

Azjatycki rynek jest dla wielu biznesmenów atrakcyjny i coraz bliższy. Globalizacja rynku światowego i komunikacja internetowa, pociąga za sobą konwergencje kultur i przenikanie obyczajów. Jeszcze 10 lat temu nie do pomyślenia było wysłanie e-mailowego listu do japońskiego profesora, dzisiaj japoński profesor chętnie korzysta z tej najszybszej formy komunikowania się. W dalszym ciągu jednak oczekuje, że pierwsza część listu będzie zawierać odpowiednią dozę uprzejmości, druga odpowiednie informacje, a zamykać go będą także grzecznościowe ogólności.

Poznanie odmienności kulturowych ułatwi prowadzenie interesów, pozwoli uniknąć gaf i stresów. Azjaci są otwarci na kontakty ze światem zachodnim, tolerancyjni wobec przedstawicieli innych kultur, i sami się uczą jak negocjować z zagranicznymi partnerami.

Literatura:

- Communicating with Japanese in business*, International Communication Department, JETRO, Tokyo 1999.
- How to do business with the Japanese*, The Japan Times, Ltd., Tokyo 1989.
- Jak negocjować z Japończykami*, Przewodnik, JETRO, Warszawa 1995.
- O. Mizutani, N. Mizutani, *How to be polite in Japanese*, The Japan Times, Ltd., Tokyo 1987.
- Prowadzenie działalności gospodarczej w Japonii*, seria publikacji marketingowych JETRO, Warszawa 1998.
- Richard R. Gesteland, *Różnice kulturowe a zachowania w biznesie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

ESEJ

Krzysztof Gawlikowski

ZAPISKI Z PAWILONU ODLATUJĄCEGO ŻURAWIA

Profesor Chen, Chińczyk z Tajwanu wykładający na Uniwersytecie Kalifornijskim, swoim początkującym studentom, którzy wybierają się w podróż do Azji Wschodniej, daje następującą radę. „Jeśli nie wiesz, jak się zachować, pomyśl przez chwilę, co należałoby w tej sytuacji zrobić w USA, a potem postąp dokładnie odwrotnie. Wtedy masz przynajmniej około 60% szans, że będzie to trafne; jeśli zachowasz się ‘po amerykańsku’, na 80-90% możesz być pewien, że postąpisz niewłaściwie. Na Zachodzie adres na kopercie zaczynamy od adresata, a kończymy wskazaniem miasta i kraju, natomiast w Azji na początku piszemy kraj i miasto, a na samym końcu podajemy adresata. Tam biały, nie zaś czarny jest tradycyjnym symbolem śmierci i żałoby”.

Oczywiście, nie takie to proste i odnosi się tylko do aroganckich WASP-ów (*White Anglo-Saxon Protestant*) — z rodzin białych, anglosaskich i protestanckich. Już student z rodziny włoskiej, a tym bardziej meksykańskiej, mógłby z powodzeniem stosować w Azji wiele norm wyniesionych z domu. Nawet WASP-om można by też zalecać, by spróbowali sobie uprzytomnić, co zrobiłaby w danej sytuacji ich prababcia, i wtedy mieliby znaczne szanse, że to będzie wartościowa wskazówka. Często jednak nie chodzi ani o „zacofanie obyczajowe” związane z tradycjonalistycznymi kulturami, ani o prostą odwrotność, lecz o zupełnie inne normy i koncepcje życia, jak też wynikające z nich zasady postępowania, jakie nigdy nie przyszłyby nawet do głowy nie tylko młodemu Europejczykowi i Amerykanom, ale nawet i ich prababkom. Może najlepiej byłoby wskazać, iż „normy białego człowieka”, zarozumiale traktowane przezeń jako uniwersalne, odnoszą się tylko do jego świata, a trzy czwarte ludzkości, w tym i Azjaci, przyjmują inne normy?

Smok w tradycji zachodniej uosabia krwiożerczego potwora i ciemne siły zła, czy wręcz Szatana. Chiński smok (*long*) jest zaś istotą szlachetną, dobroczynną, cudowną, dającą pomyślność. Urodzenie w roku smoka zapewnia powodzenie we wszystkich sprawach, błyskotliwą inteligencję oraz talenty, rokuje karierę i znamienitość. Smok jest symbolem Wschodu, jako kierunku świata i promieni wstającego słońca, kwintesencją życiodajnej siły Yang zapewniającej rozwój, a zatem męskości i płodności. Jak wierzą, są smoki niebiańskie — żyjące w chmurach, zsyłające życiodajne deszcze, smoki ziemne, kierujące biegiem wód naziemnych i podziemnych, jak również smoki-królowie czterech mórz. Wszystkie smoki mogły stawać się niewidzialnymi, albo też pojawiać się ludziom, przybierać formę istot przeogromnych, lub wielkości wijącego się robaka.

Smok był symbolem władzy cesarskiej. Jego wyobrażenie zdobiło więc budynki, szaty i wszelkie utensylia cesarskie. Książęta z rodu cesarskiego mogli używać wprawdzie symboli smoczych, ale były to tylko smoki czteropalczaste, zamiast pięciopalczastych przysługujących wyłącznie cesarzowi. Niższej randze krewnym przysługiwały trójpalczaste i dwupalczaste. Nikomu więc nie przyszłoby do głowy zabijanie smoków, jak czynił to św. Jerzy, czy nasz szewczyk Skuba.

Symbolem cesarskiej władzy był feniks (*feng huang*) — „cesarski ptak Wiatru”, uosabiający żeńskość. (choć tak wśród smoków jak i feniksów były samczyki i samiczki). Smok i feniks oznaczały zatem parę cesarską, albo też metaforycznie — parę małżeńską. Z naszym feniksem odradzającym się z popiołów ten chiński nie miał więc nic wspólnego.

Żółw jest dla nas jedynie symbolem powolności. W cywilizacji chińskiej wiele jest rodzajów żółwi. Wielkie, wąsate żółwie też były uznawane za istoty cudowne i dobroczynne, żyjące tysiące lat. Stały się więc symbolem długowieczności (*shou*), cenionej nadzwyczajnie w cywilizacji opartej na szacunku dla starców, nie zaś „kulcie młodości”, jak na współczesnym Zachodzie. W Chinach starożytnych posługiwano się ich skorupami dla wróżb, i na nich wypisywano pytania do bóstw oraz przodków. Żółwie bywały też „posłańcami Niebios”.

Mitycznemu Fu Xi to żółw, który wyłonił się z wód Rzeki Żółtej, przyniósł na swej skorupie rysunki mistycznych ośmiu trygramów, będących podstawą świętej *Księgi przemian*. Wietnamskiemu bohaterowi Le Loiowi w 1418 roku żółw, który wypłynął z wód, przyniósł cudowny miecz. Przy jego pomocy udało mu się wypędzić armie chińskie, jakie ponownie chciały przyłączyć kraj do cesarstwa. Po ostatecznym zwycięstwie w 1428 roku i założeniu przezeń nowej dynastii Le, wrzucił on ów miecz do jeziora w centrum Hanoi, które odtąd nazywa się Jezioro Zwróconego Miecza. W 1999 roku wielkie poruszenie w Wietnamie wywołało pojawienie się ponownie, po setkach lat, na wysepce znajdującej się na środku tego jeziora, ogromnego

żółwia, który kilkakrotnie wypełzał z jeziora. Gubiono się w domysłach, jakie wielkie przemiany to może oznaczać dla kraju. Zazwyczaj na głównych ulicach okrążających jezioro tętnił ruch, a wieczorami przesiadywały tam zakochane pary. Teraz jednak gromadziły się tłumy oczekujące pojawienia się znowu świętego żółwia, by ujrzeć go na własne oczy.

W Chinach, Korei i Wietnamie czarny żółw walczący z oplatającym go wężem, nazywany Mrocznym Wojownikiem (*Xuanwu*), był uosobieniem waleczności, wojny i groźnej Północy, jako strony świata, patronem wodzów i obrońców kraju. Żółw symbolizował też „chowanie się”, jako strategię obronną w działaniach wojennych i w życiu codziennym.

W życiu codziennym bardziej popularne są jednak w Chinach skojarzenia zupełnie innego rodzaju. Żółwice, według tradycji, zapładniane są przez wielu partnerów. Zatem określenie mężczyzny „żółwym księciem” (*gui gong*) niedwuznacznie sugeruje, że jego żony oddają się na prawo i lewo, zaś „żółwi syn” (*guizi*) — sugeruje bez niedomówień złe prowadzenie się rodzicielki, choć nie jest tak wulgarnie, jak nasze popularne słowo „s...” Nazwanie kogoś „starym żółwem” (*lao gui*) jest także określeniem obraźliwym. Wyrysowanie komuś na ścianie domu żółwia ponieważ było gospodarza, a na plecach — czyniło go pośmiewiskiem rozbawionego towarzystwa (praktykowała to jednak tylko młodzież). Wspomnieć też trzeba, że „główka żółwia” (*gui tou*) — to popularna nazwa końcowej części penisa, gdyż wysuwająca się z pod pancerza głowa żółwia miała tam skojarzenia falliczne.

Żuraw (*he*), podobnie jak żółw, był symbolem długowieczności, albo „wzlatywania wzwyż”, czyli sukcesów i awansu. Uosabiał on także mądrość, a taoiści nieśmiertelni przybierali niejednokrotnie postać żurawia, odlatując w niebo po swym ziemskim życiu. Wyrażenie „przemiana w upierzoną istotę” (*yu hua*) oznacza śmierć mędrca. Żuraw jest zatem w całej Azji Wschodniej ptakiem otoczonym czcią.

*

Profesor Chen z Kalifornii używa „testu kulturowego” dla ilustracji studentom fundamentalnych różnic między cywilizacją zachodnią a wschodnioazjatycką. „Wyobraź sobie, że jesteś ojcem rodziny. Nadeszła powódź, a ty masz jedynie małą łódkę, która może zabrać tylko dwie osoby. Masz zaś do uratowania matkę-staruszkę, żonę i dziecko. Kogo z nich zabierzesz do niej?”. Studenci amerykańscy odpowiadają zwykle: dziecko, czasem — żonę, nigdy nie wymieniają matki. Natomiast Azjaci wychowani w duchu konfucjańskim odpowiedzieliby, oczywiście, iż należy zabrać matkę. „Respekt dla rodziców” (konfucjańska cnota *xiao*) jest bowiem podstawowym czynnikiem odróżniającym człowieka od zwierząt,

jest zatem czyś fundamentalnym dla „bycia człowiekiem”. Za jej złamanie w cesarstwie chińskim groziła kara śmierci, gdyż osoba taka nie zasługiwała, by ją ziemia nosiła. Normą ogólną był także szacunek dla starszych. Uzasadniano by to także logicznie: matkę ma się tylko jedną i drugiej nigdy mieć nie będziemy, natomiast możemy sobie znaleźć drugą żonę, a dzieci spłodzić tyle, ile zechcemy i ile los nam pozwoli.

Zachodni wybór żony wiąże się, rzecz jasna, z koncepcją „romantycznej miłości” dwojga młodych, wywodzącej się jeszcze z prastarych indoeuropejskich i bliskowschodnich tradycji. Znalazło to wyraz już w sławnej *Pieśni nad pieśniami* Salomona, pomieszczonej w *Biblii*. Wprawdzie greccy filozofowie wychwalali jako najdoskonalszą miłość do chłopiat, lecz miłość kobiety i mężczyzny były jednym z kluczowych tematów greckiej mitologii i literatury. Zeus, a za nim i inni bogowie, gonili za miłośkami wśród ziemianek. Miłość do dziewczyny opiewali średniowieczni trubadury i poeci. W Indiach miłość Ramy i Sity po dziś dzień wyciska łzy z oczu widzów sfilmowanej *Ramayany*, a bóg Kriszna jest jej uosobieniem. Ba, wzniosły akt miłosnego połączenia traktowano tam jako środek osiągania absolutu i samodoskonalenia egzystencjalnego. Tantryzm nadał mu wręcz charakter aktu religijnego. To tradycja judaistyczna i chrześcijańska obciążała seks piętnem „nieczystości”, nadając zarazem wysublimowanej Miłości, pozbawionej elementu fizycznego („plugawych żądź”) rangę czegoś najwyższego i najdoskonalszego, za co w skrajnych przypadkach gotowiśmy nawet oddać życie. Dlatego Kościół naucza, iż „Chrystus jest miłością”, nadając najwyższą rangę miłości człowieka do Boga i Jego miłości do człowieka. Nic tedy dziwnego, iż ułamki tego nimbu spłynęły na żonę, kobietę z którą Bóg łączy małżonka na całe życie.

Dziecko też zajmuje miejsce szczególne w cywilizacji zachodniej. Miłość macierzyńska znalazła najdoskonalsze uosobienie, wręcz wymiar archetypu, w wyobrażeniach Maryji i dzieciątka Jezus. W najważniejszym święcie Zachodu — Bożym Narodzeniu — czcimy nie tylko nadejście Zbawiciela, ale i Dzieciątka. Fascynuje nas od stuleci kruchość i niewinność dzieciątek, budząca w nas niewytłumaczalną tkliwość, a macierzyństwo jest czymś niesłychanie wzniosłym. Stąd narzucamy całemu światu standard w przypadku porwań przez terrorystów: uwolnić najpierw kobiety i dzieci.

W Azji Wschodniej zaś nie tylko nie ukształtowało się tak wysublimowane ujmowanie miłości, lecz i natura związku małżeńskiego była inna: służyć on miał przede wszystkim praktycznemu celowi: uzyskania potomstwa, co było *obowiązkiem* syna dla zapewnienia ciągłości rodziny i wypełniania rytuałów kultu przodków. Sprawę miłości w małżeństwie zupełnie pomijano. Żona miała być posłuszna, nie kochająca. Wybierała ją dla młodego człowieka rodzina, a poznawał ją zazwyczaj dopiero w dniu zaślubin. Miłość dziewczyny i chłopaka, skrywana i tajemna, czy próby

połączenia się kochanków małżeństwem (przy pomocy rozmaitych manipulacji dla przełamania oporu rodziny, oburzonej czymś tak występny i niesubordynacją) były częstym motywem literackim. Nie miała ona jednak rangi tak uwznioślonej, jak na Zachodzie. Mąż i żona przez całe lata mogli nawet nie rozmawiać bezpośrednio ze sobą, komunikując się głównie przez teścia i teściową. Kiedy mąż chciał czegoś od żony — przekazywał to ojcu, ten rozmawiał ze swą połowicą, i ona dopiero komunikowała to żonie, która podobnie przez teściową komunikowała się z mężem.

W jednej z nowel chińskich z lat 30. opisuje się, jak urzędnik ministerstwa finansów sprowadza po kilku latach żonę z dwojgiem dzieci do stolicy, zabrawszy ją z domu rodzinnego. Krzątają się przy rozpakowaniu rzeczy komunikując się monosylabicznie, kładą dzieci spać, jedzą kolację na prędce przez nią przygotowaną i zapadają w przerażającą ciszę. Ona wie, że powinna się do niego odezwać, ale nie wie, jak ma się do niego zwrócić, jak go zatytułować, gdyż nigdy wcześniej nie zwracała się do niego bezpośrednio. On także tkwi w narastającym i coraz bardziej ciężącym milczeniu, gdyż podobnie nie wie, jak ma się do niej zwrócić, przebiegając myślą wszystkie możliwe zwroty zalecane albo dopuszczane przez normy etykietałne, poczynając od „matko moich dzieci”, a kończąc na zachodnim, nowoczesnym — „ty”, i każdy ze sformułowań wydaje mu się nieodpowiednie.

Reminiscencją tej pradałnej obcości nowożeńców jest kwitnący i dzisiaj na bogatym i nowoczesnym Tajwanie stary zwyczaj przeszkadzania im w wypełnieniu „obowiązku nocy poślubnej”. Gdy młodzi udają się do łóżka, do pokoju wdzierają się goście weselni — koledzy pana młodego. Wpadają z toastami i butelkami do opróżnienia, żartują nieraz pieprznie, próbują ściągnąć nakrycie z młodych, ustawiają sobie stolik do gry w karty, czy madżonga, albo też oddając innym zabawom, nieustannie żartując z młodych i przekomarzając się z nimi. W dawnych czasach mogli jeszcze robić sobie dziurki w pergaminie ściennym, zaglądając do drugiej izby i głośno komentując poczynania młodych. W ten sposób obca sobie para młodych po raz pierwszy stawała się „jedną stroną” w tej krępującej i nieco denerwującej „grze społecznej” i musiała solidarnie bronić się przed zaczepkami oraz ingerencją „obcych swoich”.

W Chinach komunistycznych za czasów Mao sekretarze partyjni przejmowali rolę „starszych rodu” i wydawali zgodę na małżeństwo, czy też jej odmawiali, lub kojarzyli pary. Oni też często udzielali samego ślubu oraz interweniowali w przypadku nieporozumień małżeńskich. W ramach reformy rolnej biedaków, których nie stać było na kupno żony, nadzielano nie tylko skrawkami ziemi, lecz i w miarę możliwości także żonami. Małżeństwo pozostawało bowiem przez stulecia „instytucją społeczną”, nie było zaś wyłącznie związkiem dwojga młodych. W dawnej Europie też

bywało podobnie, choć uznana autonomia jednostek i wspomniane powyżej koncepcje miłości czyniły je o wiele mniej „społecznym”. Żona była więc w Azji Wschodniej inną postacią. Mąż ją „kupował”, mógł ją sprzedać, czy wynająć do burdelu. Jeśli tego dokonał przed skonsumowaniem małżeństwa, co dawało wysoki zarobek za „dziewiczą noc”, musiał zwyczajowo dzielić się zyskiem po połowie z rodziną żony. W ustalonych zwyczajem przypadkach podejmował decyzję o rozwodzie i odsyłał ją do jej domu (choć nie mógł wtedy żądać zwrotu zapłaconych pierwotnie pieniędzy). W szczególnie drastycznych przypadkach mógł wydać na nią wyrok śmierci, choć zazwyczaj do tego nie dochodziło, gdyż coraz bardziej zrozpaczona kobieta popełniała już wcześniej samobójstwo (dla ukarania i wystawienia na osąd publiczny męża lub złej teściowej).

W cywilizacji zachodniej eksponowano miłość młodzieńca do dziewczyny, męża do żony, jego opiekuńcze obowiązki wobec niej i dzieci, jak też jej miłość macierzyńską. Natomiast w cywilizacji wschodnioazjatyckiej za kluczową przyjmowano wierność i oddanie żony mężowi, szacunek dla rodziców i służenie im z całkowitym oddaniem przez dzieci. Do maleństw często nie przywiązywano większego znaczenia.

Dzieci bywały sprzedawane i kupowane. Jeszcze w początkach XX wieku używano ich jako „ofiary zakładzinowej” przy wznoszeniu znacniejszego budynku, czy mostu, szczególnie w Chinach południowych, w Hongkongu i Singapurze. Płacziwe, grymasne i chorujące dziecko traktowano nawet czasem jako „wniknięcie w ich ciele demona do domu”. Stąd ich śmierć traktowano jako uwolnienie się od nich rodziny. Według prastarego zwyczaju „niepotrzebne” dziewczynki można było topić jak kocięta. Pojawiają się doniesienia, że w odległych i zacofanych regionach Chin zdarza się to sporadycznie nawet współcześnie, choć jest to tępięne przez władze. W okresach głodu, dla ratowania rodziny od śmierci, najpierw poświęcano dzieci. Chłopi chińscy praktykowali zazwyczaj wymianę z sąsiadami, by nie jeść swoich własnych. Kiedy byłem na studiach w Chinach na początku lat 60. jeden z chińskich kolegów opowiadał mi szczegółowo, jak odbyło się to przed laty w jego rodzinie (dotyczyło to najmłodszej siostrzyczki, ale od sąsiadów dostali chłopczyka). A pamiętajmy, że głód zdarzał się tam często aż do czasów najnowszych i w okresach klęsk umierały miliony. W Chinach zlikwidował go dopiero ustrój komunistyczny i późniejszy fantastyczny rozwój za czasów Denga, co jest osiągnięciem na miarę tysiącleci. Nawet masowe niedojadanie i zwiększona śmiertelność w okresie „wielkiego skoku” nie może się równać z wcześniejszymi klęskami głodu, których doświadczało niemal każde pokolenie. W związku z krążącymi u nas zupełnie fantastycznymi liczbami ofiar „wielkiego skoku” dodajmy, iż „lukę demograficzną” powstała w tych latach (co obejmuje tak zwiększoną śmiertelność jak i dzieci, które w normalnych

warunkach powinny się urodzić) oblicza się na około 20 mln¹, a przypomnijmy, że roczny przyrost naturalny w Chinach wynosił wtedy blisko 40 mln. Dopiero obecnie rośnie w Chinach pierwsze pokolenie, które nie zna głodu i niedojadania, a w dużych miastach znaczna część dzieci cierpi wręcz na otyłość. Skalę tej zmiany doceni ten, kto pamiętać będzie, że w latach 20. w Pekinie i Szanghaju były nawet specjalne służby miejskie zbierające rankiem zmarłych z głodu na ulicach, gdyż było to „zjawiskiem normalnym”, a okres wojny i okupacji japońskiej pogłębił jeszcze dramatycznie tę sytuację.

W starej medycynie chińskiej bulion z niemowlęcia uznawano za cudowny środek wzmacniający dla starców. Zatem idealny syn, przyjmujący cnoty konfucjańskie, w ostatecznej potrzebie mógł tak ratować umierającego rodzica. Jeśli nie było go stać na zakup obcego dziecka, nawet własnym. Zdarzało się to wprawdzie rzadko, ale było nie tylko akceptowalne, lecz wręcz służyło za wzorzec cnót moralnych. Dodajmy, że kobiece mleko także uznawano za wspaniały środek wzmacniający i staremu ojcu można to było zapewnić, nawet *in extremis* kosztem odjęcia go niemowlęciu. Za akt wielkiej cnoty uważano nawet pozbycie się niemowlęcia, które zjadało pokarm potrzebny staremu ojcu, czy matce. U nas „najcenniejsze” są dzieci, w cywilizacji chińskiej „najdrożsi” byli zaś starcy, przyszli czczeni przodkowie — duchy opiekuńcze rodziny.

Dopiero w latach 20. jako „nowinki zachodnie”, pojawiać się w Chinach zaczęły nowe ideały wartości jednostki, małżeństwa zawieranego z miłości dwojga młodych, wyzwolenia żony spod absolutnej władzy męża i ochrony dzieci. Wiązało się to z dramatyczną walką z archaiczną mentalnością konfucjańską i przyswajaniem zachodnich norm prawnych oraz ideałów. W skali powszechnej rewolucyjne przemiany w obyczajowości rodzinnej i wyzwolenie jednostki rozpoczął reżim kuomintangowski, ale przeprowadził je w Chinach dopiero komunistyczny reżim Mao — dziedzic rewolucyjnych i radykalnych ruchów antykonfucjańskich z lat 20. W Japonii podobne zmiany, choć tylko częściowe, zaczęły się nieco wcześniej, po rewolucji Meiji (1868 r.). W Korei Południowej narzucały je dyktatury wojskowe po wojnie koreańskiej. W Wietnamie wprowadzać je zaczęła kolonialna administracja francuska. Dopiero jednak współcześnie od studentów azjatyckich możemy usłyszeć czasem odpowiedzi choćby w części przypominające odpowiedzi studentów zachodnich z zacytowanego na początku „testu”, co nie znaczy, iż dawna mentalność i wartości obumarły. Konfu-

¹ Patrz kompetentne wyliczenia Kennetha R. Walkera ze sławnej londyńskiej School of Oriental and African Studies: Robert F. Ash (red.), *Agricultural development in China, 1949-1989, the collected papers of Kenneth R. Walker (1931-1989)*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 106-147.

cjańsko-buddyjska cywilizacja wschodnioazjatycka zmienia się dramatycznie, ale nie zanika, tak jak nie ginie nasza greko-rzymsko-chrześcijańska, o równie prastarych korzeniach, pod naporem nowoczesnej kultury konsumpcyjnej, z teledyskami i barami McDonald's.

*

Chińczycy od starożytności wierzą, że człowiek ma dwie dusze: „zwierzęcą”, biologiczną energię życiową — *po*, jak inne istoty żywe, i „inteligentną”, a zarazem „moralną” — *hun*. Tę pierwszą zyskuje już przy urodzeniu, wraz z pierwszym oddechem, zaś tę drugą zdobywa dopiero później. Kształtuje ją w ludziach cesarz — Syn Nieba — swym mistycznym i moralno-edukacyjnym oddziaływaniem, a także rozwija ją w sobie mniej albo bardziej każdy z nas poprzez samodoskonalenie moralne i nabieranie mądrości. Po śmierci dusza *po* idzie wraz z ciałem do ziemi i stopniowo ginie wraz z jego rozkładem, zaś dusza *hun* ulatuje i może trwać przez tysiąclecia, jeśli potomkowie czczą ją i składają jej ofiary. Bez takich ofiar zamienia się w upiora — „głodnego ducha”, szkodzącego innym, i ostatecznie ginie. Były też i inne koncepcje, przyjmujące, że każda z części ciała ma swą odrębną „duszę”, lecz pominiemy to, gdyż nie zmieniają one istoty różnic.

Trzy monoteistyczne religie z basenu Morza Śródziemnego, oparte na *Biblii*, przyjmują, że to Bóg daje człowiekowi duszę na jedno, jedyne życie, i że jest ona nieśmiertelna, będąc „technieniem Bożym”. Na tym opierają się nasze koncepcje „świętości życia każdej istoty ludzkiej”, jej „przyrodzonej godności”, równości wszystkich ludzi przed Bogiem, co przekuliśmy w demokratyczne idee równości wszystkich ludzi w życiu społecznym. Według tradycji zrodzonej w Chinach człowieka nie dzieli od zwierząt ich „brak duszy”, gdyż tak samo mają one duszę *po*. „Dusza moralna” kształtowana jest zaś w ramach państwa, poza nim „stanie się człowiekiem” nie jest więc możliwe. Ponadto „jakość” tej duszy, czyli „moralnej mocy” (*de*) człowieka, zależy od niego samego i może być rozmaita. Nikłą będzie miał sprytny złodziej, który może być dobrym ojcem rodziny, a gigantyczną święty mędrzec — nauczyciel ludzkości, restytuujący ład moralny w państwie i społeczeństwie. Może on stać się wręcz istotą boską, rangi odpowiedniej do zasług, i być czczonym przez władców oraz ludność. Mencjusz (371-289 p.n.e.), sam później uznany za mędrca konfucjańskiego, nauczał, że każdy może stać się takim świętym mędrce.

Człowieczeństwo nie jest więc w tym ujęciu nam *dane* wraz z urodzeniem, lecz *zadane*. Ludzie nie są zaś i nie mogą być równi, w jakimkolwiek sensie. Są wśród nich bowiem istoty gigantycznego wymiaru, jak wielcy mędrce, władcy, uczeni czy poeci, istoty szlachetne i inteligentne,

podczas gdy prości ludzie małego ducha, goniący za korzyścią, czy niezbyt rozumne jeszcze dzieci — są istotami ludzkimi „małego wymiaru”. Nikczemnicy i przestępcy, człekokształtni jedynie „barbarzyńcy”, którym nie dane było życie w społeczeństwie kultury i pod dobroczynnym, wychowawczym wpływem Syna Nieba — byli, co najwyżej „ludźmi ułomnymi”. Choć tych ostatnich, podobnie jak nowo narodzone niemowlęta, uznawano za istoty zwierzęcego typu, mające jedynie duszyczkę *po*. Aborcja była zaś tylko usunięciem „niepotrzebnego” zarodka.

Człowiek nie jest tu istotą o cechach boskości, bo stworzoną „na obraz i podobieństwo Boże” i wyposażoną w duszę — „technienie Boże”, oddzieloną przepaścią od zwierząt. Dla Chińczyków wszystkie przedmioty i istoty żywe były zbudowane z tej samej materio-energii (*qi*), miały więc coś w rodzaju duszy, pewną „moc”, większą lub mniejszą. A człowiek był tylko jednym, choć szczególnym, gatunkiem zwierząt i częścią przyrody. Jego ścisły związek z innymi istotami żywymi umocnił jeszcze buddyzm ze swoją ideą reinkarnacji wyższych oraz niższych i odradzania się ludzi w formie zwierzęcej, jeśli swymi złymi uczynkami zdegradowali swą *karmę*.

Dusza moralna nie była dla Chińczyków „bytem autonomicznym”, wystarczającym dla siebie i „wiecznym”. Zwróćmy uwagę, że u nas nawet Bóg nie może jej unicestwić: może ją tylko karać lub nagradzać. Według nich jej formowanie zależało od nas samych, od otoczenia społecznego, które nieustannie nas ocenia i poucza, a także od państwa i jego władz wpajających zasady moralne i egzekwujących ich przestrzeganie. Po śmierci jej dalszy byt zależał zaś od potomków: jeśli zaniedbali jej czczenia, albo wymarli, ginęła i ona. Ich byt i powodzenie zależały z kolei od duchów ich przodków, którzy zapewniali im opiekę, albo ich karali za złe uczynki. Dusze przodków były częścią rodziny i informowano je o wszystkich ważniejszych wydarzeniach w domu. Kluczowe decyzje podejmowano w rodowej świątyni przodków, z ich milczącym współudziałem. Dusze przodków mogły nawet odradzać się w rodzinie. Obserwowano więc uważnie małego chłopczyka, które z upodobań i nawyków zmarłych prezentuje.

Dobra dla swej rodziny i rodu dusza (*shen*), dla obcych mogła stawać się „złym duchem” (*gui*). Udobruchać można ją było składając ofiary. Być może z tych prastarych wierzeń wywodzą się korzenie państwowości chińskiej: z oddawania czci i składania ofiar przez sąsiednie wspólnoty potężnym przodkom wspólnoty rozkwitającej nad inne. Praktyki takie zachowały się w Wietnamie do początków XX wieku, a Władca Najwyższy (*Shangdi*) ludu i dynastii Shang (XVIII?-XI? w. p.n.e.) był w istocie takim „przodkiem nadrzędnym”. Podstawowym obowiązkiem wasali w epoce archaicznej było przysyłanie symbolicznych darów na ofiary w świątyniach królewskich, a później cesarskich. Zgodnie z tymi poglądami, du-

chy wielkich ludzi i władców mogą stać się duchami opiekuńczymi całych regionów a nawet państwa. Dlatego założyciel nowej dynastii nadawał majątki potomkom obalonej dynastii, by nadal sprawowali kult swych przodków i chronił grobowce poprzedników. Dusza moralna ma zatem charakter społeczny i pozostaje we współzależności ze społeczeństwem, od którego zależy sam jej byt.

Idee reinkarnacji były dość powszechnie przyjmowane w Chinach zanim jeszcze dotarł tam buddyzm w początkach naszej ery. Życie pojmowano jako „wielką przemianę”. W *Księdze Mistrza Zhuanga*, wielkim dziele taoistycznym przypisywanym Zhuang Zhou (ok. 369-286 p.n.e.) umiarający filozof ze stoickim spokojem przyjmujący swe odejście, mówi skromnie: może stanę się łapką karalucha albo wątróbką szczura? Dlatego wszelkie uszkodzenia ciała, za życia i po śmierci wywoływały zabobonny lęk, gdyż uniemożliwiały szybką i „dobrą” reinkarnację. Dusza żołnierza, który ginął daleko od domu, rozplątany, z wyciekłą krwią — esencją życiową, i nawet bez należytego pogrzebu, była więc skazana na poniewierkę upiora. Za „najbardziej humanitarne” rodzaje śmierci uznawano zaś uduszenie i pogrzebanie żywcem, co praktykowano przy wyrokach rodowych. Z tych religijnych w istocie powodów wprowadzanie zachodniej chirurgii natrafiało na ogromne opory społeczne, a warunkiem poddania się operacji było przez czas długi wydanie choremu, lub rodzinie, usuniętej części ciała, by przy pogrzebie dołączyć ją do całości.

Kara śmierci dla jednostki nie budziła zatem tak wielkich emocji społecznych, jak na Zachodzie. Przerwanie egzystencji „źle uformowanego” moralnie człowieka, przez swe przestępstwo degradującego w sobie ludzką naturę i szkodzącego porządkowi społecznemu, było wszak tylko przyspieszonym odesłaniem go do „tygla przemian” i daniem mu szansy na lepsze następane wcielenie, jeśli się szczerze pokajał. Nie był to kres jego jedynego życia na tej ziemi, a jedynie kres jednej z jego dziesiątków tysięcy inkarnacji.

Zupełnie też inaczej, przy takich założeniach, przedstawia się nasza kwestia „wolnej woli”, swobody wyboru dobra lub zła przez duszę wyposażoną w zdolność oceny moralnej. Jeśli dusza moralna powstaje dopiero w wyniku samodoskonalenia jednostki i społecznych oddziaływań, to jedynie jednostki najwyższej ukształtowane mają tę zdolność. One to zatem powinny podejmować decyzje moralne za innych, chroniąc ich przed ich „nie-dokształceniem”. W praktyce wskazówek moralnych udzielali zwierzchnicy grupy — kolektywu, wspólnoty, rodu i państwa. Oni wyrażali „sumienie zbiorowe”, a ich decyzjom jednostka nie tylko chętnie podporządkowywała się, lecz wręcz wskazówek takich oczekiwała.

Dlatego badacze i publicyści na Tajwanie wskazują, iż nowo wprowadzane tam demokratyczne instytucje muszą dla właściwego funkcjonowania doprowadzić najpierw do ukształtowania nowego typu jednostki: o wiele bar-

dziej samodzielnej w swym myśleniu i autonomicznej w wyborach, sądach oraz decyzjach. Jest to, rzecz jasna, zadanie na pokolenia, narzucane odgórnie w ramach okcydentalizacji i niekoniecznie spotyka się to z entuzjazmem powszechnym. Paradoksem jest, iż takie bardziej samodzielne jednostki formować stara się państwo wydając w tym celu odpowiednie polecenia i instrukcje.

To tylko jeden z przykładów implikacji, jakie mają tradycyjne koncepcje przyjmowane od około trzech tysięcy lat i funkcjonujące społecznie.

*

T., bardzo zokcydentalizowany student z jednego z buddyjskich krajów Azji Wschodniej uczący się u nas, zainteresował się ostatnio chrześcijaństwem. Zapytał mnie niedawno, dlaczego w Europie pogrzeb jest traktowany jako uroczystość smutna, nie zaś radosna, jak u nich. „Nawet jeśli nie wierzycie w reinkarnację i szansę następnego, lepszego odrodzenia, to przecież wierzycie w życie duszy po śmierci. Jeśli kochacie i cenicie waszego zmarłego, to musicie wierzyć, że pójdzie do Boga, co ma być przecież wielkim szczęściem. Dlaczego nie cieszycie się więc z osiągnięcia przez niego tego szczęścia?” Próbowałem tłumaczyć mu ostateczność tego odejścia, wpływy laicyzacji, ale odszedł nieprzekonany.

*

Latem 2000 roku w Pułtusku odbywał się XV światowy Kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychologii Międzykulturowej. Wyszedłem zmęczony na dwór po jednym z sympozjów. Wyszedł także profesor K. z Korei Południowej, znany socjolog o błyskotliwej inteligencji, który w okresie dyktatury przebywał głównie w Ameryce Północnej, a wrócił do kraju dopiero po rozpoczęciu przemian demokratycznych. Pozornie całkowicie zokcydentalizowany anglosaski gentleman. Zaczęliśmy sobie gawędzić skryci pod daszkiem patrząc na padający deszcz.

Jakoś zgadło się nam o ideałach konfucjańskich, których jest entuzjastą tym większym właśnie, iż poznał dobrze realia Ameryki i „straszliwe konsekwencje społeczne”, do jakich doprowadziły ideały Zachodu: rozkładu rodziny i więzi społecznych, rozpowszechnienia przestępczości, osamotnienia jednostki i pustki, jaka ją otacza. „Nałożyliście na jednostkę tak wielkie brzemie jej indywidualnej wolności i odpowiedzialności, że 90% ludzi w waszych społeczeństwach nie jest go w stanie udźwignąć, co prowadzi do najróżniejszych wariactw w skali masowej. Zabiliście w ludziach szczęście życia i radość życia razem, a zaoferowali im horror dżungli, w której jeden chce nieustannie zabić, czy pognębić drugiego”. Podobne

poglądy wypowiedane są w Azji Wschodniej dość często, ale zaskoczyło mnie, iż wypowiada je również ów niemal anglosaski dżentelmen. Oczywiście publicznie, na sali pełnej uczonych z Zachodu, tego by nie powiedział kierując się poczuciem azjatyckiej uprzejmości. Jest przerażony przejmowaniem w jego kraju wzorców Zachodu, i to głównie w amerykańskiej, radykalizowanej wersji. Zarazem czuje się bezradny w obliczu tej „katastrofy”, jak to określił. „Na szczęście coraz więcej osób zaczyna to rozumieć, a tradycje jeszcze nie zamarły i można je odbudowywać” — zakończył swój wywód nutą optymizmu.

Opowiadał też o trudnościach wprowadzania zachodniego typu prawodawstwa i państwowego wymiaru sprawiedliwości w społeczeństwie kierującym się normami konfucjańskimi. Dał następujący przykład. Nawiązując do jednego z klasycznych przykładów konfucjańskich, co powinien uczynić syn, gdy ojciec przyprowadza do domu ukradzioną owcę, dał przykład podobnego przypadku sprzed kilku lat. W pewnej wsi ojciec rodziny ukraść kilka gęsi. Dorosły już niemal syn wywiedział się najpierw sprytnie o okolicznościach tego haniebnego uczynku ojca, a następnie zgłosił się z owymi gęsiami (bez jednej już zjedzonej) na posterunek policji. Oddał się w jej ręce jako rzekomy złodziej i został skazany na kilka miesięcy więzienia. Profesor K. uznał to nie tylko za postępek słuszny, zgodny z konfucjańskimi normami, lecz i bardzo racjonalny.

Argumentował następująco. Najprawdopodobniej policja i tak by doszła do ich rodziny. Zaaresztowanie i skazanie ojca okryłoby ją hańbą, a syn też cierpiałby bardzo. Gdyby zaczął otwarcie krytykować ojca i domagać się, by on sam zwrócił te gęsi — byłoby to złamanie reguł szacunku dla rodzica i wywołałoby ostre kłótnie w rodzinie, a prawdopodobnie niczego by nie osiągnął. Gdyby doniósł na ojca, byłoby jeszcze gorzej — sam okrył by się hańbą, a ojciec nigdy by mu tego nie wybaczył. Natomiast idąc siedzieć za ojca dokonał czynu chwalebego, z którego sam był dumny, dolegliwości kary przyjmował więc ze spokojem. Tym bardziej, że prawdę znała przecież cała rodzina, a domyślali się jej i sąsiedzi. Poniżył wprawdzie ojca, ale jednak prestiż rodziny ucierpiał znacznie mniej, bowiem to tylko młodszy syn popełnił występki. Wśród osób znających rzeczywisty stan rzeczy jego cnotliwy postępek wręcz okrył ją pewną glorią. Cierpiał moralnie ojciec, tym bardziej, im bardziej cierpiał syn. Rodzina nie musiała nic nawet mówić, by on wiedział, jak nań patrzają. I oczywiście w życiu już nigdy nie zrobi niczego podobnego. A gdy syn wróci, będzie musiał być mu dozgonnie wdzięczny i to okazywać.

Z punktu widzenia zachodniego było to nieprawidłowe, ale ze społecznego, konkludował profesor K. było to właściwe, nie tylko słuszne, ale i skuteczne. Chociaż karę odsiedział niewinny, ale to przestępca odcierpi najbardziej i zostanie całkowicie zredukowany.

*

Pani dr Y. z Tajwanu na tym samym kongresie relacjonowała swe badania związane z pewnym wypadkiem. Młody człowiek jechał na motorze i wpadł pod małą ciężarówkę, która nagle zajęła mu drogę. Nastolatek zmarł. Nieprawidłowo jadący kierowca ciężarówki, jej właściciel, a zarazem ojciec rodziny, znalazł się z nogą w gipsie. Sąd wydał wyrok nakazujący rodzinie zabitego wypłatę odszkodowania dla kierowcy ciężarówki. Opinia społeczna z satysfakcją przyjęła ten pozornie nielogiczny wyrok. Pani T. drażyła w ankietach przeprowadzanych wśród jej studentów, dlaczego ten wyrok uznano za „słuszny”, lecz wyjaśnienie tego okazało się trudne. Studenti, kształceni „po zachodniemu” niezbyt potrafili to logicznie uzasadnić, choć zarazem uznawali, iż było to „sprawiedliwe rozwiązanie”.

Otóż, jak się wydaje, zderzyły się tu dwie normy: zgodna z kodeksem drogowym jazda młodzieńca i dobro rodziny poszkodowanego kierowcy ciężarówki, który przez kilka tygodni nie mógł zarabiać na nią. Choć to on był winien, ale nie zrobił tego przecież z rozmysłem. A młodzieniec niewątpliwie, chociaż bez złej woli, przyczynił się do wypadku jadąc drogą. Rodzina zabitego była zamożna więc uznano za sprawiedliwe, by wspomogła biedniejszą. Sama straciła tylko jednego z młodszych synów. A śmierć, pamiętajmy, nie jest faktem tak ostatecznym, jak w chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu, gdzie człowiek żyje tylko raz. W buddyjskiej ma niezliczoną liczbę reinkarnacji przed sobą, widocznie tak mu było sądzone, a może i zasłużył sobie na to jakimś karygodnym postępkim w jednym z poprzednich istnień.

Oto znakomity przykład „sprawiedliwości sytuacyjnej” wymykającej się kodeksom pisany „po zachodniemu”. Specyficzny pragmatyzm łączy się tu z filozoficzno-religijnymi wyobrażeniami o życiu ludzkim.

*

W maju 2000 roku odwiedził Polskę dalajlama. Dla dość licznych miłośników buddyzmu spotkania z nim były z pewnością głębokim przeżyciem. Jest to postać o bardzo silnej osobowości. Dalajlama otwiera ludziom Zachodu perspektywę innej duchowości i „wglądu w siebie”, którego tak bardzo brakuje w naszej pospiesznej i zmateralizowanej cywilizacji zachodniej. Spotykałem się z nim przed laty dwukrotnie, podczas jego podróży do Europy Zachodniej. Jak dla mnie trochę nazbyt okcydentalizuje on prezentację buddyzmu, by uczynić go przystępniejszym dla młodzieży zachodniej. Ale może na tym właśnie opiera się jego sukces? Ponadto, będąc tak uwikłanym w politykę z racji swych losów osobistych i historii jego kraju, stał się sam po części politykiem.

W swoim wystąpieniu w Sejmie przedstawił realistyczną wizję rozwiązania sprawy Tybetu: przyznanie mu szerokiej, autentycznej autonomii jako części państwa chińskiego. Akceptacja przez władze ChRL podobnej autonomii Hongkongu i Makao stanowi wzór, który można by zastosować również do Tybetu. Przy wszystkich okazjach rozmów z ekspertami władz chińskich poruszam ten temat. W istocie nie rozumiem, dlaczego dotychczas Pekin nie przyjął takiego rozwiązania. Obawia się on wprawdzie, iż to uruchomiłoby spiralę żądań nie tylko innych mniejszości narodowych, lecz także rdzennie chińskich prowincji, co prowadziłoby do destabilizacji państwa. Jednakże odchodzenie Chin, choćby stopniowe, od tradycyjnego modelu państwa scentralizowanego, a przyjmowanie rozwiązań państwa federalnego wydaje się nieuchronne. Obecna chaotyczna i nieco anarchiczna jego decentralizacja w praktyce i tak powiększa autonomię władz lokalnych. Przy wszelkich okazjach staram się przekonywać do tego intelektualistów chińskich, gdyż bez tego nie da się zbudować tam „państwa prawa”, wpisane w 1999 roku do konstytucji, ani zaprowadzić porządku ustrojowo-prawnego. Sprawa jest jednak trudna, gdyż koncepcja federalizmu od lat 20. XX wieku obłożona była tam „narodową anatemią”, jako „knowania imperialistyczne mające osłabić Chiny”, a ich „jedność” od trzech tysięcy lat przyjmowano za ideał. Obecnie można już jednak o tym dyskutować.

Uznanie pełnej autonomii Tybetu wiąże się jeszcze z dwiema trudnymi sprawami wymagającymi rozwiązania. W ciągu setek lat przyrzależności Tybetu do Chin władze tego kraju kilkakrotnie przesuwają to w jedną, to w drugą stronę granice Tybetu oddzielające go od prowincji chińskich. Nacjonaliści tybetańscy żądają zatem oddania pewnych ziem, zamieszkiwanych przez ludność mieszaną: ludy tybetańskie i inne narodowości niechińskie. Inną trudną kwestią jest ustrój autonomicznego Tybetu i status dalajlamy po ewentualnym powrocie do ojczyzny. Czy ma to być powrót do stanu poprzedniego i restytucja systemu teokratycznego, z dalajlamą na czele jako przywódcą duchowym, szefem państwa i administracji? Czy też dalajlama, jak chciałyby władze chińskie, Tybetańczycy w obecnych władzach Tybetu i rozmaici „moderniści”, miałby już tylko status przywódcy religijnego, a krajem tym zarządzałyby władze świeckie w ramach systemu demokratycznego? Jakie uprawnienia miałyby posiadać nowe władze Tybetu? Nie o samą zasadę autonomii toczą się spory, gdyż formalnie kraj ten w ramach ChRL ma status autonomiczny, lecz o charakter państwowości. A wspomnieć jeszcze można, że według starej i powszechnie znanej w Tybecie przepowiedni, dalajlama XIII miał być ostatnim. Zatem obecnie żyjący XIV utracił władzę „z woli Nieba” i system teokratyczny skończył się definitywnie².

² Patrz: Helmut Uhlig, *Tybet, Kraj zakazany otwiera swoje wrota*, PIW, Warszawa 1999, s. 144-145.

Niektórzy nasi politycy próbowali wykorzystać wizytę dalajlamy do politycznej walki z „komuchami”, tworząc w parlamencie grupę „Wolny Tybet”, jakby w ogóle nie słyszeli, co dalajlama mówił do nich. Zapewne też nie przeczytali żadnej książki o historii Tybetu ani Azji. Gdyby zajrzeli choćby do wydanej u nas w 1998 r. książki *Dzieje dalajlamów*³ dowiedzieliby się przecie, że stosunki Chin z Tybetem były wprawdzie bardzo burzliwe, lecz kraj ten uznał zwierzchnictwo cesarza chińskiego w 821 roku, a ściślejszą nad nim kontrolę cesarza wprowadziła w XIII wieku mongolska dynastia Yuan. Od stuleci poprzednicy obecnego dalajlamy otrzymywali zatem inwestyturę cesarzy. Nawet sam system teokratycznej władzy w Tybecie był poniekąd ich tworem, gdyż to cesarstwo umacniało władzę dalajlamów, kosztem ograniczania prerogatyw króla, którego urząd ostatecznie zlikwidowała w XVIII wieku mandżurska dynastia Qing. I to ona w 1754 roku ustaliła ostatecznie zasady obierania dalajlamy. Przypomnijmy, że garnizon chiński w Lhassie i nadzór przedstawiciela Pekinu, zwanego ambanem, nad działalnością lokalnych władz Tybetu, zaprowadzono w latach 20. XVIII wieku, a Republika Chińska, ustanowiona w 1911 roku po obaleniu cesarstwa, była oficjalnie „państwem pięciu narodów”: Hanów (etnicznych Chińczyków), Mandżurów, Mongołów, Ujgurów i Tybetańczyków, co symbolizował jej pierwszy pięciobarwny sztandar.

Nawet sławna konwencja z Simla z 1914 roku, uzgodniona pod patronatem brytyjskim, choć nie podpisana ostatecznie przez władze Republiki Chińskiej (chodziło głównie o granice Tybetu), stanowiła, iż kraj ten jest autonomiczny, lecz przynależy do Chin. Po okresie zamętu i wojen domowych w Chinach, nowe centralne władze Republiki na początku lat 30. odzyskały pewną kontrolę na tym Tybetem. W 1931 roku przedstawiciele Tybetu uczestniczyli w zgromadzeniu opracowującym nową konstytucję Chin, a od 1934 roku rezydowała w Lhassie misja Republiki reprezentująca centralny rząd Chin wobec „lokalnych” władz Tybetu (usunięto ją dopiero w 1950 roku, gdy rząd kuomintangowski uciekł na Tajwan). Kluczowymi przedmiotami kontrowersji były wtedy sprawy granic Tybetu z prowincjami chińskimi, jak też forma kontroli Chin nad Tybetem, nie zaś sama kwestia jego przynależności do tego państwa.

Dopiero nieudane powstanie zbrojne w Tybecie w 1959 roku, ucieczka dalajlamy do Indii i utworzenie tzw. rządu Tybetu na uchodźstwie stworzyły nową sytuację i zaowocowały prezentowaniem przez jego aktywistów żądań „niepodległości Tybetu”. W okresie zimnej wojny i ostrej konfrontacji USA z Chinami „sprawę Tybetu” wykorzystywano wielokrotnie dla politycznej walki z ChRL, lecz żadne państwo nie uznało „rządu Tybetu”, podobnie jak sama ONZ. Na forum tej organizacji przynależności Tybetu

³ Roland Barraux, *Dzieje dalajlamów*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998.

do Chin strzegli przedstawiciele Republiki Chińskiej (z Tajwanu) do 1971 roku reprezentujący Chiny w tej organizacji.

Dodajmy, że na gruncie zasady nienaruszalności granic, przyjmowanej przez ONZ, Tybet nie ma najmniejszych szans na uznanie jego secesji, podobnie jak przynajmniej kilkadziesiąt innych, obecnie zgłaszanych przez różne ruchy, postulatów. Przypomnijmy, że odmawia tego ruchowi Basków niewątpliwie demokratyczna Hiszpania, czy Włochy „padańskim nacjonalistom” Bossiego. Żadne państwo, włącznie z fundamentalistycznym Iranem i Arabią Saudyjską, nie uznały niepodległości muzułmańskiej Czechenii. Nawet okupowane przez NATO Kosowo jest wciąż uznawane przez wszystkie rządy za część Nowej Jugosławii, co powoduje niezliczone komplikacje praktyczne. Czy się to komuś podoba, czy nie, taki jest obecny porządek międzynarodowy, gdyż powszechne zastosowanie koncepcji „samostanowienia narodów” jako naczelnej, pociągnęłyby za sobą hekatombę wojen i totalny chaos polityczny, czego przedsmak mieliśmy niedawno na Bałkanach. USA i Unia Europejska propagują teraz procesy integracji regionalnej sprzyjające rozwojowi gospodarczemu nie zaś „wojny o niepodległość”, które do reszty rujnowałyby i tak zazwyczaj bardzo biedne kraje. Dotyczy to także Azji. Dlatego parlamentarzyści żadnego z krajów Unii Europejskiej nie zaangażowali się tak, jak polscy w sprawę „niepodległości Tybetu”. Ponadto czytają oni opracowania swych ekspertów, znających historię i międzynarodowe regulacje prawne.

Tezy, iż to dopiero komunistyczna ChRL w 1951 roku okupowała „wolny Tybet”, świadczą po prostu o zupełnej ignorancji historycznej, a popieranie tybetańskich radykałów oraz ich hasła niepodległości, utrudnia, nie zaś zbliża, rozwiązanie kwestii Tybetu i podważa wysiłki dalajlamy. Inspirowanie podjęcia walki zbrojnej przez Tybetańczyków i tworzenie iluzji, iż poprze ją „cały świat”, jest groźne dla Tybetu i głęboko niemoralne: tacy doradcy siedzą sobie bowiem wygodnie na Zachodzie w swoich dostatnich krajach, a ginąć mają Tybetańczycy, i to ich kraj, dla czyichś gier polityczno-ideologicznych, miałby zostać zrujnowany, bez najmniejszych szans na wygraną. Spirale walk łatwo rozpocząć, a o wiele trudniej zatrzymać. Dalajlama stara się ze wszystkich sił nie dopuścić do tego, a najwięcej kłopotów przysparzają mu chyba tacy nieproszeni „sojusznicy”.

Melvyn C. Goldstein, amerykański badacz kwestii tybetańskiej, krytycznie ocenia politykę USA z tych właśnie powodów. Uznaje ją za „szkodliwą”, gdyż z jednej strony we wszystkich dokumentach oficjalnych Stanów Zjednoczonych uznają przynależność Tybetu do Chin, z drugiej zaś ich politycy lansują dalajlamę i składają puste deklaracje poparcia dla Tybetańczyków, stwarzają im złudzenia, iż Stany Zjednoczone gotowe są zaangażować się w „wypędzenie Chińczyków z Tybetu”, choć jest to wykluczone. Pobudzają ich w ten sposób do stawiania radykalnych żądań oraz

desperackich poczynań, dla przysporzenia kłopotów władzom chińskim, podczas gdy Tybetańczycy mogą poprawić swą sytuację jedynie przez porozumienie z Chinami. Zwraca on też uwagę, że taka polityka amerykańska bardzo osłabia pozycję osób z kierownictwa chińskiego, które chciałyby doprowadzić do rozwiązania problemu metodą ustępstw i porozumienia, a umacnia „twardogłowych”, traktujących kwestię Tybetu jako „spisek amerykański”, zmierzający do podziału Chin. Eskalacja przemocy w Tybecie byłaby, zdaniem Goldsteina, groźna dla polityki reform w Chinach, może zahamować zachodzące, pozytywne przemiany i doprowadzić do podobnego chaosu jak w byłym Związku Sowieckim. Dlatego określa USA „złym przyjacielem” Tybetu⁴.

Dodajmy, że suwerenność Chin nad Tybetem uznają wszyscy sąsiedzi Chin, gdyż taki jest jego prawno-międzynarodowy status. Nie są to zatem „ziemie okupowane” (jak terytorium Zachodniego Brzegu Jordanu okupowane przez Izrael, czy do niedawna Timoru Wschodniego w Indonezji). W sensie prawno-międzynarodowym „okupacja” oznacza zajęcie jakichś obcych ziem siłą zbrojną. Tybet natomiast znajduje się pod efektywną kontrolą Chin od siedmiuset lat, a w 1951 roku zwierzchnictwo nad Tybetem przejął rząd ChRL na mocy porozumienia podpisanego z dalajlamą, jego niekwestionowanym zwierzchnikiem, a dotyczyło ono podporządkowanie się władzom w Pekinie, nie zaś kuomintangowskiemu Republice Chińskiej, rezydującym po przegranej wojnie na Tajwanie, lecz uznającym się nadal za „ogólnochińskie”. Była to zatem kwestia uznania zwierzchnictwa jednego z dwu konkurencyjnych rządów chińskich, nie zaś zmiana statusu Tybetu.

Nawet gdyby przyjąć, że większość Tybetańczyków pragnie oddzielenia od Chin i pełnej niepodległości, co nie jest tak zupełnie pewne, uznanie secesji Tybetu wymagałoby zmiany fundamentalnej zasady ONZ, że integralność istniejących państw jest nadrzędna wobec zasady samookreślenia narodów, jak też całego prawnego porządku stosunków międzynarodowych. Oczywiście można żywić wątpliwości, czy to stanowisko jest całkowicie słuszne, lecz takie są obecne realia, a Polska jest sygnatariuszem Karty ONZ, której ustalenia są dla niej wiążące. Inną zupełnie sprawą jest traktowanie w ChRL tybetańskich działaczy niepodległościowych, a standardy więzień azjatyckich są o wiele niższe niż europejskich i trudno o tym zapominać. Można też przypomnieć, że nawet w demokratycznej Hiszpanii separatystów baskijskich mordowano bez sądu (co wywołało kryzys polityczny), a w kodeksach karnych wielu krajów UE działania separatystyczne są karalne. Przypominanie władzom chińskim o potrzebie lepszego trakto-

⁴ Patrz: Melvyn C. Goldstein, *The snow lion and the dragon: China, Tibet, and the Dalai Lama*, University of California Press, Berkeley 1997, s. 121-125.

wania więźniów w tym kraju (w tym także „separatystów tybetańskich”) jest użyteczne, choć osiągnięcie standardów niemieckich, czy nawet polskich jest sprawą odległą z oczywistych względów gospodarczych, a przypomnijmy, że odradza się Europejczykom pobyt w więzieniu nawet w bogatym Singapurze. Nie o same kwestie kosztów więc idzie, ale i różnice kulturowe.

Budzi co najmniej zdziwienie, iż nasi obrońcy Tybetu, którzy rzekomo zajmują się tą kwestią jedynie ze „względów moralnych”, nie zabierają głosu w innych tragicznych sprawach. Na przykład, sytuacja Kurdów w Turcji jest nieporównanie gorsza. Tybetańczycy w Chinach są przecież uznawani za naród, dzieci uczą się tam w szkołach po tybetańsku, istnieją rozliczne instytucje kulturalne i badawcze kultywujące narodową kulturę, ukazują się czasopisma i książki, a obecnie Tybetańczycy bez przeszkód organizują swoje tradycyjne święta. W Turcji zaś Kurdowie są uznawani tylko za „górskich Turków”, ich język jest tępiony, wioski równane z ziemią i palone napalmem. Działacze tybetańscy trafiają wprawdzie do więzień, lecz w Turcji, u naszego nowego sojusznika w NATO i kraju od lat popieranym przez USA, jedynie osobistości bardziej znaczące trafiają przed sądy i do więzień, innych zabijają na miejscu żołnierze, czy policjanci, nie trudząc się jakimkolwiek przewodem sądowym. Wiosną 2000 roku Kurdom po raz pierwszy pozwolono w Turcji na obchody ich prastarego Nowego Roku, co było rezultatem zabiegów tego kraju o przyjęcie do Unii Europejskiej i konieczności poprawy jego *image*. W Sudanie od lat trwa prawdziwe ludobójstwo czarnych jego mieszkańców zamieszkujących południe tego kraju, w dużej części chrześcijan, których zmusza się do przyjmowania islamu i życia według jego norm. Liczbę ofiar ocenia się na ponad dwa miliony.

Indonezja w latach 70. bezprawnie zaanektowała portugalską kolonię Timor Wschodni, zanim przyznano mu niepodległość. ONZ uznała to za okupację wojskową obcego terytorium. Jego katolickich mieszkańców gnębiono i mordowano, zginęła jedna trzecia ludności. Koniec położyło temu dopiero obalenie w Indonezji generała Suharto i reformy demokratyczne. Timor Wschodni odzyskał niepodległość, choć wycofujące się wojska indonezyjskie do ostatniego dnia paliły wszystko i mordowały, kogo mogły, a dodajmy, że Timorczyki są w większości katolikami! Nie przypominam sobie jednak, by w Polsce kogokolwiek z polityków zainteresowały te tragedie. Jedyнным wy tłumaczeniem tej dziwnej wybiórczości protestów może być antykomunistyczne zaciętrzewienie, które konpromituje w istocie piękną ideę praw człowieka. Jeśli broni się ich jedynie w przypadku działań władz, które z przyczyn ideologicznych, czy politycznych, nam się nie podobają, a milczy we wszystkich innych przypadkach, sprwadza to obronę tych praw na poziom gier politycznych. *Amnesty Inter-*

national tego błędu nie popełnia, dlatego zachowuje wiarygodność, ale ona potępia za ich łamanie nie tylko Chiny, ale i USA, czy Arabię Saudyjską, w której wykonuje się cztery razy więcej wyroków śmierci niż w Chinach (oczywiście w proporcji do liczby ludności). Polityczne zaciętrzewienie nie wyjaśnia jednak w pełni działań osób, które czytają tylko raporty *Amnesty* o krajach, których nie lubią „politycznie”. W tak samo chińskim Xinjiangu rozwija się ruch narodowy Ujgurów, cieszący się tam o wiele szerszym i gorętszym poparciem mieszkańców niż secesjonistyczny w Tybecie. Większa jest też skala represji, gdyż Ujgurowie zaczęli w ostatnich latach uciekać się do siły zbrojnej i ataków terrorystycznych. A ich sprawą nikt się nie interesuje. Czyżby cierpienia i aspiracje muzułmanów były mniej ważne niż lamaistów? Jeśli wyznawcy lamaizmu są tacy bliscy niektórym naszym działaczom politycznym, dlaczego nie podjęli jakichkolwiek kroków dla wspomżenia trudnego procesu budowy demokracji w Mongolii, gdzie znaczącą rolę w tym procesie odgrywali byli absolwenci uczelni polskich „zarażeni” polskimi ideałami Solidarności? A Polska mogła tam odegrać znaczącą rolę. Niestety, takie inicjatywy-fajerwerki polskich polityków w sprawach azjatyckich nie układają się w żadną logiczną całość i niewiele mają wspólnego z autentyczną troską o kwestie moralne, czy o rzeczywiste dobro narodów azjatyckich.

Głęboka nieznanomość Azji, jej realnych problemów i ogromnych osiągnięć wśród naszych elit politycznych i gospodarczych jeszcze przez wiele lat będzie stanowić kluczową barierę w rozwoju normalnych stosunków z tym kontynentem, takich, jakie rozwija Unia Europejska, nie lekceważąca przecież kwestii moralnych. Tyle, że jej politycy znają o wiele lepiej ten region świata i podchodzą do niego o wiele bardziej realistycznie, licząc się przy tym z interesami własnych krajów.

*

Oto jeszcze inny przykład ignorancji w sprawach Tybetu. Byłem na kolacji u państwa L. razem z pewnym Azjata, gorliwym buddystą. Pan L. zaczął mu opowiadać o swoim zainteresowaniu dalajlamą, relacjonować niedawno przeczytany z nim wywiad. Gość azjatycki, ku zdumieniu gospodarzy, odniósł się do tego zupełnie obojętnie. Dopiero z dalszej rozmowy wynikało, że gospodarz uważał naiwnie dalajlamę za zwierzchnika wszystkich buddystów, postać podobną do papieża dla katolików. Musieliśmy mu dopiero wytłumaczyć, że jest on tylko zwierzchnikiem jednego z odłamów — lamaizmu — najmniejszego z odgałęzień buddyzmu, bo liczącego mniej niż dziesięć milionów wyznawców, podczas gdy buddyzm mahajanistyczny i hinajanistyczny ma setki milionów wyznawców. Ponadto jest to nurt dość odległy od kanonicznych nauk Buddy. Dla buddysty

z Azji Południowo-Wschodniej dalajlama jest więc postacią podobnej skali jak dla polskiego katolika przywódca Koptów w Egipcie, czy katolikos w Armenii. Zasługuje, oczywiście, na głęboki szacunek, ale niewiele ponadto.

*

Na Forum Demokratyczne organizacji pozarządowych, które odbywało się w Warszawie w czerwcu 2000 roku, przybyła delegacja tajwańska (reprezentantów chińskich organizacji pozarządowych z kontynentu nie zaproszono, nie wiedząc prawdopodobnie jak są tam one znaczące). Biuro Taipei w Warszawie zorganizowało w Hotelu Marriott eleganckie spotkanie z tą delegacją, złożoną zresztą z samych „oficjeli”, nie mających wiele wspólnego z organizacjami pozarządowymi (choć niektórzy z nich, jako działacze opozycyjni, wiele lat spędzili w kuomintangowskich więzieniach). Po zwycięstwie w marcowych wyborach 2000 roku prezydenta Chen Shuei-biena, reprezentującego opozycyjną dotychczas Demokratyczną Partię Postępu, powiały niewątpliwie na Tajwanie nowe wiatry, choć rządzący wyspą od II wojny światowej Kuomintang nadal dysponuje ogromną większością w parlamencie. Na spotkaniu pokazano po raz pierwszy film o „białym terrorze”, więzieniach kuomintangowskich i intelektualistach trzymany tam do niedawna. Polscy miłośnicy Kuomintangu (bo tak konsekwentnie antykomunistyczny!) patrzyli na film z osłupieniem, bo zapewne nigdy nawet nie słyszeli, że do 1987 roku rządził on w systemie brutalnej dyktatury wojskowej (choć proamerykańskiej) i jest jedną z ostatnich w Azji partii bolszewickiego typu. Konfuzja była pełna, bo wielu z gości naiwnie wierzyło, że więzienia i prześladowania polityczne mogą być stosowane jedynie przez rządy lewicowe, a już partia leninowskiego typu, ale o prawicowo-nacjonalistycznej naturze nie mieściła im się w głowie. Ponadto zaś przez lata przeciwstawiali wspaniały, wolny Tajwan, wstrętnym „komuchom” z Chin kontynentalnych, dręczącym swój naród. Szef warszawskiego Biura Tajpei kręcił się nieswojo, wiedząc jakiej lawinie pytań będzie musiał później stawić czoła.

Siedzącym za stołem prezydialnym przedstawicielom dopiero niedawno zalegalizowanej opozycji i Kuomintangu, zadałem tylko jedno pytanie. Jak wyobrażają sobie przyszłość Tajwanu? Czy przyjmując opcję odrębnej państwowości, chcą stworzyć tam też „naród tajwański”, jak Honecker próbował to czynić w NRD, wpisując Goethego do listy „wielkich poetów” narodu enerdowskiego, bo urodził się we wschodniej części Niemiec? Co zrobią wtedy z Konfucjuszem, całą historią i kulturą Chin? Inaczej Tajwan pozostałby wszak tylko czasowo oddzieloną częścią jednych Chin.

Otrzymałem kilka prób odpowiedzi, lecz pomijających istotę problemu. Przedstawiciel Demokratycznej Partii Postępu przyznał jedynie, iż uży-

skanie uznania międzynarodowego dla takiej odrębnej państwowości jest obecnie mało realne.

Ku memu zaskoczeniu, w części nieoficjalnej, przy kieliszku wina, dziękowali mi za to pytanie tak przedstawiciele dotychczasowej partii rządzącej, jak też opozycji. Przyjmowali bowiem widocznie, że „dodałem” ich przeciwnikowi. Mnie chodziło zaś najbardziej o uprzytomnienie obecnym tam politykom i dziennikarzom polskim, jak skomplikowane są to sprawy. Zabawny szczegół: przedstawiciel opozycji przypomniał mi jeszcze o aspekcie religijnym jedności wyspy z kontynentem, o czym nie wspominałem (trudno przecież robić cały wykład w pytaniu!). Mówił przede wszystkim o kulcie bogini Matsu (Mazu), czołowego bóstwa na Tajwanie, której główne sanktuarium znajduje się w prowincji Fukien (Fujian), na kontynencie. W 1997 roku, po raz pierwszy w dziejach, jej najświętsza, oryginalna statua z kontynentu odbyła tryumfalny objazd wyspy. Dodał: „Naród jest oczywiście jeden, choć ma swe regionalne tożsamości. Można tylko sobie marzyć o czasowym statusie państwowym, dla zjednoczenia kiedyś w przyszłości w o wiele wygodniejszej dla nas formie — jako negocjacji dwu równoprawnych państw”. Był to niewątpliwie celny komentarz oddający istotę sprawy. Jak Tajwan rządzony od czasu wojny przez Kuomintang, partię narodową, wielkocchińską z ducha, wstępującą jako jedyny prawowity dziedzic państwowości i tradycyjnej kultury Chin, spornie wieranej i tępionej przez komunistów, mógłby teraz odciąć się od niej? Już łatwiej byłoby chyba Krakowowi ogłosić separację od „postkomunistycznej Polski” i tworzenie „narodu małopolskiego”. Był narodowy, a stosunek do takiej, czy innej ekipy rządzącej i jej partii — to sprawy zupełnie innego wymiaru, szczególnie dla Chińczyków będących członkami narodu o historii liczącej cztery tysiące lat!

Zdumiewająca wręcz ignorancja w opisywaniu spraw azjatyckich łączy się u nas z niezrozumiałą zupełnie tendencyjnością, czy wręcz relacjonowaniem zmyślonych faktów. Kreuje się w ten sposób zupełnie fałszywe wyobrażenia o świecie nie tylko u zwykłych czytelników, lecz i wśród naszej „klasy politycznej”, co owocuje jej działaniami zupełnie rozmiągającymi się z rzeczywistością. W większości spraw związanych z Chinami mamy zaś wręcz do czynienia z nieustającym festiwalem „wiadomości bałamutnych”, zawierających jakąś część prawdy, lecz przez pominięcie innych kluczowych elementów danej sprawy, tworzących obraz zupełnie zakłamany. W tym „szumie informacyjnym” giną nieliczne rzetelne informacje. Jedynym w Polsce kanałem telewizyjnym pokazującym w 2000 roku złożoną i bogatą rzeczywistość Chin, biedne wioski i wspaniałe nowe miasta, tradycje i gigantyczne przemiany jest od niedawna telewizja Niepokalanów. Niestety nie nazbyt wiele osób ją ogląda. A nie każdy ma dostęp do satelitarnych kanałów BBC i CNN. Jak odnajdziemy się w nieznanym nam w istocie świe-

cie, zakłamanym przez ideologiczne obsesje naszych mediów, wszedłszy do Unii Europejskiej, która jest jego aktywnym uczestnikiem?

*

Stał się prawdziwy cud! *Gazeta Wyborcza* z okazji rocznicy krwawych wypadków w Pekinie 4 czerwca 1989 roku opublikowała bardzo rzeczowy i głęboki artykuł mądrego chińskiego dysydenta, analizujący je z perspektywy historycznej. Co więcej, obok *Gazeta* zamieściła kalendarium wydarzeń, w którym stwierdzono bez nieudomówień, że pozostali na Placu Tiananmen studenci odwiezieni zostali autobusami na swoje uczelnie. Wcześniej autorzy tam publikujący, po większej części posiadający bardzo ubogą wiedzę o Chinach, opisywali ze szczegółami, jak to wojsko rozstrzeliwało studentów z karabinów maszynowych albo jak ich miażdżono czołgami. Istotnie niektórzy dysydenci chińscy w tragicznych dniach czerwcowych wieści o masakrze na Placu propagowali dla „mobilizacji oporu”. Minęło już jednak dziesięć lat!

Po latach zupełnie fałszywego przedstawiania tych tragicznych wydarzeń wreszcie *Gazeta* opublikowała tekst rzeczowy! A przecież telewizja BBC i CNN od lat nadają w rocznicę wydarzeń rozmowy z mieszkającymi obecnie na Zachodzie byłymi aktywistami studenckimi, w których ci relacjonują te wypadki. Ukazało się drukiem wiele ich wspomnień. Nawet nasza TV2 nadawała w 1998 roku dwuodcinkowy dokumentalny film o nich przygotowany przez BBC, gdzie wszystko relacjonowano zgodnie z prawdą. W naszej prasie królował jednak nieodmiennie mit „masakry studentów na Placu Tiananmen” i „krwawej dyktatury komunistycznej”, która tam wciąż rzekomo panuje.

Oczywiście w czerwcu 1989 roku zginęło wielu ludzi, setki a może i tysiące, tego nikt nie może negować. Jednak dynamika tych wydarzeń była zupełnie odmienna od wylansowanego u nas schematu. Ofiary te były wynikiem kilkudniowych walk w Pekinie (a dokładniej — zacichających w dzień, a wybuchających znowu nocami). Walki toczyły się głównie na przedmieściach, choć i centralna Aleja Chang'an wypełniona była spalonymi pojazdami wojskowymi, co widać wyraźnie na licznych reportażach z tego okresu, pokazywanymi i przez polską telewizję. Wydarzenia w centrum miasta działały się bowiem w obecności telewizyjnych kamer z całego świata. Linczowano żołnierzy i policjantów, zdobywano czołgi i broń, palono transportery i samochody wojskowe. Ofiary padały więc z obu stron. Zaczęło się to od powstrzymywania przez ludność wojska wkraczającego do miasta ogarniętego euforią pokojowych protestów przeciwko korupcji, nomenklaturowej prywatyzacji oraz innym bolączkom rynkowych reform, jak też nienadążaniu za nimi reform politycznych. Wielu

intelektualistów chińskich ma nadzieję, że osoby, które wydały wtedy zbrodniczy rozkaz użycia siły, staną kiedyś przed sądem. Jednak szybki rozwój kraju i nowe wielkie reformy od 1992 roku odsuwają te tragiczne wydarzenia sprzed lat w zapomnienie.

Wkroczenie wojska było, jak się zdaje, częścią szerszego planu: swobodnego zamachu stanu. „Twardogłowi” pragnący zahamować postępujące szybko przeobrażenia, a przywrócić „system socjalistyczny”, szybko ulegający erozji wraz z żywiołowym wręcz rozwojem kapitalistycznego rynku, nie zdobyli jednak pełni władzy. Przyhamowali demontaż komunizmu tylko na dwa lata. Dodajmy jeszcze, że interwencja wojska nie miała już żadnego uzasadnienia, gdyż protesty już wygasły i owej tragicznej nocy na Placu przebywało zaledwie około 300 studentów dyskutujących zażarcie, czy już się rozejść, czy zamknąć ten ruch jakimś symbolicznym gestem. Niewiele nawet brakowało, że studenci rozeszliby się przed wkroczeniem wojska. Byli tam tylko jeszcze dzięki kilkorgu „radykałom”.

Studenci jedynie zaczęli ten ruch, stali się jego symbolem i bohaterami, lecz przyłączył się do nich lud stolicy, redakcje gazet, poparło ich wielu funkcjonariuszy państwowych, dyrektorów departamentów, a nawet pokazywali się na placu i wiceministrowie. Wydarzenia przerosły ich, gdyż z jednej strony rozwinął się autentyczny ruch społeczny, a z drugiej rozgorzała ostra walka na szczytach władzy, gdyż Zhao Ziyang, kierujący wtedy partią i państwem, rozpoczynał odważniejsze reformy polityczne. Studenci osiągnęli bardzo wiele, rozbudzili na nowo społeczny ruch poparcia fundamentalnych reform. Doprowadzili do transmisji w telewizji na żywo ich spotkania z premierem. Przywódca partii błagał ich przez swego sekretarza osobistego, by zakończyli już protest, gdyż obraca się on przeciwko reformom. Pożegnał się nawet z nimi osobiście na Placu, ze łzami w oczach, gdy już wiedział, że w najbliższych dniach zostanie usunięty. Dodajmy jeszcze, że studenci przychodzili na Plac często ze swoimi profesorami na czele, a wśród nich było bardzo wielu synów i córek elity władzy z renomowanych stołecznych uczelni. Analiza tych wydarzeń wymagałaby całej książki! Schemat: „krwawy reżim wymordował bohater-skich studentów żądających demokracji” ma niewiele wspólnego z tymi wydarzeniami.

Paradoksem, i chyba nie przypadkiem jest, że gdy dwakroć Chiny wkraczały w latach 80. w fazę zasadniczych reform politycznych — obalały ekipy reformatorskie właśnie ruchy studenckie, w imię „przyspieszenia reform”. Może lepiej zrozumiemy to, jeśli otworzą się kiedyś archiwa chińskich tajnych służb. I faktem jest, że mimo wszelkich trudności, oporów, Chińczycy przeprowadzili o wiele bardziej udanie niż Związek Sowiecki demontaż systemu komunistycznego. Kraj przeszedł do gospodarki rynkowej, buduje porządek prawny, wprowadza się tam pierwociny niezna-

nej nigdy demokracji budując ją od szczebla gminnego. Parlament, który teraz uchwała ustawy regulujące całe życie kraju, przestał być „maszynką do głosowania”, nawet uzyskanie absolutorium przez rząd nie jest już pewne, podobnie jak wybór na jakieś stanowisko osób desygnowanych przez władze partyjne. Nie jest to więc już dawny parlament służący do efektownego oklaskiwania przywódców, chociaż nie ma w nim oficjalnie uznawanej opozycji. Nade wszystko zaś Chiny uzyskują imponujący wzrost gospodarczy (poprzednio nawet 12% PKB, obecnie około 7% przy inflacji zredukowanej do zera, a nawet niewielkiej deflacji), stawszy się najszybciej rozwijającym się krajem świata. Dokonują przeskoku od gospodarki agrarnej do nowoczesnej industrialnej i postindustrialnej. Cały Zachód się tym fascynuje, choć nie wszyscy chcą się pogodzić z nowymi realiami rosnącej potęgi Chin. Wielu naszych dziennikarzy przedstawia zaś ten kraj nieustannie jako „krwawą komunistyczną dyktaturę” i nie chce dostrzec tam niczego poza tym jedynym tragicznym wydarzeniem z 1989 roku i „łamaniem praw człowieka”, choć i w tej sferze trudno znaleźć drugi kraj, gdzie poprawa następowałaby tak szybko i była tak fundamentalna. Jeszcze na początku lat 80. za samo mówienie o prawach człowieka można się było znaleźć w więzieniu, obecnie książki o nich i publikacje tekstów tych praw leżą w każdej większej księgarni, a Chiny ratyfikowały nawet więcej konwencji międzynarodowych dotyczących ich ochrony niż USA. Oczywiście rozmaicie bywa z respektowaniem tych praw w praktyce, gdyż to wymaga przełamania tradycyjnej mentalności i obyczajów, a nieraz i gigantycznych nakładów finansowych, a nadto czasu. Nie da się bowiem z dnia na dzień zmienić obyczajów przyjmowanych przez setki lat. Jesteśmy zatem na zupełnie innym etapie: uznania tych praw przez władze, a boję o konsekwentne ich respektowanie. Każdy, kto zna realia krajów od niedawna dopiero się rozwijających, czy postkomunistycznych, jak Polska czy Ukraina, wie jak trudne jest wprowadzanie nowych standardów prawnych funkcjonowania państwa i społeczeństwa. A tu mamy do czynienia z prastarą cywilizacją, której obce były same podstawowe koncepcje „rządów prawa”. Gdy dostrzega się to z Paryża, Londynu i Berlina, dlaczego tak trudno dojrzeć to z Warszawy?

Z jednej strony aspirujemy do Unii Europejskiej i staliśmy się sojusznikiem USA, z drugiej jednak w naszej prasie, i to nawet tej proeuropejskiej, pojawiają się wciąż potępienia Zachodu za rzekome „sprzeniewierzenie się wartościom”, czego koronnymi przykładami ma być właśnie jego polityka wobec Rosji i Chin. Najczęściej powtarzanymi u nas sloganami są „zażądać”, „zagrozić sankcjami”, „wprowadzić je”, bez chwili refleksji, jakie mogą być realne konsekwencje takich działań i czy poprawić to może sytuację. Przyjmuje się naiwnie, iż realny brak jakichś swobód jest jedynie wynikiem braku dobrej woli władz, nie dostrzegając, iż nie-

rzadko wymaga to zmiany materialnych i społecznych realiów. Co z tego, że zapisano prawo do obrony przez adwokata, gdy w całych Chinach jest ich mniej niż w jednym Nowym Jorku! Trzeba dopiero wykształcić odpowiednią liczbę prawników, a to wymaga czasu i nakładów. No i ludzi musiałoby stać na adwokata. To tylko jeden z przykładów.

*

Wiosną 2000 roku zaczęła się na łamach *Plusa i Minusa w Rzeczpospolitej* fundamentalna dyskusja o perspektywach demokratycznych przemian w świecie pozaeuropejskim. Niestety redakcja nie chciała jej kontynuować, być może przestraszona nieco „nieprawomyślnymi” wnioskami, do których mogłaby ona doprowadzić. Zaczęła się ona artykułem Wojciecha Sadurskiego (5-6 lutego 2000 roku) polemicznym wobec opisu realiów postsowieckich republik Azji Środkowej autorstwa Krzysztofa Dębnickiego, znawcy społeczeństw muzułmańskich. Sadurski dał tej polemice znamienity tytuł: „Rana wszędzie tak samo boli”. Dyskusja zakończyła się zaś jego odpowiedzią wszystkim polemistom „Czego brakuje Azjatom” (6-7 maja). Kluczową tezę tego ostatniego, napisanego bardzo emocjonalnie artykułu, jest stwierdzenie, iż rzekomo „nasi azjatołody” nie chcą uznać za demokratyczne nawet tych społeczeństw, które „w krajach dla nas egzotycznych wyznają te same wartości i normy, które my traktujemy jako elementarne dla naszej godności”, pozostając obojętnymi na ich pragnienia, a za prawdziwych wyrazicieli tamtejszych norm społecznych uznają ich ciemniejszy. Pełne pomieszanie z poplątaniem! I zupełne niezrozumienie opinii specjalistów. Nie sądzę, abyśmy my, badacze polscy, czy naukowcy amerykańscy, pisali w sposób nazbyt trudny, to raczej nasi interlokutory przez swoje ideologiczne zaciętrzewienie, choć przy szlachetnych intencjach, nie chcą przyjąć do wiadomości elementarnych faktów.

W związku z tą dyskusją nasuwają się rozmaite refleksje. Od lat 40. XX wieku antropologia kulturowa (u nas nazywana etnologią) przyjmuje, że kultury różnią się między sobą strukturami przyjmowanych wartości, na których opierają się ich wyobrażenia o świecie, instytucje i normy obyczajowe. Wprowadzili to do nauki badacze amerykańscy. Obecnie mamy już setki badań takich różnic, dotyczących najrozmaitszych kultur i prowadzonych przez badaczy z różnych dyscyplin. Powstały nawet całe specjalności, jak wspomniana powyżej psychologia stosunków międzykulturowych, zajmujące się takimi porównaniami. Mamy już nawet wiele rozmaitych poradników i podręczników wskazujących „ludziom Zachodu” jak powinni oni dostosowywać swoje zachowania i działania do norm innych kultur, jeśli chcą osiągnąć pozytywne rezultaty w kontaktach z ludźmi do nich należącymi. Pomagają też one zrozumieć zachowania i reakcje ludzi z innych

kultur, kierujących się odmiennymi wartościami i normami. Jednym z pierwszych było opracowanie Ruth Benedict *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, niedawno wydane u nas (PIW 1999), a przygotowane w 1944 roku, jako swoisty poradnik dla dowódców amerykańskich przygotowujących się do okupacji Japonii. Przykładowo można wymienić znakomity opis działania firm japońskich Boye'a de Mente *Japanese Manners and Ethics in Business* (Phoenix Books, Phoenix — Tokyo 1981), czy szerzej zakrojoną, ale i płytszą pracę Min Chena *Asian Management Systems* (Routledge, London — New York 1995). Z prac podobnego typu ukazała się u nas niedawno książka Richarda R. Gestelanda *Różnice kulturowe a zachowania w biznesie: marketing, negocjacje i zarządzanie w różnych kulturach* (PWN, Warszawa 2000). W pracy tej zanalizowano podstawowe różnice zachowań i reakcji ludzi z ważniejszych kultur świata. Wielka liczba takich opracowań dotyczących biznesu nie powinna dziwić: chodzi wszak o duże pieniądze, które można stracić albo zyskać, jeśli rozumie się choćby w przybliżeniu, jak reaguje i myśli nasz partner z innej kultury.

Najbardziej znaczącą pracą dotyczącą wręcz politycznej strategii Zachodu we współczesnym świecie była głośna książka Samuela P. Huntingtona *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* (Muza, Warszawa 1998). Podstawowym jej przesłaniem jest teza, iż politycy Zachodu powinni wyzyść się aroganckiego i zupełnie nierealistycznego narzucania swoich wartości i koncepcji innym cywilizacjom, gdyż to musi prowadzić do konfliktów i wojen. „Przetrwanie Zachodu — jak dramatycznie stwierdza autor — zależy od tego, czy Amerykanie potwierdzą na nowo swoją zachodnią tożsamość, czy ludzie Zachodu pogodzą się z tym, że ich cywilizacja jest jedyna w swoim rodzaju, ale nie uniwersalna, i zjednoczą się, by tchnąć w nią nowego ducha i uchronić przed wyzwaniem ze strony niezachodnich społeczeństw. Od tego, czy przywódcom świata uda się zaakceptować wielocywilizacyjny charakter polityki globalnej i podjąć współdziałanie, by go utrzymać, zależy uniknięcie globalnego konfliktu” (s. 15). „Każdą cywilizacja postrzega siebie jako pępek świata, a historię swą opisuje jako centralny dramat dziejów ludzkości. Zachodu dotyczy to prawdopodobnie jeszcze w większym stopniu niż innych kręgów kulturowych. Taki monocywilizacyjny punkt widzenia staje się jednak coraz mniej adekwatny i przydatny we współczesnym świecie (...) [Takie] złudzenia i przesady (...) nadal się jednak utrzymują, czego wyrazem jest pod koniec XX wieku rozpowszechnienie zaściankowej koncepcji, jakoby europejska cywilizacja Zachodu stanowiła obecnie uniwersalną cywilizację świata” (s. 65-66).

Sadurski, jak można wnosić z jego wypowiedzi w tej dyskusji, a przypuszczalnie i wielu innych naszych intelektualistów, zdaje się nie wiedzieć o badaniach innych kultur, ani o ogromnej już literaturze naukowej ich

dotyczącej. Odwołania do odmiennych struktur wartości cywilizacji spoza kręgu zachodniego traktują oni jedynie jako „podłe knowania” dyktatorów, którzy nie chcą dopuścić do demokratyzacji swoich krajów. Stwierdzenia zaś któregoś z polskich badaczy, że takie odmienności istnieją, traktuje ów autor jako jego dziwną, osobistą „opinię”, w dodatku całkiem niesłuszną, czy wręcz „moralnie naganną”, gdyż jest to dlań jedynie wspieraniem takich dyktatorów. Wszyscy ludzie na świecie powinni pragnąć wolności, tak pojmowanej jak w Europie i USA, i dla niej umierać, bohatercko walcząc o wyzwolenie z tyranami, jak naród polski z komunistycznym reżimem za czasów podziemnej Solidarności. I basta! Nawet w Polsce nie było to tak proste, a w Azji mamy sytuacje miliony razy bardziej złożone i po prostu nieporównywalne.

Oczywiście, iż problem kulturowych odmienności bywa wykorzystywany przez polityków dla ich własnych celów, ale z tego wcale jeszcze nie wynika, że same odmienności są jedynie ich wymysłem! Ludzie podobni Sadurskiemu nie chcą przyjąć do wiadomości prawd naukowych i niezbitych faktów, oburzając się niezmiernie na odsyłanie ich do lektur. Rozumiem, iż dla osób, które nigdy nie przeczytały ani jednej książki opisującej te różnice, nie mówiąc już o kanonicznych dziełach innych cywilizacji, może wydawać się to zaskakujące, jak dla dziecka jest spotkanie kogoś mówiącego w innym języku. Przecież stół, to „stół”, a on mówi jakies *a table*. Swoją wiedzę o innych cywilizacjach opierają na gazetowych reportażach, turystycznych pobytach w enklawach luksusu dla cudzoziemców, przypadkowych spotkaniach z dyplomatami państw z tych regionów, albo dysydentami stamtąd szukającymi poparcia, tak samo powtarzających „poprawne politycznie” komunały, czy nawet z właścicielem chińskiej restauracji w Sydney, czy Los Angeles, nie przyjmując do wiadomości, iż są specjaliści, którzy na badaniach tych kultur strawili życie. Stwierdzenie o zasadniczych odmiennościach w sferze wartości wydaje się im równie absurdałne, jak dawniejszym obskurantom kopernikańska teza, iż „ziemia jest okrągła” i krąży wokół słońca, czego w codziennym naszym życiu przecież nie widać. Będąc zamknięci w „intelektualnych opłótkach” cywilizacji zachodniej, wierzą oni, że wszyscy ludzie na świecie mają te same ideały i wartości, co ludzie Zachodu, „bo przecież są one uniwersalne”.

Występuje przy tym zadziwiająca sprzeczność. Z jednej strony propagatorzy wartości i instytucji zachodnich uznają je za uniwersalne, z drugiej zaś często podkreślają ich chrześcijańskie korzenie (niekiedy dodając jeszcze tradycję grecko-rzymską, co uzupełnić by należało o judaistyczną). Jeśli zaś są one oparte na śródziemnomorskich i chrześcijańskich podstawach, to w sposób oczywisty muszą być obce ludom niechrześcijańskim (muzułmanom, buddystom, czy hinduistom), które stanowią blisko 80% ludności świata. Co najbardziej zadziwiające, zwolennicy uniwersalizmu

wartości zachodnich, choć wywodzący się ze środowisk laickich, podchodzą często do swych ideałów politycznych z fanatyzmem godnym sekty religijnej, nie zaś racjonalnie myślących intelektualistów, i są gotowi narzucać innym ludom swoje ideały i wartości nawet przemocą. Nie chcą przyjąć do wiadomości, że inne społeczeństwa mogą cenić bardziej coś innego i mieć odmienne wyobrażenia o społeczeństwie i o świecie. A dodajmy, że już student socjologii, czy etnologii wie, że wartości jednej kultury nie można oceniać z punktu widzenia innej kultury i jej systemu wartości, gdyż oceniać by je można tylko posługując się jakimś meta-systemem, nadrzędnym nad nimi obydwojma, zaś do stworzenia systemu wartości uniwersalnych jeszcze nam daleko.

Warto zwrócić uwagę, że nawet Kościół katolicki, który przez stulecia gotów był ogniem i mieczem szerzyć swoją wiarę, by zbawić „pogan”, i wszystkim wyznawcom narzucał ryty rzymskie, dawno już zrezygnował z takiego podejścia. Jan Paweł II 2 czerwca 1980 roku stwierdził, na przykład, w siedzibie UNESCO, że „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury swojej właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą im więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym sposobie bytowania”⁵. Dlatego współcześnie Kościół akceptuje „msze tańczone” w Afryce, godzi się na modlitwę Eskimosów „daj nam ryby naszej powszedniej” miast chleba nieznanego im, czy na chiński przekład frazy „na początku było Słowo”, jako „na początku była Droga” (*tao*, lub w zapisie pinyin — *dao*, gdyż „słowo” nie ma tam tak podniosłych konotacji jak w naszej cywilizacji). Natomiast świeccy obrońcy praw człowieka, czy demokracji podchodzą do swych koncepcji i dokumentów literalnie, jak Rota Rzymska w średniowieczu: tylko dokładne skopiowanie wzorców zachodnich może być uznane za „życie cywilizowane”. Nie chcą oni przyjąć do wiadomości, że przejmowanie z Zachodu wartości, sposobu przeżywania świata i swojej podmiotowości, jak też stosunków międzyludzkich, jest zupełnie czymś innym niż używanie wynalezionej na Zachodzie telewizora, czy komputera. Cywilizacyjne gadgety i nowości techniczne mogą być przejmowane stosunkowo łatwo, instytucje polityczne już znacznie trudniej, a by przejąć wartości trzeba po prostu zmienić radykalnie całą kulturę, mentalność i obyczajowość.

Można oczywiście oburzać się na dość powszechne w Japonii bicie aresztowanych kryminalistów, szermując hasłem „każdego tak samo boli”, a jeszcze bardziej na stosowanie tam inkwizycyjnego przewodu sądowego, którego celem jest przyznanie się podsądnego do swych win i przeproszenie społeczeństwa, nie zaś udowodnienie jego winy przy pomocy

⁵ Cyt. za: Józef Życiński, „Tarzan czy animal rationale?”, *Rzeczpospolita*, 9-10 września, 2000, s. D4 (*Plus — Minus*).

dowodów rzeczowych i świadków. Podobnie można płonać świętym oburzeniem na wieść, iż w Singapurze wobec młodych kryminalistów, czy chuliganów stosuje się karę chłosty, nie zaś więzienia, z którego wyszliby wprowadzie raczej zdemoralizowani jeszcze bardziej, niż zredukowani, a do tego w „mołojackiej sławie”, ale z nienaruszoną „integralnością fizyczną” i „godnością”. Ale do tego trzeba jednak dodać, że u nas konsekwencją owej szczególnej dbałości o przestępców jest cierpienie ofiar.

Jest bowiem naiwnym złudzeniem, że ból da się wyeliminować z życia społecznego. My preferujemy, by to staruszkę bolała jej rozbijana głowa, kiedy młodociany osiłek chce wyrywać jej torebkę z zaciśniętej dłoni, czy by bolały łamane kości innego napadniętego na ulicy. Natomiast Japończyk, czy Singapurczyk preferuje, by to młody bandyta, gdy tylko zaczyna swój proceder, dostał w skórę, a w rezultacie mieszkaniacze ich kraju idzie, gdzie chce, choćby o północy, nie musi się bać, że go zdiełają kijem basebolowym, bo nawet kieszonkowe kradzieże są tam rzadkością. Oburzając się na „barbarzyństwo” tych krajów, piętnowane przez *Amnesty International*, dostrzeżmy te konsekwencje. Jeśli Japończycy i Singapurczycy cenią sobie wyżej bezpieczeństwo przyzwoitych obywateli niż troskę o przestępców, przynajmniej nie odmawiajmy im prawa do urządzania życia po swojemu, tak jak oni nie nakazują nam przecież w trosce o nasze staruszki bicia naszych kryminalistów. Oczywiście, nie wszystkie odmienności dadzą się uzasadnić tak jednoznacznie. Chodzi jednak o pokazanie, że nie można oceniać pojedynczego faktu z innej kultury w oderwaniu od kontekstu społecznego, od konsekwencji i ceny jakiegoś osiągnięcia. Bo zawsze coś osiągnąć, musimy za to płacić czymś innym.

Stwierzeń powyższych nie należy też rozumieć, jako apelu o wprowadzenie kary chłosty w Polsce. Każdy kraj ma swe obyczaje, normy i przez dziesiątki, czy nawet setki lat utrwaloną obyczajowość. W USA właściciel domku na przedmieściu mógł całkowicie bezkarnie zastrzelić młodego Japończyka, który podchodził do mieszkania, by tylko zapytać o ulicę, lecz było to „bezprawne wtargnięcie na cudzą posiadłość”, w Polsce zaś aresztuje się ludzi, którzy napadnięci w swoim mieszkaniu być może przekroczyli „granice obrony koniecznej”. Dodajmy, że oburzenie w Japonii na „barbarzyńskie prawo” w Ameryce nie obeszło wiele obywateli USA traktujących prawo do posiadania broni i jej użycia jako kamień węgielny praw obywatelskich. Nie szukając nawet tak daleko przypomnijmy, iż dopiero niedawno skazano w Polsce po raz pierwszy na karę więzienia osobnika, który zakatował psa. Cóż z tego, że kodeks karny przewiduje za to kary, jeśli istnieje społeczne przyzwolenie na brutalne traktowanie zwierząt i nawet sędziowie lekceważą ich dręczenie. Przyprawia to o furię Brytyjczyków, ale Polak „wie swoje” i obrońcę zwierząt traktuje niemal jako wariata. Muszą upłynąć zapewne dziesięciolecia by ukształtowała się

nowa wrażliwość i obce większości naszego społeczeństwa normy prawne zostały w końcu zaakceptowane. Gdzie indziej to prawa człowieka są taką szokującą nowością. Nawet państwo ich nie uznaje w Arabii Saudyjskiej, Afganistanie, czy Sudanie. W Indiach i Chinach z trudem torują sobie one drogę w świadomości społecznej mimo starań instytucji państwowych, nie zawsze zresztą konsekwentnych.

Zajmijmy się jeszcze demokracją. Jest ona jednym z kluczowych wynalazków Zachodu i słusznie on nią się chlubi. Jednakże możliwości jej upowszechniania w świecie są znacznie bardziej ograniczone, niż to się wydaje wielu jej naiwnym propagatorom z Zachodu. Wymaga ona mianowicie kilku warunków do sprawnego funkcjonowania, które istnieją tam od dawna, zatem nie wyobrażamy sobie nawet, że gdzie indziej może ich brakować.

Przede wszystkim niezbędny jest dla niej system prawa i jego poszanowanie, bez tego demokratyczne instytucje nie mogłyby funkcjonować.

Konieczne jest także społeczeństwo obywatelskie, które gwarantuje zaangażowanie dość szerokich kręgów w sprawy publiczne, umożliwia wyłanianie polityków wszystkich szczebli i egzekwowanie ich odpowiedzialności za decyzje. Bez niego demokracja nie jest możliwa. Dlatego właśnie jest ona tak słaba w wielu krajach Europy Wschodniej, czy Bałkanów — mamy tam bowiem ledwo zaczątki społeczeństwa obywatelskiego.

Warunek trzeci to identyfikowanie się społeczeństwa w skali całego kraju z państwem. Jeśli bowiem mamy tylko „społeczeństwa obywatelskie” partykularne, plemiennie-rodowe, czy lokalne, a sprawy państwa nie interesują członków takich wspólnot, gdy walki polityczne nie dotyczą programów dbałości o „dobro wspólne”, lecz są li tylko przejawem walki klik plemiennych, czy lokalnych, o supremację nad innymi i osiąganie korzyści ich kosztem — trudno mówić o demokracji nawet gdy organizowane są jakieś wybory. Potrzebny jest zatem „naród polityczny”, którego w większości tzw. krajów rozwijających się po prostu nie ma. Dlatego na czoło wysuwają się tam dwie siły społeczne, które stają się forpocztą takiego narodu: armia jako jedyna struktura ogólnopaństwowa, nierzadko przejmująca wręcz władzę i studenci, czasowo wyrwani ze swych środowisk, zainteresowani sprawami kraju i inicjujący protesty społeczne.

Do tego należy dołączyć jeszcze pewne przejawy życia społecznego, choć łączą się one ściśle z warunkiem poprzednim: bez „wartości publicznych”, chęci uczestnictwa w życiu publicznym, troski o „dobro wspólne” w skali kraju, cenięcia sobie wolności obywatelskich, uznania równości wszystkich obywateli oraz ich praw — społeczeństwo obywatelskie nie ukształtuje się. Najlepszym przykładem braku takich wartości jest bardzo zokcydentalizowane Kosowo, kraj w Europie, nie gdzieś na antypodach, którego niemal jedna trzecia mieszkańców dłużej, lub krócej przebywała i pracowała na Zachodzie. Rezultaty tego widzimy w codziennych

dziennikach telewizyjnych donoszących to o paleniu średniowiecznych cerkwi, to o mordowaniu Serbów, którzy nie mogą nawet wyjść na ulicę, czy odwiedzić ciotkę w innej wiosce. Dodajmy też dla równowagi, że Serbowie również gnębili Albańczyków, gdy mieli nad nimi przewagę, uznając ich za „podludzi”, nie zaś takich samych „współobywateli”.

Niezbędny jest również system powszechnej edukacji, zapewniający choćby elementarne rozeznanie w sprawach państwowych przynajmniej znacznej części społeczeństwa, możliwość ich rozumienia, czytania gazet, czy słuchania radia, jak też posiadanie dość licznych kadr fachowców zapewniających funkcjonowanie urzędów i instytucji państwowych oraz realizację polityki. System edukacji powszechnej nie tylko wymaga nakładów państwa na jego zbudowanie i utrzymanie, lecz także na tyle wysokiego stopnia rozwoju gospodarczego, by większość rodzin mogła zwolnić dzieci od pracy produkcyjnej i posłać do szkoły (rzecz jasna i samo kształcenie musi być doceniane).

Wreszcie powiedzmy i o aspekcie materialnym. Niezbędna jest „gospodarka krajowa”, to jest integracja gospodarcza kraju będąca podstawą ponadlokalnych związków i interesów. Potrzebne są systemy transportowe i komunikacyjne (drogi i środki transportu, telefony, faksy, itd.) umożliwiające łączność między poszczególnymi osadami i regionami. Nadto zaś muszą istnieć media: prasa, radio, telewizja docierające nawet do odległych zakątków kraju, informujące społeczeństwo o jego sprawach. Ludność powinna też być na tyle zamożna, by stać ją było na kupno prasy, radia, czy telewizora, doprowadzenie elektryczności, czy choćby kupno baterii, albo akumulatorów, itd. Ponadto trzeba jeszcze pamiętać, że demokracja jest kosztownym systemem sprawowania władzy, gdyż wszystkie procedury wyborcze kosztują, podobnie jak kampanie kandydatów, promocja partii politycznych, utrzymywanie ich struktur, itd. Przypomnijmy, że w Indiach wybory parlamentarne kosztują skarb państwa około 2 mld USD, zaś dla ich w miarę bezpiecznego i sprawnego przeprowadzenia trzeba przerzucić w rejony głosowania znaczne siły wojskowe, a i tak ofiarą walk przedwyborczych pada kilkadziesiąt, lub nawet ponad sto osób. W przypadkach skrajnych koszty funkcjonowania systemu demokratycznego o zachodnich standardach mogły by być wyższe od całego PKB danego kraju.

Tradycyjnie przyjmowano, że demokracja opiera się na „klasie średniej”, ludziach posiadających pewną własność i interesy, dysponujących dostateczną wiedzą o sprawach publicznych i pewnym czasem wolnym dla zajmowania się nimi. Obecność tylko zamożnej elity i mas pracujących od świtu do nocy, z trudem zapewniających sobie przeżycie do następnego dnia, wyklucza ustanowienie demokracji, a jest podstawą rządów oligarchicznych. Sprawa „klasy średniej” w krajach rozwijających się jest wszakże nader zawiślana, gdyż bardzo często jej pierwociny tworzą pracownicy

administracji państwowej, a władza generuje „kapitał rynkowy”, jednak na dalszych etapach rozwoju gospodarczego pojawienie się licznej „klasy średniej” z pewnością stabilizuje systemy demokratyczne.

Wiele z tych warunków tak czy inaczej wiąże się z rozwojem gospodarczym. Bez jego zaawansowania do pewnego poziomu nie będzie wszak ani systemu edukacji powszechnej, ani dróg i pojazdów innych niż wozy zaprzężone w woły, ani fachowców, czy klasy średniej, albo organizacji pozarządowych. Każdy, kto zna realia krajów rozwijających się wie, iż w niewielu z nich wszystkie te warunki są spełniane naraz w stopniu choćby minimalnym. Bywa, że realna władza rządu kończy się na przedmieściach stolicy. Samuel P. Huntington na podstawie analiz porównawczych (odnoszących się głównie do Ameryki Łacińskiej) wyliczył, że demokracja może się zrodzić dopiero w kraju, w którym PKB w przeliczeniu na głowę mieszkańca wynosi od 500 do 1000 USD. Nie jest to jednak warunek konieczny, ani wystarczający, gdyż istotną rolę odgrywają też czynniki kulturowe, uwarunkowania historyczne, itd.⁶ Jest to zatem jedynie wskaźnik orientacyjny, ilustrujący w przybliżeniu poziom rozwoju gospodarczego umożliwiającego rozwój demokracji. Jak wiemy zaś ze statystyk międzynarodowych wiele państw osiąga zaledwie dochód krajowy na głowę rządu 50-200 USD.

W Azji Wschodniej demokratyzacja typu zachodniego zdaje się wymagać poziomu dochodu rządu kilku tysięcy USD. Dwie są tego nawzajem powiązane przyczyny. Po pierwsze, wysoki rozwój „kultury społecznej” doprowadził do wypracowania tam rozmaitych mechanizmów społeczno-politycznych zapewniających wpływ na podejmowanie decyzji oraz nominacje zwierzchników. Można nawet mówić o specyficznych formach społeczeństwa obywatelskiego istniejących tam od stuleci. Zatem potrzeby udziału w „życiu publicznym” w skali lokalnej, czy swoistych „korporacji” decydujących o losach jednostki były tam poniekąd zaspakajane w ramach struktur tradycyjnych, czy neotradycyjnych. Dopiero ich rozkład wraz z postępującą industrializacją i urbanizacją stwarza potrzeby wypracowania instytucji nowego typu. Wraz z postępami okcydentalizacji są to zwyczaj zapożyczenia pewnych rozwiązań zachodnich z dostosowywaniem ich do miejscowych realiów i tradycji.

Drugim czynnikiem są specyficzne „wzorce kultury”. Cywilizacja konfucjańsko-buddyjska Azji Wschodniej porządek społeczno-polityczny opierała na zrytualizowanych normach postępowania, nie zaś na regulacjach prawnych, które przejmować zaczęto dopiero od niedawna z Zachodu. Są one zatem czymś nowym i słabo zakorzenionym. Po dziś dzień odgry-

⁶ Samuel P. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, PWN, Warszawa 1995, s. 67-70.

wają nawet w najwyższej rozwiniętej Japonii rolę drugorzędną. Zwróćmy uwagę, że system zachodni gwarantuje też *prawa* podmiotów, podczas gdy normy rytualne narzucają im przede wszystkim wypełnianie obowiązków. Ponadto dominowały tam wzorce kolektywistyczne, nie zaś indywidualistyczne typu zachodniego. Jednostka uczestniczyła zatem w swoistej „podmiotowości kolektywnej”, co inaczej kształtowało interakcje społeczne. Jednostki i grupy były tam również zorganizowane w struktury hierarchiczne, nie występowały zaś jako izolowane i w zasadzie równe sobie podmioty. Wartością naczelną było utrzymywanie harmonii i zgody, podczas gdy demokracja typu zachodniego wyrasta ze specyficznej „kultury walki”, z archaicznych tradycji wojowników obierających sobie wodza-króla. W Azji Wschodniej natomiast walka i konkurencja były przez tysiąclecia potępiane, podobnie jak otwarta krytyka innych, czy nawet samo wyrażanie sprzeciwu, zwłaszcza wobec wyższych rangą, czy „władz”. Respekt dla każdej „władzy zwierzchniej”, zwłaszcza państwowej, i gorliwe wykonywanie jej poleceń były fundamentalną normą. Publiczne i otwarte krytykowanie, a już szczególnie przez jednostkę było tam nietaktem i obrazą dla całej społeczności.

To wartości społeczne stawiano tam na czele, nie indywidualne, jak na Zachodzie. Nie ukształtowała się tam nawet autonomiczna jednostka, jaką znajdujemy już w *Biblii* i *Iliadzie*. Jak wskazuje Tu Wei-ming, jeden z najwybitniejszych współczesnych znawców konfucjanizmu z Uniwersytetu Harvarda, pojawienie się jednostki zainteresowanej swymi swobodami wymaga w Azji Wschodniej jej wyalienowania z bardzo tam silnych struktur kolektywnych, przede wszystkim rodzinnych, co jest procesem powolnym, bolesnym i niekoniecznie pożądanym przez wszystkich⁷. obrońcy wartości rodzinnych, zagrożonych przez wpływy zachodnie, mogą tam liczyć na poparcie o wiele szersze nawet niż w Polsce i trudno ich protesty uznać za bezzasadne. Nawet w USA socjologowie wskazują na negatywne konsekwencje słabnięcia więzi rodzinnych. Z drugiej zaś strony, nawet gdy przywódca jakichś manifestantów deklaruje do zagranicznych kamer, że „walczą oni o demokrację”, nie zawsze oznacza to, że chodzi mu o to samo, co my rozumiemy pod tym terminem, a opinie jego zwolenników mogą być jeszcze bardziej odległe. Przypomnijmy, że to w ramach takiego „demokratycznego buntu społeczeństwa” przeciwko reżimowi szacha zaakceptowano jako „wyzwolicielem” ajatollacha Chomeiniego w Iranie. Przy-

⁷ Patrz: Tu Wei-min, „Humanizm konfucjański a demokracja”, w: Krzysztof Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie, Rozmowy w Castel Gandolfo*, Fundacja im. S. Batorego — Znak, Kraków — Warszawa 1994, s. 209; patrz także moje studium: „Jednostka w tradycji konfucjańskiej”, w: *Indywidualizm a kolektywizm*, IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 125-151 (znajdzie tam czytelnik odniesienia do literatury zachodniej i azjatyckiej).

pomnijmy też, że jeszcze w początkach lat 90. ponad 80% mieszkańców Hongkongu uznawało za „rządy demokratyczne” system paternalistyczny konfucjańskiego typu, państwa będącego „matką i ojcem ludu”⁸.

Jak widać, wprowadzanie tam mechanizmów demokratycznych nie jest sprawą prostą, czego rezultatem jest trwałość w Azji Wschodniej systemów autorytarnych, lub też mieszanych: autorytarno-demokratycznych, czego przykładem jest nawet współczesna Japonia (z systemem określanym jako „autorytaryzm przyjazny ludziom”), a na inny sposób — Singapur. Można jeszcze dodać, że kraje Zachodu swoim nastawieniem nie ułatwiają bynajmniej przejmowania ideałów demokracji. Najbardziej aktywne w jej propagowaniu USA i W. Brytania domagają się bowiem wiernego kopiowania zachodnich, a szczególnie anglosaskich instytucji demokratycznych, z ich szczegółowymi rozwiązaniami. Gdyby ograniczyły się do propagowania podstawowych zasad demokracji sytuacja byłaby o wiele łatwiejsza dla Azjatów. Można by je realizować bowiem różnymi sposobami. Być może udałoby się wypracować jakieś rozwiązania godzące tradycyjne, społeczne wartości z większym poszanowaniem swobód jednostki, w duchu zachodnim. Nie jest bowiem łatwo przetransponować zasady demokracji opartej na autonomicznych i wyalienowanych jednostkach na społeczeństwo, w którym podstawowymi jej podmiotami musiałyby być kolektywy jako podmioty zbiorowe. Pewne kroki w tym kierunku podjął Singapur i, paradoksalnie, Hongkong pod władzą ostatniego gubernatora brytyjskiego⁹. Zachodni politycy i dziennikarze zazwyczaj jednak potępiają już samo podejmowanie takich wysiłków, co ogromnie utrudnia osadzenie tam demokratycznych rozwiązań na trwałych, rodzimych fundamentach. W związku z tym pojawiają się nawet tendencje skrajne: nie chcemy zachodnich aberracji i patologii społecznych u siebie, zatem musimy odrzucać i ich demokratyczne wzorce. A pamiętajmy, że demokracja na Zachodzie jest dość często traktowana jako samoistna wartość, podczas gdy w Azji Wschodniej traktuje się ją zazwyczaj instrumentalnie, jako mechanizmy do osiągnięcia innych wartości i trzeźwo analizuje ich przydatność. Dodajmy, że tamtejsi politycy, szczerze, albo jedynie dostosowując się do międzynarodowej „poprawności politycznej”, deklarują zazwyczaj swoje przywiązanie do ideałów demokratycznych. Niewielu jest takich, którzy by

⁸ Problemy te omawiałem szerzej w studium: „Problem praw człowieka z perspektywy azjatyckiej”, *Azja-Pacyfik*, nr 1 (1998), s. 37.

⁹ Wprowadzony został wtedy szczególny rodzaj wyborów do Zgromadzenia Ustawodawczego Hongkongu: wyłanianie części deputowanych w systemie powszechnych wyborów terytorialnych jako reprezentantów wspólnot lokalnych, a części wybieranych przez najważniejsze organizacje i stowarzyszenia, co jest pokrewne „demokracji korporacyjnej”. Jak widać i Brytyjczycy potrafią być pragmatyczni, gdy dotyczy to rządzonego przez nich terytorium.

je wprost odrzucali. Nawet malezyjski premier Mahathir bin Muhammad, promotor koncepcji „wartości azjatyckich”, stale podkreśla, że jego kraj zawdzięcza swój rozwój gospodarczy przyjęciu tam demokracji (choć do tezy tej, a szczególnie natury tamtejszej demokracji, można by zgłosić wiele zastrzeżeń). Jiang Zemin, prezydent ChRL, w swym przemówieniu w Uniwersytecie Cambridge w 1999 roku stwierdzał: „Chińczycy od dawna cenili wysoko godność ludzką i wartość człowieka (...) Komunistyczna Partia Chin kierowała ludem chińskim w przeprowadzaniu rewolucji, rozwoju kraju i dokonywaniu reform właśnie dlatego, by zapewnić mu szerokie wolności, demokrację i prawa człowieka. Ogromna dynamika widoczna obecnie w Chinach jest rezultatem szerokiego zakresu wolności i praw demokratycznych, jakimi cieszy się lud chiński”¹⁰. Mao zapewne przewraca się w grobie dowiadując się, że o to właśnie walczył. Tezy o potrzebie poszanowania odmienności różnych cywilizacji prezydent ChRL nie łączy więc wcale, jak naiwnie twierdzą warszawscy „kawiarniani znawcy” Chin, z odrzucaniem demokracji. Dyskusja z nim i innymi Azjatami jest o wiele trudniejsza, gdyż dotyczy interpretacji pojęcia „demokracji” i sposobów oraz tempa jej wprowadzania. Dla naszych intelektualistów jest ona nie do pogodzenia z kastowym podziałem społeczeństwa, jak w Indiach, i bez traktowania ludzi jako równych. Indusi natomiast mogą zaakceptować przyznanie prawa głosu wszystkim obywatelom, nawet pariasom, ale z utrzymaniem różnicowania „egzystencjalnego” na kasty.

Rozważania powyższe, o odmiennościach tradycji politycznych Zachodu od wschodnioazjatyckich, rozmiągają się zatem z oficjalną linią propagandową w istocie wszystkich rządów Azji Wschodniej, które chcą, by uznawano ich kraje za „demokratyczne” i nie lubią analiz realiów skrywanych pod fasadowymi często instytucjami demokratycznymi, czy też ukazywania wciąż istniejących elementów autorytaryzmu wywodzących się z prastarych tradycji. Podobnie nie znoszą często takich analiz politycy i dziennikarze zachodni, gdyż łamią one czarno-biały schemat, że w pełni demokratyczni są nasi sojusznicy, zaś wstrętnymi autokratami nasi konkurenci. A problemu nie znanych nam i nie rozumiałych tradycji po prostu nie ma. To wymysły jakichś „jajogłowych” profesorów. Nasze koncepcje są uniwersalne, przez wszystkich ukochane, i basta! Badacz ma jednak obowiązek dochodzenia prawdy bez względu na to, czy ona się komuś podoba, czy nie.

Z takiego, analitycznego punktu widzenia demokracja tak w formie kopiowania Zachodu, jak i nieśmiały, skrywanych adaptacji, jest w Azji pochodną industrializacji i urbanizacji. Bez ich zaawansowania, przy do-

¹⁰ Patrz: „Mankind should build a better future. Speech made by President Jiang Zemin at the University of Cambridge on October 22, 1999”, *Beijing Review*, Nov. 1, 1999, s. 9. Tłumaczenie to zostało zweryfikowane z oryginałem chińskim.

minacji tradycyjnego życia wiejskiego — nie ma szans (poza pustymi deklaracjami i „potiomkinowskimi instytucjami” dla uciechy zachodnich dziennikarzy i naiwnych polityków). Dlatego próby instalowania systemów demokratycznych przez odchodzących kolonizatorów musiały się załamać w większości krajów słabo rozwiniętych. Tez powyższych nie można wszakże absolutyzować, gdyż specyficzne warunki historyczne i doświadczenia polityczne mogą bardzo znacznie modyfikować tę sytuację. Najbardziej jaskrawym przykładem jest Birma, w której mimo niskiego poziomu rozwoju gospodarczego rozwinęły się ruchy demokratyczne i obywatelskie walczące z dyktaturą wojskową. Innym jest Kambodża po horrorze władzy Czerwonych Khmerów i okupacji wietnamskiej, gdzie „kulawa demokracja” jednak jakoś funkcjonuje. Inna sprawa, że takie ułomne demokracje, z konieczności elitarne, jeśli są „autentyczne”, skutkują nieustannymi kłótniami partyjnymi i brakiem stabilności politycznej, co bardzo utrudnia rozwój gospodarczy. Bywają efektywne natomiast, gdy są po części fasadowe, smutne to lecz prawdziwe. Przedwczesne wprowadzenie demokracji wcale nie służy zatem jej ugruntowaniu i rozwojowi, gdyż owocuje fasadowymi instytucjami i różnymi patologiami, albo też zamachami stanu, dyktaturami, itp., co utrudnia potem jej naturalny, ewolucyjny rozwój. Przenoszenie na świat cały schematów ze średnio rozwiniętej Europy Środkowej i wyobrażeń, że jedyną dla niej przeszkodą jest utrzymywanie się „komunistycznych”, czy nawet szerzej — autorytarnych rządów, prowadzi do jaskrawych nieporozumień.

Do tego dodać też trzeba, że brak warunków społeczno-gospodarczych dla rozwoju demokracji nie wyklucza pojawiania się jednostek, czy nawet wąskich, zokcydentalizowanych elit, pragnących „reform demokratycznych”. Jednak gdy zdobywają one nawet władzę, zamieniają się zazwyczaj w autokratów. Pytanie, jakie systemy można by rekomendować społeczeństwu biedniejszemu i krajom zacofanym w rozwoju gospodarczym, by zapewnić im społeczeństwu w miarę godne warunki życia i szanse szybkiego rozwoju, pozostaje w istocie bez odpowiedzi. Na podstawie dotychczasowych doświadczeń historycznych Azji, szczególnie Tajwanu i Korei Południowej, nasuwa się wniosek, że są nimi „oświecone systemy autorytarne”, co sugerował już 80 lat temu Sun Jat-sen jako drogę do rozwoju Chin. Rozwój gospodarczy kraju, wprowadzanie powszechnej edukacji i budowanie „nowoczesnego narodu” powinny łączyć się z wprowadzaniem pierwocin nawyków demokratycznych (jak nieznana tamtej tradycji instytucja wyborów i rozstrzygnięcia kwestii większością głosów, miast w drodze „uzgodnień” i mozolnego wypracowywania konsensu), choćby na szczeblu gminnym. Ważne jest też przestrzeganie przez takie reżimy w coraz szerszym zakresie praw człowieka, oczywiście wszystkich ich generacji, a nie tylko politycznych lansowanych przez Zachód, gdyż dla jego ludności

najistotniejszych. Niewiele reżimów autorytarnych zdolnych jest to realizować jednak w stopniu wystarczającym.

Tajemnica zadziwiających sukcesów Azji Wschodniej polega chyba właśnie na tym, iż w okresie powojennym wiele tamtejszych reżimów autorytarnych, choćby po części, acz nie bez zygzaków politycznych i zahamowań, było zdolnych do realizacji takich zadań. Oczywiście było to możliwe ze względu na specyficzne warunki tam istniejące, które znowu można by wyliczyć, jakich zabrakło natomiast w Afryce, czy krajach arabskich. „Złych” systemów autorytarnych, czyli nieefektywnych, nie posuwających naprzód rozwoju kraju, a ulegających pokusom oligarchicznej „kleptokracji” i dyktatorskich rządów mieliśmy z pewnością więcej niż „dobrych”.

Nadzieje na szybkie tryumfy demokracji w świecie całym są zatem mrzonką. Winę za to ponoszą zaś nie dyktatorzy, którzy nie chcą „oddać narodowi władzy”, lecz bieda i dominacja preindustrialnych struktur gospodarczo-społecznych. Najbardziej jaskrawym przykładem tego jest Somalia, gdzie obalenie dyktatora Siada Barre doprowadziło nie do tryumfu demokracji, lecz rozkładu państwa, głodu i wojen plemiennych. Droga Indonezji do demokracji także nie jest usłana różami, lecz dziesiątkami tysięcy trupów, spalonymi miastami, exodusem tysięcy ludzi z zagrożonych terenów, wzajemnymi mordami, pogromami, a może doprowadzić jeszcze do rozpadu państwa.

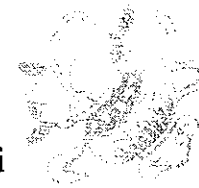
Nie należy też mniemać, iż bez demokracji życie w społeczeństwach tradycyjnych musi być koszmarem. Wręcz przeciwnie, mimo ubóstwa (dla nas przerażającego), ludzie mogą tam żyć nawet szczęśliwiej, a powiedziałbym nawet — „pełniej” niż w naszych bogatych społeczeństwach płaćących za swój rozwój niezmiernie wysoką cenę. Oczywiście, nie dotyczy to przymierających głodem, czy mordowanych przez soldateski. Pamiętajmy jednak, że Iliadę, nauki Konfucjusza, czy Buddy, tworzyli ludzie nie znający samochodów, elektryczności, telewizora, ani kart kredytowych. Nie one stanowią bowiem o człowieczeństwie. Porównajmy choćby sztukę, jej rozwój w epoce Michała Anioła i w naszej, czy rozwój filozofii. Popatrzmy na bogactwo rytuałów tradycyjnego życia wiejskiego, czy kulturę moralną społeczeństw preindustrialnych. Troszkę skromności zatem by nie zawadziło mieszkańcom bogatego świata! A szczególnie dziennikarzom wysiadającym na chwilę z samolotu z Nowego Jorku, czy Londynu i oceniających wszystko swoją „zachodnią miarką”. Bez kartki wyborczej też można żyć, a czasami być rządzonym nawet „lepiej” (czyli w o wiele mniej frustrujący sposób) i dość często być nawet szczęśliwszym. Rozwój gospodarczy i mnogość gadżetów szczęścia wcale nie gwarantują! Osiągamy je jednak przede wszystkim w harmonii z naszym otoczeniem społecznym i ze sobą! Dramatyczne sytuacje pojawiają się dopiero, gdy przemiany zainicjowane podbojami kolonialnymi zrujnowały tradycyjny układ życia, a nie nastąpił rozwój

gospodarczy. Wtedy tkanka społeczno-kulturowa ulega degradacji i następują rozmaite klęski. Dotyczy to, niestety, coraz większych obszarów tzw. Trzeciego Świata.

„Demokratyczność” jakiegoś kraju nie powinna być zatem jedynym kryterium jego oceny. Świat współczesny składa się z różnych cywilizacji i te „niezachodnie” przywiązują o wiele mniejsze znaczenie do sfery politycznej, albo wręcz inaczej ją pojmują, a nadto przez długi jeszcze czas będą w nim istnieć państwa o różnych ustrojach i tradycjach. Byłoby może pięknie, aby każda rodzina na świecie miała swą willę, po dwa samochody, a dzieci kształciła na Uniwersytecie Harvarda, lecz jest to zupełnie nierealne w sytuacji, gdy w przybliżeniu 80% ludności świata dysponuje zaledwie 20% uzyskiwanych w nim dochodów, co jest poniekąd dziedzictwem kolonialnych podbojów świata przez „białych”. Pomoc w budowaniu demokracji powinna się więc zaczynać od wspomaganie rozwoju gospodarczego oraz społecznego i być wolna od misjonarskiego narzucania ideologicznych wzorców zachodnich tam obcych. Nie prowadzą też do niej romantyczne krucjaty, lecz współpraca i mozolny trud w rozwiązywaniu bolączek biednych tego świata. Nie jestem też pewien, czy pomocy tej służy najlepiej i jest wyrazem autentycznego humanizmu koncentrowanie pomocy na krajach, którym udało się wyrwać z największej nędzy i które swoim obywatelom oferują z każdym rokiem lepsze warunki życia.

Wyobrażenia, że to zokcydentalizowani „dysydenci” poprowadzą Trzeci Świat do szczęścia, dobrobytu i demokracji wydają się zaś zupełnie nierealistyczne, gdyż odwołują się oni zazwyczaj do waszyngtońskich, czy paryskich salonów, nie zaś do własnego ludu, którego nie znają, i od którego dzieli ich przepaść cywilizacyjna. Ich los w posowieckiej Rosji powinien tu być ostrzeżeniem, choć tam przecież ich dystans od ludu był niepomiarnie mniejszy. Co nie znaczy, rzecz jasna, iż ich działania są bezużyteczne. Nędza i zacofania nie zlikwiduje głoszenie nowej „religii demokracji”.

ARTYKUŁY RECENZYJNE



Krzysztof Dębicki

DZIEJE AZJI W XX W.

Recenzja kwartalnika „Dzieje Najnowsze” nr 1-2000, Instytut Historii PAN, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusk, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2000.

Numer pierwszy (2000) kwartalnika *Dzieje Najnowsze* w całości poświęcony jest najnowszej historii Azji — rzadki to przypadek w polskim piśmiennictwie historycznym, dotąd wciąż silnie europocentrycznym, ale tym cenniejszy. Świat azjatycki dawno już przestał być, tak jak w XIX wieku, gospodarczym, kulturowym czy politycznym marginesem, miejscem rywalizacji europejskich mocarstw, polem działań zbrojnych, na którym niewielkie oddziały wojsk europejskich zagarniały gigantyczne tereny. Arogancja Zachodu nie znała wtedy granic: „Moglibyśmy zająć cesarstwo chińskie i uczynić z niego drugie Indie, gdyby tylko przyszła nam na to ochota” — pisał w 1859 roku lord Elgin, dowódca brytyjskich wojsk ekspedycyjnych podążających do Pekinu. I prawdopodobnie miał rację. Ale sto lat później Chiny dokonały swojej pierwszej eksplozji jądrowej ponownie wchodząc do grona wielkich mocarstw. Świat zachodni, w tym Polska, ma dziś do czynienia z inną Azją niż ta z XIX wieku: druga i trzecia największa gospodarka dzisiejszego świata znajduje się w Azji. Według ocen ekspertów w 2020 roku Azja będzie wytwarzać 40% światowego produktu brutto.

Z różnych powodów kontakty Polski z Azją, a więc i nasza wiedza o niej, w ostatnich dwustu latach nie były szczególnie aktywne, zaś po 1945 roku obarczone szeregiem ograniczeń ideologicznych, co skutkowało wypaczonym obrazem tej części świata. W szczególności oznaczało to niedocenia- nie kulturowych i psychologicznych uwarunkowań determinujących politykę elit krajów azjatyckich, w których to uwarunkowaniach historyczne zaszczości (podobnie jak w Europie) odgrywają tak istotną rolę. Przez lata