesarski utracił praktycznie kontrolę nad Chinami właściwymi.

---

<sup>10</sup> Zgodnie z obowiązującą zasadą, pisownia utrwalonych w polszczyźnie obcych nazw własnych nie musi przyjmować form oryginalnych (w przypadku chińskich ich łacińskiej wersji). Dlatego piszę m.in. Pekin, Junan, Syczuan, zamiast Beijing, Yunnan, Sichuan.



Rząd ChRL nie zamierzał polegać wyłącznie na sile wojskowej i postawił na rozmowy, ale oczywiście pod zbrojną osłoną. Wcześniej dowódcom obu armii przydzielono doradców tybetologów, którzy mieli wpływ na relacje między wojskiem i miejscową ludnością celem zapobiegania konfliktom. Po walkach w Czamdo żołnierze chińscy nie angażowali się w potyczki i osiągnąwszy Lhasę pozostali na jej przedpolu. Tam rozpoczęły się negocjacje z przedstawicielami dalajlamy, który pozostawał w ukryciu. Zakończyły się one w Pekinie podpisaniem układu o „pokojowym wyzwoleniu Tybetu” w maju 1951 roku. Na jego podstawie wojska chińskie weszły do Lhasy 15 tygodni później, już bez walk.

Układ stanowił, że Tybet jest częścią Chin (dosłownie „powraca do ojczyzny”), w administrowaniu nim uczestniczą Chińczycy a ich wojska mają prawo stacjonowania. Struktura władzy, w tym religijnej, oraz dziedzictwo kulturalne pozostają nienaruszone i podlegają gestii Tybetańczyków, zaś prowincja ma uzyskać status autonomiczny.

Układ ten stał się przedmiotem kontrowersji gdy osiem lat później dalajlama znalazł się na wygnaniu. Wydał on oświadczenie mówiące, że zawarty został bez jego zgody, jedynie w imieniu jego oficjalnych negocjatorów i to w obawie przed użyciem przemocy wojskowej. Zachowanie dalajlamy przez lata poprzedzające ucieczkę do Indii nie wskazywało na to, iżby się od przyjętych ustaleń odcinał, chociaż z pewnością nie był nimi usatysfakcjonowany, na dodatek zaś stale żywił nieufność do chińskiej administracji.

Jednakże w stosunkach z Pekinem powoływał się on na artykuły układu i domagał się dochowywania zawartych w nim postanowień zawsze gdy miał zastrzeżenia do postępowania władz ChRL. Bez sprzeciwu, jak się wydaje, przyjął kierowanie komitetem przygotowującym „autonomię Tybetu”, a podczas jego pierwszego posiedzenia w kwietniu 1956 r. wygłosił przemówienie akceptujące nowy status swego kraju, czemu towarzyszyły dyplomatyczne słowa uznania dla ChRL i Mao Zedonga. Tak więc, niezależnie od późniejszych enuncjacji, dalajlama stosował się w praktyce do postanowień układu. Jeśli nawet ta aprobata wynikała z poczucia przymusu, nie zmienia to prawnoprawnego aspektu sytuacji Tybetu.

W momencie zawarcia układu dalajlama miał 16 lat i większość decyzji politycznych podejmowały osoby z jego otoczenia, w tym przełożeni najważniejszych klasztorów. Ich rady mieściły się między dwoma biegunami – od natychmiastowej emigracji i wezwania do oporu po ugodę z Pekinem (por. Avedon 1985). Zachowanie przywódcy zdaje się wskazywać, że skłaniał się on raczej ku alternatywie sugerowanej przez prochińską frakcję miejscowych elit dopóki okoliczności nie postawiły go w sytuacji zagrożenia.

## Lata kryzysu

Początkowy okres sprawowania władzy przez Chińczyków w Tybecie przebiegał pod znakiem unikania konfliktów. Chińscy cywile i wojskowi zobowiązani byli do korzystania z ekspertyz etnograficznych, zawierających wiedzę o podstawach kultury tybetańskiej oraz zasad zachowania zgodnego z miejscowymi zwyczajami. Jednakże występowały już wówczas nieporozumienia i publiczne odruchy wrogości, które – jak wskazuje Mackerras (1994: 150) – były w tym czasie prowokowane przez samych Tybetańczyków. W każdym bądź razie nie jest prawdziwe obiegowe twierdzenie, że z chwilą wkroczenia Chińczyków do Tybetu rozpoczęły się prześladowania ludności i religii (Kalmus 1999: 49).

Okres powściągliwości trwał do 1956 r. kiedy to przygotowano zasadniczą reorientację wewnętrznej polityki Chin, polegającą na przyspieszeniu kolektywizacji w kraju, a w odniesieniu do mniejszości na odrzuceniu zasady dobrowolnego i rozciągniętego w czasie reformowania stosunków społecznych. Jeśli wobec wszystkich niemal grup etnicznych był to błąd o poważnych konsekwencjach, to w przypadku Tybetu okazał się on tragiczny i trudny do naprawienia przez wiele dziesięcioleci. Oznaczał on zerwanie zobowiązań przyjętych w układzie o „pokojowym wyzwoleniu” i bezpośrednią ingerencję w tradycyjną organizację społeczną.

Rozpoczynający się właśnie etap „wielkiego skoku” miał przynieść Chinom modernizację – m.in. przez powołanie samowystarczalnych komun ludowych. Założenie to realizowano jednak w sposób całkowicie sprzeczny z intencjami. Również w Tybecie akcja ta okazała się nieskuteczna, a przynajmniej powierzchowna. W jej wyniku zdestabilizowano nie tylko gospodarkę ale zwłaszcza trwające przez wieki zależności społeczne, teokratyczną strukturę władzy lokalnej, hierarchię autorytetów i relacje między stanami, na jakie dzieliła się ludność. „Walka z wyzyskiem” oznaczała w Tybecie praktycznie wojnę nie tylko z systemem teokratycznym ale i z religią, a właściwie siecią zobowiązań patronackich w relacji klasztor – wierni (lub poddani w sensie ekonomicznym). Argument walki klasowej mieścił się poza wyobraźnią Tybetańczyków właśnie z powodu uwikłania zależności społeczno-gospodarczych w życie religijne.

Na dodatek chińscy realizatorzy reform stanowili drugi już rzut napływowej kadry, od której wymagano przyspieszenia zmian, nie zaś znajomości stosunków miejscowych. Wiedza taka utraciła wymiar praktyczny, skoro postawa respektowania specyfiki kultur etnicznych przestała być istotna w sytuacji jednakowego, powszechnie obowiązującego wzoru reform. Kadra ta przejawiała arogancję wynikającą z przekonania o mądrości wytycznych przewodniczącego Mao, co siłą rzeczy łączyło się z lekceważeniem „zacofanego społeczeństwa Tybetu”, które to zacofanie dawało się mierzyć wieloma sposobami, zarówno zaczerpniętymi z teorii postępu społecznego jak też subiektywnymi, wynikającymi z uprzedzeń wobec egzotycznego trybu życia.

W tych warunkach autonomia Tybetu (dotąd zresztą jeszcze nie przyznana nawet formalnie) utraciła jakiegokolwiek znaczenie i chińscy administratorzy przejęli kierowanie życiem społecznym i gospodarczym w sposób nader woluntarystyczny. Na reakcję nie trzeba było długo czekać – Tybetańczycy zaprotestowali najsilniej spośród wszystkich mniejszości Chin<sup>11</sup>.

We wschodnim regionie Kamu (Khams) wybuchło powstanie poprzedzone drobnymi buntami, które usunęło ze znacznej części terytorium chińską administrację; w jego wyniku życie straciło kilka tysięcy Chińczyków. Kampowie, podobnie jak wspomniani wcześniej Czampowie, mają od dawna opinię najbardziej wojowniczych plemion tybetańskich, a ich metody walki nie wykluczają okrucieństwa. Chińska kontrola nad owymi grupami była więc w dużym stopniu nominalna wobec ciągle trwającego tam oporu.

Jesienne powstanie Kampów 1958 roku przeniosło się następną wiosną do Lhasy gdzie również było kierowane przez nich samych z udziałem ugrupowań bojowych. Wydarzenie to dowodzi, że wschodnie plemiona, często traktowane jako specyficzna i niezbyt typowa peryferia Tybetu, czują się zintegrowane z resztą kraju i w chwilach kryzysu gotowe są brać na siebie odpowiedzialność za sprawy dla niego istotne<sup>12</sup>.

Rewolta została krwawo stłumiona zarówno w Lhasie, jak i poza nią. Stało się to kosztem wielu tysięcy ofiar śmiertelnych, w tym także mnichów i ludności świeckiej szukającej schronienia w klasztorach bombardowanych przez lotnictwo. Trudno dać wiarę władzom ChRL, że zastosowano środki adekwatne do sytuacji. Była to, jak i w wielu późniejszych przypadkach, reakcja przekraczająca poziom represyjności przyjęty na ogół w rozwiązywaniu wewnętrznych problemów państwa<sup>13</sup>. Dało o sobie znać – stale obecne w polityce ChRL – nadmierne przeczulenie na tle separatyzmu, które prowadzi do przerostu użycia siły.

Konsekwencją powstania i jego stłumienia była emigracja w marcu 1959 r. spojęj części mnichów na czele z dalajlamą (podaje się, że towarzyszyło mu ok. 80 ty-

<sup>11</sup> Niezależnie od błędów polityki chińskiej istniały także zachęta i wsparcie spoza Tybetu, w tym wyszkolenie kilkudziesięciu instruktorów wojny partyzanckiej i przerzuty broni przez CIA, które trwały od końca 1957 r. (Mullin 1975; Conboy, Morrison 2002). Pisząc o tym epizodzie Kalmus (1999: 52) przedstawia go jako spontaniczny i samodzielny opór Kampów, zaś likwidację obozu szkoleniowego w Mustangu jako wynik nacisków Pekinu, podczas gdy była to decyzja USA podjęta po ociepleniu stosunków z ChRL.

<sup>12</sup> Nie zmienia to faktu, że Kampowie wciąż zachowują poczucie niezależności, a ich odłam emigracyjny sprawia poważne problemy władzom w Dharmasali odmawiając pełnej wobec nich subordynacji.

<sup>13</sup> Surową ocenę tych wydarzeń przedstawił Panczenlama X w poufnym raporcie przekazanym w 1962 r. Zhou Enlaiowi, za co został uwięziony. Wersja tego raportu, która przedostała się do wiadomości publicznej robi wstrząsające wrażenie (China imposed... 1996). Podobną ocenę wystawił Komitet do zbadania sytuacji w Tybecie Międzynarodowej Komisji Prawników, który uznał, że doszło do naruszenia podstawowych praw człowieka na wielką skalę, wymieniając wśród dokonanych przestępstw zabójstwa, gwałty, tortury i naruszenia prywatności życia rodzinnego.

sięcy osób) do Indii i Nepalu. Nastąpiła też likwidacja przywilejów ekonomicznych klasztorów i arystokracji, połączona z eliminacją ich wpływów politycznych.

To co oficjalnie nazywało się rewolucyjnymi zmianami w strukturach typu feudalnego było przede wszystkim okazją do totalnego przekształcenia tradycyjnej organizacji społecznej, destrukcji ustabilizowanych układów hierarchicznych i usunięcia dotychczasowych hegemonów w sferze gospodarczej oraz polityki lokalnej (wspólnotowej). Mimo, że był to element działań represyjnych, jego skutki wykroczały poza jednorazowy akt prostego odwetu. Jego istota polegała na trwałej zmianie stosunków społecznych i w tym sensie było to działanie modernizacyjne. W języku oficjalnym dzisiejszych Chin owa transformacja nadal nosi nazwę „reform demokratycznych” (w sensie: demokratyzujących), a również współcześni Tybetańczycy nie wyobrażają już sobie powrotu do stanu sprzed 1959 roku.

Była to brutalna operacja dokonana na żywym społeczeństwie, która – przynajmniej z zewnątrz i z perspektywy czasu – wydawała się nieodzowna. Oceniając ją z uniwersalnego punktu widzenia można powiedzieć, że jej konieczność wynikała nie z potrzeby wygładzania lokalnych odrębności na potrzeby globalizującego się świata, ale z potrzeby zachowania jednej z najoryginalniejszych kultur w interesie różnorodności tegoż świata. Zakonserwowanie jej groziłoby bowiem stopniową dekadencją i zamarciem. Z drugiej strony, sam sposób przeprowadzenia owej operacji przekraczał granice dopuszczalnej agresji wobec tej kultury, jeśli taką agresję można w jakiś sposób stopniować. Można się więc spierać czy jej koszt nie był zbyt wysoki dla samych Tybetańczyków, ale przecież nie tylko ich dotyczy pytanie o czynnik humanitarny w procesach transformacji; podobne wydarzenia nie są w świecie rzadkością.

Jest swoistym paradoksem, że emigracja tybetańska zrodzona z pragnienia zachowania układów tradycyjnych, sama przeszła podobny proces unowocześnienia stosunków społecznych z tą różnicą, że zerwanie ze starymi układami społecznymi odbyło się mniej boleśnie: za granicę przenieśli się sami ludzie, pozostawiając za sobą większość uzależnień. Wprawdzie stan zakonny zachował pozycję dominującą, chociaż również w złagodzonej stopniu, co wyraża się w trybie powoływania Zgromadzenia Ludowego, w którym mnisi są uprzywilejowani. Również programy przyszłego ustroju Tybetu tworzone na emigracji nie zakładają restytucji dawnych stosunków społecznych: poddaństwa mas ludowych, absolutnej władzy starszyny wspólnotowej i klasztorów czy, graniczącej z kontrybucją, ofiarnością tychże mas wobec klasztorów. Jest oczywiste, że gdyby nie rebelia i jej zdławienie, przekształcenia te zajęłyby długie dziesięciolecia i byłyby znacznie trudniejsze w realizacji.

Wstrzymano też prace nad przygotowaniem autonomii dla Tybetu. Z powodu długotrwałych wahań nad jej kształtem i zakresem, została ona ogłoszona dopiero we wrześniu 1965 r., najpóźniej ze wszystkich autonomicznych regionów (provincji). Stało się to zresztą mniej więcej na rok przed kolejnym okresem chaosu

wewnętrznego, jakim była tzw. rewolucja kulturalna. Trwał on prawie dziesięć lat (wraz z chaotycznym likwidowaniem rewolucyjnego chaosu) i przyniósł dla Tybetu skutki daleko poważniejsze od niedawnego powstania. Laicyzacja klasztorów, dewastacja tych, które uniknęły bombardowania w czasie pacyfikacji, niszczenie dzieł sztuki religijnej (odbieranych przez wiernych jako znak transcendencji, a nie wytwór artystyczny), osiedlanie deportowanych z głębi państwa Chińczyków, którzy własne upokorzenie często rekompensowali upokarzaniem Tybetańczyków – wszystko to stanowiło ciężar trudny do zniesienia.

Wymienione czynniki wskazują na tybetańską specyfikę owej „rewolucji”. W swej podstawowej warstwie powielala ona model wydarzeń toczących się na pozostałych obszarach Chin. Wskazuje się niekiedy, że w przeciwieństwie do Chin „rewolucja kulturalna” naruszyła niezwykle ważną społecznie tkankę religijną Tybetu. W Chinach właściwych stało się coś podobnego – zdegradowano kulturę klasyczną i konfucjanizm w dążeniu do otwarcia nowej epoki pozbawionej obciążeń z doświadczeń przeszłości. Tu jednak masy społeczne miały niewielki kontakt z kanonem kultury chińskiej w przeciwieństwie do codziennego rytuału religijnego Tybetańczyków, nawet jeśli był on przeżywany powierzchownie.

Być może słabsza była tu rywalizacja odłamów politycznych i wspierających je grup młodzieżowych. Natomiast równie intensywne i podobnie krwawe były rozliczenia personalne, zamykanie instytucji publicznych i niszczenie materialnych symboli kulturalnych. To ostatnie zjawisko, biorąc pod uwagę niemal muzealne nagromadzenie owych zabytków, przybrało skalę wyróżniającą się szczególnie. Według trudnych do potwierdzenia doniesień towarzyszyły mu grabieże, a w późniejszym okresie wywożenie zbiorów w głąb Chin i sprzedaż za granicę. Wielką ich ilość na rynkach zachodnich w latach 80. i 90. trudno przypisać wyłącznie zasobom upłynnianym przez emigrantów z diaspory indyjskiej.

Potoczne przekonanie, upowszechniane m.in. przez emigrację, upatrywało źródło ekscesów „rewolucyjnych” w napływowej ludności chińskiej, trudno było bowiem zrationalizować spontaniczne uczestnictwo w nich samych Tybetańczyków i przypisać im wandalizm wobec własnej kultury. Odegrał tu rolę stereotypowy na Zachodzie mit heroicznych obrońców tożsamości. Sensacją więc stała się publikacja dokumentująca znaczny ilościowo udział młodzieży tybetańskiej zainfekowanej propagandą polityczną płynącą z miejskich ośrodków Chin. Okazali się oni niemniej radykalni od hunwejbiniów (czerwonogwardzistów) chińskich, niszczyli klasztory i pędzili mniszki oraz mnichów do życia świeckiego, przy okazji rozbijając dominację partyjnej nomenklatury (Tsering Shakya 1999). Fakt ten, jak również cały przebieg wydarzeń, dowodzi postępu procesu integracji Tybetu z resztą kraju i upodobnienia mentalności między centrum oraz himalajskimi peryferiami.



### **Żywotność idei niepodległościowej**

Pojęcie niepodległości, jeśli takowe istniało w dawnym Tybecie, z pewnością miało swoją specyfikę w porównaniu z europejskim jego zastosowaniem. Wspominałem, że od X w. w Tybecie zabrakło struktury państwowej, w jej miejsce istniała natomiast bardzo luźna i nieformalna konfederacja klasztornych i świeckich księstw. Była to swoista struktura republikańska poprzedzająca powstanie teokratycznego ośrodka dyspozycyjnego. Zaczęła ona z czasem formalizować się, zwłaszcza w środkowym Tybecie, wprowadzając instytucję rządu centralnego o słabych prerogatywach wobec ciągle umacniającej się sekty gelugpa, reprezentowanej przez dalajlamów, a właściwie ich regentów. Gelugpowie, początkowo marginalne ugrupowanie doktrynalno-monastyczne, wyrosły do roli najsilniejszego kierunku religijno-politycznego dzięki wsparciu Mongołów. Obce pochodzenie ich potęgi przypuszczalnie sprawiło, że byli oni otwarci na kontakty zewnętrzne i mniej rygorystyczni w kwestiach suwerenności.

Pojawiły się ambicje polityczne, przejawiające się w próbach podboju Bhutanu, Sikkimu, Ladakhu czy księstwa Lobo w Mustangu. Terytoria te, zamieszkałe przez ludy blisko spokrewnione z Tybetańczykami i wyznające lamaizm, traktowane były jako przynależne do tej samej wspólnoty kulturowej i wchodzące w skład czegoś w rodzaju Wielkiego Tybetu. Podbój nie był konsekwentnie realizowany i niewiele zmieniał w południowych czy zachodnich granicach, które przetrwały do czasów współczesnych<sup>14</sup>. Na dodatek wywołał on odwet w postaci najazdów władców Ladakhu oraz wzbudził zainteresowanie podbojem Tybetu u Gurków nepalskich. Ostatnia inwazja Gurków w 1792 r. zakończyła się chińską ekspedycją karną, która dotarła pod Katmandu w spektakularnej kampanii, jedynej tego rodzaju w Himalajach obok późniejszej wyprawy Younghusbanda. Po tej ekspedycji cesarz Qianlong wprowadził na wzór chiński doktrynę zamkniętych granic Tybetu, która przetrwała cały XIX w. i niesłusznie uważana bywa za endogenną koncepcję polityczną Tybetańczyków, chociaż przyjęła się ona dobrze w tamtejszych kręgach przywódczych..

Niezależnie od tego czyimi rękoma realizowana była polityka zagraniczna, budowała ona na nowo poczucie państwowości, a silne wpływy brytyjskie w początkach XX w. umacniały nastroje antychińskie i niepodległościowe, którym sprzyjał przedostatni dalajlama. Z kolei antybrytyjski odłam elit tybetańskich również motywowany był ideologią niezależności, tyle że skierowanej przeciw Brytyjczykom. W takich warunkach wykształciła się w Tybecie nieznaną wcześniej idea niepodległościowa. Doszła ona do głosu po upadku cesarstwa w Chinach, kiedy to na

---

<sup>14</sup> Pokłosem tych wydarzeń był graniczny konflikt chińsko-indyjski z 1962 r. oraz ciągle nieuregulowana granica na wschód od Bhutanu, bowiem Chiny przejęły spadek po terytorialnych ambicjach Tybetu.



czas dłuższy zerwano stosunki z Pekinem i Nankinem, gdzie ulokowała się stolica czasów Kuomintangu. Tybet począł umacniać swoje struktury polityczne i wojskowe, przygotowując się do stworzenia suwerennego państwa. Były to tylko przygotowania, gdyż – jak pisze Dawa Norbu (2001: 175) – w tym czasie zmienił się jedynie protektor, z chińskiego na brytyjskiego.

Ideologia ta przeniesiona została później do środowiska emigracyjnego w Indiach, gdzie obecnie niepodzielnie panuje zgodnie z powszechną regułą radykalizacji działaczy emigracyjnych. W tamtejszych elitach nie ma już frakcji prochińskiej, która jeszcze w 1951 r. doprowadziła do przyjęcia traktatu o suwerenności ChRL nad Tybetem. Dawa Norbu, historyk i brat dalajlamy, w ostatniej swojej książce przedstawia się jako jeden z nielicznych emigrantów wyzwolonych z nacjonalistycznych inklinacji (2001: 18), pośrednio oskarżając środowisko o obciążenia ksenofobiczne.

Ten historyczny wstęp był potrzebny dla uzasadnienia nie zawsze podzielanej tezy, że koncepcja niepodległości powstała wcześniej niż emigracja polityczna i została rozwinięta w służbie tej emigracji. Ma ona korzenie w najnowszej historii Tybetu i jeśli ujawnia się dzisiaj w prowincji, czyli Tybetańskim Regionie Autonomicznym (TRA), to nie musi to być bezpośredni import z zagranicy. Motywem tendencji niepodległościowych może być przecież zderzenie z uznawanymi za dyskryminacyjne praktykami stosowanymi przez Hanów, postrzeganych nieodmiennie jako obcy element etniczny.

Niedługo po zajęciu kraju przez armię chińską i aż do końca „rewolucji kulturalnej” Tybet przeżywał okres przepelniony szykanami, a i później prześladowania były jego częstym udziałem. Wprawdzie część społeczeństwa przyjęła „wyzwolenie” zgodnie z jego pierwotną definicją jako uwolnienie od ciężarów feudalnego poddaństwa, to jednak represje towarzyszące dławieniu powstania były na tyle uogólnione, że mogły być uznane za zamach na interes narodowy. Mimo to, jak widzieliśmy, wcale nie miały odłam Tybetańczyków na tyle zinternalizował wartości głoszone przez państwo chińskie, że wziął czynny udział po stronie „rewolucji kulturalnej”.

Dyplomacja emigracyjna potrafiła nagłośnić najciemniejsze strony owego procesu wyzwolania, tak że kwestia niepodległości uzyskała popularność w skali światowej, zwłaszcza wśród pewnych organizacji pozarządowych. Przynależność Tybetu do Chin nie jest przedmiotem sporu na gruncie prawa międzynarodowego, nie ma też rządu, któryby ją kwestionował. Koncentruje ona wszakże zainteresowanie tego odłamu opinii publicznej, który optuje za prawem Tybetu do samookreślenia. Stało się tak dzięki wysiłkom Dalajlamy XIV, które – w połączeniu z jego osobistą charyzmą – spopularyzowały aspiracje zwolenników odrębnego statusu kraju.

Tu trzeba dodać, że również pośród emigracji obok nurtu radykalnego, domagającego się pełnej niepodległości, istnieje też bardziej umiarkowany, zmierzający do tego co nazywa się „autentyczną autonomią”, zwykle na wzór Hongkongu czy

Makau. Dalajlama należy do tego ostatniego, mimo zdarzających się mu niekonsekwentnych wypowiedzi. Jego ostrożnej polityce należy przypisać decyzję o nie przeprowadzaniu referendum niepodległościowego wśród społeczności emigracyjnej, którego domagali się radykałowie i które musiałoby przynieść im zwycięstwo gdyż psychologia wygnania skłania ku rozwiązaniom najdalej idącym.

Polityka dalajlami akcentuje przede wszystkim konieczność zaprzestania prześladowań, które z reguły obejmują wszelkie przejawy poparcia dla żądań niepodległościowych lub protestu wobec polityki władz. Odbywa się to na szerszej fali obrony praw człowieka w samych Chinach, a w Tybecie w szczególności. Chiny deklarują uznanie dla koncepcji praw człowieka, jednakże przedstawiają własną ich interpretację dotyczącą odmiennych priorytetów i zgodną z azjatyckim systemem wartości, w czym zresztą nie są osamotnieni (por. Gawlikowski 1998, Tomala 1998, Szyrkiewicz 1999). Nie odrzucając zachodniej wykładni tych praw, uważają, że jej upowszechnienie w Azji wymaga dłuższego przystosowania w zakresie psychologii i organizacji społecznej.

Tymczasem prowincja TRA do niedawna pozostawała niespokojna i była sceną sporadycznych zamieszek<sup>15</sup>. Ich motywy pozostają nieraz zagadkowe dla obserwatorów wydarzeń, gdyż po zakończeniu „rewolucji kulturalnej” warunki życia w Tybecie uległy poprawie, przywrócono swobody religijne (z wyjątkiem reglamentacji pewnych sfer funkcjonowania klasztorów), odbudowano wiele zniszczonych uprzednio świątyń, prowadzi się restaurację zabytków sakralnych i świeckich, często z udziałem instytucji zagranicznych. Zjawiska te nie niwelują wprawdzie potrzeb wynikających z tożsamości kulturowej, świadczą wszakże o zasadniczej zmianie politycznej atmosfery w Tybecie.

Rozwój gospodarczy, w połączeniu z budową infrastruktury komunikacyjnej (prócz dróg wewnątrz prowincji także niezwykle trudne zadanie przeprowadzenia linii kolejowej do Lhasy), ogranicza izolację społeczności lokalnych i ożywia kontakty oraz wymianę towarową. Oficjalna publikacja rządu emigracyjnego uważa wprawdzie sieć komunikacyjną za narzędzie kolonizacji i militaryzacji, wskazując że drogi budowane są przez żołnierzy i więźniów przede wszystkim dla potrzeb wojska, więc jej funkcję rozwojową bierze w cudzysłów (Tybet 1993: 103). Twierdzi też, że autobusy poruszające się po nowych drogach służą do przewozu urzędników, a jednocześnie krytykuje fakt, że drogi bite nie sięgają jeszcze mniejszych osad (tamże: 70, 71). Wielu zagranicznych turystów korzystających z tych autobusów z łatwością zakwestionuje ów zarzut jako nieuczciwy na podstawie prostej obserwacji współpasażerów. Podobnie demagogicznie brzmi zarzut, że budowa dużych elektrowni wodnych obliczona jest na produkcję energii rzeko-

<sup>15</sup> Dziś częściej niż o aresztowaniach słyszy się o zwalnianiu z więzień, w których, według ocen z 2003 roku, przebywało mniej niż 200 osób uznawanych na Zachodzie za więźniów sumienia.

mo wyłącznie dla zaspokojenia potrzeb chińskiej ludności i chińskiego przemysłu (tamże: 104).

Granica z Nepalem i częściowo z Indiami pozostaje otwarta, na tej pierwszej nie obowiązują nawet cła. Policja nepalska zatrzymuje tylko osoby bez dokumentów podróży (ich uzyskanie nie jest nadmiernie skomplikowane), ale bez szczególnej gorliwości. Nie można więc Tybetu uważać za prowincję odciętą od świata zewnętrznego. Represje nie są stałym elementem polityki wewnętrznej, jakby to mogło wynikać z doniesień mediów i organizacji broniących praw człowieka. Są one raczej odpowiedzią na akty dywersyjne lub wywrotowe w ocenie organów bezpieczeństwa. Pytanie na ile ta ocena koresponduje z realną sytuacją jest jednak zawsze aktualne.

W końcu 1987 oraz na początku 1989 r. miały miejsce demonstracje i buntury klasztorne oraz uliczne, które trwały przez kilka tygodni, podsycane przez represje towarzyszące ich dławieniu. Jak się wydaje, nie zawsze miały one bezpośrednią przyczynę w konkretnych działaniach władz. Głoszone przez aktywistów ruchów obrony Tybetu przekonanie, że były one spontanicznym odreagowaniem nagromadzonej frustracji, przeciwstawiane jest podejrzeniu o inspirację zewnętrzną. Jest ono oczywiste z punktu widzenia Pekinu, ale też zasadne z innych względów.

Źródłem tej inspiracji byłyby środowiska emigracyjne. Jedno z nich ma formę organizacyjną znaną pod nazwą Tybetańskiego Kongresu (Zgromadzenia) Młodzieży. Powstał on w 1970 r., a w 1977 wprowadził do swego programu użycie przemocy jako jedynie skutecznego środka mogącego przekonać Chińczyków do konieczności przyznania niepodległości Tybetowi. Nie ma konkretnych dowodów na aktywność Kongresu w Tybecie, ale przy braku przeszkód w ruchu granicznym nie jest ona wykluczona i z natury rzeczy unika rozgłosu. Liczebność jego struktur – ponad 10 tysięcy członków i kilkadziesiąt organizacji terenowych – stwarza wystarczającą bazę dla wyłonienia grupy agitatorów i przywódców demonstracji w ramach statutowych „komórek walki o wolność”, produkujących w swoich warsztatach prostą broń palną i organizujących grupy oporu w samym Tybecie (Mackerras 1994: 184–185).

Drugim źródłem podtrzymywania fermentu jest opozycja wobec dalajlamy na wszystkich szczeblach emigracyjnych polityków oraz duchownych, zwłaszcza młodszych wiekiem. Jej poglądy nie są przypuszczalnie tak ekstremistyczne jak w przypadku Kongresu Młodzieży, zawierają jednak żądanie zdecydowanej akcji poprzez przygotowanie masowego powstania i odrzucają rokowania z Pekinem. Dalajlama woli jednak te ostatnie, gdyż skuteczność jego misji na forum międzynarodowym oparta została na doktrynie niestosowania siły. Z kolei opozycja nie decyduje się na odsunięcie dalajlamy od wpływu na decyzje polityczne wiedząc, że to właśnie jego osoba zapewnia poparcie światowej opinii publicznej, która jest warunkiem sukcesu. Toteż jej praktyczne działania mogą sprowadzać się jedynie do tworzenia wybuchowej atmosfery w samym Tybecie.

Ten ostatni cel realizowany jest przez odwoływanie się do autorytetu dalajlamy. Dlatego też on sam w propagandzie Pekinu prezentowany jest jako główny wróg chińskiej racji stanu. Sam Pekin buduje jednak wśród Tybetańczyków autorytet swego adwersarza, zabraniając utrwalonego zwyczajem wystawiania jego podobizny. Ponieważ zakazu tego nie można skutecznie wyegzekwować – przynajmniej w odniesieniu do ołtarzyków domowych – wierni tym silniej kojarzą postać dalajlamy z emigracją i opozycją wobec Chin, uzupełniając w ten sposób jego podstawowy obraz jako przywódcy religijnego.

Nie przeszkadza to w podejmowaniu zakulisowych rozmów za pośrednictwem dwu braci dalajlamy (młodszego Gialo Thondupa, przedsiębiorcy w Hongkongu, lub starszego Dawa Norbu, profesora w uniwersytecie w Bloomington; por. Dawa Norbu 1991). Toczą się one stale, chociaż z dłuższymi przerwami i z małym marginesem dla ustępstw z obu stron. Najintensywniejsze odbyły się bezpośrednio po zakończeniu „rewolucji kulturalnej” i dojściu do władzy Deng Xiaopinga.

Władze chińskie odrzuciły wówczas dwa główne warunki strony tybetańskiej, mianowicie zakres autonomii identyczny z przyobiecany Tajwanowi i Hongkongowi oraz ponad dwukrotne powiększenie terytorium Regionu Autonomicznego, które objęłoby wszystkie historyczne ziemie zamieszkane przez Tybetańczyków. Warunki te dalajlama powtórzył w 1988 roku, występując przed Parlamentem Europy w Strasburgu, gdzie zrezygnował z pełnej niepodległości ku niezadowoleniu radykałów występujących często w roli opozycji. Było to dla nich najprawdopodobniej zaskoczeniem; zamieszki w Lhasie w roku następnym stały się – przypuszczalnie – odpowiedzią na to przemówienie. Miały one podtrzymać aktualność żądań niepodległościowych<sup>16</sup>. Starcia z policją i wojskiem okazały się najpoważniejsze od czasu powstania z 1959 roku i spowodowały wprowadzenie stanu wyjątkowego, który trwał ponad rok. Dopatrywanie się sprzężenia zwrotnego pomiędzy aktywnością opozycji w Tybecie a rozgrywkami frakcyjnymi polityków emigracyjnych graniczy z teorią spiskową, ale nie jest całkowicie bezzasadne.

Domniemana inicjatywa diaspory tybetańskiej nie zdejmuje odpowiedzialności z władz chińskich za nieproporcjonalną reakcję na uliczne demonstracje nieuzbrojonych mnichów, do których dołączyli się świeccy. Ofiary śmiertelne i licz-

---

<sup>16</sup> Podobna interpretacja może być zastosowana wobec poprzedniej fali zamieszek we wrześniu i październiku 1987 r. Wówczas dalajlama odbywał ważną podróż do Stanów Zjednoczonych i wielu krajów Europy z zamiarem zdobycia szerokiego wsparcia dla sprawy suwerenności. Stronie chińskiej z pewnością nie zależało na inicjowaniu represji w momencie gdy dalajlama odbywał spotkanie z członkami obu izb Kongresu oraz senackiej grupy praw człowieka. Konsekwencją tych wydarzeń była ostra wymiana oskarżeń i rezolucja Kongresu potępiająca gwałcenie praw człowieka w ciągu ostatnich 30 lat. Bezprecedensowe w tej rezolucji było to, że większość wymienionych w niej zarzutów dotyczyła okresu „rewolucji kulturalnej”, zakończonego w skrajnym wydaniu przed dwudziestu laty. Dowodzi to tego, że z upływem czasu wyczerpuje się antychińska amunicja propagandowa. Korelacja międzynarodowej działalności dalajlamy z kolejnymi demonstracjami, na mniejszą już skalę, w maju 1993 r. jest trudniejsza do ustalenia.

ni ranni dowodzą nerwowości reakcji, przy której nie rozważano już jej reperkusji międzynarodowych. Jak mi wiadomo, gaz łzawiący do rozpraszania demonstracji wprowadzono na wyposażenie policji chińskiej dopiero w 1993 r. zastępując pałki lub broń palną, jako że skuteczniej chroni on życie demonstrantów.

Władze ChRL nie spieszą się z rokowaniami, gdyż czas działa na niekorzyść politycznie aktywnej emigracji, niezależnie od jej orientacji. Społeczeństwo Tybetu coraz silniej włącza się w proces przemian modernizacyjnych i korzysta z dobrodziejstw reformy gospodarczej, chociaż aktywność tego typu ma ograniczony zasięg lokalny i nie przekracza granic prowincji. Granice te tracą jednak na znaczeniu w sferze oświaty, mediów czy działalności intelektualnej. Liczne kontakty z Chińczykami w środowiskach typu miejskiego prowadzą do zmian w mentalności i nie są na co dzień nacechowane wrogością. Powszechna swoboda gospodarowania sprawia, że na wsi rzadziej pojawiają się odruchy niezadowolenia. Jednocześnie władzom udało się ograniczyć sieć wzajemnych powiązań pomiędzy klasztorami, które mogły być wykorzystywane do działań opozycyjnych.

W tych warunkach mogła rozwinąć się miejscowa elita, której interesy związane są z istniejącym systemem i strukturą władzy, nie opartą już na tradycyjnych, stanowych podziałach społecznych. Pracownicy administracji, zwłaszcza wyższych szczebli, stanowią wciąż jeszcze mało znaczącą część owej elity, jednakże dysponują znacznymi wpływami. Stanowi ona już na tyle wpływową warstwę społeczną, by przeciwstawić się działaniom środowisk emigracyjnych, które grożą jej interesom i samemu istnieniu. Jeśli strona chińska pozwoli na dalsze wzmocnienie tej elity, stanie się ona poważną barierą dla aktywności tradycjonalistów i wewnętrznych radykałów orientujących się na centra emigracyjne.

Wymienione tu czynniki zdecydowały o tym, że poczynając od lat 80. społeczeństwo tybetańskie zmieniło się znacznie w sferze formułowania celów życiowych, sposobów ich realizowania, struktury warstwowej, ośrodków wpływających na formy życia społecznego oraz skłonności do nawiązywania bliższych kontaktów z resztą Chin. Zmiany te objęły na razie niewielką część społeczeństwa i z pewnością nie mają nic wspólnego z globalizacją, ale są one formą nacjonalizacji społeczeństwa Tybetu (w sensie unarodowienia, przeniesienia w skalę państwową).

Nie zmieniło się natomiast, w zasadzie, przywiązanie do religii i rozbudowanych form kultu. Podlegają one jednak ograniczeniom, bowiem to działacze polityczni (także ci w szatach duchownych) wybierają dopuszczalne sposoby zachowań religijnych lub raczej eliminują nieakceptowane. Na dodatek Tybetańczycy nie wyobrażają sobie pełni życia religijnego bez dalajlamy i z tego względu istotne jest czy zdecyduje się on na ugodę z Pekinem czy też wybierze trwanie na obczyźnie. Jest to istotne także dla przyszłości struktur organizacyjnych lamaizmu, którym groziłoby rozdarcie gdyby po jego śmierci na wygnaniu nastąpił wybór dwu konkurencyjnych następców – krajowego i zagranicznego.



Istotne zmiany zaszły również wśród Tybetańczyków na emigracji. Spora ich część uległa westernizacji, czyli podobnym procesom, jakie nękają tożsamość wielu grup w diasporze, chociaż jak dotąd jest to zjawisko dość powierzchowne. Nowa generacja, wszechstronniej wykształcona niż jej poprzednicy, często podróżująca po świecie, zaangażowana w nieznane dotąd specjalności (np. informatyka) i sposoby zarabiania na życie, znająca języki obce, uległa już wpływom kosmopolitycznym. Jej przedstawiciele różnią się strategicznymi celami życiowymi od swych konserwatywnych rówieśników, także dzielących los emigracyjny, którzy jednak kierują się przesłankami ideologicznymi lub nacjonalistycznymi.

Gdyby doszło do powrotu dalajlamy, towarzyszyliby mu przede wszystkim ci ostatni, mimo że stara się on od nich umiarkowanie dystansować. Jednakże znaczna część nawet tych nowoczesnych elit, nie mówiąc już o tradycjonalistycznych, nie jest gotowa na kompromis z Chinami. Jeśliby – przy zawarciu jakiegoś kompromisu przez dalajlamę – zdobyli oni wpływ na rządzenie krajem, to nawet dzieląc się władzą z miejscowymi elitami (co jest raczej wątpliwe), stanowiliby zarzewie konfliktów. Zapewne doszłoby wtedy do podziału społeczeństwa na opcję reformistyczną i fundamentalistyczną. Zakładając, że świętę powracającego dalajlamy stanowiliby głównie fundamentaliści (takie postawy bowiem dominują obecnie w jego szerokim otoczeniu), to rola reformistów przypadłaby miejscowym Tybetańczykom; są oni zresztą do niej przygotowani. Władze chińskie zdają sobie sprawę z tych komplikacji i stoją przed wyborem – czy dopuścić do powstania frakcji fundamentalistycznej na własnym terytorium, czy też przeciągać stan obecny, z nadzieją na dalsze przemiany w samym społeczeństwie tybetańskim, ryzykując jednak zaognienie wojny ideologicznej, nawet z możliwym jej wariantem terrorystycznym. Jak dotąd, owe walki, choć ideologiczne w formie, toczą się o władzę w Tybecie. Uczestniczą w niej obie strony, także ta, która władzę obecnie sprawuje.

Można założyć, że kadra urzędnicza, która przybyłaby z dalajlamą, byłaby sprawniejsza i bardziej dynamiczna od miejscowej z dwu co najmniej względów. Uwolniła się ona, przynajmniej częściowo, z typowego dla Chin i starego Tybetu hierarchicznego podporządkowania, krępującego inicjatywę i narzucającego dbałość o zachowanie stanowiska kosztem inercji i służalczości, zwłaszcza w atmosferze podejrzliwości, z jaką Chińczycy odnoszą się do Tybetańczyków. Emigracja wprawdzie nie wykorzeniła własnej, tybetańskiej tradycji hierarchicznej i stanowego zróżnicowania, ograniczyła jednak jej wpływ i wykształciła większe poczucie osobistej odpowiedzialności. Drugim powodem wyższości kadry importowanej byłaby nabyta na emigracji zdolność komunikowania się z kulturami obcymi i znajomość innych środowisk, pozwalające na większą elastyczność w działaniu. Nieufność władz chińskich przejawia się bowiem również w tym, że proporcjonalnie mniej Tybetańczyków otrzymuje stypendia na kształcenie za granicą, co hamuje ich dynamikę rozwojową.



Przykładem krępującej Tybet inercji jest to, że po ciężkich przejściach „rewolucji kulturalnej” nie miał on szczęścia do śmiałych inicjatyw politycznych, które nadałyby mu impet rozwojowy, w przeciwieństwie do tego co działo się w reszcie kraju. Chińskie kierownictwo w Lhasie, nie mówiąc już o całkowicie od niego zależnej administracji tybetańskiej, działało asekurancko, jakby spętane strachem przed konsekwencjami przyznania większych swobód, czyli przed wykorzystaniem ich przez połączone siły opozycji wewnętrznej i emigracyjnej. W sytuacji gdy potrzebna była wizja śmiałego ruchu do przodu, władze lokalne zajmowały się głównie powtarzaniem ideologicznych sloganów i politycznymi czyszczeniami (weryfikacja kadr, zwłaszcza tybetańskich) i dbały przede wszystkim o zachowanie *status quo*, chociaż całe Chiny wchodziły już na drogę dynamicznych przemian.

Gdy w 1980 r. najwyższe władze ChRL, z sekretarzem partii Hu Yaobangiem na czele, wybrały się w podróż inspekcyjną do Tybetu, zastały kraj pogrążony w stagnacji i otwarcie dały wyraz swemu niezadowoleniu – można byłoby je nazwać przerażeniem. Wnioski poinspekcyjne sprowadzały się do trzech przewodnich wskazań: zezwolić na wszystko, co nie jest bezpośrednio „sprzeczne z socjalizmem”, zakazać wszystkiego, co jest niezgodne z miejscową tradycją i, z kolei, nakazać działania przywracające do życia lokalną kulturę, oświatę i twórczość w języku narodowym, a ponadto zwiększyć zasadniczo liczebność miejscowej kadry administracyjnej do 2/3 ogółu urzędników.

Interwencja władz centralnych i zwiększone dotacje pozwoliły na włączenie Tybetu w ogólnochińskie reformy gospodarcze, choć nie tak szybko, jak to sobie wyobrażano. Mimo wszystko, zmieniły one dość istotnie stan rzeczy w prowincji. Równocześnie stała się ona ofiarą innego powszechnego procesu, mianowicie wraz z przechodzeniem do gospodarki rynkowej narastała korupcja. Stosunkowa izolacja od reszty kraju, tym samym większa samodzielność i autokratyzm na wyższych szczeblach zarządzania, przy braku kontroli nad dystrybucją i wykorzystaniem dotacji tworzyły pole do nadużyć trudnych do zmierzenia, gdyż nie wyszły one na światło dzienne, choć potocznie wiadomo, że występowały.

### Chińczycy w Tybecie

Osadnictwo chińskie (Hanów) w Tybecie budzi wiele emocji za granicą. Wynikają one z przyjętej *a priori* tezy o intensywnej kolonizacji kraju w celu zmiany jego oblicza etnicznego i demograficznego. Krążą przy tym niesprawdzone, a nawet nieprawdopodobne liczby – np. zdaniem rządu emigracyjnego na początku lat 80. Tybet zamieszkiwało 7,5 miliona Chińczyków i liczba ta systematycznie rosła w latach następnych (Tybet 1993: 100). Mówi się też o zorganizowanej akcji przesiedleńczej, w wyniku której Hanowie już stali się większością.

Dane te stoją w jaskrawej sprzeczności ze znacznie niższymi liczbami oficjalnymi, które wydają się bliższe prawdy, biorąc pod uwagę zniesienie praktyki przymusowej relokacji ludności i powszechną niechęć Chińczyków do zatrudniania się w Tybecie za względu na ciężkie warunki życia i zagrożenie dla zdrowia z powodu dużych wysokości, komplikujących adaptację przy podróży powrotnej lub wzywaniu rodzin.

Temat proporcji ludnościowych rozpoczniemy od komentarza do wspomnianego postulatu komisji partyjno-rządowej o konieczności zmian proporcji etnicznych wśród kadry urzędniczej. Jego wykonanie dawało się najłatwiej zweryfikować w porównaniu z innymi prostą metodą arytmetyczną. Osiągnięcie założonego poziomu było tym łatwiejsze, że powstały nowe struktury w postaci zarządów gmin i wiosek, zastępujące nieformalne wspólnotowe rady. Podobny skutek miało „ukadrowienie” klasztorów, w których powołano kierownictwo odpowiedzialne przed administracją. Pojawiły się zatem nowe stanowiska obejmowane siłą rzeczy przez Tybetańczyków.

W krytycznym roku 1959 odnotowano najniższy z dokumentowanych udział Tybetańczyków wśród pracowników administracji prowincji, wynosił on wówczas 43% (wg *Tibet statistical... 2003: 47*)<sup>17</sup>. W roku wspomnianej kontroli Hu Yaobanga był on nieco wyższy, wynosił mianowicie 47,4% i systematycznie rósł, by osiągnąć zakładany w pokontrolnej instrukcji poziom w 1990 r., czyli po dziesięciu latach. Mackerras, który wcześniej odnotował zrealizowanie postulatu w tymże 1990 r. (1994: 158) nie podaje źródła swojej informacji. Ostatnie posiadane przeze mnie dane dotyczą roku 2002, kiedy to proporcja Tybetańczyków wyrażała się już liczbą 70,6%. Mniej korzystnie układała się ta proporcja wśród kadry kierowniczej wszystkich szczebli, która do 1995 r. była stale nieco mniejsza niż wśród ogółu zatrudnionych w administracji, natomiast do postulowanego poziomu 2/3 podniosła się dopiero w 1997 r. Dopiero ostatnio (2002 r.) proporcja ta wzrosła do znacznie korzystniejszego wskaźnika 77,8%, chociaż liczba 75,5% wydaje się właściwsza<sup>18</sup>.

Tak długi proces dochodzenia do wartości postulowanych przez Hu Yaobanga wynikał nie tylko z braku kandydatów dobrze przygotowanych do pełnienia funkcji. Tybet niekorzystnie wyróżnia się na tle innych obszarów mniejszościowych, w których liczba kadry etnicznej często nawet przewyższa proporcjonalny udział

<sup>17</sup> Wszystkie cytowane dalej dane pochodzą z tego samego źródła i dotyczą administracji w instytucjach państwowych, czyli kategorii szerszej niż agendy rządowe i partyjne. Rocznik statystyczny Tybetu jest jedynym wśród podobnych wydawnictw dla poszczególnych prowincji, który zawiera dane o narodowości pracowników administracji, odnotowywane systematycznie od 1975 r. Może to wynikać z wyczulenia zagranicznych obserwatorów na tę kwestię i chęci sprostania potrzebie odpowiedniej informacji.

<sup>18</sup> Różnica wynika z uwzględnienia grupy pracowników „kontraktowych” zatrudnianych dodatkowo na czas określony, niejednokrotnie już emerytowanych. Jest to zabieg pozwalający ominąć nakaz ograniczenia rozrośniętej kadry urzędniczej.

danej grupy wśród ogółu mieszkańców. Obserwuje się wyraźnie wyższy poziom nieufności wobec Tybetańczyków zatrudnionych w administracji ze względu na ich domniemane sympatie nacjonalistyczne lub kontakty z diasporą. Nie bierze się przy tym dostatecznie pod uwagę potrzeby umacniania miejscowej elity, by zapewnić jej także poczucie niezależności od konkurencyjnych elit emigracyjnych i tym samym przywiązać do istniejącego statusu TRA. Bariera nieufności tworzy też podatny grunt dla pielęgnowania wśród Tybetańczyków postaw oportunistycznych, sprzyjających nie tyle efektywności zarządzania, co zachowawczości obliczonej na utrzymanie stanowisk.

Zadanie powiększenia kadry „narodowej” zostało zrozumiane jako wezwanie do kolejnej akcji, w związku z czym władze prowincji odesłały resztki osiedlonej tu w czasie „rewolucji kulturalnej” młodzieży oraz profesjonalistów z późniejszego naboru. W rezultacie zabrakło lekarzy, techników i nauczycieli, zatem kryzys objął szpitalnictwo oraz inne instytucje publiczne. I tak, w okresie 8 lat od 1982 r. do kolejnego spisu powszechnego w 1990 r. liczba Hanów zatrudnionych w ochronie zdrowia zmniejszyła się o 660 osób, nauczycieli o 1200, pracowników służby geologicznej o 570, inżynierów i techników o 400 (Ma Rong, 1996: 46).

Musiano więc sięgnąć do nowej akcji – naboru kontraktowych pracowników z głębi Chin. Mimo, że owe kontrakty rozpoczęły się jeszcze w latach 80., równoległe z akcją pozbywania się zasiedziały specjaliści, nie zrekompensowały one spadku wynikającego z ich odsyłania, a luka ujawniona przez spis z 1990 r. oznacza, że ów spadek musiał być wyższy i wyniósł więcej niż suma przytoczonych liczb, czyli 2830 osób.

Chińskie dane oficjalne nie dają wszakże pełnego obrazu sytuacji. Wynika to stąd, że operują one przede wszystkim liczbami odnoszącymi się do „stałych mieszkańców” (wpisanych do miejscowych rejestrów rodzin w systemie *hukou*). Pomijają zatem wojsko, policję oraz większość niezarejestrowanych przybyszów. Ta ostatnia kategoria jest stosunkowo liczna i składa się z ludzi szukających zarobku na własną rękę, prowadzących restauracje, drobny handel, transport, obsługę wzmożonego w ostatnich latach ruchu turystycznego oraz rolników, którzy dzierżawią ziemię u Tybetańczyków, zwłaszcza w okolicach podmiejskich, gdzie prowadzą gospodarstwa ogrodnicze. Spis z 2000 r. wykazał ponad 108 tys. takich imigrantów, ale należy pamiętać, że są to ludzie unikający obowiązku spisowego.

Wśród pracujących na własny rachunek przeważa ludność z pobliskiego Syczuanu, dotkniętego przeludnieniem i bezrobociem. Syczuan również dostarcza proporcjonalnie najwięcej pracowników kontraktowych, czyli profesjonalistów różnych zawodów. Ponieważ w tej grupie trudno jest znaleźć dobrowolnych kandydatów, każda niemal zachodnia i centralna prowincja otrzymuje od władz państwowych kwotę specjalistów do wysłania. Wyjeżdżają oni zwykle na trzy lata, otrzymują znacznie podwyższone pensje i co roku urlop na koszt macierzystej prowincji. Nawet te przywileje nie ułatwiają naboru i celem wykonania planu poszczególne pro-

wincje asygnują jako zachętę dodatki pieniężne. Subsydiowanie rozwoju Tybetu obciąża dość poważnie budżety poszczególnych prowincji i jest niechętnie traktowane przez ich władze. Wolontariusze działają na innych nieco zasadach – okres ich pobytu wynosi często osiem lat, a ich wynagrodzenie, również podwyższone, wypłacane jest częściowo także z budżetu prowincji.

Od 1951 r. do początku lat 90. zatrudniono w Tybecie czasowo na zasadzie nakazu pracy lub kontraktu około 200 tysięcy Chińczyków (Li Songyi 1997). Wynikałoby z tego, że średnio w ciągu roku znajdowało się tam około 20 tysięcy Hanów z profesjonalnego naboru. Dziesięciolecie „rewolucji kulturalnej” stanowiło czas wyjątkowy, kiedy to Tybet stał się miejscem zsyłki daleko większej liczby, ale już według innych kryteriów, pomijam je zatem w tym obliczeniu.

Zarówno kontraktowi specjaliści jak też indywidualni imigranci zarobkowi przybywają na ogół bez rodzin i – z zasady – bez dzieci, gdyż ich nauka szkolna obciążona jest wyższymi opłatami (dotyczy to tylko czasowych rezydentów, gdyż przyjazd do Tybetu nie zwalnia od zasady, iż świadczenia socjalne realizuje się tylko w miejscu stałego zamieszkania). W tych warunkach zdecydowana większość Chińczyków przebywa w Tybecie przejściowo i z założenia nie stanowi osadnictwa destabilizującego strukturę demograficzną. Podobnie jest z obecnością armii, choć w wymiarze liczbowym bardzo znacznej i rozlokowanej na stałe; nie ma ona jednak charakteru osadniczego.

Sytuacja ta ma też swoją ciemną stronę. Krótkotrwały pobyt nie wiąże przybyszów z nowym miejscem, z jego mieszkańcami i kulturą. Często wręcz przeciwnie, wyzwała – na ogół skrywane – reakcje niechęci lub wrogości wobec jakże odmiennego społeczeństwa gospodarzy, podejrzewanego na dodatek o trwałe uprzedzenie lub nienawiść. Chińczycy nie uczą się języka, a dotyczy to zarówno tych, którzy przedłużają swoje kontrakty, jak też wielu spośród stałych osiedleńców<sup>19</sup>. Wyjątek stanowią zapaleńcy z zaciągu młodzieżowego (akcja Wolontariusze z Pomocą Tybetowi), podejmujący pracę w prowincji wprawdzie za pieniądze ale też z potrzeby niesienia wsparcia „ubogiemu i zacofanemu narodowi”. Oni najczęściej autentycznie interesują się kulturą tybetańską.

Podobne zainteresowania spotyka się również wśród stałych rezydentów. Tu kryterium wyróżniającym jest pozostanie w Tybecie po przejściu na emeryturę, mimo możliwości powrotu do ojczystej prowincji. Na ogół taka decyzja jest wynikiem strategii życiowej, nie zawsze bezinteresownej. Spotkałem emeryta dość dobrze obeznanego z kulturą regionu, który znajomość rzeczy obrócił w popłatną zajęcie. Skupuje on przedmioty sztuki tybetańskiej, które jego krewni sprzedają w pekińskim antykwariacie. Był on Hanem, chociaż w tym typie handlu częściej spotyka się Hui.

<sup>19</sup> Amerykański nauczyciel nie spotkał w Tybecie szkoły, w której chińscy uczniowie uczęszczaliby na lekcje tybetańskiego, mało atrakcyjnego jako odrębny przedmiot, który przegrywa w konkurencji z angielskim (Hessler 1999, Knaus 2000).

Tak więc stale zamieszkujący w Tybecie Hanowie stanowią stosunkowo małą grupę, w istocie najmniej liczną w porównaniu do innych autonomicznych regionów Chin. Wynosiła ona według spisu 2000 r. 72 tysiące, czyli 3% ogółu stałej ludności TRA, zaś w 2002 r. wzrosła do 85 tysięcy i 3,4%. Prócz tego, ok. 9 tysięcy przypadało na członków innych mniejszości, nie należących do tybetańskiego zespołu językowego. Według danych z 1990 r. połowa z tej ogólnej liczby zamieszkiwała Lhasę, a niemal cała reszta skupiła się w 6 centralnie położonych powiatach, podczas gdy w pozostałych 59 powiatach znajdowało się łącznie jedynie około 330 Chińczyków, głównie na stanowiskach partyjno-administracyjnych wraz z rodzinami, gdyż są oni wyłączeni z komplikacji obowiązku meldunkowego. Niecałe 18 tysięcy zamieszkiwało poza miastami i osiedlami typu miejskiego. Większość z nich to kadra kierownicza i robotnicy przedsiębiorstw przemysłu drzewnego, kopalń surowców mineralnych oraz elektrowni (Ma Rong 1996: 36–38).

Do tej ostatniej kategorii należała też ludność sektora wiejskiego (ok. 2750 osób). Byli to robotnicy leśni oraz pracownicy państwowych gospodarstw hodowlanych (tamże: 46). Chińczycy, którzy przed 1980 r. nie należeli do komun wiejskich, nie mieli i nadal nie mają prawa udziału w prywatyzacji ziemi i pastwisk. Z tego też względu nie mogą oni posiadać własnych gospodarstw rolnych lub pasterskich, mogą jednakże dzierżawić je od Tybetańczyków. Jeśli więc rząd emigracyjny publikuje informację, że najlepsze pastwiska zarezerwowano dla Chińczyków (Tybet 1993: 102), to jest ona albo niedokładna, bo dotyczyć może jedynie niezbyt licznych gospodarstw państwowych, albo po prostu nieprawdziwa.

Sytuacja oglądana z perspektywy tej statystyki wydaje się być naturalna i, co więcej, korzystna dla Tybetu wobec niskich nadal kompetencji profesjonalnych jego społeczeństwa. Rozumie to wielu Tybetańczyków, zwłaszcza wykształconych, czyli zdających sobie sprawę z ogólnych mechanizmów funkcjonowania złożonych organizmów społecznych, jakim Tybet powoli się staje. Jednakże do znacznej części ludności miejscowej nie dociera świadomość ani owej złożoności, ani jej konsekwencji. Ich własną świadomość kształtują wciąż reguły rządzące życiem zbiorowości zamkniętej, organizowanej przez kilka podstawowych instytucji, takich jak klasztor, społeczność lokalna, rynek gminny i gospodarstwo domowe.

Takie organizmy zamknięte źle znoszą stałą obecność elementu etnicznie obcego, zajmującego się czynnościami należącymi do innej sfery rzeczywistości, a na dodatek czyniącego użytek ze swojego potencjału represyjnego. Każdy mieszkaniec miast i przybysz ze wsi dostrzega obecność policji, a często także oddziałów szybkiego reagowania, co nie współtworzy atmosfery koncyliacji ani porozumienia międzyetnicznego, do których nawołuje się z plakatów, trybun i szpalt prasowych.

Nawet ci, którzy doceniają znaczenie specjalistów dla rozwoju Tybetu, nie mogą pogodzić się z faktem, że tym mianem określa się także robotników wykwalifikowanych. Ci zaś są coraz liczniejsi w związku z nasileniem w ostatnich latach prac



budowlanych i różnych inwestycji. Zadaje się zatem pytanie, dlaczego na miejscu nie kształcą się Tybetańczyków w umiejętnościach zawodowych, a przynajmniej nie czyni się tego w stopniu wystarczającym. Takich wątpliwości nie rozwiewają argumenty o kulturowym uwarunkowaniu etosu pracy, o różnicach w poziomie odpowiedzialności, zdolności zachowania stałego rytmu pracy, reglamentacji wypoczynku itp.

Z podobnymi problemami spotykają się przedsiębiorcy w wielu krajach rozwijających się i uczą się często niekonwencjonalnych metod radzenia z nimi. Władze chińskie mogą jednak zawsze sięgnąć do rozwiązania najprostszego, czyli odwołać się do własnego rynku siły roboczej, zdyscyplinowanej i znanej z pracowitości. Łatwość i efektywność takiego wyboru kusi, ale trzeba za niego płacić niezadowoleniem bezpośredniego otoczenia, które aspiruje do uczestnictwa w rozwoju. Sytuacja taka prowadzi do alienacji tego rozwoju, stającego się rzeczywistością samą dla siebie, dziejącą się niejako poza społeczeństwem nadal zamkniętym w sobie.

Inną ważną sprawą jest upolitycznienie życia społecznego. Jeśli w szkołach wieszka się hasła każące cieszyć się ze wzrostu PKB i walczyć z przejawami separatyzmu, jest to zwykły błąd socjotechniczny przeniesiony ze szkół chińskich, których uczniowie zresztą również owych haseł nie rozumieją. Trudno dziwić się temu, że Tybetańczycy uczą się w ten sposób postrzegać Chińczyków jako wyznawców kultu tajemniczego PKB, znajdującego się w opozycji do negatywnej siły separatyzmu i tym samym przypisują im wyznawanie jakiejś obcej religii, wyobrażonej na modłę własnej. Tymczasem zespół podobnych zachowań rytualnych jest w przypadku Chińczyków daniną dla pewnej politycznej abstrakcji dopasowywanej do praktyki życia. Dla Chińczyka abstrakcja ta może być symbolem wspólnoty narodowej i politycznej. Dla Tybetańczyka, nawykłego do rodzimych abstrakcji filozoficzno-religijnych, są one sposobem porządkowania świata. Zderza się tu umowność z realizmem.

Ten ostatni, rozumiany jako codzienność, bywa dla Tybetańczyków nieprzyjazny i uwierający. Decydujący o sprawach Tybetu Chińczycy, utartym dla siebie wzorem, operują zestawem haseł czy wskazówek co do postępowania, wynikających ze stereotypu buntowniczej prowincji. Niebezpieczeństwo neutralizuje się na sposób magiczny: listą haseł-zaleceń, dotyczących tego, co dla Tybetańczyka ważne, dla Chińczyka zaś nie istnieje lub nie liczy się na co dzień, mianowicie religii. Ta ostatnia, nie dość że trudna do pojęcia jako zespół wskazań życiowych umiejscowionych w obcej kulturze, to sprawia jeszcze polityczne kłopoty, gdyż jej eksponentem jest wrogi Chińczykom dalajlama. Na dodatek kultura tybetańska jest integralnie z religią powiązana, podobnie jak reguły życia społecznego. Nie trzeba więc szukać analogii w islamie, by niepokoić się tym integryzmem.

W konsekwencji ostrożny politycznie działacz będzie nieufny także wobec kultury z powodu jej religijnego balastu. W tej sytuacji represje, w tym nawet więzienie, grozić mogą (nie zawsze muszą) komuś, kto publicznie będzie nawoływał do



pielęgnowania kultury narodowej, tradycji i języka. W latach 80. władze pekińskie oskarżyły swoją lhaską delegaturę o „lewicowe odchylenie” z powodu m.in. jej krytycyzmu wobec kultury narodowej Tybetańczyków. Nie zamknęło to problemu gdyż postawy takiej nie zlikwiduje się okólnikiem, rodzi się ona z braku zrozumienia różnic kulturowych i tolerancji dla owych różnic. Bez szeroko zakrojonego programu moderowania tych różnic i wzajemnej otwartości na unikający dydaktyzmu dialog, trudno będzie rozwiązać tzw. „problem Tybetu”.

Tymczasem wydaje się, że spora, choć trudna do określenia część Tybetańczyków jest niechętna lub nawet wroga wobec chińskiej obecności, a zatem również niezdolna do dialogu, co przekłada się także na ich stosunek do Chińczyków jako ludzi. Atmosfera ta deprymująco wpływa na tych, którzy dialog ów podjęli lub tylko są do niego gotowi. Argumenty opozycyjne bowiem głosi się łatwiej od pozytywnych, szczególnie tam, gdzie daje się odczuć obecność formacji mundurowych. Dotyczy to szczególnie ważnych środowisk opiniotwórczych, a więc przede wszystkim Lhasy i ośrodków typu miejskiego. Nie należy zapominać o tym, że w Tybecie silne były od czasów średniowiecznych postawy filo-chińskie, które wcale nie obumarły, lecz środowisko w jakim działają wcale im tego działania nie ułatwia.

Na dłuższą metę postawy takie wynagradzane są jednak łatwiejszym funkcjonowaniem w społeczeństwie, toteż pogłębia się proces adaptacji. Polega on nie tylko na biernym uznaniu konieczności sąsiedztwa, lecz także na uczeniu się indywidualnych i zbiorowych reakcji, ich uwarunkowań, korzystania z instytucji właściwych drugiej kulturze, także częściowego uczestnictwa w ich funkcjonowaniu. Taki proces jest tym szybszy i skuteczniejszy im aktywniej biorą w nim udział obie strony. Jednak nie stało się to jeszcze zachowaniem normalnym dla Chińczyków mieszkających w Tybecie, choć niektórzy kulturę tybetańską rozumieją i są nią zafascynowani. Tybetańczycy muszą często adaptować się do reguł ustalanych przez Chińczyków i do ich zachowań, inaczej bowiem trudno by im było żyć we własnym kraju. Natomiast Chińczycy wprawdzie mogą – przynajmniej na płaszczyźnie poznawczej – wchodzić w krąg kultury tybetańskiej, ale nie przyjmują jej kodu jako wartości normatywnej. Jedni będą gotowi akceptować jej oryginalność, nawet relatywną wielkość, inni natomiast żywić będą dla niej pogardę jako nośnika „zacofania”. Trudno też dostrzec wysiłki zmierzające do przewyciężenia etnocentryzmu, chociażby w postaci tak prostych zabiegów jak odpowiednie publikacje, kursy czy lekcje w szkołach, nie mówiąc o wspólnych klubach sportowych czy dyskusyjnych.

## **Życie religijne**

Zarzut „lewackich tendencji” stawiany przywódcom sprawującym władzę w początkach lat 80. był tylko częściowo usprawiedliwiony ich asekurancką postawą, bardziej zaś niezdolnością do rozumienia partnera i do podjęcia dialogu. Odmien-

na, śmielszą politykę prowadził przysłany w 1988 r. do Tybetu nowy przywódca partii, Hu Jintao (od 2002 roku sekretarz KPCh i następnie prezydent ChRL), który pełnił tę funkcję do 1992 r. i zyskał opinię tolerancyjnego, czy też liberalnego zarządcy. Miał on zresztą za sobą dobrze oceniane doświadczenie kierowania wieloetniczną prowincją Guizhou<sup>20</sup>. Zaczęto wówczas poważniej mówić o potrzebie odrodzenia kultury Tybetu, co w tamtejszym kontekście dotyczyło zwłaszcza życia religijnego.

Postawiono przede wszystkim na materialną stronę funkcjonowania klasztorów, podejmując intensywniejszą renowację lub odbudowę zniszczonych budynków oraz ich wyposażenia w atrybuty kultowe. Bardzo często prowadziło to do wytworzenia zupełnie nowej substancji architektonicznej oraz parafernaliai liturgicznych, które nie mają już wartości zabytkowych, utraconych podczas zniszczeń w latach 1959–1972. To akurat nie jest przedmiotem niepokoju prostych rzesz wiernych, przedkładających polor nowości nad antykwaryczną patynę. Trzeba przyznać, że pewna, choć być może zbyt mała, część zabytków budownictwa sakralnego i świeckiego została wzięta pod ochronę i poddana profesjonalnej konserwacji. Przy tej okazji jednak krytykuje się (zarówno w samym Tybecie jak i na emigracji) utratę tradycyjnego kolorytu urbanistycznego Lhasy na rzecz współczesnego budownictwa, co jest zresztą bolączką całych Chin. Z kolei w procesie rekonstrukcji zabytków dostrzegalna jest troska o zewnętrzne wrażenie wywierane na miejscowej ludności i turystach.

Emigracja minimalizuje znaczenie odnowy klasztorów twierdząc, że przeznaczona na ten cel fundusze kierowane są w istocie na inne cele lub ulegają korupcji, że są one zbyt małe i nieporównywalne z poniesionymi stratami. Generalnie zaś są przejawem cynizmu biorąc pod uwagę utrzymujące się represje wobec religii i obliczone na wywarcie wrażenia na cudzoziemskich turystach (Ackerly 1991: 9). Podstawowa teza tego rozumowania sprowadza się do logicznej konstatacji, że nie należało niszczyć klasztornej infrastruktury, by ją obecnie z trudem restytuować. Trudno jej odmówić logiki, która jednak musi ustąpić przed koniecznością podjęcia decyzji co począć z konsekwencjami wydarzeń historycznych. Nieuczciwe jest więc zarzucanie cynizmu nowym pokoleniom podejmującym trud rekompensaty i zadośćuczynienia.

Drugi aspekt „tybetańskiego odrodzenia” dotyczy większej swobody uprawiania kultu. Jest ona wyraźnie widoczna w tybetańskich rejonach Qinghai, Junanu i Syczuanu i objęła także wiejskie obszary samego Tybetu, w tym całą jego ludność

---

<sup>20</sup> W nieprzychylniej Chinom polskiej prasie Hu Jintao nazywany jest ‘mistrzem sztuki politycznej mimikry’ (cytat z jednego ze stałych korespondentów). Jest to opinia niesprawiedliwa jeśli będzie się pamiętać o nietypowych dla zwyczajów aparatu partyjnego jego rządach w Guizhou, a zwłaszcza w Tybecie, gdzie zerwał z asekuranckim dotąd stylem kierowania prowincją. Należy przy tym wziąć pod uwagę, że czas jego sekretarzowania w Tybecie przypadł na kilkuletni okres nawrotu konserwatyizmu i częściowego zahamowania reform politycznych po wydarzeniach na placu Tiananmen.

koczującą, gdzie praktycznie niemal nie ma ani chińskich urzędników, ani oddziałów policji. Zwykły turysta może na górskich terenach zaobserwować pielgrzymów zdążających do świętych miejsc, kapliczki ze świeżo wstawionymi ofiarami, także skłony górskie, brzegi rzek i pojedyncze drzewa obwieszane flagami i wstęgami modlitewnymi. Ich żywe kolory wskazują na to, że są one dość często wymieniane na nowe. Zbliżony do opisanego wystrój miejsc pochówku wskazuje, że przynajmniej zewnętrzna strona obrzędu nie uległa zmianie. W tym kontekście warto powiedzieć, że propagandowe zabiegi o rezygnację z jednego z wariantów pochówku, polegającego na rozrąbaniu ciała zmarłego i pozostawienia go drapieżnikom, nie zostały uwieńczone pełnym sukcesem, zwłaszcza wśród koczowników.

Swoboda kultu jest niewątpliwie bardziej ograniczona w miastach. Poważniejsze restrykcje nie objęły jednak najważniejszych świątyń kraju, którymi kierują wpływowi przeorowie, a więc przede wszystkim Tszilhunpo, będącego siedzibą panczenlamy (przynajmniej do jego śmierci w 1989 r., gdyż później pojawił się konflikt na tle wyboru następcy, w wyniku którego usunięto ze stanowisk lub aresztowano kilku lamów wyższej rangi). Do kategorii „oszczędzanych”, czyli ostrożnie kontrolowanych, należą też przynajmniej trzy wielkie klasztory w Lhasie – Drepung, Ganden i Sera. Znacznie bardziej wnikliwej kontroli poddane są natomiast inne klasztory miejskie lub znajdujące się w rejonach większych aglomeracji, gdyż władze zakładają, że mogą tam formować się centra oporu lub pojawiać się demonstracje niepodległościowe, skuteczne wtedy, gdy mogą zebrać większą liczbę uczestników, zwłaszcza obserwatorów zagranicznych. Wprawdzie wymienione wielkie świątynie też nie są wolne od takich zagrożeń, to ich ranga religijna utrudnia polityczne manipulowanie nimi i dlatego cieszą się one większą wolnością.

W latach 90. często dyskutowanym na Zachodzie przejawem restrykcji były zasady przyjmowania nowicjuszy do klasztorów. Ponieważ nie zostały one opublikowane, poszczególne relacje o nich różniły się między sobą w pewnych punktach, pochodzą bowiem z rozmaitych prywatnych przekazów. Oto wersja, jaką autor uzyskał w Syczuanie od byłego przełożonego klasztoru, posiadającego status przerodzeńca (potocznie zwanego ‘żywym Buddą’) i pochodzącego z zamożnej, a poprzednio represjonowanej rodziny. Sam był więziony, zaś po wyjściu na wolność nie wrócił wprawdzie do życia klasztornego, ale pozostał blisko związany z monastycznymi strukturami.

Zgodnie z jego przekazem, kandydat na mnicha musi okazać zgodę rodziców, mieć ukończone 18 lat, średnie wykształcenie, popierać politykę partii i państwa, jak też pochodzić z rejonu, na którym dany klasztor działa. To ostatnie musi być potwierdzone zaświadczeniem lokalnych władz, praktycznie równoważnym jej zgodzie, która powinna być wydana po sprawdzeniu kandydata i jego rodziny przez organa bezpieczeństwa pod kątem lojalności i ewentualnych kontaktów z emigracją. Niezależnie od aspektu lustracyjnego, zgoda organu administracyjnego jest konieczna dla zmiany przypisania meldunkowego i dotyczy nie tylko wstępują-

cych do klasztoru. Była ona zawsze wymagana w Chinach i tak jest również dzisiaj, bez względu na rodzaj wyznania.

Źródła publikowane za granicą utrzymują, że wymagane jest odrębne zaświadczenie biura bezpieczeństwa, że potrzebna jest zgoda władz administracyjnych nawet poziomu prowincji oraz zgoda komitetu kierującego klasztorom, a także wymóg by rodzice kandydata nie byli członkami partii. Bardzo prawdopodobne, że część tych dodatkowych przeszkód na drodze do nowicjatu występuje rzeczywiście w zależności od widzimisię urzędników, niemniej wszelkie starania mieszkańców wsi o wymeldowanie połączone są z wieloma utrudnieniami biurokratycznymi.

Często urzędnicy traktują całą procedurę jako mało ważną, a na dodatek ulegają perswazji, gdyż nikt nie ściga osób emigrujących ze wsi bez stosownej dokumentacji. Jeszcze częściej klasztory lekceważą przepisy ponieważ każdy niemal nowicjusz wnosi swoisty, wymierny materialnie, posąg. Przymykają one oczy nawet na podstawowy wymóg, jakim jest pełnoletniość kandydata. Wielokrotnie spotykałem początkujących mnichów, kwalifikujących się z wyglądu na uczniów szkoły podstawowej, a na bezpośrednie pytanie o wiek uzyskiwałem odpowiedź potwierdzającą owe wrażenie. Otwartość, z jaką padała taka informacja wskazywała, że oficjalny próg wieku nie odgrywa roli decydującej, inaczej zauważalne byłoby wahanie lub próba przemilczenia pytania.

Inny wymóg – zgodności miejsca zamieszkania z lokacją klasztoru – także nie jest przestrzegany. W prowincji Gansu spotkałem 10-letniego nowicjusza z Mongolii Wewnętrznej, zaś w Syczuanie rodziców, którzy umieścili swoich synów w klasztorach Tybetu. Przyznawali oni, że musieli opłacić się przyjmującemu klasztorowi darem wyrażającym się sumami przekraczającymi możliwości przeciętnie zamożnego gospodarstwa. Był on jednak równoważny kosztem ponoszonym za kilkuletnią naukę dziecka w szkole średniej.

Racjonalność ograniczeń przestrzennych nie jest jasna. Być może chodzi o postawienie bariery rozrastaniu się klasztorów o ugruntowanej reputacji i tym samym limitowania ich wpływów, co wszakże prowadzi do pojawienia się społecznego nacisku na otwieranie nowych klasztorów, praktycznie zaś restytucję niegdyś zamkniętych. Jest faktem, że każdy klasztor ma wyznaczony pułap liczebności mnichów, ustalany rzekomo samorządnie i zawsze poniżej jego dawnej pojemności (z wyjątkiem liczniejszej niż w przeszłości wspólnoty zakonnej w Tazsilhunpo). Zawsze też, kiedykolwiek o to pytałem, okazywało się, że jest on przekroczony i to nieraz znacznie.

Tak więc regulacje prawne dotyczące religii, podobnie jak i w innych dziedzinach praktyki życiowej, nie są przestrzegane. Nie jest zatem w pełni wiarygodna (jako zanizona) oficjalnie podawana liczba prawie 50 tysięcy mnichów przebywających w klasztorach lamaistycznych, włączając znajdujące się poza Tybetem, która jest znacząco niższa niż w czasach przed ustanowieniem ChRL. Przed reformami komunistycznymi sięgała ona, według pewnych ocen, nawet miliona, czyli

więcej niż połowy ludności męskiej (w tym wyliczeniu można praktycznie pominąć kobiety, gdyż klasztory żeńskie były stosunkowo nieliczne).

Należałoby wrócić do reglamentacji wieku dla nowicjuszy. Niekiedy uważa się ją za pogwałcenie zasad życia monastycznego i tradycji, a tym samym kultury tybetańskiej. Mówi się wprost o represyjnych restrykcjach i sprzeczności z budyjskim prawem stwierdzającym, że 7-letnie dziecko może wstąpić do klasztoru (Ackerly 1991: 10). Jednakże ‘może’ nie znaczy ‘musi’, a nawet ‘powinno’, bowiem klasztory od dawna przyjmowały ludzi w dowolnym wieku, nie można więc mówić o pogwałceniu jakichkolwiek zasad. Praktyka oddawania dzieci do nowicjatu uzasadniona była brakiem świeckiego szkolnictwa. Zatem wczesna nauka czytania tekstów i ewentualnie zdobywania stopni znamionujących wiedzę religijną była w pełni naturalna, zgodna z tradycją, choć nie powiązana z prawem – religijnym bądź zwyczajowym. Ograniczenie liczby dzieci trafiających do klasztorów rzeczywiście odbiega od dawnej praktyki tybetańskiej, ale też jest prostą konsekwencją tendencji modernizacyjnych.

Wprawdzie i dziś w pewnych rejonach Tybetu oświata podstawowa bywa trudno dostępna, jednak większość młodzieży ma możliwość zdobycia wykształcenia na miarę zbliżoną do współczesnych wymogów, której byłaby ona pozbawiona w klasztornych murach. Jest to więc najprawdopodobniej zasadniczy motyw owego przepisu. Dodatkowo można domyślać się w chińskiej praktyce zwyczajowo-legislacyjnej, która traktuje niepełnoletnich jako osoby przypisane do rodziny i niezdolne do podejmowania samodzielnych wyborów w sieci społecznych zależności, a nadto niezdolne do dojrzałych wyborów dotyczących wiary i przyszłości. Zasada mówiąca, że dzieci znajdują się pod pełną władzą rodziców jest wspólna tradycji chińskiej i tybetańskiej, różnica dotyczy względnego wartościowania nauki szkolnej i monastycznej.

Ostre negatywne reakcje wobec limitu wieku płynące ze strony emigracji i euro-amerykańskiego lobby pro-tybetańskiego tym bardziej zaskakują, że ze strony kierowniczych kręgów emigracyjnych i samego dalajlamy nadchodzą zapewnienia o pragnieniu modernizacji Tybetu, w tym sposobu funkcjonowania instytucji religijnych, w wypadku powrotu do ojczyzny. Ten kontekst pozostaje aktualny także w odniesieniu do chińskich prób przekonania Tybetańczyków o potrzebie ograniczenia ostentacji przy ceremoniach religijnych, podczas których zużywa się wiele masła i mąki do celów rytualnych. Jednakże wbrew zapewnieniom o otwartości na nowe formy religijności, podobne chińskie apele uważa się na emigracji za „przykład tego jak partia ustawicznie wtrąca się do praktyk religijnych ludności świeckiej” (Ackerly 1991: 11). Należy tu odnotować, że owemu „wtrącaniu się” nie towarzyszą zakazy ani administracyjne utrudnienia. Brakuje bowiem wciąż mechanizmów pozwalających wpłynąć na zwyczajowe praktyki współzawodnictwa w demonstrowaniu bogactwa i ambicji przez lokalne grupy (wioski, lineażę itp.).



Nadal okazje religijne lub obrzędy rodzinne stanowią forum publicznych prób redystrybucji statusu społecznego takich grup.

Niezbyt skutecznie działają też społeczne mechanizmy pomocy zubożałym czy zmarginalizowanym członkom grupy. Wciąż bowiem, choć w mniejszym niż dawniej stopniu, utrzymuje się zwyczaj, że ubogie rodziny na zakończenie sezonu zbiorów udają się w pełnym zestawie na żebrzy, by częściowo chociaż wypełnić swoją spiżarnię (por. relacje z początków XX w., Ekvall 1939).

Wśród bolączek systemu życia klasztornego narzuconego przez Chińczyków, wymienia się „przepisy wymagające od mnichów wielogodzinnej pracy, nie pozostawiającej czasu na naukę” (Ackerly 1991: 10). Zarzut ten po prostu dziwi, gdyż idzie tu w istocie o przywrócenie dawnej instytucji gospodarstw hodowlanych lub rolniczych, które istniały przy każdym niemal klasztorze, niezależnie od feudalnej zależności obejmującej część okolicznej ludności. Właśnie to skojarzenie z praktykami uznanymi za formę wyzysku sprawiło, że pomysł restytucji gospodarstw przyklasztornych początkowo miał wielu przeciwników we władzach prowincji. Przeważył ostatecznie argument, że prywatyzacja i prawo do rozwijania przedsiębiorczości nie mogą być stosowane wybiórczo i wykluczać klasztory jako podmioty prawne. Dodatkowo za takim wyborem przemawiała możliwość samowyzwiania wspólnoty mnichów, zdejmująca część obciążeń, które wierni biorą na siebie dobrowolnie, dostarczając żywność w formie darów.

W przytoczonym wyżej cytacie idzie zatem o przepisy pozwalające klasztorom podejmować działalność gospodarczą, zaś spadające w związku z tym na mnichów obowiązki zależą od wewnętrznego podziału pracy ustalanego jak dawniej przez wspólnotę czy jej kierownictwo. W tradycyjnych klasztorach zawsze istniała warstwa mnichów posługujących lub wykonujących prace rękodzielnicze i gospodarcze, nie uczestniczących więc w studiowaniu ksiąg religijnych. Nic się zatem nie zmieniło poza zniesieniem dotychczasowych ograniczeń wykonywania dochodowych prac fizycznych. Z moich obserwacji zresztą wynika, że stadami klasztorными opiekują się w dużym stopniu ludzie świeccy, w tym kobiety, które przejęły udół. Jest rzeczą oczywistą, że ich praca jest formą daru lub ofiary i nie bywa opłacana (poza prawem do korzystania z części produktu). Administracja państwowa mogłaby wprawdzie wymagać zastosowania w takim przypadku przepisów o zatrudnieniu i świadczeniach socjalnych, ale tego nie czyni, podobnie zresztą jak wobec przedsiębiorstw świeckich.

Poza tradycyjnymi pracami gospodarczymi klasztory mogą zgodnie z prawem zajmować się rzemiosłem, handlem i wytwórczością, teoretycznie nie pozostających w sprzeczności z głównym celem instytucji religijnej. W ramach tej działalności mieści się też turystyka, czyli demonstrowanie cudzoziemcom, w tym także Chińczykom, wnętrz świątynnych oraz rytuałów. W tym przypadku zarzuty tradycyjistów wobec takich praktyk nie nasuwają podejrzeń o obłudę, gdyż w porównaniu z dawnymi, zamkniętymi dla obcego świata klasztorami i całym krajem,

ich dzisiejsze pełne otwarcie w rozumieniu tradycjonalistów graniczy ze świętokradztwem. Wprawdzie lamaizm w innych krajach nie był aż tak ksenofobiczny, lecz w Tybecie taka była jego specyficzna tradycja, chociaż narzucona z zewnątrz. Komentarze na ten temat, płynące z kręgów emigracyjnych są jednak stosunkowo łagodne. Ograniczają się one głównie do krytykowania ustalonych opłat za usługi turystyczne zamiast zwyczajowych dobrowolnych datków oraz do absurdalnych, lecz dobrze ilustrujących postawy antychińskiego zacietrzewienia pomówień, że dochody z tego tytułu przechwytyują Chińczycy i przeznaczają je na finansowanie aktów represji wobec Tybetańczyków. W istocie jest to jedna ze stałych pozycji finansowania wewnętrznego klasztorów.

Sprawami finansowymi zajmuje się z zasady zarząd klasztoru, który – tak jak w przeszłości – nie rozlicza się z nich przed wspólnotą zakonną, co stwarza atmosferę sprzyjającą nieufności. Zarząd ten (zwany „demokratycznym komitetem zarządzającym”) podejrzewany bywa o reprezentowanie interesów chińskich, a przynajmniej o zależność od administracji. To ostatnie odpowiada prawdzie o tyle, że zarządy muszą współpracować z administracyjnymi organami do spraw religii, którym formalnie podlegają i których pomocy czy zgody wymaga codzienne funkcjonowanie klasztorów. Powinny zatem składać im sprawozdania (nie jest jasne czy dzieje się to w trybie regularnym i do jakiego stopnia jest egzekwowane) i wysłuchiwać upomnień oraz wskazówek. Komitety zarządzające wprowadzono po rebelii 1959 roku i wówczas składały się z tzw. „biednych lamów”, czyli nie związanych pochodzeniem z warstwami uprzywilejowanymi. Ich dzisiejsza zależność od władz jest naturalną konsekwencją pragmatycznego konformizmu obliczonego na bezkonfliktowe funkcjonowanie, choć naturalnie wywołuje poczucie dyskomfortu u starszych lamów i niejednokrotnie buntu u młodszych.

Obok tych komitetów, różne osoby nadal sprawują tradycyjne funkcje odpowiedzialnych za organizację rytuałów, przygotowanie debat, tok nauki, za dyscyplinę w trakcie nabożeństw, sprawy gospodarcze itp. Zastąpiły one natomiast nieformalne kierownictwo sprawowane przez bliskie otoczenie przeora (zwyczajowo była to wykształcona starszyzna klasztoru). Z pewnego punktu widzenia jedno autorytarne rozwiązanie weszło w miejsce innego. Rola samego przeora natomiast, jak i niegdyś, zależy głównie od jego cech osobistych i ewentualnej charyzmy bez względu na to czy jest on przerodzeńcem i jakiej postaci panteonu buddyjskiego jest on inkarnacją.

Formalny autorytet sakralny dawnej grupy kierowniczej ustąpił przed świeckim autorytetem, demokratycznym z litery prawa, bo pochodzącym z wyboru, jakkolwiek ów wybór bywa wynikiem uzgodnień z czynnikami zewnętrznymi. Nie oznacza to, że autorytet sakralny zniknął całkowicie, ale jest on może bardziej niż w przeszłości funkcją wewnętrznego układu sił i występowania nieformalnych autorytetów osobistych. Mówiąc o świeckim autorytecie nie mam na myśli statusu

członków komitetów, którzy są również mnichami, ale źródło nadania i nadzoru ich pozycji, czyli władzę polityczną.

Związki między religią i polityką zawsze były równie ważne jak relacje między klasztorami i wiernymi, co pozostaje aktualne także na emigracji. Chociaż w Tybecie ta ostatnia relacja jest szczególnie bliska (co jest regułą w buddyzmie kierunku Therawady), nie mamy wiarygodnych informacji o jej stanie. Spotyka się raczej ogólne wypowiedzi typu „ludzie świeccy mają utrudnione uczestnictwo w obrzędach religijnych lub zamawianie ich we własnym imieniu celem przeprowadzenia w domu prywatnym lub na terenie publicznym” (Ackerly 1991: 11). Twierdzi się tak na podstawie ogólnych przepisów zezwalających na modły w miejscach kultu, ale nie poza nimi. Gdyby litera prawa była przestrzegana, oznaczałoby to bolesne uderzenie w tradycję, która przewiduje wiele interwencji rytualnych w rodzinie (np. okresowy obrzęd za jej pomyślność, okazjonalne egzorcyzmy, modły przy zmarłych) i w przestrzeni traktowanej przez prawo jako „świecka”, ale nacechowanej atrybutami świętości, takich jak miejsca pochówku (przy braku regularnych cmentarzy) lub teren dorocznych obrzędów odbywających się w imieniu wspólnoty lokalnej, przywiązany z reguły do konkretnego punktu topograficznego, zwykle jakiejś świętej góry.

Wiadomo, że Tybetańczycy często pielgrzymują i to nie tylko do klasztorów, lecz także do rozlicznych miejsc uznawanych za święte. Najbardziej chyba znanym i uczęszczanym celem pielgrzymek jest góra Kailasz, ale jest też wiele innych miejsc kultu i są one dostępne bez przeszkód. Również, według relacji uzyskanych na terenach pasterskich, koczujące rodziny sprowadzają w razie potrzeby lamów celem odprawienia rytuałów. Osiedli Tybetańczycy także korzystają z takiej możliwości, ale ta informacja pochodzi z Syczuanu, czyli spoza Tybetu właściwego. Nie ma też przeszkód z uzyskaniem usługi polegającej na wyznaczeniu miejsca pochówku, czy też innego zabiegu astrologicznego. Najprawdopodobniej więc wspomniany przepis o obrzędach religijnych poza terenem klasztornym egzekwowany jest wówczas gdy w rachubę wchodzi większe zgromadzenie ludności obsługiwane przez kilku lub więcej lamów i to głównie w miastach, osiedlach typu miejskiego lub w ich pobliżu, nie zaś w domostwach prywatnych.

Ograniczenia administracyjne dotyczące życia religijnego stosuje się selektywnie. Nie przywiązuje się do nich większej wagi w prowincjach sąsiadujących z Tybetem, gdyż jest to obszar dawnego sąsiedztwa, długotrwałej i zaawansowanej akulturacji, która stępiła postawy nacjonalistyczne. Tam gdzie chińska ludność (i władze) oswoiły się z odmienną lamaistyczną obrzędowością i mentalnością, a ludność tybetańska z Chinami i chińskimi zwyczajami, wzajemna nieufność przestaje być regulatorem nastrojów. Wprowadzane w Tybecie restrykcje dotyczące sfery religijnej mają przede wszystkim na celu niedopuszczenie do manifestowania wrogości. Z tego też względu kontrola nie obejmuje rzadko zaludnionych i mało upolitycznionych peryferii Tybetu. Ponadto wszędzie tam, gdzie w administracji

przeważają Tybetańczycy, sprawy religii traktowane są bardziej tolerancyjnie, co wynika z przekonania, że jest to konieczny aspekt funkcjonowania jednostek i całych społeczności, niekoniecznie groźny z punktu widzenia spokoju społecznego, nawet jeśli przy okazji daje upust indywidualnemu niezadowoleniu.

\* \* \*

Reasumując, ocieplenie polityczne w Tybecie z ostatniego piętnastolecia nie przyniosło jeszcze tej prowincji pełnego spokoju i pozostaje ona sceną sporadycznych zamieszek, jednak na zdecydowanie mniejszą już skalę niż w drugiej połowie lat osiemdziesiątych. Ich motywy nie tkwią ani w materialnej stronie bytowania, ani w braku opieki socjalnej, które to argumenty przytoczyłby socjolog dla wyjaśnienia podobnej sytuacji w Europie. Warunki życia w Tybecie uległy poprawie, przywrócono niektóre swobody religijne, działa oświata w ojczystym języku, nauka chińskiego objęła już większość młodzieży i upowszechnia się nauka angielskiego. Ukazuje się w nim prasa i literatura po tybetańsku, z Szekspirem włącznie, kultywowana jest rodzima kultura, a dumę z niej dowartościowują rzęszce turystów. Świadczy to o tym, że społeczeństwo Tybetu funkcjonuje w warunkach znacznie korzystniejszych, chociaż nie usuwają one wszystkich zagrożeń dla tożsamości kulturowej.

Oczywiście modernizacja kraju, jak zawsze, niesie zagrożenia dla tożsamości, ale nikt już nie zajmuje się reglamentacją kultury tybetańskiej na dziedziny, które powinny się zmieniać i te, które wchodzą w skład „postępowego” dziedzictwa, jakie powinno zostać zachowane. Kierunek tej modernizacji jest wypadkową możliwości materialnych, ośrodków z których płyną bodźce, aktywności edukacyjnej, zapotrzebowania już istniejącego i kreowanego, a wreszcie atmosfery wpływającej na poziom aspiracji. Z tych względów kierunek i tempo modernizacji będzie inny w samym Tybecie oraz wśród Tybetańczyków na emigracji, ale między nimi będzie stale istniało sprzężenie zwrotne.

Wprawdzie dalej lama lansuje nostalgiczną wizję Tybetu oraz jej „eksportową” wersję przeznaczoną dla ludzi Zachodu, fascynujących się jedynie jego egzotyczną kulturą, bo jest to potrzebne dla zdobywania sympatii zagranicą. Zachowuje on jednak powściągliwość w kreśleniu wizji odrodzenia Tybetu dla samych jego mieszkańców. Przedstawienie konkretnego programu owego odrodzenia pozostawia na czas po uzyskaniu niepodległości lub rzeczywistej autonomii, bo oba te cele przemienne formułuje w swoich wystąpieniach. Tradycjonalno-nacjonalistyczna opcja ośrodków radykalnej emigracji również nie jest skryształizowana i pełni głównie funkcję mobilizacyjno-integrującą.

Ludność Tybetu pozostaje politycznie bierna, nawet jeśli pewne jej odłamy reagują resentymentem wobec różnych aspektów chińskiej obecności. Zajmują ją bardziej kwestie bytowe i wykorzystania możliwości rozwijania przedsiębior-

czości. Zarzewiem niepokojów są na ogół ludzie młodzi, w większości mnisi, demonstrujący przy różnych okazjach przeciwko chińskiej obecności i podejrzewani – mniej lub bardziej słusznie – o uleganie inspiracjom płynącym z zewnątrz. Świadczy to nie tyle o tym, że klasztory pozostają centrami oporu – bo to jest oczywiste przy braku innych możliwości organizowania się – co o tym, że używały one pewien margines swobody, pozwalający również na pielęgnowanie nastrojów opozycyjnych.

Wolności religijne są już znaczne, ale jeszcze niepełne. Niektóre ich ograniczenia z trudem poddają się racjonalizacji, jak na przykład zakaz przeprowadzania egzaminów dla mnichów na stopień *gesze*, będący odpowiednikiem doktoratu z teologii. Wprowadzono go w 1989 r. z powodu wypowiedzi pewnych lamów podczas takiego egzaminu, który ma formę publicznej debaty i umożliwia zadawanie pytań oraz deklarowanie stanowisk przez obecnych. Egzaminu wznowiono w 2004 r. po 16-letniej przerwie ze zmienionym regulaminem, który ma zapewnić, że kandydaci będą politycznie bardziej spolegliwi. Wiele publicznych wypowiedzi, nieprzychylnych Chińczykom, nie musiało kończyć się zamieszkami, jak te z 1989 roku, gdyby nie represyjna odpowiedź sił porządkowych. Nadaje ona rozgłos wydarzeniu, kłopotliwy dla władz a oczekiwany przez inicjatorów.

Nerwowe reakcje chińskie na podobne wystąpienia zadziwiają w kontekście mocarstwowego statusu, do którego państwo to – zresztą zrozumiale – aspiruje. Wielkość kolarzy się, przynajmniej w Europie, z wyrozumiałością dla słabszych. Kontrargument, który pojawia się w takich okolicznościach brzmi, że w kluczowych sprawach obowiązuje pryncypialność. Tą sprawą jest w danym wypadku integralność terytorialna rozumiana nie tyle jako zasada porządku międzynarodowego, co tradycyjnie rozumianego interesu narodowego. W przypadku Chin budzi to tym większe emocje, iż ten olbrzymi kraj wielokrotnie rozpadał się na odrębne władania, ostatni raz stosunkowo niedawno, bo po ustanowieniu republiki w pierwszej połowie XX w., a odrywanie kawałków jego terytorium i plany podziału kraju były stałym zagrożeniem ze strony mocarstw kolonialnych.

Groźba rozczłonkowania państwa uzasadniać ma zatem uczulenie na punkcie demonstracji w Tybecie, bowiem ich antychińskie intencje rozumie się nie jako protest przeciwko metodom polityki tam prowadzonej lecz jako wyraz postaw separatystycznych. Oznacza to, że władze Chin wiążą je z niepodległościowymi aspiracjami środowisk emigracji tybetańskiej, uznając tę ostatnią za czynnik kształtujący politykę w regionie, zdolny do czegoś więcej niż tylko propagandowe popularyzowanie swoich ambicji na arenie międzynarodowej. W tym ujęciu emigracja jest tylko pozornie słaba, dysponuje bowiem siłą sprawczą, zdolną do zmiany realiów politycznych. Należy się domyślać, że jest to zdolność do wywołania rebelii zbrojnej, powtórzenia wydarzeń z lat 1959–60 i umiędzynarodowienia problemu w skali równoznacznej z utratą autorytetu przez Chiny.



W takim ujęciu problem wydaje się nierozwiązywalny, gdyż emigracja pozostanie jeszcze czas dłuższy środowiskiem aktywnym politycznie. Tym samym optymalna strategia może polegać na tym, by stworzyć w Tybecie takie warunki, żeby społeczeństwo nie było zainteresowane przyłączeniem się do rebelii. W ten sposób wracamy do punktu wyjścia, czyli postulatu prowadzenia „wrozumiałej” polityki w regionie. Jest to dylemat jak kierować się pragmatyzmem w rządzeniu, unikając reakcji drastycznych, nieproporcjonalnych wobec kameralnych (por. egzaminy buddyjskie) lub ulicznych demonstracji nieuzbrojonych mnichów czy ludzi świeckich. Ich brutalność bywała dotąd wprost proporcjonalna do zmitologizowanego niebezpieczeństwa dezintegracji terytorialnej państwa. Chiny, które potrafiły zdobyć się na pragmatyczną politykę gospodarczą i międzynarodową, nie zdołały jej dotąd sformułować wobec Tybetu. Podsuwanie rozwiązania z zewnątrz wydaje się niecelowe, jednakże prowadzić do niego może odważna odpowiedź na pytanie czy Tybetańczycy są wobec rządu tylko nielojalni (jak wiele innych społeczeństw świata), czy też kierują się intencjami wywrotowymi. Kwestia polityki narodowościowej okazuje się trudniejsza w rozwiązaniu niż systemowe regulacje w państwie, podejmowane jak dotąd owocnie.

Ideologiczna motywacja tej polityki wydaje się porównywalna z równie ideologizowaną postawą pewnych rządów zachodnich wobec Chin, domagających się od tego kraju jak najszybszej demokratyzacji. Podobnie Chiny chciałyby, żeby Tybetańczycy byli w pełni lojalni wobec państwa i akceptowali je jako wspólne. Jest to maksymalizm trudny do osiągnięcia w przewidywalnej przyszłości.

Wprawdzie stosowanie siły i brutalnych metod jest od stuleci stałym elementem chińskiej praktyki rządzenia, to w dzisiejszych czasach nie można jej usprawiedliwić czymkolwiek, w tym także skutecznością, gdyż rezultaty są na ogół odwrotne. Skoro w ostatnich latach w Chinach przystąpiono do cywilizowania wymiaru sprawiedliwości, proces ten może stać się również podstawą przeformułowania polityki narodowościowej w Tybecie.

### **Bibliografia:**

- J. Ackerly, *From Hu Yaobang to Hu Jintao. The persecution of Tibetan Buddhism in the 1980s*, „Tibetan Review”, 1991 nr 3, s. 8–15.
- J. Avedon, *In exile from the Land of snows*, Wisdom Publ., London 1985.
- China imposed collective punishment on all Tibet*, „Tibetan Review”, 1996 nr 11, s. 19–22.
- K. Conboy, J. Morrison, *The CIA's secret war in Tibet*, University Press of Kansas, Lawrence 2002.
- Dawa Norbu, *China's dialogue with the Dalai Lama 1978–90: Prenegotiation stage or dead end?*, Pacific Affairs, 1991 nr 3, s. 351–372.

- Dawa Norbu, *China's Tibet policy*, Curzon Press, Richmond 2001.
- J. K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Marabut, Gdańsk 1996.
- K. Gawlikowski, *Problem praw człowieka z perspektywy azjatyckiej*, „Azja-Pacyfik”, 1998 (t.1), s. 9–52.
- P. Hessler, *Tibet through Chinese eyes*, „The Atlantic Monthly”, 1999 nr 2, s. 56–66; w internecie: <http://www.theatlantic.com/issues/99feb/tibet.htm>
- R. Hoggart, *Are museums political?* „Society”, 2004 nr 5, s. 65–71.
- M. Kalmus, *Tybet. Legenda i rzeczywistość*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1999.
- J. K. Knaus, *Ofiary zimnej wojny*, Warszawa 2000, Amber.
- Li Songyi, *Facts refuting. The Dalai's charges*, „Beijing Review”, March 1997, w internecie: <http://dawning.iist.unu.edu/china/bjreview/97Mar/97-9-9>.
- Ma Rong, rozdział „Tybet” w: *Zhongguo shaoshu minzu, renkou diaocha yanjiu* (Mniejszości Chin, studia i wyniki badań), red. Zhang Tianlu i Huang Rongqing, Beijing 1996, s. 34–68. Por. strona internetowa: [www.usembasy-china.org.cn/sandt/chimin.htm](http://www.usembasy-china.org.cn/sandt/chimin.htm)
- C. Mackerras, *China's minorities. Integration and modernization in the twentieth century*, Oxford University Press, New York 1994.
- Ch. Mullin, *Tibetan conspiracy*, „Far Eastern Economic Review”, 1975 nr 36, s. 30–34.
- J. S. Olson, *An ethnohistorical dictionary of China*, Greenwood Press, Westport 1998.
- W. Rodziński, *Historia Chin*, Ossolineum (2 wyd.), Wrocław 1992.
- S. Szyrkiewicz, *Nie wstydzmy się relatywizmu*, „Azja-Pacyfik” 1999 (t.2), s. 169–179.
- Tibet statistical yearbook 2003*, China Statistical Press, Beijing 2003.
- K. Tomala, *Chiny a prawa człowieka*, „Azja-Pacyfik” 1998 (t.1), s. 53–65.
- Tsering Shakyas, *The dragon in the Land of snows. A history of modern Tibet*, Random House London 1999.
- Tybet. Fakty mówią za siebie*, b.m.w.: Mandala, b.r.w., tłum. publikacji Ośrodka Informacji Rządu Tybetu na wygnaniu (publikacja oryginalna z 1993 r. w Dharmasali).
- Xin Jiguang, *Minority peoples of China*, Huayuancun, Beijing 1987.