

DAWID ROGACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-0007-7599

IDEA NAJWYŻSZEGO POKOJU (TAIPING) W KLASYCZNEJ CHIŃSKIEJ FILOZOFII HISTORII

THE IDEA OF SUPREME PEACE (TAIPING) IN THE CLASSICAL CHINESE PHILOSOPHY OF HISTORY

INFORMACJA O KOREKCIE

W pierwotnej elektronicznej wersji tego artykułu, opublikowanej 9 grudnia 2021, zabrakło informacji o finansowaniu badań, których jest on rezultatem. Informacja ta została uzupełniona w elektronicznej wersji artykułu z 11 kwietnia 2022. Pozostałe elementy artykułu nie były zmieniane

Abstract

The category of “Supreme Peace” (taiping) is one of the core concepts of Chinese historical thinking. The following article analyses the development of this idea from its earliest Daoist and Confucian articulations up to Gong Zizhen, at the threshold of the Taiping Rebellion. It is shown that the evolution of the Chinese philosophy of history could to some extent be observed through the prism of the transformations of the concept of taiping. Importantly, the paper argues that it was the notion of Supreme Peace itself that transformed Chinese thought into openly linear and progressive positions and therefore opened it up for a constructive and critical engagement with modern Western historical thinking.

Key words: taiping, Chinese philosophy of history, Confucianism, Daoism, millenarism

Słowa kluczowe: taiping, chińska filozofia historii, konfucjanizm, taoizm, milenaryzm

WSTĘP

Kategoria „Najwyższego Pokoju” (太平, *taiping*) stanowi jedno z kluczowych pojęć chińskiej myśli historycznej i to przez pryzmat rozwoju tej idei można do pewnego stopnia prześledzić główne kierunki ewolucji chińskiej filozofii dziejów. Niniejszy artykuł analizuje przemiany pojęcia *taiping* począwszy od jego starożytnych (zarówno konfucjańskich, jak i taoistycznych) artykulacji do czasu

sprzed powstania tajpingów (1851), kiedy to podjęto się poniekąd dziejowej realizacji tego ideału. Wykazuje się przy tym, iż to wewnętrzna dynamika rozwoju idei Najwyższego Pokoju była istotnym czynnikiem przemiany klasycznej chińskiej historiozofii w sposób, który ułatwił sinizację linearnych wizji postępu pochodzących z Zachodu. W konkluzji pracy przedstawione zostaje porównanie idei *taiping* z najbliższymi zachodnimi analogonami tego pojęcia oraz wskazuje się główne kierunki rozwoju idei w myśli i kulturze chińskiej XIX i XX wieku.

Co znamienne, dynamika rozwoju kategorii Najwyższego Pokoju nie doczekała się wciąż naukowego opracowania. Choć klasyczna monografia Vincenta Shiha na temat ideologii tajpingów kompleksowo bada jej źródła, koncentruje się jednak, paradoksalnie, na podjętych przez tajpingów wizjach Nieba (*Tian*), ducha, natury ludzkiej i obyczajów, na dwóch jedynie stronach wspominając konfucjańskie rozumienie kategorii *taiping*. W odniesieniu do taoizmu wzmiankuje natomiast wyłącznie ideę pierwotnej prostoty bez przywołania pojęcia *taiping*, również bez odniesienia do „Klasyku Najwyższego Pokoju” (*Taipingjing*)¹. Prezentowany artykuł ma na celu uzupełnić tę lukę w badaniach, stanowiąc pierwsze przekrojowe omówienie znaczenia i rozwoju koncepcji Najwyższego Pokoju na gruncie chińskiej filozofii historii oraz płynące z tego wnioski komparatystyczne.

STAROŻYTNE KORZENIE IDEI NAJWYŻSZEGO POKOJU

Jak większość kluczowych pojęć chińskiego myślenia historycznego, idea *taiping* ma swoje źródła w myśli starożytnej i już wówczas funkcjonowała jako pojęcie ogólnochińskie, choć rozmaicie (re-)interpretowane w zależności od konkretnej szkoły filozoficznej, a nawet poszczególnych myślicieli i dziejopisarzy. Nie jest prawdą, iż koncepcja Najwyższego Pokoju została sformułowana wyłącznie w obrębie konfucjanizmu. Jej specyficzną, z pewnością czasowo równoległą, a być może wcześniejszą wykładnię zaproponowali bowiem myśliciele taoistyczni. Fakt ten przełożył się na dwutorowość rozwoju tej idei w myśli chińskiej.

Co istotne, pojęcie Najwyższego Pokoju nie występuje w żadnym z chińskich pism historycznych i filozoficznych powstałych w całości bądź w przevažającej części w Okresie Walczących Królestw (475–221 p.n.e.). Nie pojawia się ono w czterech spośród pięciu pism czczonych w późniejszym cesarstwie chińskim jako „Klasyki”². Próżno szukać tego pojęcia w fundator-

¹ Vincent Shih, *The Taiping Ideology: Its Sources, Interpretations and Influences* (Seattle: University of Washington Press, 1967), 165–214, 277–280. Wyjątek stanowiłby artykuł Timoteusa Pokory pt. „On the Origins of the Notions T'ai-p'ing and Ta-T'ung in Chinese Philosophy” (Timoteus Pokora, „On the Origins of the Notions T'ai-p'ing and Ta-T'ung in Chinese Philosophy”, *Archiv Orientalni* 29, 3 (1961): 448–454, jednak ta pochodząca z 1961 r. siedmiostronicowa praca omawia wbrew tytułowi głównie historię tekstu *Taipingjing*.

² Mowa o *Dawnych Dokumentach* (*Shangshu*), *Pieśniach* (*Shi*), *Przemianach Zhou* (*Zhouyi*) oraz – co w świetle późniejszej wykładni znamienne – *Rocznikach Wiosen i Jesieni* (*Chunqiu*).

szych dziełach konfucjanizmu³ i w tekstach konkurencyjnych szkół filozoficznych⁴. Pojęcie Najwyższego Pokoju nie występuje również w *Księdze Drogi i Cnoty* (*Daodejing*) przypisywanej legendarnemu twórcy taoizmu, Laozi⁵. Jediną instancją obecności kategorii *taiping* w myśli taoistycznej okresu przedcesarskiego wydaje się być dzieło *Zhuangzi*, jednak i w tym przypadku mamy do czynienia z fragmentem pochodzącym z tak zwanej części zewnętrznej dzieła, za którym stoi, jak określa to Chen Guying, późniejsze pokolenie uczniów *Zhuangzi*⁶. Nasuwa się więc konkluzja, iż kategoria Najwyższego Pokoju zrodziła się dopiero w okresie Zachodniej dynastii Han (206 p.n.e. – 9 n.e.), stanowiąc rezultat refleksji tworzonej już w warunkach cesarstwa chińskiego, którego uniwersalizm i skala kontaktów międzynarodowych (m.in. początki Jedwabnego Szlaku) odcisnęły piętno na chińskiej historiozofii.

Nie zmienia to wszakże faktu, iż właśnie w *Zhuangzi* odnaleźć można najstarsze, a przy tym rdzennie taoistyczne, ujęcie ideału Najwyższego Pokoju:

Toteż ci, którzy w starożytności jasno pojęli Wielkie Dao, najpierw pojmowali Naturę (*Tian*), a dopiero potem Dao oraz cnotę (*de*) [...]. Nie korzystali oni ze swej wiedzy i rozeznania, wiedząc, że we wszystkim należy się podporządkować Naturze. Nazywa się to Najwyższym Pokojem (*taiping*) i jest to najwyższa forma sprawowania rządów⁷.

Sformułowanie to odsyła nas do innego fragmentu *Zhuangzi*, który bliżej charakteryzuje ściśle związaną z tym ideałem historiozofię:

Cnota podupadała dalej, a na świecie pojawili się [władcy] Tang i Yu. Zainicjowali oni nurt rządów poprzez wychowanie, zbeczcęcili [pierwotną] czystość i rozczłonkowali [dawną] prostotę. Oddalili się od Dao zastępując je Dobrem, a cnotę w zwodniczy sposób moralnością, po czym porzucili własną naturę i zaczęli podążać za umysłem. Umysły potrafiły nawzajem uświadomić sobie swą wiedzę, ale nie wystarczyło to, aby utrzymać świat w ryzach. Uzupełnili więc [wiedzę] o wyrafinowane formy i wzbogacili ją erudycją. Wyrafinowane formy wymazały treść, a erudycja osłabiła umysły, a wtedy lud zaczął błądzić i się burzyć. Nie byli odtąd w stanie przywrócić swej natury i uczuć do takich,

³ Tj. w *Analektach* (*Lunyu*) przypisywanych Konfucjuszowi, *Mistrzowi Meng* (*Mengzi*) i *Mistrzowi Xun* (*Xunzi*).

⁴ Pojęcie to nie występuje w *Mistrzowi Mo* (*Mozi*), jedynym dziele szkoły motistów ani w *Sztuce wojny Mistrza Sun* (*Sunzi bingfa*). *Mistrz Han Fei* (*Hanfeizi*) zawiera dwukrotną wzmiankę o „uczonych [doby] Najwyższego Pokoju” (*taiping zhi shi*), jest to jednak wszystko, co odnajdziemy na ten temat w szkole legistów (*fajia*).

⁵ Pojęcie to jest jednak przywoływane już pięciokrotnie w komentarzu do Laozi stworzonym przez *Heshang Gong*a (ok. I w. n.e.): *Heshanggong Laozi* 35:139, 55:211. Interpretacja *Heshang Gong*a nie odbiega od późniejszych wykładni: epoka Najwyższego Pokoju to czas, gdy ludzie nie czynią rozróżnień na bogatych i ubogich, w całym państwie panuje „spokój i cichość”, a ludzie dożywają pełni swoich dni.

⁶ Chen Guying, *The Philosophy of Life. A New Reading of the Zhuangzi* (Leiden: Brill, 2016), 110.

⁷ *Zhuangzi* 13:471. Polskie tłumaczenie por. *Zhuangzi. Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, przeł. Marcin Jacoby (Warszawa: Iskry, 2009), 146.

jakimi były u początków. Widać na tej podstawie, jak świat utracił Dao, a Dao utraciło świat. Świat i Dao nawzajem się utraciły!⁸

Epoka Najwyższego Pokoju, tak jak rozumiał ją Zhuangzi, była więc swoistym rajem: stanem doskonałej i w swej istocie przedhistorycznej jedności człowieka z naturą, którą to jedność zaprzepaściło wytworzenie kultury wraz z zakładanym przez nią porządkiem normatywnym (dóbr, moralności), oddalającym człowieka od sposobu życia (*Dao*) zgodnego z naturalnym biegiem rzeczy. Nie ma przy tym wątpliwości, iż jest to raj bezpowrotnie utracony: brak w *Zhuangzi* jakichkolwiek pomysłów na przełamanie tego tragicznego dziejowego impasu.

Pewne ogólne wskazówki dotyczące możliwych dróg restytucji stanu natury pojawiają się w literaturze taoistycznej począwszy od dzieła *Huainanzi*, powstałego około 139 roku przed naszą erą. *Huainanzi* wzywa jednak, ściśle rzecz biorąc, nie tyle do powrotu do już raz na zawsze utraconego pierwotnego stanu, ile do stworzenia nowej harmonii w istniejącym już świecie, z uwzględnieniem zaistniałych po drodze kulturowych innowacji⁹. Zdaniem Charlesa Le Blanca odpowiada to właściwemu dla chrześcijańskiej eschatologii „falowemu” wzorcowi dziejów¹⁰, co trudno jednak pogodzić z treścią *Huainanzi*. Po pierwsze rekonstrukcja jedności z naturą możliwa jest według autorów *Huainanzi* tylko przez dostosowanie do postępującej tendencji dziejów i w tym sensie nie da się z góry określić dokładnego kształtu nadchodzącej epoki¹¹. Po drugie tendencja ta oraz wieńcząca ją era mają charakter wewnątrzświatowy.

Pojęcie Najwyższego Pokoju funkcjonowało natomiast w konfucjanizmie Hanowskim jako określenie dokładnie tego wszystkiego, co z perspektywy taoistycznej oddaliło ludzkość od pierwotnej harmonii. Kategoria *taiping* pełniła w tym dyskursie rolę odnośnika do dawnych czasów, kiedy obowiązywać miała silna władza monarsza, a wszyscy poddani byli świadomi obligacji płynących z zajmowanych przez nich pozycji społecznych, czemu dawali wyraz w obyczajach i postępowaniu moralnym, dzięki czemu w państwie panował ład i pokój. Takie rozumienie idei *taiping* obecne jest w piątym, najmłodszym spośród Klasyków, czyli *Zapiskach o rytuałach* (*Liji*), który taką charakterystykę epoki Najwyższego Pokoju wkłada w usta samego Konfucjusza¹². Wtórują mu pozostałe dzieła konfucjanistów okresu dynastii Han powstałe na łonie tak zwanej Szkoły Nowego Tekstu¹³. Tak zgodne i w zasadzie czysto retoryczne posługi-

⁸ *Zhuangzi* 16:551-552. Por. *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, 171.

⁹ Michael Puett, „Sages, Creation, and the End of History in the *Huainanzi*”, w *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, red. Sarah Queen, Michael Puett (Leiden/Boston: Brill, 2014), 283.

¹⁰ Charles Le Blanc, *Huai nan tzu. Philosophical Synthesis in Early Han Thought: The Idea of Resonance (Kan-ying) With a Translation and Analysis of Chapter Six* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985), 178, 209.

¹¹ *Huainanzi* „Qisuxun” 11:1152.1173.

¹² *Liji* „Zhongni yanju” 28:1390.

¹³ M.in. *Ogród opowieści* (*Shuoyuan*), *Zapiski o rytuałach starszego z Daiów* (*Dadai Liji*), *Ezoteryczny komentarz do Księgi Pieśni autorstwa Mistrza Hana* (*Hanshi waizhuan*) oraz *Obfita Rosa Roczników Wiosen i Jesieni* (*Chunqiu fanlu*) przypisywana Dong Zhongshu

wanie się pojęciem *taiping* na gruncie rodzącej się konfucjańskiej ideologii cesarskiej zdaje się nie wymagać głębszych analiz. Co więcej, było ono zgodne z taoistyczną, linearno-regresywistyczną interpretacją tego ideału. W tej perspektywie sytuować można też sposób, w jaki pojęciem *taiping* posługiwał się pierwszy historyk zjednoczonego imperium chińskiego, Sima Qian (145–86 p.n.e.), dla którego nazwa ta odsyłała do dawnych czasów pierwotnego dobrobytu i pokoju, kojarzonych z władzą Yu Wielkiego – fundatora pierwszej chińskiej dynastii dziedzicznej (byłby to XXI w. p.n.e.)¹⁴. Tym niemniej już wówczas kontestowano krzepnącą w ten sposób wykładnię idei Najwyższego Pokoju.

Jednym z takich kontestatorów był sceptyk Wang Chong (27–97), który przekonany o zasadniczej identyczności materii, z jakiej składali i składają się ludzie dawnych i obecnych czasów, nie dowierzał konfucjańskim legendom i krytykował stojącą za nimi idealizację przeszłości. Wang zdawał sobie sprawę z faktu, iż skłonność do hiperbolizowania przeszłości jest poniekąd naturalna oraz że jego współcześni mają tendencję do uznawania za słuszne wszystkiego, co dawne, jednak nie usprawiedliwia to wszak historyków, którzy winni badać jedynie, czy coś jest prawdziwe bądź fałszywe¹⁵. Jeśli kryterium wyróżniającym *taiping* jest ład i brak wojen, argumentuje Wang Chong, to należy poczynić konkluzję, iż „w gruncie rzeczy, na świecie już zapanował najwyższy pokój”, liczony najpóźniej od panowania cesarza Han Wendi (190–157 p.n.e.). Jeśli jednak konfucjaniści nie godzą się na zrównanie Najwyższego Pokoju z *Pax Sinica*, to stawiają oni tym samym wymogi nierealizowalne przez ludzi, a więc czynią pojęcie Najwyższego Pokoju czymś niemożliwym¹⁶.

Taka krytyka, by nie rzec dekonstrukcja, ideału *taiping* nie mogła jednak spotkać się z akceptacją ze strony konfucjanistów. Dlatego istotne jest, iż alternatywne względem ideologii cesarskiej ujęcie idei Najwyższego Pokoju zaproponowane zostało również w obrębie samej Szkoły Nowego Tekstu, a dokonał go He Xiu (129–182), autor wpływowego komentarza do *Roczników Wiosen i Jesieni (Chunqiu)*¹⁷. W komentarzu tym He Xiu wkomponował swoje rozumienie pojęcia *taiping* w wykładnię dziejów Okresu Wiosen i Jesieni podzielonych na trzy epoki (*sanshi*). Pierwsza z nich (obejmująca lata 722–627 p.n.e.) to czas upadku i chaosu (*shuai-luan*) odpowiadający temu, co Konfucjusz poznał

(179–104 p.n.e.). Echa tej wizji odnaleźć można później w *Całościowych zapiskach z [kongresu w] Sali Białego Tygrysa (Bohutong)* autorstwa Ban Gu (32–92 n.e.) oraz *Powiedzeniach ze szkoły Konfucjusza (Kongzi jiyu)* Wang Su (195–256 n.e.), w których to era Najwyższego Pokoju jest najczęściej utożsamiana z okresem regencji księcia Zhou (1042–1035 p.n.e.).

¹⁴ *Shiji* „Xia benji” 2:77, „Lishu” 23:1160.

¹⁵ *Lunheng* „Shuxu” 16:232.458.483; „Ziji” 85:1684-1685.

¹⁶ *Lunheng* „Xuan Han” 57:1093-1106. Rozdział ten nosi prowokacyjny tytuł „Pochwała Hanów”. Puett usilnie utrzymuje jednak, iż Wang Chong wyczekiwał przyszłej ery dobrobytu, choć nie przytacza żadnych zdań wspierających tę tezę, por. Michael Puett, „Listening to Sages: Divination, Omens, and the Rhetoric of Antiquity in Wang Chong’s *Lunheng*”, *Oriens Extremus* 45 (2005/06): 280–281.

¹⁷ Dokładnie objaśnienia do *Komentarza Gongyanga (Gongyang zhuan)* do *Roczników Wiosen i Jesieni*.

na bazie zapisków ojczyzstego państwa Lu. Druga z nich, epoka wzrastającego pokoju (*shengping*), czyli lata 626–542 p.n.e., odpowiadała temu, co Konfucjusz poznał z zasłyszania w odniesieniu do rodzącej się opozycji pomiędzy Środkowymi Krajami (*Zhongguo*, późniejsze określenie całych Chin) a tak zwanymi barbarzyńcami. Wreszcie trzecia spośród epok, czyli epoka *taiping* (541–467 p.n.e.), odpowiadała czasom, których naocznym świadkiem był Konfucjusz, a które miały być okresem zacierania się granic pomiędzy Chińczykami i barbarzyńcami¹⁸. Sekwencja epok miała zatem w wydaniu He Xiu wymiar „postępujący”, choć dostrzeganie w niej ogólnej teorii postępu społecznego, jak czyni to Feng Youlan¹⁹, jest zdecydowanie na wyrost. Po pierwsze, schemat He Xiu jest historycznie zawężony do partykularnego okresu dziejów Chin i nie stosowano go poza tymi ramami. Po drugie, w przypadku możliwej uniwersalizacji nie wyklucza on interpretacji cyklicznej, tym bardziej prawdopodobnej, iż dominującej w ówczesnej filozofii historii. Co więcej, to właśnie owo enigmatyczne ujęcie będzie, po części za sprawą swojej ambiwalencji, inspirować nowożytnych myślicieli chińskich przełomu XVIII i XIX wieku.

ŚREDNIOWIECZNE ZMAGANIA O NAJWYŻSZY POKÓJ

Co zadziwiające, wspólną cechą wszystkich ujęć Najwyższego Pokoju na gruncie starożytnej filozofii chińskiej było pojmowanie go jako kategorii *stricte* deskryptywnej, której referentem są po prostu dane czasy historyczne: zamierzchła przeszłość sprzed ustanowienia kultury i/lub instytucji politycznych (taoizm), początki władzy dynastycznej będące już przedmiotem kronik (konfucjanizm) lub współczesne myślicielom czasy dynastii Han (Wang Chong). Możliwość przywrócenia stanu harmonii anonsował taoistyczny tekst *Huainanzi*, aczkolwiek predykcje te miały charakter ogólny i nie kojarzono ich wprost z terminem *taiping*. Trend ten zmienił się w sposób istotny pod wpływem samych zdarzeń historycznych, a jego odzwierciedleniem stała się historiozofia neotaoistyczna.

W 184 roku naszej ery wybuchło Powstanie Żółtych Turbanów, stłumione dopiero po dwudziestu jeden latach, które przyczyniło się pośrednio do upadku dynastii Han. Jego inicjatorem był mistyk Zhang Jue, lider Sekty Najwyższego Pokoju (*Taipingdao*)²⁰. W swoim nauczaniu Zhang Jue zwiastował rychłe nadejście ery pokoju, równości oraz uspołecznienia dóbr, a do wspólnoty religijnej przyjmował również kobiety i barbarzyńców (głównie Hunów). Wiele wskazuje

¹⁸ *Gongyang jiegu* 1:26.

¹⁹ Feng Youlan, *A Short History of Chinese Philosophy*, red. Derk Bodde (New York: Free Press, 1948), 201–202.

²⁰ Zhang Jue był uczniem, a być może i krewnym, Zhang Daolinga (34–156 n.e.), twórcy Szkoły Niebiańskich Mistrzów (*Tianshidao*), czyli pierwszej szkoły religii taoistycznej, któremu w 142 r. n.e. miał objawić się Najwyższy Pan Lao (*Taishang Laojun*) – deifikowana postać Laozi.

na to, iż Zhang Jue bazował na dziele pod tytułem *Klasyk Najwyższego Pokoju (Taipingjing)*²¹. Obecna postać *Taipingjing* uformowała się jednak ostatecznie pod koniec VI wieku naszej ery, a pisma wchodzące w skład tej rozległej antologii, mające bez wątpienia wielu autorów, pozostawały w obiegu przez cały okres chaosu politycznego, konkurując z pozostałymi nurtami apokaliptycznymi, o czym świadczą liczne krytyki „falszywych proroków” zawarte w *Taipingjing*. Szczególnym obiektem ataku autorów *Taipingjing* były różne odmiany mesjanizmu, który w nie mniejszym stopniu inspirowały kolejne rebelie chłopskie: czy to buddyjskiego, związanego z wiarą w zstąpienie z nieba Tuszita Buddy Maitrei, czy to taoistycznego. Mesjanizm taoistyczny wyłożony został przede wszystkim w *Klasyku Boskich Zakład z Najprzepastniejszej Otchłani (Taishang dongyuan shenzhou jing)*, który swoje barwne wizje zaświatów oraz plag towarzyszących apokalipsie wieńczył obrazem zstąpienia z niebios „mesjasza” imieniem Li Hong, wcielenia Pana Lao, który zgromadzi wiernych wybrańców nazwanych „ludem zawiązków” (*zhongmin*) [nowego Królestwa?] i zainauguruje tym samym erę Najwyższego Pokoju²².

Taipingjing nie tylko nie podzielał tak jednoznacznego optymizmu eschatologicznego, lecz kreślił nadto wyjątkowo pesymistyczny obraz natury ludzkiej, zbudowany wokół pojęcia „winy odziedziczonej” (*chengfu*). Powiada się, iż ludzie żyli pierwotnie w harmonii z Niebem i ziemią, obywając się bez praw i obyczajów. W którymś momencie popełniono zło – moment ten jest wszakże bliżej nieokreślony, raz bowiem mówi się o setkach tysięcy pokoleń temu, innym razem, iż wina ta jest stara jak Niebo i ziemia, choć wówczas w najdalszej przeszłości miałyby istnieć jedynie minimum zła²³. Każde kolejne pokolenie powodowało jednak swymi czynami, iż zła przybywało. Co istotne, twierdzi się wyraźnie, że każde pokolenie przekazuje kolejnym generacjom nie tylko własne przewinienia, lecz także wszystko, co zostało mu przekazane, toteż wina jest cięższa z pokolenia na pokolenie²⁴. W odróżnieniu od koncepcji grzechu pierwotnego przekazywana jest więc nie tylko pierwotna przewina, natomiast w przeciwieństwie do buddyjskiego pojęcia karmy pojedyncze przewinienia transmitowane są nie z osoby na osobę (wcielenie), lecz na całą ludzkość. Jak zauważa Michael Puett, prowadzi to do paradoksalnych konsekwencji: po pierwsze ludzie cierpią z powodu niepopelnionych win, a więc nie odpowiadają za to, co dzieje się w ich czasach. Po drugie winni w pierwszej kolejności są ci,

²¹ Już za dynastii Han istniały dwie wersje tekstu. Wspomniana w *Księdze Han (Hanshu)* krótsza, bo licząca 12 rozdziałów, wersja *Tianguan li Baoyuan Taipingjing* zaginęła, zaś z dłuższej *Taiping qingling shu* zachowało się 58 rozdziałów na 170 (42 rozdziały tworzą tzw. warstwę A, 4 – warstwę B, a 12 pochodzi z innych źródeł). Dłuższa wersja umieszczona została w kanonie taoistycznym i jest podstawą współczesnej edycji *Taipingjing hejiao* Wang Minga z 1960 r., na której tu bazuję.

²² Anna Seidel, „Taoist Messianism”, *Numen* 31, 2 (1984): 161–174 oraz Anna Seidel, „The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung”, *History of Religions* 9, 2/3 (1969–1970): 216–247.

²³ *Taipingjing* 37:60, 41:32, 72:295, 92:371. Różne wersje zebrane w Barbara Hendrischke, „The Concept of Inherited Evil in the Taiping jing”, *East Asian History* 2 (1991): 12.

²⁴ *Taipingjing* 36:52, 37:61, 44:143.

którzy żyjąc w stanie pierwotnej równowagi, doprowadzili do jej zaburzenia²⁵. Chaos i zepsucie nie są przy tym jedynymi nieszczęściami dotyczącymi ludzkość z powodu odziedziczonej winy: są wśród nich także kataklizmy i anomalie²⁶. W ten sposób *Taipingjing* radykalizuje taoistyczną ideę upadku zawartą w *Huainanzi*.

W odróżnieniu jednak od *Huainanzi*, w *Taipingjing* odnaleźć można fragmenty, w których teistycznie pojmowane Niebo pełni rolę egzekutora konsekwencji winy dziedziczonej, a w pewnym sensie dąży nawet z tego powodu do eksterminacji całego rodzaju ludzkiego. Stały i stopniowy przyrost ogółu zła prowadzi zatem do dalszej eskalacji kataklizmów, a wreszcie do apokalipsy. W rezultacie susz i epidemii ma dojść do całkowitego wyginięcia ludzkości, tak że żaden człowiek nie przeżyje tej ostatecznej „anihilacji” (*miejin*). Dojdzie wtedy do rozpadu jedności nieba i ziemi, po czym cały świat ulegnie zniszczeniu. *Taipingjing* zawiera wiele fragmentów mówiących o rychłym nadejściu tego czasu²⁷. Filozofię historii *Taipingjing* można zatem określić mianem milenarystycznej. Z tezą, iż w Chinach mamy do czynienia z milenaryzmem, polemizuje jednak Stephen Bokenkamp, który uważa, iż wizje chiliastyczne związane są z linearną koncepcją historii, tymczasem w Chinach dominują koncepcje cykliczne, stąd pojęć „milenaryzmu” czy „apokalipsy” można w tym przypadku użyć tylko metaforycznie²⁸. Zaskakujący jest jednak fakt, iż wśród wielu pism taoistycznych, do których odwołuje się Bokenkamp, brak *Taipingjing*. Dzieło to optuje bowiem za linearną koncepcją dziejów, do której nawet przy założeniach Bokenkampa odnieść można pojęcie „milenaryzmu”. *Taipingjing* wymienia cykle takie jak cykl życia, pór roku czy tradycyjną chińską chronologię, jednak pojęcie cyklu nie odnosi się w skali „makro” do konsekwencji winy przewinionej, a nawet jest ono w tym kontekście poddane krytyce²⁹.

Powstaje jednak pytanie, jak w perspektywie nadchodzącej apokalipsy umieścić ideał *taiping*, zwłaszcza iż z uwagi na odwieczne korzenie zła, nie sposób umiejscowić go nawet w zamierzchłej przeszłości. Problem ten rozwiązano przez odrzucenie monolinearności dziejów i założenie, że apokalipsa nie jest jedynym możliwym scenariuszem kresu historii. Autorzy *Taipingjing* uważają, że powstające w toku dziejów filozofie oraz religie stawiały sobie za cel wyeliminowanie zła na świecie. Każda z tych doktryn nosi w sobie załączki prawdy i nie jest całkowicie fałszywa, a poszczególni mędrcy byli zsyłani przez samo Niebo³⁰. Jednocześnie każda z nich ujmuje świat tylko fragmentarycznie,

²⁵ Michael Puett, „The Belatedness of the Present: Debates over Antiquity during the Han Dynasty”, w *Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*, red. Helga Stahl, Dieter Kuhn (Heidelberg: Edition Forum, 2008), 185.

²⁶ *Taipingjing* 37:56.60.

²⁷ *Taipingjing* 92:370-375.

²⁸ Stephen Bokenkamp, „Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty”, *Asia Major* 7, 1 (1994): 61.

²⁹ Jens Østergaard Petersen wykazuje, iż cykle sfer wpisane są w jedną, niepowtarzalną ogólną strukturę dziejów, por. Jens Østergaard Petersen, „The Anti-Messianism of the Taiping Jing”, *Studies in Central and East Asian Religions* 3 (1990): 28–29.

³⁰ *Taipingjing* 91:349.

co prowadzi do powstania rywalizujących nurtów. Każdą z tych nauk przedstawia się jednak jako depozytariusza prawdy całkowitej i absolutnej. Gdy szerzą się i stają dominującymi doktrynami, nie sposób ich w praktyce skrytykować, chociaż są w większości fałszywe. W ten oto sposób, zarówno poprzez odciąganie od innych prawd, jak i bezpośrednią inspirację nowych konfliktów doktryny te przyczyniają się do spotęgowania dziedziczonej winy. Rozwiązaniem nie jest szczególnie wiara w nadejście mesjasza („przyszłego mędrca”, *houshengren*), który tworząc nowy kult u końca czasów, jedynie spotęguje gniew Nieba³¹. Takie podejście Petersen słusznie określa mianem „antymesjańskiego milenaryzmu”³².

Co istotne, każda z doktryn zawiera ziarno prawdy, które uzupełnia się z pozostałymi, tworząc razem całkowitą Prawdę. Należy zatem zebrać „wycinki” Prawdy ze wszystkich epok do postaci jednego pisma. W procesie kompilacji tej księgi musi wziąć udział cała ludzkość: starzy i młodzi, kobiety i mężczyźni, ludzie wolni i niewolnicy, Chińczycy i barbarzyńcy³³. Z chwilą rozpowszechnienia tego pisma i, co najważniejsze, wprowadzenia jego zasad w życie ustąpi zło i nastąpi – niemal wbrew wszelkiej logice dziejów – Najwyższy Pokój. Era *taiping* musi zatem odzwierciedlać uniwersalizm towarzyszący procesowi jej kompilacji. W państwie Najwyższego Pokoju zapanuje równość kobiet i mężczyzn, Chińczyków i barbarzyńców, nie będzie niewolników ani niewolnic. Ustanie zwłaszcza przemoc wobec kobiet i dzieciobójstwo niemowląt płci żeńskiej³⁴. Znikną wojny i chaos, a ludzie nie będą już dłużej niszczyć natury, która odwdzięczy im się nadzwyczajnymi plonami. Ludzie nie będą też gromadzić własności, a pracować będą wyłącznie w sposób odpowiedni do ich zdolności³⁵. Jak uważa Petersen, autorzy (i autorki) *Taipingjing* oferują „możność «wyskoczenia» z historii i stworzenia świata, gdzie żadna zmiana się nie wydarza ani nie jest potrzebna”³⁶. Z drugiej strony, w odróżnieniu od eschatologii buddyjskiej (i przy okazji chrześcijańskiej) Najwyższy Pokój wyobrażany jest raczej jako raj na ziemi, zrealizowany wspólnym wysiłkiem całej ludzkości. Dlatego jest konceptualizowany jako specyficzny, bo ostateczny, ustrój społeczny, w którym ludzie dalej żyją, pracują i rozmnażają się w pełnej harmonii z sobą nawzajem oraz naturą.

Utopijny ideał *taiping*, choć niekoniecznie w wersji zaprezentowanej w *Taipingjing*, stymulował odtąd chińskie rebelie chłopskie aż po samo powstanie tajpingów. Po określeniu *taiping* sięgali chętnie także władcy. Pochodzący z plemienia Tabgaczy (Tuoba) cesarz Taiwu z północnego Wei (408–452) przybrał tytuł „Prawdziwego Władcy Najwyższego Pokoju” (*Taiping zhenjun*), inicjując zwyczaj obierania słowa *taiping* za nazwę panowania (*nianhao*), którym to

³¹ *Taipingjing* 27:58, 69:270, 91:350.

³² Petersen, *Anti-Messianism of the Taiping Jing*, 32.

³³ *Taipingjing* 67:255, 86:327, 91:86.348-351. O szczegółach procesu kompilacji patrz Hendrischke, „The Daoist Utopia of Great Peace”, *Oriens Extremus* 35 (1992): 79–83.

³⁴ *Taipingjing* 35:34-36, 51:83, 88:333, 91:348.352.

³⁵ Hendrischke, *Daoist Utopia*, 71–72.

³⁶ Petersen, *Anti-Messianism of the Taiping Jing*, 32.

cesarze chińscy, głównie dynastii Tang i Ming, posłużyli się w tym charakterze aż dziesięciokrotnie. Miało to zapewne wygasić rewolucyjne postawy chłopów poprzez ideologiczne w istocie zrównanie milenarystycznego ideału z aktualną rzeczywistością polityczną. W efekcie kategoria *taiping* przestała zajmować chińskich filozofów historii aż do końca XVIII wieku³⁷.

GONG ZIZHEN I WYPATRYWANIE NAJWYŻSZEGO POKOJU W I POŁOWIE XIX WIEKU

Idea Najwyższego Pokoju powróciła dopiero z renesansem konfucjanizmu Nowego Tekstu, który dokonał się w okresie dynastii Qing za sprawą Szkoły z Changzhou. Do idei tej jako jeden z pierwszych powrócił Zhuang Cunyu (1719–1788), zaś dzięki wnukowi i uczniowi Zhuanga, Liu Fenglu (1776–1829), myśl Szkoły z Changzhou zyskała ogólnopaństwowe uznanie. Liu był zainteresowany głównie koncepcją trzech epok (*sanshi*), przyczyniając się do jej uniwersalizacji. Utrzymywał on, iż ów schemat przemian nie odnosi się jedynie do Okresu Wiosen i Jesieni, lecz powtarza się cyklicznie, stanowiąc model dla przyszłych pokoleń³⁸. Ujęcie porządku trzech epok raczej jako cyklicznego wzorca aniżeli linearnego schematu dziejów implikuje jednak ideę, iż po erze Najwyższego Pokoju nastąpi kolejny okres chaosu.

Kolejny krok ku uniwersalizacji idei *taiping* w duchu linearnym i progresywnym wykonał uczeń Liu Fenglu, Gong Zizhen (1792–1841). Zainspirowany ideami *Komentarza Gongyanga do Roczników Wiosen i Jesieni*, Gong Zizhen uznaje, że dzieje rozwijają się, pokonując epokę chaosu, wzrastającego pokoju oraz, finalnie, Najwyższego Pokoju, a także, iż sekwencja ta manifestuje się we wszystkich sferach kultury. Każda ze sfer aktywności społecznej zostaje przypisana jednej z trzech epok: sprawy żywności i towarów odpowiadają epoce chaosu, kwestie wychowania, kultu, robót publicznych i kodeksu karnego reprezentują epokę wzrastającego pokoju, zaś wyłonienie się kultury inicjuje epokę Najwyższego Pokoju. Schemat ten można potraktować jako diachroniczny wykład zależności kultury od jej materialnych fundamentów, jakkolwiek wydaje się, iż Gong posłużył się nim głównie w charakterze użytecznego narzędzia spoglądania na dzieje. Gong Zizhen uważał bowiem, że kultura początku dynastii Zhou ucieleśniała ideę *taiping*, co poza tradycjonalistycznym wydzwiciem tej deklaracji oznacza, że opisaną sekwencję należy traktować jako cykliczną³⁹.

Wang Jilu utrzymuje, że stanowi to jedną z zasadniczych wewnętrznych sprzeczności filozofii historii Gong Zizhena⁴⁰. Ostatecznie jednak nie zachodzi

³⁷ Wyjątkiem jest m.in. *Taiping guangji* z 978 r., który powtarza wiele idei z *Taipingjing*, por. Russell Kirkland, „A World in Balance: Holistic Synthesis in the T'ai-p'ing kuang-chi”, *Journal of Song-Yuan Studies* 23 (1993).

³⁸ *Lunyu shuhe* 1297:8.

³⁹ Cały akapit opiera się na: *Gong Zizhen quanji* „Wujing dayi zhongshi lun” 1:41-48.

⁴⁰ Jilu Wang, *Zhongguo shixue sixiang tongshi. Qingdai juan* (Hefei: Huangshan shushe, 2002), 471.

tu żaden konflikt, gdyż Gong stwierdza otwarcie, że „całe dzieje mogą zostać podzielone na trzy epoki (*tong gujin keyi wei sanshi*), tak jak zdarzenia od początku do końca *Roczników Wiosen i Jesieni* również można podzielić na trzy epoki”⁴¹. Oznacza to, że tak jak początek, środek i koniec można wyróżnić zarówno w skali całego procesu, jak i jego poszczególnych faz⁴², tak też schemat trzech epok stanowi uniwersalny klucz do znajomości nie tylko całości dziejów, ale też ich części składowych. Wykorzystanie przez Gong Zizhena koncepcji *sanshi* w odniesieniu do historii w ogóle nie dokonuje się kosztem wizji cyklicznej, ale za cenę jej inkorporacji, co ukazuje przejściowy wymiar jego historiozofii. Q. Edward Wang i On-cho Ng podkreślają, że:

Sam Gong Zizhen stawia jasno sprawę, iż owa temporalna trychotomia jest koniec końców repetycją starożytnych Trzech Epok, dzięki temu jej punktem końcowym jest epoka uniwersalnego pokoju, która szczęśliwie tak samo replikuje wielki złoty wiek z zamierzonych czasów⁴³.

Wang i Ng przypominają zatem, iż jeśli epoka Najwyższego Pokoju miała już niegdyś miejsce w starożytności, a jednocześnie stanowi ona element cyklicznego schematu dziejów, to od przyszłości można spodziewać się co najwyżej, iż nastąpi restauracja starożytnego ładu w warunkach nowych wydarzeń historycznych.

Istotną cechą ery Najwyższego Pokoju jest wszakże, iż w odróżnieniu od poprzednich dwóch epok, różnica pomiędzy „wewnętrzną” a „zewnętrzną” sferą kraju – lub innymi słowy Chinami a resztą świata – już dłużej nie obowiązuje. Aby rozwiać wątpliwości przeciwników kosmopolityzmu, Gong Zizhen podkreśla, że dbanie o swoje państwo nie koliduje z troską o pozostałe kraje, tak jak to, co publiczne (*gong*) nie stoi w opozycji do tego, co prywatne (*si*). Przeciwnie, interes publiczny może zostać zaspokojony dopiero wtedy, gdy jest rozpoznany jako zbieżny z prywatnymi interesami: publiczne i prywatne muszą się „wzajem podnosić”⁴⁴. W *Eseju o równym podziale ziemi* (*Pingjunpian*) Gong Zizhen nadaje tej tezie interpretację ekonomiczną. Twierdzi on tam, iż nierówność ekonomiczna stanowi decydującą przyczynę upadku państw w dziejach. Los ludzi i „stan ich umysłów” odzwierciedla ich sytuację finansową: podczas gdy bogaci cieszą się chwałą, żyją w spokoju i stają się coraz bardziej arogancy, biedni słabną z dnia na dzień, stając się coraz bardziej zazdrośni, wściekli i nędzni. Skutkuje to „depresyjną atmosferą”, a finalnie – rodzi konflikty⁴⁵. Podobne idee odnajdziemy w *Eseju o systemie patrylinearnym w rolnictwie* (*Nongzongpian*) z 1823 roku, gdzie Gong Zizhen argumentuje, iż już ustano-

⁴¹ Gong Zizhen *quanji* „Nongzongpian” 1:48.

⁴² Gong utrzymuje, że wszelkie zmiany składają się z trzech faz: początku, środka i zwieńczenia, patrz Gong Zizhen *quanji* „Nongzongpian” 1:16

⁴³ Edward Q. Wang, On-cho Ng, *Mirroring the Past: The Writing and Use of History in Imperial China* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005), xx.

⁴⁴ Gong Zizhen *quanji* „Lun si” 1:92-93.

⁴⁵ Gong Zizhen *quanji* „Pingjunpian” 1:78.

wieniu własności prywatnej towarzyszyło powstanie nierówności: ci, których ziemia była rozległa, mogli zaś pozwolić sobie na zaspokojenie potrzeb swych dzieci i ich edukację. Z czasem reguły tego postępowania uległy formalizacji i zaczęły być znane jako „obyczaje”, a społeczne różnice zaczęły być sakralizowane jako pochodzące od Nieba (*zu shen qi shuo yu Tian*)⁴⁶.

Gong uważa, iż równość stanowiła ideał starożytnych władców. Niestety z czasem „małe nierówności stopniowo przerodziły się w wielkie nierówności” (*jian zhi da bu xiangqi*). Jako świadek Rebelii Ośmiu Trygramów z 1813 roku, Gong Zizhen alarmował, iż w obliczu głodu chłopów oraz bogaczy obawiających się (słusznie) kolejnych zamieszek, cesarz musi podążyć za przykładem dawnych władców i poczynić „modyfikacje zgodne z czasami”. Do tego celu władca potrzebuje jednak „wielkiego człowieka” (*daren*), zapewne reformatora, który „słucha mas” i nie mierzy teraźniejszości przeszłymi standardami⁴⁷. Jak zauważa Dorothy Borei, Gong Zizhen nie był więc rewolucjonistą, lecz „idealistycznym reformatorem”, który nigdy nie wątpił w scentralizowaną władzę ani rolę cesarza w reformie rolnej⁴⁸. Co istotne, nie był on także (proto-)komunistą, gdyż uważał, że za sprawą różnic w zakresie inteligencji i siły powstanie nierówności po wprowadzeniu reform jest nieuchronne, małe nierówności są ponadto same z siebie nieszkodliwe, a ludzka dążność do posiadania i zabezpieczenia prywatnej własności czyni je nieusuwalnymi. Tak jak złoty wiek dawnych władców był epoką pogodzenia publicznego z prywatnym, tak też epoka Najwyższego Pokoju będzie okresem zharmonizowania prywatnych potrzeb ludzi z publicznie zorientowanymi celami władzy centralnej. I w tym sensie dynastia Zhou – egzemplifikacja epoki Najwyższego Pokoju we fragmencie dziejów – służy jako model dla przyszłej implementacji utopii.

Znajomość dziejów odgrywa więc niebagatelną rolę w urzeczywistnianiu *taiping*. Jak ujmuje to Gong Zizhen, „wielka tendencja dziejów, której nie mogą przeskoczyć historycy” nieodwracalnie wiedzie ku rosnącej złożoności i ilości wydarzeń historycznych. Fakt ten powinien być odzwierciedlony w zapiskach historycznych, które winny uwzględniać nie tylko historię polityczną i militarną, lecz także historię gospodarczą, historię obyczajów, literatury i sztuki, badania archeologiczne, historie lokalne oraz zapiski mniejszości etnicznych⁴⁹. W ten sposób przez poszerzenie zasobu doświadczenia historycznego do maksimum, politycy, a zwłaszcza reformatorzy, otrzymaliby największe możliwe instrumentarium dla swych działań. Koncepcja tendencji dziejów Gonga pokazuje dodatkowo, iż pomimo wszystkich ustępstw poczynionych na rzecz cyklicznych wizji dziejów, koniec końców pojmował on cały proces historyczny w kategoriach linearnych. Nie jest przypadkiem, że ogólna i krańcowa epoka Najwyższego Pokoju przedstawiona jest jako era kultury, w odróżnieniu od poprzednich

⁴⁶ Gong Zizhen *quanji* „Nongzongpian” 1:49.

⁴⁷ Gong Zizhen *quanji* 1:15.17-18.78-80. Gong Zizhen wierzy, że reforma rolna zajmie mniej niż dziesięć lat.

⁴⁸ Dorothy Borei, *Decline and Reform: A Study of the Statecraft Essays of Kung Tzu-chen* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1977), 239–243.

⁴⁹ Gong Zizhen *quanji* 1:80-81, 4:265-267.281, 5:334.

epok zdominowanych przez potrzeby materialne i funkcje polityczne, zbiegając się w czasie z największą produktywnością i poziomem kultury pisanej. W tym sensie, mimo mniej radykalnego opisu społecznej utopii, Gong Zizhen podziela ideę „ostatecznego pisma” autorów *Taipingjing*. I choć Judith Whitbeck twierdzi, że sama kumulacja doświadczenia, nawet rozumiana jako nieodwracalny proces o konkretnym ukierunkowaniu, nie pociąga jeszcze idei postępu⁵⁰, powstaje pytanie, jak zinterpretować fakt, że ostatnie stadium akumulacji zbiega się z erą Najwyższego Pokoju, konstruowaną przy pomocy normatywnych kategorii. Niewątpliwie to właśnie za sprawą teorii *taiping*, bez jakichkolwiek odniesień do zachodniej filozofii historii, chińska myśl historyczna otworzyła się na koncepcję nieodwracalnego i linearnego postępu.

KONKLUZJA

Idea Najwyższego Pokoju (*taiping*) zrodziła się w okresie Zachodniej Dynastii Han, odnosząc się pierwotnie do idealizowanych zamierzczłych czasów: czy to równości i jedności z naturą (taoizm), czy też dobrobytu i społecznej harmonii pod władzą królewską (konfucjanizm). W obu przypadkach, a także w myśli krytyka Wang Chonga i historiografii imperialnej, pojęcie *taiping* było kategorią opisową odnoszoną do konkretnych czasów historycznych. Dopiero za sprawą dzieła *Huainanzi*, a właściwie milenarystycznego *Klasyku Najwyższego Pokoju*, ideał *taiping* zaczął funkcjonować jako projekt przyszłej utopii: równości, wolności, równouprawnienia i powszechności. Najwyższy Pokój miał być ustrojem zbudowanym wspólnym wysiłkiem całej ludzkości, bez wyczekiwania mesjasza i wbrew postępującemu upadkowi moralnemu społeczeństw. Konfucjańską, a przez to nieco bardziej konserwatywną w swym wydźwięku, odpowiedź na utopię *taiping* przedstawił w XIX wieku Gong Zizhen, nawiązując do starożytnej koncepcji trzech epok. Rozumiał on erę Najwyższego Pokoju jako czas rozwiązania powodujących nierówności społeczne problemów ekonomicznych i mający za tym podążać rozwój kultury ogólnoludzkiej. Obie historiozofie były do pewnego stopnia linearne i progresywne, otwierając klasyczną kulturę chińską – drogą wewnętrznej dynamiki rozwoju idei, bez kontaktów z europejską filozofią historii – na spotkanie z zachodnim myśleniem historycznym. Stopień tej zbieżności rodzi jednak pytanie na temat skali podobieństw i różnic pomiędzy ideą Najwyższego Pokoju a zachodnią kategorią postępu i pozostały mi analogonami idei *taiping* w historiozofii europejskiej.

Oświeceniowa idea postępu, której klasyczny kształt nadała myśl Condorceta, Turgota i Fergusona, a którą podjął i rozpowszechnił później w nowej formie Comte, różniła się w wielu punktach od koncepcji Najwyższego Pokoju. Po pierwsze oświeceniowy progresywizm był jednoznacznie linearny, występując

⁵⁰ Judith Whitbeck, *The Historical Vision of Kung Tzu-chen (1792-1841)* (Berkeley: University of California, 1980), 57.

przeciwko cykliczności jako kategorii wpisanej w porządek wyłącznie przyrodniczy. Wynikało to z rozumienia postępu jako kumulatywnego i stałego przyrostu ludzkiej wiedzy, pociągającego za sobą kolejne wynalazki techniczne, które wbrew religijnemu cierpiętnictwu eliminować będą – jedno po drugim – ograniczenia natury ludzkiej. Tak widziany ideał postępu był zaprzeczeniem idei *taiping* w ujęciu taoistycznym, rozumianej bądź jako stan natury poprzedzający powstanie kultury i norm społecznych (*Zhuangzi*), bądź jako stan ponownej harmonii z naturą zapośredniczony przez techno-polityczny (*Huainanzi*) lub kulturowo-społeczny (*Taipingjing*) proces jej odzyskiwania. Nieprzypadkowo ostateczne pismo, od którego powstania autorzy *Taipingjing* uzależniali szczęście ludzkości, ma stanowić nie tyle szczytowy moment w rozwoju ludzkiej wiedzy, co zbiór prawd wyekstrahowanych z już powstałych doktryn. Każdy „nauczyciel” głoszący jakąkolwiek nową wiedzę oddali ludzkość od Najwyższego Pokoju. *Taiping* w wydaniu konfucjańskim był z kolei, pomimo swojej przychylności wobec charakterystyki tej epoki jako kulturowego rozkwitu, zbyt przywiązany do historycznie zaktualizowanego, a przez to zamkniętego repozytorium wiedzy i praktyk kulturalnych. Idealizując okres dynastii Zhou jako epokę Najwyższego Pokoju, skazany był na rozumienie przyszłej ery *taiping* co najwyżej jako reintronizacji złotego wieku w nowych warunkach, a więc i na wkomponowanie postępu ku epoce Najwyższego Pokoju w nadrzędną cykliczność (lub odwrotnie, jak u Gong Zizhena, ale nigdy rozłącznie). Po drugie oświeceniowy progresywizm był nadto monolinearny, a wynikało to po części z wiary w konieczny charakter postępu i wiązało się z ściśle z rodzącą się wówczas ideą praw dziejów. Żaden z premodernych historiozofów chińskich nie wierzył w istnienie bezwarunkowych praw historii, czyli takich, których realizacja byłaby niezależna od ludzkiej odpowiedzi na tendencję rozwojową. Autorzy *Taipingjing* wyraźnie podkreślali, iż ludzkość stoi przed wyborem i podążyć może zarówno ku ostatecznemu pokojowi, jak i ku apokalipsie.

Owa swoiście warunkowa, a przez to nielekąjąca się cyklicznych *ricorso* perspektywa dochodzenia ludzkości do epoki *taiping*, sprawiła wszak, iż w odróżnieniu od oświeceniowego (pre-Saint-Simonowskiego przynajmniej) progresywizmu, chińscy myśliciele pojmowali ideał Najwyższego Pokoju jako budowany wspólnym wysiłkiem ludzkości, a więc związany z postępującą równością i sprawiedliwością społeczną (choć niekoniecznie wolnością osobistą). Zadziwiające jest, iż pomimo tylu różnic ideowych, zarówno taoiści, jak i konfucjaniści byli zgodni co do tego, iż epoka *taiping* będzie okresem zaniku granic między Chinami a resztą świata oraz czasem wyrównania nierówności społecznych i gospodarczych, choć taoiści byli rzecz jasna w swych wizjach znacznie bardziej radykalni. Co istotne, idei równouprawnienia kobiet i mężczyzn czy też redystrybucji ziemi próżno szukać u tych spośród konfucjanistów i taoistów, którzy nie podzielali *taipingowej* historiozofii.

Mówiąc zatem, iż koncepcja *taiping* ułatwiła sinizację zachodniej koncepcji postępu, nie mam na myśli ani jej oświeceniowej, ani Hegłowskiej wersji, lecz wydanie specyficznie socjalistyczne. To właśnie do pojęcia *taiping* nawiązywać będzie Kang Youwei (1858–1927), chiński socjalista utopijny i reformator,

który snuł wizję *taiping* jako okresu światowej republiki zarządzanej przez naukowców, ery równości społecznej, płciowej, rasowej, a także seksualnej w świecie pozbawionym narodów i religii⁵¹. Do pojęcia *taiping* nawiązywał również Mao, rozumiejąc go jako trzecią i ostatnią epokę w dziejach ludzkości, „wiecznotrwały pokój”, który nastąpi po tryumfie Chin nad Japonią i związaną z tym rewolucją światową⁵². Co ciekawe, po dojściu do władzy Mao porzucił te odwołania na rzecz koncepcji rewolucji permanentnej, przydatnej w kontekście wewnątrzpartyjnych czystek, a niewytłumaczalnej z perspektywy ideałów utopijnych. Fakt jednak, iż późniejsi tak socjaliści, jak komuniści sięgali po kategorię *taiping* pokazuje dobitnie, iż zasadne jest traktowanie tej idei jako pomostu między tradycyjnym a nowoczesnym chińskim myśleniem historycznym. Historyczna dynamika rozwoju tego pojęcia oraz jego wewnętrzne zróżnicowanie pokazały wszakże, iż nie sposób sprowadzić ideę *taiping* do ekwiwalentu zachodniego pojęcia postępu.

PODZIĘKOWANIA

Praca powstała dzięki wsparciu grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2019/33/B/HS1/00244".

BIBLIOGRAFIA

- Bokenkamp, Stephen. „Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty”. *Asia Major* 7 (1) (1994): 59–88.
- Borei, Dorothy. *Decline and Reform: A Study of the Statecraft Essays of Kung Tzu-chen*. PhD thesis. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1977.
- Brusadelli, Federico. *Confucian Concord. Reform, Utopia, and Global Teleology in Kang Youwei's Datong Shu*. Leiden: Brill, 2020.
- Chen Guying. *The Philosophy of Life. A New Reading of the Zhuangzi*. Leiden: Brill, 2016.
- Elman, Benjamin. *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1990.

⁵¹ Por. Federico Brusadelli, *Confucian Concord. Reform, Utopia, and Global Teleology in Kang Youwei's Datong Shu* (Leiden: Brill, 2020), 90–91. Kang Youwei zamiennie używał terminów *taiping* i (znacznie częściej) *datong* („wielka jedność”). Ten drugi termin pochodzi z rozdziału *Liyun* w *Zapiskach o rytuałach (Liji)* i odnosił się, podobnie jak *taiping*, do zamierzchłej przeszłości sprzed powstania klanów. Nie posługiwali się nim jednak ani taoiści, ani historycy, nie był on też odnoszony przed Kangiem do przyszłości ani ujmowany cyklicznie, jak to miało miejsce w przypadku idei *taiping*. Omówienie pojęcia *datong* wybiega jednakże poza ramy tego studium.

⁵² *Mao Zedong ji* „Zhongguo geming zhanzheng de zhanlüe wenti” 5:88, „Lun chijiu zhan” 6:93-95.

- Feng, Youlan. *A Short History of Chinese Philosophy*, red. Derk Bodde. New York: Free Press, 1948.
- Gong, Zizhen. *Gong Zizhenquanji*. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 1975.
- Hendrischke, Barbara. „The Concept of Inherited Evil in the *Taiping jing*”. *East Asian History* 2 (1991): 327–337.
- Hendrischke, Barbara. „The Daoist Utopia of Great Peace”. *Oriens Extremus* 35 (1992): 61–91.
- Heshanggong Laozi*. Edycja *Laozi Heshanggongzhangju*. Beijing: Beijing Wenhua Chubanshe, 1998.
- He, Xiu. *Gongyangjiegou*. W *Gongyangzhuan*. Edycja *Chunqiu Gongyanghuanz Shisanjingzhushu*, red. Li Xueqin. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 1999.
- Huainanzi*. Edycja *Huainanzijiaoshi*, red. Zhang Shuangdi. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 1997.
- Kirkland, Russell. „A World in Balance: Holistic Synthesis in the *T'ai-p'ingkuang-chi*”. *Journal of Song-Yuan Studies* 23 (1993): 43–70.
- Le Blanc, Charles. *Huai nan tzu. Philosophical Synthesis in Early Han Thought: The Idea of Resonance (Kan-ying) With a Translation and Analysis of Chapter Six*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985.
- Liji*. Edycja *Lijizhengyi*, red. Li Xueqin. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 1999.
- Liu, Fenglu. *Lunyushuhe*. Edycja *Huang Qing jingjie*. Guangzhou: Xuehaitang, 1870.
- Petersen, Jens Østergaard. „The Anti-Messianism of the *Taiping Jing*”. *Studies in Central and East Asian Religions* 3 (1990): 1–41.
- Pokora, Timoteus. „On the Origins of the Notions *T'ai-p'ing* and *Ta-T'ung* in Chinese Philosophy”. *Archiv Orientalni* 29 (3) (1961): 448–454.
- Puett, Michael. „Listening to Sages: Divination, Omens, and the Rhetoric of Antiquity in Wang Chong's *Lunheng*”. *Oriens Extremus* 45 (2005/06): 280–281.
- Puett, Michael. „Sages, Creation, and the End of History in the *Huainanzi*”. W *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, red. Sarah Queen, Michael Puett, 269–290. Leiden/Boston: Brill, 2014.
- Puett, Michael. „The Belatedness of the Present: Debates over Antiquity during the Han Dynasty”. W *Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*, red. Helga Stahl, Dieter Kuhn, 177–190. Heidelberg: Edition Forum, 2008.
- Rogacz, Dawid. *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019.
- Seidel, Anna. „Taoist Messianism”. *Numen* 31 (2) (1984): 161–174.
- Seidel, Anna. „The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung”. *History of Religions* 9 (2/3) (1969–1970): 216–247.
- Shih, Vincent Yu-Chung. *The Taiping Ideology: Its Sources, Interpretations and Influences*. Seattle: University of Washington Press, 1967.
- Sima, Qian. *Shiji*. Beijing: Zhonghua Shuju, 1963.
- Taipingjing*. Edycja *Taipingjinghejiao*, red. Wang Ming. Beijing: Zhonghua Shuju, 1960.
- Wang, Chong. *Lunheng*. Edycja *Lunhengzhushi*. Beijing: Zhonghua Shuju, 1979.
- Wang, Jilu. *Zhongguo shixue sixiang tongshi. Qingdai juan*. Hefei: Huangshan shushe, 2002.
- Wang, Q. Edward, On-cho Ng. *Mirroring the Past: The Writing and Use of History in Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
- Whitbeck, Judith. *The Historical Vision of Kung Tzu-chen (1792-1841)*. PhD thesis. Berkeley: University of California, 1980.
- Zhuangzi. Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, przeł. Marcin Jacoby. Warszawa: Iskry, 2009.