

BOGDAN ZEMANEK

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

ORCID: 0000-0002-7952-3378

EDUKACJA KONFUCJAŃSKA W CHINACH W OKRESIE CESARSKIM – NARZĘDZIE WDRAŻANIA UTOPII AUTORYTARNEJ?

ABSTRAKT: System egzaminów cesarskich w Chinach, który przyjął ostateczną formę za dynastii Song, spowodował wytworzenie elity społecznej wykształconej jednolicie, według wzorców konfucjańskich. System ten miał na celu przygotowanie i rekrutowanie ludzi o właściwych kwalifikacjach moralnych, którym można było powierzyć zarządzanie państwem, w szczególności zaś prostym ludem – krótkowzrocznym i nastawionym tylko na zaspokajanie swoich potrzeb. Państwowa i prywatna edukacja, które przygotowywały do egzaminów, wpajały przede wszystkim treści moralne, odwołujące się do wzorców z przeszłości, traktowanej jako „złoty wiek” społeczeństwa żyjącego w naturalnej harmonii. Treści te podkreślały rolę ścisłej hierarchii społecznej, posłuszeństwa starszym, mądrzejszym i zajmującym wyższe miejsca w owej hierarchii, w której awans możliwy był zasadniczo tylko na ścieżce edukacyjno-egzaminacyjnej. Tak zorganizowany system społeczny miał zapewnić wszystkim zaspokojenie ich podstawowych potrzeb i zlikwidować napięcia, prowadzące do konfliktów, w szczególności wojen. W ten sposób pojmowany system można uznać za projekt konserwatywnej utopii, jako że postuluje w drodze wychowania ludzi ku posłuszeństwu i wypełniania odgórnie im przeznaczonych ról społecznych eliminację wojen i walk, historycznie stanowiących nieodzowną część życia ludzkiego.

SŁOWA KLUCZOWE: edukacja konfucjańska, moralność konfucjańska, egzaminy cesarskie, utopia konserwatywna, Chiny cesarskie

Konfucjański model społeczeństwa i państwa, między II w. p.n.e. a IX w. n.e. bardzo w Chinach wpływowy, a przez następne tysiąclecie, aż do początku XX wieku – dominujący, był patriarchalny, konserwatywny, hierarchiczny, autokratyczny i – jak wskazują powyższe daty – także bardzo stabilny¹. Był to też system wystarczająco elastyczny, by wytrzymać zawieruchy historyczne i konkurencję innych systemów ideologiczno-religijno-politycznych, czy to lokalnych, czy przybyłych z zewnątrz (wśród tych ostatnich najważniejszy był buddyzm). Ta elastyczność umożliwiła też adaptację do kultur ludów sąsiadujących (Wietnamczyków, Koreańczyków i Japończyków), które go zapożyczyły i uczyniły z niego istotny element lub wręcz fundament własnej organizacji społeczno-politycznej.

EGZAMINACYJNA HIERARCHIA

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech zbudowanego według tego wzorca państwa była idea rozbudowanej², centralnie mianowanej biurokracji obejmującej całe państwo, przy czym wyższych rangą urzędników mianował osobiście cesarz; taki system odróżniał model chiński od innych przednowoczesnych organizmów państwowych, w których administracja była znacząco mniej ujednoczona i dużo bardziej zregionalizowana. Pierwotnie urzędników rekrutowano metodą rekomendacji przez przełożonych, ale dla ograniczenia nepotyzmu i zwiększenia liczby wykwalifikowanych kadr już za czasów dynastii Han w II w. p.n.e. ustanowiono

- ¹ Gwoli ścisłości należy zaznaczyć, że doktryna państwowa ustanowiona w II w. p.n.e. to, używając terminologii J. K. Fairbanka, nie klasyczny konfucjanizm, a tzw. konfucjanizm imperialny. Była to synkretyczna doktryna, która łączyła idee wywodzące się od Konfucjusza, a wśród jego następców, przede wszystkim Mencjusza, z ideami innych szkół. Najważniejsze wśród nich to tzw. szkoła naturalistów, z której zaczerpnięto ideę bliskiego, organicznego wręcz związku między światem społecznym i naturalnym; oraz szkoła legistów, z której zachowano ideę silnej centralizacji władzy, strukturę władz centralnych, zasadę powoływania biurokracji przez władcę oraz ideę stanowionego, pisanego prawa (zob. J. K. Fairbank, *Historia Chin: nowe spojrzenie*, Warszawa 2004, s. 58–67).
- ² W 5 r. p.n.e. liczyła ona 130 285 urzędników, wliczając w to niższych asystentów (zob. H. Bielenstein, *The Bureaucracy of Han Times*, Cambridge 1980, s. 156).

cesarską akademię i wprowadzono egzaminy dla przyszłych urzędników³. System egzaminów, podupadły w okresie rozpadu politycznego, został ponownie wprowadzony w Chinach zjednoczonych przez dynastię Sui w VI w. n.e. i od tego czasu funkcjonował do 1905 roku.

Rozpoczynanie dyskusji od egzaminów, zwłaszcza w kontekście rozważań o wychowaniu obywatelskim, może się wydawać niewłaściwe: czyż o edukacji nie powinniśmy mówić skupiając się na rozwoju uczniów, budzeniu ich zainteresowań, pomaganiu im w samodzielnym kształtowaniu autonomicznych postaw, nie zaś patrzeć na nią przez pryzmat ocen, egzaminów i wymiernych, materialnych korzyści, które zdanie tych egzaminów przynosi? Błędem byłoby jednak dokonywanie projekcji dzisiejszych postaw wobec edukacji na sytuację historycznie odmienną i lekceważenie tych „zewnętrznych motywacji”; skoro przez wieki najważniejszą ścieżką awansu społecznego, dostępną nawet nie nazbyt zamożnym czy szczególnie dobrze urodzonym mężczyznom było zdanie egzaminów, był to potężny czynnik motywujący do nauki treści, które na owych egzaminach obowiązywały.

Za czasów potężnej dynastii Tang (618–907) urzędnicy rekrutowani drogą egzaminów stanowili nie więcej niż 16% korpusu administracji, była to jednak wpływowa mniejszość, zajmująca często najwyższe stanowiska w państwie. Następna wielka dynastia, Song (960–1279), znacząco rozbudowała biurokrację (w 1213 roku liczyła ona ok. 40 tys. mianowanych urzędników i wielką liczbę lokalnych klerków⁴). W celu pozyskiwania kadr przeorganizowano formę egzaminów. Znikły przedmioty bardziej praktyczne, jak prawo czy matematyka, wprowadzono kilka poziomów egzaminów i ich ścisłą formę, mającą zapewnić uczciwą ocenę (m. in. anonimizację ocenianych prac)⁵. Choć posiadacze oficjalnych stopni, uzyskanych drogą egzaminów, stanowili nikłą część społeczeństwa (nie więcej

³ Tamże, s. 132–142.

⁴ J. W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China: a Social History of Examinations*, Cambridge 1985, s. 21–25. Liczba lokalnych, niemianowanych klerków (skrybów, nadzorców itp.) jest trudna do oszacowania, ale o jej liczebności może pośrednio świadczyć fakt, że w 1001 roku proponowano jej zmniejszenie o 195 tys. stanowisk.

⁵ Tamże, s. 51–53.

niż 0,25%⁶), to do wysoko wykształconych elit należy też doliczyć kandydatów – a pod koniec XIII wieku stosunek oficjalnie ustanowionej liczby tytułów, które można było uzyskać, do liczby potencjalnych chętnych wynosił 1/200⁷. Stworzenie niewielkiej, ale bardzo wpływowej grupy „oficjalnie certyfikowanych” uczonych położyło podstawę pod stworzenie elit, rekrutowanych poprzez system egzaminów i „żyjących tym systemem”⁸.

We współczesnych społeczeństwach jest wiele szanowanych ścieżek kariery, które prowadzą do zamożności i dostępne są dla ludzi o różnym przygotowaniu edukacyjnym. W dawnych Chinach, co podkreśla w swoim studium mobilności społecznej za czasów dwóch ostatnich cesarskich dynastii Ho Ping-ti – była zasadniczo jedna: studiowanie klasyków, by przez zdanie egzaminów dołączyć do klasy uczonych-urzędników. System ten łączył dwie idee silnie obecne w myśli konfucjańskiej: uznanie nierówności społecznych i założenie, że status danej osoby winien zależeć od jej osobistej wartości. Dopuszczając, choćby tylko potencjalnie, ludzi z warstw niższych do wysokich stanowisk, system ten nie tylko gwarantował minimum mobilności społecznej, która zapewniała stabilność społeczeństwa, lecz także powodował utrwalenie wiary w wartości leżące u jego podstaw⁹.

CZY KONFUCJANIZM TO UTOPIA?

W kręgu filozofii chińskiej nie powstały typowe polityczne utopie, takie jak dzieła Thomasa More’a lub Platona. Najbliższe są im spekulacje taoistów filozoficznych na temat ludzi żyjących wśród natury, pojawiające się w dziele Zhuangzi (ok. 369 – ok. 286 p.n.e.) lub księdze *Liezi* (spisana na przełomie IV i III w. p.n.e.), lub też wizje o bardziej religijnym charakterze, apokaliptycznym lub mesjanistycznym, wywodzące się z kręgu

⁶ Tamże, s. 33.

⁷ Tamże, s. 36.

⁸ Tamże, s. 34.

⁹ P. Ho, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*, New York 1964, s. 86-96.

taoizmu religijnego lub buddyzmu, które przywoływali rebelianci w czasach kryzysu¹⁰.

Konfucjaniści swojej utopii nie stworzyli, choć pojawiały się u nich tendencje do idealizowania zamierzonych czasów, pierwotnego stanu doskonałej cywilizacji. W czasie Wielkiej Jedności (*datong*) ludzie praktykowali cnoty naturalnie, a najmądrzejsi sprawowali niezbędną (minimalną) władzę; po niej nastąpił okres, gdy na skutek upadku ludzkości niezbędne stało się zdefiniowanie cnót, relacje międzyludzkie zostały zinstytucjonalizowane, a władcy stali się konieczni, choć władcami tymi byli mędrzy. Tradycyjnie utożsamiany z pierwszymi trzema dynastiami (Xia, Shang i Zhou¹¹), choć nie tak doskonały, czas ten wciąż można było zaliczyć do „złotego wieku”¹².

Do tego starożytnego ideału odwoływać się będą wszyscy zasadniczo myśliciele szkoły konfucjańskiej, z samym Mistrzem na czele. Żyjący w czasach politycznego zamętu wschodniej dynastii Zhou (771–221 r. p.n.e.) Konfucjusz (551–479 r. p.n.e.), podobnie jak wielu konkurujących z nim filozofów¹³, zastanawiał się, jak rozwiązać problem ciągłych wojen i konfliktów, które targały znanym mu światem. On i jego następcy stworzyli

¹⁰ Wśród tych ostatnich należy wspomnieć taoistyczne idee Wielkiego Pokoju (Taiping), popularne wśród ruchu Żółtych Turbanów, powstania, które przyczyniło się do upadku dynastii Han w II w. n.e.; oraz wpływy mesjanistyczny kult Maitreji, Buddy Przyszłości, popularny wśród ruchów związanych z tzw. Sektą Białego Lotosu. Ruchy te wywołały liczne powstania, z których najważniejsze obaliło pod koniec XIV wieku mongolską dynastię Yuan (zob. J. Ching, *Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics*, „*Monumenta Serica*” 1972, t. 30, s. 3).

¹¹ Władcy półlegendarnej dynastii Xia (XXI – XVII w. p.n.e) są w tradycyjnej historiografii opisywani jako moralni i odważni mędrzy, podobnie jak początkowi królowie dynastii Shang (XVII w. p.n.e. – 1046 r. p.n.e.). Władcy shangowscy są potwierdzeni historycznie; opisywany w konfucjańskiej historiografii ich stopniowy moralny upadek miał doprowadzić do przejścia władzy przez dynastię Zhou (1046 r. p.n.e. – 221 r. p.n.e.), której pierwsi królowie, Wen i Wu, znów byli wzorowymi, moralnymi władcami, wychwalanymi przez Konfucjusza i jego następców. On sam żył w późnym, schyłkowym (politycznie i moralnie) okresie tej dynastii, oddalonym o wieki od jej czasów świetności (w jego, rzecz jasna, rozumieniu).

¹² J. Ching, *Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics*, dz. cyt.

¹³ Okres wschodniej dynastii Zhou jest też znany jako okres rozkwitu tzw. „100 szkół myśli”.

wizję hierarchicznego, stabilnego społeczeństwa, po to właśnie, by usunąć przyczyny generujące chaos. W tym sensie, jeśli „projekt polityczny można uznać za utopijny wtedy i tylko wtedy jeśli przywołuje on lub nakazuje radykalne przekształcenie lub usunięcie przynajmniej jednej z powszechnych praktyk lub fundamentalnych pryncypiów, które kształtują ludzką egzystencję”¹⁴, to wizję tę uznać należy za projekt utopijny, gdyż jej ostatecznym celem była likwidacja najbardziej dramatycznego przejawu społecznych niepokojów, jakim jest wojna, którą Duncan Bell wymienia wśród pryncypiów i praktyk, których usunięcie lub zmianę postulują utopie (inne to m. in. nierówności socjoekonomiczne, biochemiczny skład środowiska czy bieda)¹⁵.

Konfucjaniści zasadniczo nie odwoływali się do bóstw, a ceremonie religijne traktowali jako przejaw szacunku dla przodków, wyraz ludzkich uczuć i sposób na kształtowanie społeczeństwa¹⁶. Proponując swój system organizacji społecznej, nie powoływali się więc na „boskie nakazy”, ani nie lokowali ostatecznego celu życia ludzkiego w „innym, lepszym świecie”. Idealne społeczeństwo mogło i miało powstać na tym świecie. W wersji idealistycznej miało opierać się o pięć relacji społecznych, w których strony (np. władca i poddany, starszy i młodszy brat) miały wypełniać różne, ale komplementarne role. Imperialna wersja podkreślała Trzy Więzy (władca/poddany, ojciec/syn, mąż/żona), w których jedna strona była bezwzględnie podporządkowana drugiej¹⁷. Efektem miała być hierarchiczna i autorytarna struktura, oparta o (niemal) bezwzględne posłuszeństwo starszym i mądrzejszym, którzy swoje doświadczenie i mądrość wykorzystują, by dbać o siebie podległych. Zasady rządzące tą strukturą miały opierać się o tradycję; nie pochwalano w nich radykalnych zmian, ani otwartego deklaratowania swoich potrzeb i walki o nie, w tym tworzenia stronnictw politycznych. Wymagało to znaczącej uni-

¹⁴ D. Bell, *Before the Democratic Peace: Racial Utopianism, Empire and the Abolition of War*, „European Journal of International Relations” 2014, t. 20, nr 3, s. 658.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Y. Feng, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001, s. 171.

¹⁷ R. Madsen, *Confucian Conceptions of Civil Society*, [w:] *Confucian Political Ethics*, red. D. Bell, Princeton 2008, s. 7–8.

formizacji poglądów moralnych, jednolitego rozumienia zasad rządzących społeczeństwem (z zachowaniem niezbędnej elastyczności wymaganej przez zmieniające się sytuacje)¹⁸. Społeczeństwo takie rządzone miało być przez mędrców, „arystokratów” w Arystotelesowskim rozumieniu, ludzi szlachetnych (*junzi* – „szlachetnych”, nie zaś „szlachetnie urodzonych”¹⁹); próby wpływania na rządy przez (z definicji) nieoświecony „demos” uznawano za niepożądane, z wyjątkiem moralnie uzasadnionego buntu obalającego do szczytu skorumpowanego i nieskutecznego władcę.

W wizji tej zawarta była zarówno krytyka zastanego, chaotycznego czasu późnej epoki Zhou (nie bez powodu nazywanego okresem Królestw Walczących), odwołanie do (wyobrażonego) idealnego czasu „złotej ery”, który służył za wzorzec, względem którego oceniano czas bieżący, jak i projekt przyszłego, lepszego świata. Wypełniała więc ta wizja kryteria utopii pozytywnej i twórczej, eksperymentującej z zastaną sytuacją, a nie tylko eskapistycznej utopii wyobrażającej nieosiągalny świat, przynoszącej ulgę, która pomaga radzić sobie z trudną rzeczywistością²⁰. Fakt zaś, że ten nowy świat miał zostać ustanowiony przez wdrożenie „dawnych wzorców” i tym samym próbę powrotu do „wieku złotego”, pozwala uznać konfucjański pomysł za projekt utopii konserwatywnej.

NIE STRASZĄC PIEKŁEM, NIE OBIECUJĄC NIEBA

David Beetham podsumowując teorię legitymizacji Maxa Webera, stwierdza, że według tego ostatniego „władza jest prawomocna, gdy jej poddani uważają ją za prawomocną; legitymizacja władzy opiera się na wierze ludzi w prawomocność”²¹, i słusznie zwraca uwagę, że takie podejście nie pozwala stworzyć zewnętrznych kryteriów oceny prawomocności władzy;

¹⁸ J. Chan, *Confucian Attitudes toward Ethical Pluralism*, [w:] *Confucian Political Ethics*, dz. cyt.

¹⁹ W. S. Morton, C. M. Lewis, *China: Its History and Culture*, New York, 2005, s. 36–37.

²⁰ L. Martell, *Utopianism and Social Change: Materialism, Conflict and Pluralism*, „Capital & Class” 2018, t. 42, nr 3, s. 435–452.

²¹ D. Beetham, *The Legitimation of Power*, Basingstoke 2002, s. 8.

legitymizacja jest więc zasadniczo funkcją umiejętności perswazyjnych rządzących, stopnia, do którego są oni zdolni przekonać poddanych do uznawania ich władzy. Ten perswazyjny element jest niewątpliwie w myśli konfucjańskiej bardzo obecny – władzę poprzez prawo, zwłaszcza jeśli do tego przestrzegania owego prawa ludzie są przymuszani siłą, uznaje ona za niewystarczającą. Równocześnie, wobec wyżej wspomnianej zasadniczo „agnostycznej” postawy szkoły konfucjańskiej, jej przedstawiciele nie mogli przekonywać do swoich racji, czy też kształtować postaw etyczno-społecznych obietnicą szczęścia pozagrobowego lub groźbą takiejże kary²². Musieli więc użyć innych metod, by przekonać ludzi do przestrzegania ich zaleceń, które miały doprowadzić do urzeczywistnienia ich społecznego ideału.

Uczenie się było tu absolutnie kluczowe. Konfucjusz jest po dziś dzień znany jako Wielki Nauczyciel. Przy czym (samo)kształcenie nie było jedynie kwestią akademicką, bo

Nauka Konfucjańska to studiowanie Drogi Nieba zarówno we własnym wnętrzu, jak i w zewnętrznych praktykach. Jedynym celem nauki jest propagowanie prawego postępowania i kultywowanie charakteru moralnego [...]. Nauka Konfucjańska jest przy tym ściśle związana z ludzką naturą i przeznaczeniem. Ma ona przekształcać jaźń człowieka i utrwaląć to, co jest w nim cnotliwe²³.

Nauka, a przede wszystkim samokształcenie, kultywacja własnego charakteru moralnego, to proces, dzięki któremu ludzie się różnicują. Człowiek nie jest predestynowany do określonego losu, jego przeznaczenie (także społeczne!) nie jest określone w momencie narodzin. Przez kształcenie ludzie mogą osiągnąć status „człowieka szlachetnego”, *junzi*, będącego moralnym autorytetem, który jest odpowiedzialny za poprawianie stanu społeczeństwa. Jego zadaniem jest więc sprawowanie rządów – tym samym centralna idea samokształcenia i ulepszania

²² Nie dotykam tu dyskusji, na ile konfucjanizm można uznać za system religijny. Krótkie wprowadzenie do tej tematyki czytelnik znajdzie w: X. Yao, *Konfucjanizm: wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 40–49.

²³ Tamże, s. 32.

charakteru moralnego uzasadnia społeczną hierarchizację i związaną z nią nierówność. Równocześnie zaś, ponieważ każdy (mężczyzna) ma potencjał stania się *junzi*, i droga ku temu nie jest zamknięta dla nikogo²⁴, idea ta legła u podstaw chińskiej merytokracji²⁵.

Nie jest to miejsce na szczegółowy opis rozwoju chińskiego szkolnictwa i edukacji konfucjańskiej od początków jej zinstytucjonalizowanej formy za czasów dynastii Han, procesów, w których konfucjański Pięcioksiąg został uzupełniony przez Czteroksiąg²⁶ i inne dzieła, powodów, dla których komentarze Zhu Xi (1120–1200), krytyczne wobec stanu edukacji i procesu egzaminów, prowadzącego do kosztnienia ortodoksji zamiast do prawdziwego studiowania i głębokiego rozumienia klasyków, same stały się kosztniejszą ortodoksją, powielaną przez egzaminy. Dla tych rozważań istotne jest, że w oparciu o opisane wyżej fundamentalne założenia o wartości nauczania i wartości bycia rządzonym przez mędrców, wykształcił się system, od którego skrótowego opisu rozpocząłem ten artykuł: system egzaminowania kandydatów na urzędników. Ten zaś system spowodował samopowielanie się wyedukowanych w wystandardyzowany sposób elit, których liczebność w ciągu kolejnych stuleci wzrastała, a które to elity z kolei rozpowszechniały wartości wywodzące się z dzieł klasycznych wśród ogółu społeczeństwa.

Udział posiadających oficjalne tytuły uczonych sięgnął 1–2% społeczeństwa za czasów dynastii Ming (1368–1644) i Qing (1644–1911)²⁷. Szacowana liczba posiadaczy najniższego (ówczesnie) stopnia w XIX wieku sięgała dwóch milionów²⁸, a pierwszego (*shengyuan*), który kwalifikował

²⁴ Przynajmniej teoretycznie. W rzeczywistości były znaczne ograniczenia, od czysto praktycznych (ubożsi nie mieli środków na kształcenie) do prawnych (niektóre grupy społeczne czy zawodowe, jak aktorzy czy prostytutki, były wykluczane z procesu edukacji). Realnie droga ta była otwarta dla stosunkowo zamożnych mężczyzn.

²⁵ B. Wu, N. Devine, *Self-cultivation and the Legitimation of Power: Governing China Through Education*, „Educational Philosophy and Theory” 2018, t. 50, nr 13, s. 1194.

²⁶ Na Pięcioksiąg składały się: *Księga Pieśni*, *Księga Dokumentów*, *Księga Przemian*, *Księga Rytuau* oraz *Kroniki Wiosen i Jesieni*; na Czteroksiąg: *Księga Mencjusza*, *Doktryna Środka*, *Wielka Nauka* i *Dialogi Konfucjańskie*.

²⁷ J. W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, dz. cyt., s. 33.

²⁸ Z. Zhang, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*, Seattle 1955, s. 92.

do statusu uczonego i członka elity – nieco ponad milion w pierwszej połowie XIX wieku i ponad 1,4 mln – w drugiej²⁹. Żeby jednak oddać zasięg studiów w tym okresie, trzeba wspomnieć, że do egzaminów na stopień *shengyuan*, organizowanych zazwyczaj dwa razy na trzy lata, podchodziło, w zależności od powiatu, średnio od 1000 do 1500 kandydatów, konkurujących o kilkanaście miejsc³⁰. Notowane liczby mówią tylko o realnie przystępujących do egzaminów, a nie obejmują wszystkich potencjalnych kandydatów, którzy z jakichś względów nie mogli do nich przystąpić (czy to ze względów finansowych lub zdrowotnych, czy wykluczonych z różnych powodów, np. pozostawania w żałobie, dyskwalifikacji ze względu na niewłaściwe prowadzenie się itp.). Kandydat zdawał na pierwszy stopień zazwyczaj w wieku ok. 25 lat³¹, rozpoczynając edukację około siódmego roku życia. Następne 10 lat nauki mogło (bardzo nielicznych) doprowadzić do wyższego stopnia – ale nawet ci, którzy nie próbowali dalszego awansu w ten sposób, zobowiązani byli do uczestniczenia w regularnych egzaminach sprawdzających, jeśli chcieli utrzymać swój status. Innymi słowy, pod koniec ery imperialnej życie członka chińskiej elity skupiało się w dużej mierze na egzaminach i zanurzone było w kulturze studiowania klasyków³².

System egzaminów „otoczony był” systemem szkół, prywatnych i państwowych, a sami członkowie elit organizowali i fundowali szkoły lub też zarabiali na życie jako nauczyciele. W efekcie, mimo złożoności chińskiego systemu pisma, będącego bardziej przeszkodą niż ułatwieniem w procesie edukacji, szacunki wskazują, że w 2 połowie XIX wieku, pod koniec ery imperialnej, kiedy nie istniała edukacja narodowa w nowoczesnym tego słowa rozumieniu, podstawową umiejętność czytania i pisania miało od 30 do 45% mężczyzn i od 2 do 10 % kobiet³³. Choć znaczna część z nich znała tylko tyle znaków, by poradzić sobie z prostymi dokumentami niezbędnymi w codziennym życiu, liczna grupa umiała czytać na tyle, by

²⁹ Tamże, s. 114.

³⁰ Tamże, s. 90–92.

³¹ Tamże, s. 95.

³² Tamże, s. 166n.

³³ E. S. Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, Ann Arbor 1979, s. 140.

mieć dostęp do literatury, choćby i bardziej popularnego typu, masowo powielanej, dzięki szeroko rozpowszechnionej technologii druku. Większość literatury tzw. wyższej oraz znaczna część popularnej, włączając w to niezmiernie popularne sztuki teatralne, tworzona była przez członków konfucjańskich elit³⁴ i odwzorowywała ich światopogląd³⁵. Jak bardzo powszechna była znajomość przepełnionych ideami konfucjańskimi podstawowych podręczników szkolnych, takich jak pochodzące z czasów songowskich *Sanzi jing* (*Klasyk trzech znaków*) i *Qianziwen* (*Poemat Tysiąca Znaków*), niech ukaże jeden przykład: w XVIII wieku nawet stolarze, żadną miarą niebędący członkami wykształconych elit, znali *Qianziwen* na tyle dobrze, by używać kolejnych znaków z tego tekstu do oznaczania elementów mebli do ich późniejszego montażu we właściwej kolejności³⁶.

Wiedza o wartości nauczania szerzyła się też kanałami spoza systemu edukacji, np. przez – widoczne dla wszystkich – pomniki stawiane uczonym z danej miejscowości. Wiedza o wartościach nauczanych trafiała „do ludu” przez np. legendy, sztuki teatralne lub opowieści wędrownych bazarzy³⁷. Kolejni cesarze dynastii Ming i Qing wydawali Święte Edykty, które zawierały, w uproszczonej formie, esencję konfucjańskiego nauczania, w tym przykłady zachowania godnego pochwały, jak np. dzieci praktykujących nabożne posłuszeństwo wobec rodziców, a także ostrzeżenia przed karami za niegodne zachowanie³⁸. Tworzyły to łącznie bardzo jednolity blok treści i wartości, który docierał do większości społeczeństwa, także do niżej wyedukowanych warstw społecznych oraz grup z definicji wykluczonych z dostępu do stanowisk i władzy, jak kobiety³⁹.

³⁴ Podobnie zresztą jak znacząca część sztuk wizualnych, zwłaszcza malarstwa krajobrazowego i sztuki ogrodowej. W tym jednak przypadku była to raczej sztuka konfucjanistów niż sztuka konfucjańska i nie ucieleśniała ideałów tej szkoły filozoficznej.

³⁵ *Popular Culture in Late Imperial China*, red. D. G. Johnson, A. D. Nathan, E. S. Rawski, Berkeley 1987. Teksty zebrane w tej książce oferują doskonałe przykłady analiz rozmaitego typu dzieł kultury popularnej późnej ery cesarskiej.

³⁶ E. S. Rawski, *Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture*, [w:] *Popular Culture in Late Imperial China*, dz. cyt., s. 30.

³⁷ P. Ho, *The Ladder of Success in Imperial China*, dz. cyt., s. 90–91.

³⁸ E. S. Rawski, *Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture*, dz. cyt., s. 31.

³⁹ P. Ho, *The Ladder of Success in Imperial China*, dz. cyt., s. 90–91.

WYCHOWANIE OBYWATELSKIE?

W odniesieniu do historycznego społeczeństwa Chin imperialnych pytanie o wychowanie obywatelskie można uznać za źle postawione. Przede wszystkim w klasycznej myśli chińskiej nie było pojęcia „społeczeństwa obywatelskiego” – nawet słowa na „społeczeństwo” nie było (zapożyczono je z myśli zachodniej za pośrednictwem Japonii w końcu XIX wieku)⁴⁰. Zasadniczo, dla ścisłości terminologicznej, pytanie o rolę wychowania w kształtowaniu obywateli w dawnym modelu chińskim trzeba zmienić na pytanie o rolę w kształtowaniu poddanych. „W konfucjanizmie nie ma obywateli, są jedynie władcy i poddani”⁴¹. Poddani mogli oczekiwać, że – w zależności od ich statusu społecznego – będą mieli adekwatne możliwości zaspokajania swoich potrzeb w zamian za wypełnianie obowiązków, także od tego statusu zależnych⁴². Choć *junzi* miał być człowiekiem w pełni rozwiniętym moralnie, a nie jedynie wyuczonym zestawu umiejętności społecznych, realizować się mógł jednak tylko w sieci powiązań społecznych⁴³. Te zaś podlegały silnej presji ujednocniającej je według wzorców tworzonych przez władzę – bo choć pierwotna myśl konfucjańska zalecała zwalczanie „błędnych idei” za pomocą edukacji i dysputy, to nie formułowała też wyraźnie powodów, dla których władza nie miała tego robić metodami bardziej siłowymi⁴⁴. A imperialna władza często ulegała tej pokusie i wspierała, jak wspomniałem wyżej, te elementy powiązań społecznych, które ułatwiały budowanie autorytarnego porządku – podobnie jak to czynią współczesne reżimy azjatyckie, powołujące się na konfucjańskie tradycje⁴⁵.

Jedną z najważniejszych cnót wpajanych od najmłodszych lat w tradycyjnej chińskiej rodzinie było *xiao* tłumaczone zazwyczaj jako „nabożność synowska”. W uproszczeniu było to absolutne posłuszeństwo rodzicom, zwłaszcza ojcu, i obowiązek służenia im w każdej potrzebie. Jej

40 R. Madsen, *Confucian Conceptions of Civil Society*, dz. cyt., s. 3.

41 J. Chan, *Confucian Attitudes toward Ethical Pluralism*, dz. cyt., s. 127.

42 Zob. tamże.

43 B. Wu, N. Devine, *Self-cultivation and the Legitimation of Power*, dz. cyt., s. 1195.

44 J. Chan, *Confucian Attitudes toward Ethical Pluralism*, dz. cyt., s. 124n.

45 R. Madsen, *Confucian Conceptions of Civil Society*, dz. cyt., s. 8.

literackim wyrazem była *Księga nabożności synowskiej* (*Xiaojing*). W sferze poza-rodzinnej analogiczną cnotą, ale skierowaną ku przełożonym, wyższym rangą w społeczeństwie, w szczególności zaś względem władcy była lojalność (*zhong*). Naruszenia *xiao* traktowane były jako najcięższe przestępstwa – przykładowo kodeks prawny dynastii Qing przewidywał, że syn, który doniesie władzom o przestępstwie ojca, zostanie skazany na chłostę i trzyletnie wygnanie, nawet jeśli oskarżenie było prawdziwe, a jeśli nie – to na śmierć (wyjątkiem było, jeśli ojciec planował zdradę lub bunt wobec cesarza)⁴⁶. Władza rodziców nad dziećmi była pełna: ojciec mógł na przykład sprzedać dziecko w niewolę lub (w uzasadnionych przypadkach) skazać je na śmierć.

Model formalnej edukacji oparty był raczej na zapamiętywaniu i powtarzaniu niż na dyskusji i rozważaniach, prowadzonych wspólnie przez ucznia i nauczyciela. Już za czasów songowskich (a tradycja ta nie uległa potem zmianie) mały chłopiec rozpoczynał od uczenia się na pamięć *Klasyku trzech znaków* i *Księgi nabożności synowskiej* (dostając „pierwszą dawkę” formalnej moralności konfucjańskiej), by przejść potem do uczenia się kaligrafii, pisania esejów – ale przede wszystkim dogłębnego studiowania kompletu ksiąg klasycznych⁴⁷ (*Pięcio-* i *Czteroksięgu* wraz z komentarzami, będącymi pakietem konfucjańskiej egzegezy). Wpajanie bezgranicznego posłuszeństwa i lojalności nie kształtowało autonomicznych postaw obywatelskich.

Badania nad współczesnymi społeczeństwami kręgu konfucjańskiego wskazują na wciąż powszechne pasywne uczenie ze strony studentów i model podający w podejściu do nauczania ze strony mających niekwestionowany autorytet nauczycieli; tradycja edukacyjna w tych krajach tłumi rozumną autonomię obywateli, a wspiera niekwestionowane posłuszeństwo wobec władzy⁴⁸. Cóż z tego, że model ten nie pochodził od

⁴⁶ L. Zhang, N. Dong, *The Great Qing Code in Comparative and Historical Perspective*, [w:] *Law, Justice and Codification in Qing China. European and Chinese Perspectives. Essays in History and Comparative Law*, red. G. Abbattista, Trieste 2017, s. 6.

⁴⁷ J. W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, dz. cyt., s. 6–8.

⁴⁸ C. Tan, *A Confucian Conception of Citizenship Education*, [w:] *The Palgrave Handbook of Citizenship and Education*, red. A. Peterson, G. Stahl, H. Soong, Cham 2020, s. 8.

samego Konfucjusza, który uważał uczenie na pamięć bez zrozumienia za stratę czasu, preferował bardziej „sokratejską”, dialogiczną formę nauczania i był gotowy przyznać rację, jeśli popełnił pomyłkę⁴⁹, jeśli model, który podkreśla rangę nauczyciela i wdraża uczniów do posłuszeństwa autorytetom (rodzinnym, szkolnym – a potem politycznym), był wygodny dla scentralizowanej władzy?

Można argumentować, że skoro edukacja była drogą do stanowisk urzędniczych, w tym tych najwyższych, to była „drogą ku politycznemu obywatelstwu”, że wyżej wykształceni nabywali możliwości wpływu politycznego i tym samym stawali się w większym stopniu upodmiotowieni politycznie. Ideał *junzi* zakładał człowieka o silnym wewnętrznym kompasie moralnym. Uczniowie byli moralnie zobligowani do służby państwu, lecz gdy władca nie wypełniał swoich obowiązków dbania o lud i nie słuchał dobrych rad, mogli uznać, że w takim „klimacie politycznym” ich służba jest bezcelowa, więc wycofują się do życia prywatnego lub co najwyżej będą służyć jako przywódcy lokalnych społeczności. Po części taki model realizowali konfucjańscy „utopiści” czasów Song i Ming, którzy postulowali rozmaite reformy i niestrudzenie napominali władców, odwołując się do wyobrażeń „złotego wieku”; uczestniczyli w życiu publicznym, i bardzo troszczyli się o stan państwa, nie piastowali jednak co najwyżej lokalne urzędy, a czasem rezygnowali ze stanowisk, by w pełni oddać się pracy pisarskiej, o społeczno-moralnym charakterze⁵⁰.

Znakomita jednak większość mieszkańców Chin, która odebrała jakąś formę edukacji nie uczestniczyła w aparacie władzy, pozostając poddanymi, a i wśród tych którzy uczestniczyli, znacząca większość piastowała niskie stanowiska, będąc podwładnymi raczej niż rządzącymi. Autorytarny charakter władzy nad hierarchicznym społeczeństwem, opartym na głęboko wpojonym cnotach posłuszeństwa był bardzo silnym wzorcem, głęboko zinternalizowanym w procesie socjalizacji i edukacji. By zamknąć te wywody wróć do kryteriów legitymizacji władzy, zaproponowanych przez Beethama. Władzę można uznać za prawomocną, jeśli

⁴⁹ Tamże, s. 6–7.

⁵⁰ J. Ching, *Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics*, dz. cyt.

a) jest nabywana i sprawowana zgodnie z ustalonymi regułami; b) reguły te znajdują uzasadnienie w przekonaniach stron związanych stosunkami władczymi; c) podporządkowani wyrażają czynne przyzwolenie przez swoje działania na czynności władcze⁵¹.

Silny aparat edukacyjny, który generował pokolenia kandydatów na urzędników oraz który bezpośrednio i pośrednio (przez kulturę popularną) wpajał ideały posłuszeństwa i wypełniania właściwych ról społecznych, generował przekonania co do słuszności modelu władzy obowiązującego w Chinach przez dziesięć wieków. Większość poddanych przyzwalała władzy na jej działania, aktywnie płacąc podatki i wykonując jej polecenia (oczywiście do momentu, w którym poziom niezadowolenia doprowadzał do wybuchu rebelii). Władcy obejmowali i przekazywali tron w sposób uprawomocniony przez moralizującą konfucjańską historiografię, rekrutowali urzędników wedle ustalonego schematu i zarządzali w sposób nierzadko nader efektywny. Realizowany w praktyce konfucjański ideał edukacyjny stanowił potężne narzędzie uprawomocniania władzy cesarskiej, wykraczając poza proste wpajanie ludowi wiary, że „władza jest legalna”.

BIBLIOGRAFIA

- Beetham D., *The Legitimation of Power*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2002.
- Beetham D., *Legitymizacja władzy*, [w:] *Władza i społeczeństwo*, red. J. Szczupaczyński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1994.
- Bell D., *Before the Democratic Peace: Racial Utopianism, Empire and the Abolition of War*, „European Journal of International Relations” 2014, t. 20, nr 3.
- Bielenstein H., *The Bureaucracy of Han Times*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Chaffee J. W., *The Thorny Gates of Learning in Sung China: a Social History of Examinations*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

⁵¹ D. Beetham, *Legitymizacja władzy*, [w:] *Władza i społeczeństwo*, red. J. Szczupaczyński, Warszawa 1994, s. 288–289.

- Chan J., *Confucian Attitudes toward Ethical Pluralism*, [w:] *Confucian Political Ethics*, red. D. Bell, Princeton University Press, Princeton 2008.
- Ching J., *Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics*, „*Monumenta Serica*” 1972, t. 30.
- Fairbank J. K., *Historia Chin: nowe spojrzenie*, Marabut, Warszawa 2004.
- Feng Y., *Krótko historia filozofii chińskiej*, PWN, Warszawa 2001.
- Ho P., *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368–1911*, John Wiley & Sons, New York 1964.
- Popular Culture in Late Imperial China*, red. D. G. Johnson, A. D. Nathan, E. S. Rawski, University of California Press, Berkeley 1987.
- Madsen R., *Confucian Conceptions of Civil Society*, [w:] *Confucian Political Ethics*, red. D. Bell, Princeton University Press, Princeton 2008.
- Martell L., *Utopianism and Social Change: Materialism, Conflict and Pluralism*, „*Capital & Class*” 2018, t. 42, nr 3.
- Morton W. S., Lewis C. M., *China: Its History and Culture*, McGraw-Hill Education, New York 2005.
- Rawski E. S., *Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture*, [w:] *Popular Culture in Late Imperial China*, red. D. G. Johnson, A. D. Nathan, E. S. Rawski, University of California Press, Berkeley 1987.
- Rawski E. S., *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1979.
- Tan C., *A Confucian Conception of Citizenship Education*, [w:] *The Palgrave Handbook of Citizenship and Education*, red. A. Peterson, G. Stahl, H. Soong, Springer International Publishing, Cham 2020.
- Wu B., Devine N., *Self-cultivation and the Legitimation of Power: Governing China through Education*, „*Educational Philosophy and Theory*” 2018, t. 50, nr 13.
- Yao X., *Konfucjanizm: wprowadzenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Zhang L., Dong N., *The Great Qing Code in Comparative and Historical Perspective*, [w:] *Law, Justice and Codification in Qing China. European and Chinese Perspectives. Essays in History and Comparative Law*, red. G. Abbattista, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2017.
- Zhang Z., *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*, University of Washington Press, Seattle 1955.

CONFUCIAN EDUCATION IN CHINA DURING IMPERIAL PERIOD – A TOOL FOR CREATING CONSERVATIVE UTOPIA?

ABSTRACT: Chinese imperial examination system which evolved into its final form during the Song dynasty, created a social elite, uniformly educated according to Confucian precepts. This system aimed at preparing and recruiting properly morally qualified people who could be entrusted with governing the state, and especially – with managing the *populus*, morally short-sighted and focused on fulfilling its basic needs. State and private educational institutions inoculated the students with moral teachings, distilled from the examples from the past, regarded as the „golden age” of wise sage-kings and naturally harmonious society. These teachings underscored the importance of strict social hierarchy, obedience to the elder, wiser and of higher social standing in the said hierarchy in which social mobility was possible only through education and examinations. The society organized in this way was to fulfil everybody’s needs and diffuse tensions which could lead to conflicts and wars. This idea of a social system can be qualified as a conservative-utopian project because it postulates that wars and fighting, historically inherent parts of human condition, can be eliminated by educating people into obedient beings, calmly fulfilling their social roles prescribed by the wiser elites.

KEYWORDS: Confucian education, Confucian morality, imperial examinations, conservative utopia, imperial China