

Dawid Rogacz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Chińskie konstruowanie historii

Celem artykułu jest przedstawienie chińskiej filozofii historii, w takiej postaci, w jakiej wyłania się ona z ogólnego charakteru klasycznej chińskiej historiografii, oraz z pozycji historiografii w całokształcie kultury chińskiej i polityki Państwa Środka. Ze względu na złożoność tego fenomenu w artykule nie omawiam filozofii dziejów poszczególnych filozofów chińskich, głównie konfucjańskich. Do podstawowych idei Mencjusza czy Dong Zhongshu zamierzam nawiązać jedynie w minimalnym, niezbędnym dla tematu, stopniu. Z tych samych powodów ograniczam się do klasycznej historiografii chińskiej, przez którą rozumiem roczniki i kroniki czasów dynastii Zhou (1045–256 p.n.e.), Han (206 p.n.e.–220 n.e.) i Tang (618–907 n.e.). Szczególnie nie rozstrzygam tu stosunku filozofii historii w ChRL do tradycyjnej filozofii historii. Zamierzam, po pierwsze, wskazać na znaczenie dziejopisarstwa w starożytnych Chinach oraz opisać instytucjonalny aspekt pisania historii w tamtych czasach. Następnie pokażę napięcie pomiędzy deskryptywnym wymiarem historiografii jako nauki a jej aspektem normatywnym, wskazując na selektywność standardów krytycyzmu historycznego. Pokażę, w jakim sensie dziejopisarstwo chińskie pełniło rolę narzędzia politycznego oraz instrumentu etyczno-dydaktycznego. Funkcje te znajdują swoje pełne uzasadnienie w idealizacji przeszłości, jakiej dokonywała filozofia konfucjańska, kulcie przodków oraz pewnych cechach języka chińskiego. Dalej przedstawię cykliczne modelowanie dziejów w Chinach oraz podstawową koncepcję Mandatu Niebios (天命, *Tiānmìng*)¹. Zwieńczenie pracy stanowić będzie schemat konstruowania historii, który dostrzegam w klasycznej historiografii chińskiej, a który postaram się poprzeć przykładami pochodzącymi z kronik.

¹ Wszystkie nazwy chińskie zapisuję za pomocą oficjalnej transkrypcji *pinyin*, zastępując tam, gdzie jest to konieczne, przestarzałą transkrypcję Wide-Gilesa i podając znaki.

Pozycja dziejopisarstwa w kulturze chińskiej

Wybitny sinolog i historyk, Witold Rodziński, pisał: „nie ma narodu bardziej zainteresowanego historią niż Chińczycy”². Zdanie to doskonale oddaje doniosłość historiografii oraz jej centralną pozycję w obrębie klasycznej kultury chińskiej. Znaczna część jednych z najstarszych zabytków kultury Chin, tj. napisów na naczyniach sakralnych wykonanych z brązu, miała charakter roczników, jak np. poniższy napis na brązie zrekonstruowany przez Guo Moruo:

W pierwszym roku panowania króla, w szesnastym dniu szóstego miesiąca, oznaczonym nazwą *yihai* [乙亥 – D.R.], król przebywał w wielkim pałacu króla Mu³ z dynastii Zhou⁴.

Pierwsze zabytki literatury chińskiej to właśnie roczniki i kroniki. *Księga Dokumentów* (*Shūjing*, 书经) zawiera wypowiedzi królów i ministrów z czasów legendarnych władców Yao i Shuna oraz trzech pierwszych dynastii Chin: Xia, Shang i Zhou, tj. z okresu pomiędzy XXIII a VIII w. p.n.e. Dziełem samego Konfucjusza miały być kroniki małego państwa Lu (obecnie prowincja Shandong), składające się z lakonicznych wypisów w rodzaju „w roku A król B dokonał C”. Zabytek ten, znany pod nazwą *Kronik Wiosen i Jesieni* (*Chūnqiū*, 春秋) doczekał się komentarza autorstwa Zuǒ Qiūmíng (左丘明, 556-451 p.n.e.), przechowanego do naszych czasów jako *Zuǒ Zhuàn* (左传). *Księga Dokumentów* oraz *Kronika Wiosen i Jesieni* zostały, wraz z *Księgą Pieśni* (*Shījīng*, 诗经), *Zapiskami o obyczajach* (*Lǐjì*, 礼记) i *Księgą przemian* (*Yìjīng*, 易经), zaliczone do tzw. Pięcioksięgu konfucjańskiego. Świadczy to o bezspornym znaczeniu historiografii: od czasów dynastii Han dzieła te wykładano na państwowych uczelniach, zaś najpóźniej od czasów dynastii Song uczono się ich na pamięć w celu pomyślnego zdania egzaminów cesarskich. Inne dzieła historyczne z czasów komentarza Zuo to m.in. *Rozmowy o państwach* (*Guóyǔ*, 国语), *Intrygi walczących królestw* (*Zhànguó cè*, 战国策) oraz *Księgi bambusowe* (*Zhúshū Jinián*, 竹书纪年). Te ostatnie są obecnie rekonstruowane, gdyż oryginał zaginął.

Kumulacja wiedzy historycznej musiała być imponująca już w czasach starożytnych. Sima Qian (*Sīmǎ Qiān*, 司马迁, II w. p.n.e.), autor *Zapisków historyka* (*Shǐjì*, 史记), w swojej pracy naukowej korzystał z Archiwum Cesarskiego oraz Biblioteki. Rezultatem tej pracy było dzieło liczące 130 rozdziałów oraz ok. pół miliona znaków (wydanie chińskie z 1936 r. obejmuje trzy tomy o łącznej objętości 2 153 stron). Mimo to sam Sima Qian uważał, iż

² W. Rodziński, *Historia Chin*, Ossolineum, Wrocław 1974, s. 123.

³ Zhōu Mùwáng (周穆王) panował w latach 976–922 p.n.e. bądź 1001–947 p.n.e.

⁴ GuōMòruò. *Qū Yuán*, Xinwenyi Chubanshe, Shānghǎi 1951. Cyt. za: J. Chmielewski, A. Dębnicki, W. Jabłoński, O. Wojtasiewicz, *Antologia literatury chińskiej*, PWN, Warszawa 1956, s. 17.

Opowiadania moje są niczym więcej tylko usystematyzowaniem materiału, który został nam przez przeszłość przekazany; nie ma w nim więc twórczości, lecz tylko wierne odtworzenie⁵.

Owo systematyzowanie materiału historycznego nabrało za czasów dynastii Tang wymiaru instytucjonalnego. Do istnienia powołano wówczas państwowy Urząd Historyczny, którego zadaniem było sporządzenie dziejów poprzednich pięciu dynastii oraz przygotowanie materiałów, które zostaną opracowane przez kolejną dynastię. Fakt, iż urząd ten podlegał cesarzowi, że historycy piszący dzieje własnej dynastii, jak i dynastii poprzednich, wywodzili się z kręgu cesarskiego – wszystko to już na tym etapie ukazuje konstruktywistyczny rys dziejopisarstwa chińskiego. Instytucja Urzędu Historycznego nie była bowiem wynalazkiem cesarza z dynastii Tang, sankcjonowała ona raczej oraz ustalała w niezmienną odąd formie proces, który trwał, odkąd na dworach władców Zhou poczęto spisywać pierwsze kroniki. Dystans dzielący powstanie kronik od narodzin Urzędu Historycznego przypomina ten, który dzieli powstanie *Doktryny Środka* czy *Wielkiej Nauki* ok. I w. n.e. od ostatecznego powołania systemu egzaminów cesarskich w XII w. Scentralizowana systematyzacja materiału historycznego przebiegała etapami. Codziennie spisywano *Pamiętnik działalności i wypoczynku cesarza*, do którego od czasów dynastii Song wgląd miał również sam cesarz. Materiały z *Pamiętnika* oraz sprawozdania ministrów łączono w celu zredagowania *Dziennych relacji*. Te ostatnie zbierano do postaci *Prawdziwych zapisków*, które obejmowały okres całego panowania i stanowiły podstawę dla opracowania *Urzędowej historii*. Ową *Urzędową historię* spisywał zawsze kolejny cesarz, a dzieje danych pięciu dynastii – dynastia po nich następująca⁶.

Dbłość poszczególnych dworów o sporządzanie szczegółowych, cenionych przez przyszłe pokolenia kronik łączyła się ze starannością samych historyków chińskich o to, by ich dziejopisarstwo w jak największym stopniu zasługiwało na miano naukowego. I choć do dziś takie dzieła jak *Zapiski historyka* zaliczane są do literatury, dokładniej rzecz biorąc do gatunku esejów (*sànwén*, 散文), to historiografia chińska miała z całą pewnością naukowy charakter. Przejawiało się to, po pierwsze, w postaci struktury samych kronik. *Zapiski historyka* oprócz właściwej narracji historycznej zawierają traktaty o etykiecie, rytuałach, muzyce, kalendarzu, astronomii, wróżbiarstwie, rzekach i kanałach oraz miarach i wagach. Aż 70 rozdziałów obejmują biografie i traktaty o geografii fizycznej i politycznej sąsiednich narodów, takich jak Hunowie czy Wietnamczycy⁷. Dzieło Sima Qiana jest więc swoistą encyklopedią swoich czasów. Owo encyklopedyczne dziejopisarstwo zostało z czasem przyćmione przez kroniki dynastyczne, odżyło jednak za czasów dynastii Tang. Emblematycznym przykładem takiego dzieła jest *Zbiór*

⁵ W. Rodziński, *op. cit.*, s. 125.

⁶ *Ibidem*, s. 214. Por. D. Twitchett, *The Writing of Official History Under the T'ang*, Cambridge University Press, New York 1992.

⁷ W. Rodziński, *op. cit.*, s. 125.

instytucji (*Tōngdiǎn*, 通典) autorstwa Du You (*Dù Yòu*, 杜佑, 735-812). Jest to licząca 200 rozdziałów encyklopedia, obejmująca m.in. wiedzę z zakresu prawa, administracji, ekonomii, wojskowości, ceremoniału czy egzaminów. Inspirowała ona kolejne pokolenia historyków⁸.

Naukowość historiografii przejawiała się, po drugie, nie tyle w zewnętrznym układzie treści, co w wewnętrznej dyscyplinie i krytycyzmie samego badacza. W partii *Shiji* poświęconej legendarnym cesarzom Sima Qian wyznaje, iż odbywał podróże po kraju w celu ustalenia wiarygodnej wersji dziejów Żółtego Cesarza, Yao i Shuna. Po wysłuchaniu podań w różnych zakątkach Państwa Środka zmuszony był jednak przyznać, iż różnią się one na tyle, że nie sposób uznać je za wiarygodne⁹. Gdzie indziej Sima Qian pozwala sobie na podobną refleksję ogólniejszej natury: „Stwierdziłem, że kroniki i rodowody, jak i tradycje cykli pięciu żywiołów oraz stare teksty nie są ze sobą w zgodzie, przeczą sobie nawzajem”¹⁰. Sima Qian nie daje również wiary mitom pochodzącym z *Księgi gór i mórz*¹¹.

Krytyka historyczna jest jednak wybiórcza, a czysto deskryptywna postać *Zapisków historyka* zdaje się nie tyle wykluczać jakikolwiek pierwiastek normatywny, co go zręcznie kamuflować. Sima Qian bez zająknięcia notuje, iż ojciec Liu Banga, tj. założyciela panującej wówczas dynastii Han, ujrzał smoka, który zapłodnił jego żonę, co dało początek życiu Wielkiego Przodka (*Gāozǔ*, 高祖), tj. Liu Banga¹². Uwagę zwraca również fakt, iż krytkowane mity stanowią korpus wierzeń taoistycznych, zaś Sima Qian był konfucjanistą. Stephen Durrant komentuje to tak:

Uwaga nie dotyczy jakkolwiek tego, czy dzieje opisane w *Shiji* są prawdziwe, lecz tylko tego, czy (lub nie) sam Sima Qian wysuwa czasem takie roszczenia [*claims*]. Możemy co najmniej założyć, iż jego tendencja do okazywania wielkiej czujności w uznawaniu cudownych i wątpliwych zdarzeń równoważona jest z mechanicznym sposobem, w jaki odzwierciedlane są słowa jego przodka, Konfucjusza oraz przez widoczną niespójność w stosowaniu tego standardu¹³.

Sam Sima Qian w jednym z najciekawszych miejsc swoich *Shiji* przyznaje, iż dzieje są rozmaicie interpretowane przez rządzących i swoście „naginane” do ich własnych celów, w sposób szczególnie dla wykazania genezy obowiązujących za ich panowania rytuałów oraz źródła ich własnych, politycznych sukcesów:

⁸ Zhang Xiuping, *100 Hundred Books That Influenced China: Tongdian*, Guangxi Renmin Press, Nanning 1993, s. 232-237.

⁹ Sima Qian, *Shiji* I, 28. Wykorzystuję tekst *Shiji* pochodzący z autorytatywnej, internetowej bazy klasycznych tekstów chińskich Chinese Text Project: <http://ctext.org/shiji> [dostęp: 02.07.15].

¹⁰ *Shiji* XIII, 2.

¹¹ *Shiji* CXXIII, 37.

¹² *Shiji* VIII, 1.

¹³ S. Durrant, *Truth Claims in Shiji*, [w:] H. Schmidt-Glinzer, A. Mittag, J. Rüsen (eds.), *Historical Truth, Historical Criticism and Ideology. Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*, Leiden Series in Comparative Historiography, vol. 1, Brill, Leiden 2005, s. 100.

Jeśli ktoś żyje w obecnych czasach, a pragnie zbadać drogi starożytnych, jest to okazja, by poznać się niczym w zwierciadle. Lecz obrazy nie będą zawsze takie same. Każdy cesarz i król ma własne ceremonie i rodzaj rządów, chce użyć swoich sukcesów jako ogólnej zasady. Jak mogą być tak zdezorientowani? Jeśli ktoś bada raczej uzyskiwania tytułów i przywilejów, bądź raczej odmów czy zniewag, czyż nie istnieje w naszych czasach wielość sukcesów i pomyłek w interpretacjach?¹⁴

Fragment ten sugeruje, że wskazana przez Durranta niespójność w stosowaniu standardów krytycyzmu mogła być zupełnie świadomym zabiegiem Sima Qiana. Sima już raz (w 99 r. p.n.e.) naraził się cesarzowi Han Wudi, za co spotkała go kastracja. Jako świadomy oczekiwań dworu oraz własnej sytuacji politycznej, celowo nie podważał legend związanych z powstaniem dynastii Han. Cytowany fragment rodzi jednak bardziej fundamentalne pytanie: czy dzieje są jedynie politycznie interpretowane, czy raczej konstruowane, tzn. czy „używanie sukcesów jako ogólnej zasady” nie ma w Chinach miejsca raczej na samym etapie tworzenia historiografii?

Konstruowanie dziejów w klasycznej kulturze chińskiej

Konstruowanie historii w dziejopisarstwie chińskim jest już widoczne, choć nie w całej pełni, w samym procesie spisywania dziejów. Pisane były one bowiem pod czujnym okiem władców, a od czasów dynastii Tang: państwowej instytucji. Posługiwano się nimi w charakterze legitymizacji politycznych poczynań, co przyznaje niechętnie sam Sima Qian – ten sam, dla którego historiografia jest jedynie „wiernym odtworzeniem” zdarzeń. Owa iluzja obiektywizmu, programowy rozdział zapisu zdarzeń od jakichkolwiek przemyśleń, stanowi nieodłączną cechę historiografii chińskiej¹⁵. Częścią tej iluzji jest wkomponowanie dziejopisarstwa w całość nauk, które nazwalibyśmy dziś geografią fizyczną i polityczną. Aby wydobyć na jaw realny charakter historiografii chińskiej, pokażemy teraz normatywność historii w ramach myśli konfucjańskiej, tendencję do idealizacji przeszłości oraz ugruntowanie tej ostatniej w samej strukturze języka chińskiego.

Dzieje spełniały od najwcześniejszego etapu rozwoju kultury chińskiej funkcję dydaktyczną, moralizatorską. Dla tradycji, której głównymi nosicielami byli uczeni (*ru*, 儒), zwani na Zachodzie konfucjanistami, historia znajdowała swoje zastosowanie zarówno na poziomie deskryptywnym, jak i normatywnym: „Ucz go Kroniki Wiosen i Jesieni, a wzbudzisz w nim dobro i stłumisz zło, tak będziesz zachęcał i ostrzegał jego umysł” – przekonuje w *Rozmowach o państwie*

¹⁴ *Shiji* VIII, 3. Woryginał: 居今之世, 志古之道, 所以自镜也, 未必尽同。帝王者各殊礼而异务, 要以成功为统纪, 岂可绳乎? 观所以得尊宠及所以废辱, 亦当世得失之林也, 何必旧闻?

¹⁵ Por. H. Dubs, *The Reliability of Chinese Histories*, „Far Eastern Quarterly”, 1946, no. 6, s. 29; F. Jäger, *Eine stereotype Redefigur bei SimaQian und ihr Fortleben*, „Oriens Extremus”, 1955, s. 17.

nauczyciel księcia Chu¹⁶. Kai Vogelsang, powołując się na Jamesa Leggego, pisze: „Dla starożytnych chińskich historyków tematem nie była mimetyczna reprezentacja przeszłości, lecz wyjaśnienie dobra i zła”¹⁷. Pogląd ten nie ograniczał się do dynastii Zhou i Han. Również cesarze dynastii Tang, powołując do życia Urząd Historyczny, stwierdzili, iż jego zadaniem jest „potępienie zła oraz zachęcanie do dobra”, nie tyle poszukiwanie prawdy, co jej „kodyfikowanie”¹⁸.

W rezultacie zadaniem historyka była selekcja, układ i ocena materiału historycznego pod kątem jego wartości etycznych, wyznaczanych przez kodeks etyczny i myśl społeczną spadkobierców Konfucjusza. Kronika dynastii Han mówi wprost, iż misją historyka jest „aranżowanie faktów”¹⁹. W tym sensie pisałem wcześniej o iluzji obiektywizmu: brak autorskich komentarzy i bezpośrednich sądów kamufluje raczej sam proces tworzenia faktów historycznych. W głównej części „Zapisków historyka”, tj. w „domu dziedzicznym”, nie znalazło się miejsce dla Xiang Yu, rywala założyciela dynastii Han; Lü Zhi, cesarzowej, która dokonała przewrotu pałacowego i której Sima Qian nie traktuje jako cesarza; Laozi, rzekomego założyciela taoizmu oraz Han Feizi, przedstawiciela legizmu, czyli dominującego nurtu filozoficznego za dynastii Qin, który był współodpowiedzialny za spalenie ksiąg konfucjańskich. Pytanie, jakie zadaje sobie sinolog pochylający się nad klasyczną historiografią, nie jest pytaniem czy, lecz do jakiego stopnia dopuszczano się manipulacji materiałem historycznym. Możliwe są oczywiście odpowiedzi skrajne. W radykalności negowania wiarygodności źródeł historycznych badacze europejscy są nierzadko prześcigani przez samych Chińczyków. Żyjący w XVII w. Gao Shiqi (*Gāo Shìqí*, 高士奇), przedstawiciel ruchu krytyki dzieł klasycznych z czasów mandżurskiej dynastii Qing, uważał, że cała narracja Sima Qiana to kłamstwa²⁰. Większość badaczy reprezentuje jednak stanowisko tzw. realizmu krytycznego, określając, pod jakimi warunkami (i jakie dzieła) można uznać za przekaz historyczny, a nie tylko za zbiór nauk moralnych i politycznej propagandy w kostiumie narracji historycznej. Yuri Pines uważa, że wiarygodność chińskich dzieł historycznych ulegała zmianie od względnie wiarygodnych *Kronik Wiosen i Jesieni* do fikcyjnych opowieści z okresu Walczących Królestw, które służyły jako ideologiczne narzędzie legitymizacji polityki poszczególnych książąt²¹. Ponieważ niniejszy artykuł ma charakter ogólnego omówienia

¹⁶ *Guoyu* XIII, 1. Rozdział zatytułowany „Rozmowy z Chu”, 《楚语上》. Źródło: <http://ctext.org/guo-yu> [dostęp: 02.07.15].

¹⁷ K. Vogelsang, *Some notions of historical judgment in China and the West*, [w:] H. Schmidt-Glinzer, A. Mittag, J. Rüsen (eds.), *op. cit.*, s. 151.

¹⁸ *Ibidem*, s. 161.

¹⁹ *Hanshu* XXXII, 30. Źródło: <http://ctext.org/han-shu/> [dostęp: 10.05.15].

²⁰ Cyt. za: K. Vogelsang, *op. cit.*, s. 165.

²¹ Y. Pines, *Speeches and the Question of Authenticity in Ancient Chinese Historical Records*, [w:] H. Schmidt-Glinzer, A. Mittag, J. Rüsen (eds.), *op. cit.*, s. 197-198. O szerszym kontekście zaangażowania politycznego filozofów chińskich tego okresu por. *idem*, *Envisioning Eternal Empire. Chinese Political Thought of the Warring States Era*, University of Hawai'i Press, Hawai'i, 2009, s. 136-184.

konstruowania historii w ramach dziejopisarstwa chińskiego, pozostawimy te szczegółowe analizy na boku. Pora zadać pytanie, j a k konstruowano owe dzieje. Odpowiedzi na to pytanie ponownie dostarcza konfucjanizm.

Fundamentem konfucjańskiego pojmowania dziejów była idealizacja przeszłości. Co więcej, była to idealizacja w obu sensach tego terminu. Po pierwsze, w sensie metodologicznym, zawieszano bądź pomijano bowiem występowanie pewnych czynników ubocznych na rzecz klarowności ogólnej, zarówno dziejowej, jak i etyczno-społecznej, narracji. Po drugie, idealizowano w sensie aksjologicznym, jednoznacznie wartościując przeszłość jako czasy lepsze, pomyślniejsze niż obecne, kiedy ład społeczny był zachowywany, obyczaje przestrzegane tak, że zbędne było prawo pisane, a człowiek żył w harmonii z naturą. Czasem historycznym, w którym lokowano złoty wiek ludzkości, było panowanie legendarnych cesarzy, Yao (*Yáo*, 尧) i Shuna (*Shùn*, 舜) w XXII w. p.n.e. W tzw. Dialogach konfucjańskich (*Lùnyǔ*, 论语) czytamy m.in.:

Mistrz powiedział: Jak wielkim władcą był Yao! Jak majestatycznym! Tylko Niebo jest wielkie, ale i tylko Yao odpowiedział na Jego wezwanie. Jak głęboka była jego cnota! Ludzie nie potrafili odnaleźć na nią nazwy. Jak wspaniałe były w dziełach, które ukończył! Jak wytworne były przepisy, które ustanowił!²²

Yao powiedział: O! Ty, Shunie! Wyznaczony przez Niebo porządek sukcesji znajduje swój wyraz w twojej osobie. Szczerze i mocno wierz w należyty środek. Jeśli między czterema morzami wystąpią jakiegokolwiek niedostatki i cierpienia, zapłata dana Ci przez Niebo zostanie cofnięta na wieki.²³

Figura stylistyczna Yao-Shuna pojawia się w *Lunyu* znacznie częściej²⁴.

Idealizacja ta była nieraz karkołomna. Żadna z ksiąg klasycznych, które autorstwo przypisuje się Konfucjuszowi, nie wspomina o ofiarach z ludzi, które składano powszechnie za czasów dynastii Shang²⁵. Wybór, który padł na Yao i Shuna, był przy tym arbitralny: polemizujący z konfucjanizmem taoiści za prawdziwego dobroczyńcę ludzkości uznawali Żółtego Cesarza (*Huángdì*, 皇帝), który miał władać Państwem Środka jeszcze przed Yao i Shunem. Na tej samej zasadzie taoiści głosili, iż Laozi był starszy od Konfucjusza. „Starszy” prawie zawsze oznaczał „lepszy”. Gdy Konfucjusz krytykował rozrost biurokracji na dworze Zhou, powiedział, że Shun miał jedynie pięciu ministrów, a liczba ta wzrastała stopniowo aż do czasów Zhou²⁶. Dzieje stanowiły zatem dla Konfucjusza zbiór przykładów postępowania, nie wydarzeń.

Oczywiście, w porządku wypracowywania doktryny było zupełnie odwrotnie. Najstarsze instytucje państwowe, o których nie posiadano po tysiącleciu dokładnej wiedzy, nie stanowiły wzoru dla panujących królów dynastii Zhou, lecz

²² *Lunyu* VIII, 19. Źródło: <http://ctext.org/analects/> [dostęp: 10.05.15].

²³ *Lunyu* XX, 1.

²⁴ *Lunyu* V, 30; VIII, 18; XII, 22; XIV, 42; XV, 5.

²⁵ W. Rodziński, *op. cit.*, s. 35.

²⁶ *Lunyu* VIII, 20.

to instytucje, które planowali ustanowić Zhou (w najgorszym razie instytucje, które chcieliby powołać w przyszłości konfucjaniści) umieszczano w odległych czasach. Konstrukcja historii pełniła rolę *stricte* normatywną, korygującą względem działalności politycznej, a z czasem – w znacznej mierze dzięki historiografii – ideologizującą kolejne pokolenia. Nie bez powodu Konfucjusz, a także Xunzi, głosili konieczność naprawy „rektyfikacji” nazw (*zhèngmíng*, 正名). Oczyszczenie nazw miało być powrotem do ich pierwotnego, istotowego znaczenia. „Odnowa” nie była nigdy czymś „od nowa”, lecz historyczną, zbiorową anamnezą, powrotem do utraconej po złotym wieku jasności pojęć:

齊景公問政于孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」

Jing, książę Qi, zapytał Konfucjusza o to, jak rządzić. Mistrz odrzekł: Niech władca będzie władcą, minister ministrem, ojciec ojcem, syn synem²⁷.

Praktycznym wyrazem normatywno-etycznego pojmowania historii oraz poszerzeniem idealizacji przeszłości o element metafizyczny był i jest kult przodków. To on w pewnym, zapewne nie do końca zrozumiałym dla ludzi Zachodu, sensie, interioryzuje i personalizuje chiński szacunek dla tego, co minione. Do przodków w linii męskiej (zǔ, 祖)²⁸, a zwłaszcza do ojców rodu, wznosi się modły i buduje się ku ich czci ołtarze rodzinne. Pogrzeb głowy rodu jest najważniejszą uroczystością gorliwego konfucjanisty, a okazywanie radości w ciągu trzyletniego okresu żałoby – zasługującym na największą naganę postępkim. Rytuály stanowią zatem wyraz ciągłości tradycji, są strukturalnym odpowiednikiem ofiar religijnych. Ofiary religijne są przy tym zwykle zorientowane ku przyszłości: mają wyjednać korzystną zmianę i antycypują mający nadejść porządek eschatologiczny. Rytuály, przeciwnie, są zawsze wyrazem szacunku, wdzięczności dla poprzednich pokoleń; jednak nie są wcale mniej religijne niż np. liturgia chrześcijańska. Wątpliwości co do kwalifikacji konfucjanizmu jako religii ujawniają raczej europejski *modus* myślenia o historii. Model konfucjański znajduje tymczasem swoje zakorzenienie w samej strukturze języka chińskiego.

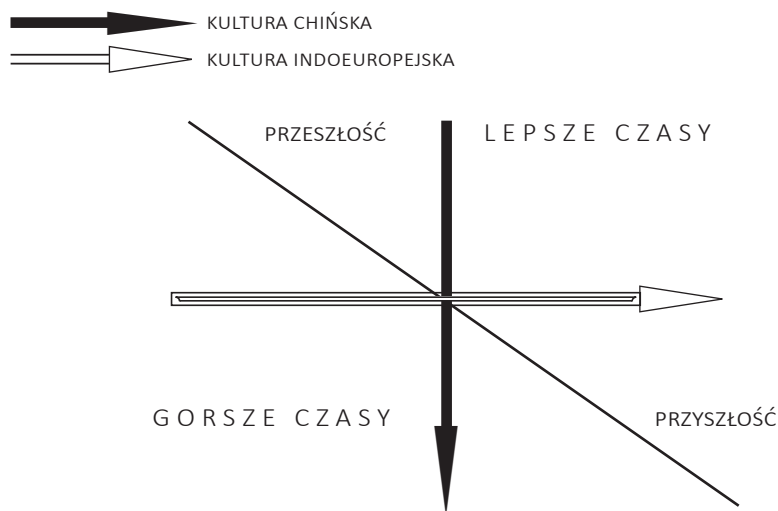
Krótką dygresją dotyczącą kierunkowości języka chińskiego w stosunku do czasu pozwoli nam unaocznic rangę powyższej wizji historii. W języku mandaryńskim istotną funkcję spełniają wyrażenia wskazujące kierunek. Dołączane do czasownika modyfikują jego znaczenie jako tzw. komplement kierunkowy, np. 写 *xiě* – „pisać”, 写下来 *xiěxiàlái* – „spisać”, dosł. „pisać w dół do siebie”; 讨论 *tao lun* – „dyskutować”, 讨论下去 *tāolùnxiàqù* – „przedyskutować”, dosł. „dyskutować w dół od siebie”²⁹. Wyrażenia wskazujące kierunek stosuje się również w funkcji określenia czasu, gdyż język chiński nie ma czasu gramatycznego. Wyrażenia wskazujące przeszłość zawierają znak 上 *shàng*, czyli „nad”, zaś

²⁷ *Lunyu* XII, 11.

²⁸ Prawy element znaku 祖 oznacza fallusa i w takim znaczeniu występował na chińskich brązach.

²⁹ O komplementach kierunkowych zob.: A. Zemanek, *Chińszczyzna po polsku. Praktyczna gramatyka języka chińskiego*, t. 2, Nowela, Kraków 2010, s. 41-56.

wyrażenia wskazujące przyszłość zawierają znak 下 *xià*, czyli „pod”. „Kolejny tydzień” to „dolny tydzień”, 下个星期 *xiàgèxīngqī*, zaś „poprzedni miesiąc” to „górnny miesiąc”, 上个月 *shànggèyuè*. Historia biegnie od 上 do 下, jest w pełnym sensie tego słowa upadkiem! Języki ludów indoeuropejskich wiążą zaś przyszłość z orientacją horyzontalną i kierunkiem przodu, np. „przed nami”, „perspektywy”, „nadchodzące wydarzenia”. Schematycznie można to ująć w postaci poniższego wykresu, który ma oczywiście wyłącznie charakter poglądowy:



Prezentowanej orientacji czasu byli świadomi już filologowie chińscy doby dynastii Sui (VI w. n.e.)³⁰. Idealizacja przeszłości ma zatem silne uzasadnienie językowe.

Schemat konstruowania historii

Jeśli konstrukcyjny charakter historiografii chińskiej, połączony z normatywno-idealizacyjnym rysem konfucjańskiej filozofii historii nie budzi już wątpliwości, pora zapytać, jak dokładnie przebiega owo konstruowanie dziejów. Należy wpięrcz zauważyć, iż zasadniczą cechą historiografii chińskiej jest przytłaczająca dominacja kronik dynastycznych. Wydanie 24 urzędowych historii dynastycznych z 1747 r. obejmuje 219 wielkich tomów³¹. Dzieje Chin modelowano, mniej lub bardziej naturalnie, na dzieje następujących po sobie dynastii. W okresach politycznego rozbicia, jak np. między 304 a 520 r. n.e. w samych północnych Chinach panowało

³⁰ W. Behr, *Language Change in Premodern China: Notes on Its Perception and Impact on the Idea of a Constant Way*, [w:] H. Schmidt-Glinzer, A. Mittag, J. Rüsen (eds.), *op. cit.*, s. 25-26.

³¹ W. Rodziński, *op. cit.*, s. 127.

17 dynastii³². Nie zmienia to jednak faktu, iż podstawowe dla rozwoju kultury chińskiej dynastie Zhou, Han, Tang, Song, Ming i Qing panowały trzy wieki bądź dłużej, zatem chronologia dynastyczna jest adekwatna. W tym miejscu istotniejsza jest dla nas filozoficzna interpretacja tego faktu, tzn. przekonanie filozofów chińskich, głównie proweniencji konfucjańskiej, iż historia stanowi zasadniczo ciąg następujących po sobie cykli. Jest to poniekąd wizja pośrednia pomiędzy europejskim, oświeceniowym linearyzmem postępu a hinduską ideą cykli kosmicznych (*kalp*, *samsary*): kolejne cykle powtarzają pewne określone prawidłowości, ale następujące po sobie cykle nie są ze sobą identyczne, lecz wyrażają ogólny kierunek upływu dziejów: od złotej przeszłości ku zdegenerowanej przyszłości.

Dong Zhongshu (董仲舒, *Dǒng Zhòngshū*, 179–104 p.n.e.) pisze w *Kosztownym Klejnocie Kronik Wiosen i Jesieni* następująco:

Ktoś zostaje królem tylko dlatego, że otrzymał Mandat Nieba. Jako król, wyznacza pierwszy dzień swojej dynastii, zmienia kolor szat noszonych na dworze, oficjalne systemy ceremonii i muzyki i jednoczy imperium. Wszystko to, by pokazać, że dynastia została zmieniona, i że nie następuje on po żadnej istocie ludzkiej, lecz by pokazać jasno, że uzyskał przyzwolenie Niebios³³.

Początek i kres panowania dynastii stanowi zatem początek oraz koniec osobnego cyklu historycznego. Korespondencja pomiędzy porządkiem ludzkim a zasadami Nieba sprawia, iż jest to cykl poniekąd kosmiczny. Zwornikiem tej zgodności i wyznacznikiem nowych cykli jest „Mandat Nieba” – koncepcja, którą teraz omówimy.

Koncepcja Mandatu Niebios ewoluowała od najstarszych dzieł historycznych po myśl konfucjańską czasów dynastii Qing. W cytowanym fragmencie *Dialogów* Yao przekazał Shunowi, iż Niebo wezwało go do objęcia tronu. Mencjusz (孟子, *Mèngzi*, 372–289 p.n.e.), komentując to, pisze, iż żaden cesarz nie może przekazać swojej władzy innej osobie, lecz czyni to Niebo. Niebo nie przemawia, ale objawia swoje zamysły poprzez bieg spraw. Yao mógł co najwyżej „zarekomendować” Shuna Niebu, zaś lud mógł ten wybór jedynie zaakceptować³⁴. Niebo powołuje tylko tych, którzy rozwinęli dostatecznie ludzką naturę, wrodzone zalety dobra³⁵. Z perspektywy mencjańskiego idealizmu wszyscy cesarze, którzy dopuszczali się zła, są uzurpatorami, występującymi wbrew woli Niebios. Tym fragmentom kronik, w których panowanie tyranów zostaje uznane za poparte Mandatem Niebios, odmawiał Mencjusz wiarygodności: „Lepiej nie posiadać w ogóle *Księgi Dokumentów* niż wierzyć w każde jej słowo. W rozdziale „Zakończenie wojny” akceptuję jedynie dwa lub trzy fragmenty”³⁶. Cytat ten dowodzi

³² *Ibidem*, s. 687.

³³ Dong Zhongshu, *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn Annals* XXII, 7 [w:] Wing Tsit-Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1963, s. 287.

³⁴ *Mengzi* V A, 5. Źródło: <http://ctext.org/mengzi/> [dostęp: 02.07.15].

³⁵ *Mengzi* VII A, 1.

³⁶ *Mengzi* VII B, 3.

również, iż już w starożytności, nawet wśród samych konfucjanistów, posiadano świadomość konstruowania dziejów w klasycznej historiografii.

Z czasem wizja Mandatu Niebios zatraciła swój normatywno-etyczny wymiar. Za sprawą szkoły filozofii przyrody (阴阳家, *yīnyángjiā*) założonej przez Zou Yana jako wyraz woli Niebios poczęto traktować nie moralność kandydata, jak chciał tego Mengzi, nie szczęście ludu, jak chciał tego Mozi, lecz nadzwyczajne zjawiska i katastrofy przyrodnicze, włącznie z fenomenami astronomicznymi, jak np. komety. Wizja taka odpowiadała holistycznemu charakterowi kultury chińskiej, który wyraża się w rozwijającej się wówczas medycynie chińskiej czy geomancji (风水, *fēngshuǐ*). Poprzestanie na deskryptywnym wymiarze Mandatu Niebios miało dwa skutki. Po pierwsze, wystarczyła jakakolwiek klęska (suszy, powodzi, itp.), by siły polityczne czekające na przejęcie władzy „wyszły z podziemia”, zwiastując nastanie nowej ery. Przykładowo, wylew Huanghe w 184 r. n.e. poprzedził powstanie Żółtych Turbanów, które doprowadziło do faktycznego upadku dynastii Han. Po drugie, wiele znaków wymagało znacznej interpretacji, by uznać je za takowe „zwiastuny”. Powstała w efekcie swoista hermeneutyka polityczna, mająca tego dokonać.

Właściwym twórcą takiej hermeneutyki był wspomniany Dong Zhongshu. To za jego sprawą konfucjanizm, zsyntezowany z doktryną szkoły yin-yang, stał się oficjalną ideologią państwową imperium chińskiego, który to stan rzeczy trwał z przerwami aż do końca XIX w. Dzięki usilnym wysiłkom Dong Zhongshu, mimo licznych klęsk naturalnych oraz obciążenia podatkowego chińskiego chłopca, będącego rezultatem długotrwałych kampanii wojennych, jego mecenas i cesarz Han Wudi mógł panować aż 54 lata (między 141 a 87 r. p.n.e.). Warunkiem takiego stanu rzeczy było ustalenie systemu rytuałów, poprzez które cesarz reagował na zachodzące w przyrodzie zmiany. Sarah Queen w szczegółowym studium poświęconym temu zagadnieniu pisze, iż

[...] ujęcie to było regularne i cykliczne, ukazywało stały sposób, w jaki Niebo objawiało swoją wolę. Odzwierciedlało to naturalne cykle, uznawane za napędzane przez Niebo. Jako najwyższy przedstawiciel religii państwowej, cesarz był zobowiązany odpowiedzieć na te niebiańskie przemiany odpowiednim zachowaniem rytualnym, kończąc cykl rozpoczęty przez Niebo. Mogły być one względnie krótkie, jak choćby roczny cykl rytuałów związanych z porami roku, mogły też trwać dłużej, jak ceremonie towarzyszące powstaniu dynastii, inicjując cykl, który miał trwać przez kolejne setki lat³⁷.

Warto zauważyć, iż model reakcji na mandat Nieba zakładał pewien uprzedni, transcendentny względem czysto ziemskiego porządku akt decyzji. Ów specyficzny providencjalizm wywodził się z idealistycznej metafizyki, stąd wspierał go pierwotnie idealizm etyczny Mencjusza. Po tym jak *Tianming* zlało się w jedno z katastrofami naturalnymi, na które nie odpowiedział zgodnie z rytuałami

³⁷ S. Queen, *From chronicle to canon. The hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 197.

władca, uświadomiono sobie, iż koncepcja Mandatu Niebios sankcjonuje, a nie inicjuje, pewien *status quo*. Takie przekonanie wyrażał m.in. Wang Fuzhi (王夫之, *Wáng Fūzhī*, 1619–1692):

Mandat Nieba nie oznacza, że Niebo daje komuś mandat w momencie narodzin [...] To zmiana w sile materialnej [气, *qi*] jest zmianą prowadzącą do wzrostu. Ewolucja sił materialnych i pięciu żywiołów jest embriosem, który potem wzrasta i wspiera [...] Zatem Niebo daje ludziom nakazy codziennie i codziennie otrzymuje człowiek nakazy od Nieba. Dlatego powiadam, że natura jest zasadą zmiany³⁸.

Wang Fuzhi, uznawany przez współczesnych Chińczyków za pierwszego materialistę historycznego i dialektycznego, pragnie zdemaskować program Mandatu Nieba. To susze i powodzie obalają dynastie, a nie są zwiastunem uprzedniej decyzji Nieba – głosi.

Wang Fuzhi jest wszakże filozofem XVII-wiecznym, a jego teoria była wyrazem zwątpienia w klasyczną historiografię chińską po najeździe Mandżurów na imperium cesarzów dynastii Ming. W tradycyjnym dziejopisarstwie Mandat Nieba interpretowano w duchu Dong Zhongshu, wtedy to bowiem dokonano ostatecznej redakcji ksiąg klasycznych, ustalając tzw. Pięcioksiąg konfucjański. W ostatniej części artykułu będę chciał pokazać, jak dokładnie idealizowano przeszłość, wychodząc od idei Mandatu Niebios. Uważam, iż w klasycznej historiografii chińskiej można dostrzec pewien uporczywie powtarzający się schemat, który charakteryzują cztery poniższe stadia.

Z a ł o ż y c i e l. Założyciela każdej dynastii ukazuje się jako wezwanego przez Niebo. Jest on zawsze szlachetnym mężem opatrnościowym. Jego narodzinom i tryumfom towarzyszą cudowne znaki. Jest on cnotliwym mężem stanu, który w nagrodę za swoje zasługi otrzymuje pośmiertne imiona 武 (*Wú*, Waleczny) lub 文 (*Wén*, Wykształcony). Jego najdalsi przodkowie wstawili się czynami, takimi jak (najczęściej) pomoc Yu Wielkiemu w budowie pierwszego kanału. Swoim synom założyciele zostawiają imperium spokojne i bogate, sprawnie zarządzane przez władzę centralną, wolne od intryg eunuchów i cesarzowych-wdów.

Przykłady historyczne: Cheng Tang z dynastii Shang, Wen Wang z Zachodniego Zhou, Liu Bang z Zachodniego Han, Li Shimin z dynastii Tang.

Przykładowy cytat z kroniki: „Z pomocą ludu i trzech szabli zdobyłem wszystko, co jest pod Niebem – czyż nie na tym polega właśnie Mandat Niebios?”³⁹.

K r y z y s . Po pewnym czasie następuje osłabienie władzy centralnej, głównie o charakterze wewnętrznym, tzn. w rezultacie spisków książąt, cesarzowych lub eunuchów (a czasem wszystkich naraz). Celem spiskujących jest zwykle ustalenie nowej dynastii, wbrew dekretom Nieba. Towarzyszą temu rządy słabego i nieudolnego cesarza, tracącego kontrolę nad państwem.

³⁸ Wang Fuzhi, *Elaboration on the Meanings of the Book of History III*, 7, [w:] Wing Tsit-Chan, *op. cit.*, s. 699.

³⁹ *Shiji* VIII, 84. Słowa te wypowiada Liu Bang.

Przykłady historyczne: Tai Jia z dynastii Shang, Zhao Wang z Zachodniego Zhou, Wang Mang z czasów dynastii Han, Wu Zetian z czasów dynastii Tang.

Przykładowy cytat z kroniki: „Gdy panował Wang Mang, nastął kryzys, wszystko osłabło, wszędzie zapanował strach, ludzie zdradzali się nawzajem”⁴⁰.

O d n o w i c i e l. Następuje poprawa sytuacji politycznej i przywrócenie blasku panującej dynastii. Cesarz, głównie za radą wybitnego ministra, dokonuje reform, dzięki którym sytuacja wewnętrzna zostaje ustabilizowana. Zwykle rozpoczyna się wówczas okres gospodarczej prosperity, z zastrzeżeniem, że wszystko to trwa do czasu i na dłuższą metę dzieje każdej dynastii zmierzają do ostatecznego upadku, tym razem nieodwracalnego.

Przykłady historyczne: Wu Ding z dynastii Shang, Mu Wang z Zachodniego Zhou, Han Wudi z Zachodniego Han, Li Longji z dynastii Tang.

Przykładowy cytat z kroniki:

Gdy Wu Ding objął tron, zastanawiał się, jak można odnowić dynastię Yin⁴¹. [...] Wu Ding miał pewnego razu sen, w którym ujrzał świętego człowieka o imieniu Yue. [...] Wu Ding wyniósł go do rangi pierwszego ministra i odtąd królestwo Yin było dobrze zarządzane.⁴²

U p a d e k. Ostatni władca każdej dynastii jest okrutnym tyranem, mordercą, rozpustnikiem, doprowadzającym kraj do bankructwa. Lubuje się w torturach, nierzadko jest kanibalem, a jego mroczne konkubiny pozbywają się kolejnych światłych ministrów. Nie dba o politykę, zwłaszcza zagraniczną, oddając bezwolnie całą władzę w ręce podstępnych eunuchów. Jego panowaniu towarzyszą zatem klęski głodu i wojny. Kolejny władca zostaje wezwany przez Niebo do obalenia tyrana i ustalenia nowego porządku.

Przykłady historyczne: Zhou Wang z dynastii Shang, You Wang z Zachodniego Zhou, Yuan Di z Zachodniego Han, Li Han z dynastii Tang.

Przykładowy cytat z kroniki: „Jako że władca Xia popełnił wiele zbrodni, Niebo wezwało mnie, bym go obalił”⁴³.

Paradoksalnie, zarówno dla Chińczyków, jak i dla Hegla dzieje stanowią miały realizację pewnego programu logicznego, wyznaczającego następujące po sobie zmiany natury politycznej. W tym kontekście dowodzi to jednak zgoła czegoś odwrotnego, tj. faktu konstruowania dziejów w historiografii chińskiej, w zgodzie z ideami Mandatu Niebios i idealizacji przeszłości, wypracowanymi przez konfucjanistów.

⁴⁰ *Hanshu* XIV, 5.

⁴¹ Yin 殷 to inne określenie dynastii Shāng 商.

⁴² *Shiji* III, 23.

⁴³ *Shiji* III, 7. Kwestię wypowiada Cheng Tang obalający Jie.

* * *

Podsumowując, pokazaliśmy, jak istotna pozycja historiografii w obrębie całej kultury chińskiej wpłynęła na jej rozmiary, naukowy status oraz standardy krytycyzmu. Selektowność tych standardów oraz polityczny nadzór nad pisaniem historii udowadniają, iż w starożytnych Chinach mamy do czynienia z konstruowaniem dziejów. Potwierdza to etyczno-dydaktyczna funkcja, jaką historiografii przypisywał Konfucjusz. Projekty polityczne lokowano w możliwie najdawniejszych czasach, by uzyskać pożądaną legitymizację nowych instytucji. Idealizacja przeszłości miała swoje odzwierciedlenie w kultywacji przodków oraz w pewnych cechach samego języka. Nakładała się na nią cykliczna wizja dziejów, będąca uogólnieniem historii dynastycznych, w której podstawową rolę odgrywała koncepcja Mandatu Nieba. W historiografii skutkowało to powstaniem schematu dziejów ze stadiami: założyciel, kryzys, odnowiciel, upadek.

Dawid Rogacz

Chinese Constructing of History

Abstract

The aim of my paper is to demonstrate the structuring of history in the classical Chinese historiography. I would like to show the crucial position of historiography in Chinese culture and how the latter influences its proportions, scientific status and standards of criticism. Notwithstanding the selectivity of those standards and the political supervision over the transcribing of history, the history in ancient China proved to have been actually constructed. That fact is confirmed by the ethical and didactic function of historiography proposed by Confucius. Political projects were probably formulated in the most ancient times, so as to supply new institutions with the legitimization they needed. The idealization of the past had its reflection in the worship of ancestors and in some features of Chinese language. That overlapped with cyclical view on history, generalizing dynastic histories, where the concept of the Mandate of Heaven played a key role. As a result, the schema of the constructing of history came to life. It embraced four stages: the founder, the crisis, the restorer and the collapse.

Keywords: philosophy of history, Chinese historiography, Confucianism, constructivism.