

Michał Witek

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego

Naród jako przekład. Językowa i kulturowa konstrukcja chińskiej koncepcji narodu

W opowiadaniu *Tonięcie* (*Chenlun*, 沉沦, 1921) Yu Dafu, jeden z najważniejszych chińskich pisarzy początków XX wieku, opisuje tragiczną historię studenta – idealisty i wczesnego nacjonalisty, który udaje się na studia do Japonii. Doświadcza tam nieustannego szykanowania ze strony Japończyków, którzy ulegają coraz silniejszej fali rodzimego nacjonalizmu i militarizmu. Jednocześnie zmagają się z realnym poczuciem niższości w obliczu rosnącej japońskiej potęgi przemysłowej, militarnej i technicznej. Nieustanne traktowanie Chińczyków jak „podludzi” – istot innej, niższej kategorii, doprowadza go do coraz głębszej depresji. Autor kończy opowiadanie sceną, w której bohater idzie brzegiem morza i, rozważając popełnienie samobójstwa, wygłasza dramatyczny monolog: „Och! Ojczyzno, moja ojczyzno, ty jesteś przyczyną mojej śmierci! Szybko bogac się i rośnij w siłę! Masz tu jeszcze wielu synów i wiele córek, którzy cierpią”¹ [Yu 16-50]. Utwór ten, napisany w czasach nacjonalizmu Partii Narodowej (Guomindang, 国民党), ukazuje, jak upokarzająca dla przedstawicieli chińskiej elity intelektualnej była klęska cesarstwa. Chiny wkroczyły w wiek XX jako państwo słabe, pogrążone w wewnętrznych konfliktach, zależne od obcych mocarstw i katastrofalnie opóźnione cywilizacyjnie w stosunku do Zachodu. Sytuacja ta oraz straszliwa trauma upokarzających klęsk militarnych XIX wieku stały się źródłem mitu „stulecia upokorzeń”, a także wielkiego eksperymentu z tworzenia koncepcji Narodu Chińskiego.

Asumptem do rozważań zamieszczonych w niniejszym eseju była refleksja wynikła z lektury szeregu tekstów teoretycznych analizujących chińską współczesność w kontekście idei narodu i dyskursu nacjonalistycznego. Chiny Ludowe są w tym ujęciu pewnym paradoksem; z jednej strony, w ciągu ostatnich trzech dekad stały się niekwestionowaną potęgą ekonomiczną i polityczną, która czerpie znaczne korzyści z międzynarodowego handlu i postępujących procesów globalizacyjnych. Z drugiej strony, co najmniej od początku lat 90. odradza się w Chinach nacjonalizm o radykalizmie rzadko spotykanym w dzisiejszym świecie. Zjawisko to przyciąga uwagę licznych badaczy z całego świata i stanowi jeden z najczęściej badanych i komentowanych aspektów chińskiej współczesności. Jednym z następstw okresu reform i otwarcia (*gaige kaifang*, 改革开放) było stopniowe odejście od komunizmu jako ideologicznego spoiwa narodu i państwa – trudno wszakże posługiwać się dialektyką marksizmu (tym bardziej maoizmu) w warunkach kapitalistycznej gospodarki. Partia komunistyczna, pochłonięta konsolidowaniem i utrwalaniem swej władzy w okresie postmaoistowskim, nie była w stanie zaofiarować społeczeństwu ideologicznej alternatywy. Lata 80. i 90. były okresem kryzysu tożsamości narodowej, pogłębiającego się jeszcze z powodu braku przestrzeni dla wolnego, ogólnonarodowego dyskursu. Jedynym stałym elementem chińskiej rzeczywistości kulturowej i politycznej pozostawał autorytaryzm władzy i ciągłość partyjnych instytucji. Jednak z perspektywy przeciętnego mieszkańca ChRL życie uległo diametralnej zmianie; sytuacja gospodarcza poprawiała się z każdym rokiem, miasta wkraczały w nowoczesność w tempie obserwowalnym niemal z dnia na dzień. Posiadanie, bogacenie się, wiążące się z tym nadzieje

¹ 《走了一会，再向那西方的明星看了一眼，他的眼泪便同骤雨似的落下来了。他觉得四边的景物，都模糊起来。把眼泪揩了一下，立住了脚，长叹了一口气，他便断断续续的说：“祖国呀祖国！我的死是你害我的！你快富起来！强起来罢！你还有许多儿女在那里受苦呢！”》

na lepszą przyszłość dla kolejnego pokolenia i możliwość wykorzystania szans, jakie dają „nowe Chiny”, stały się kluczowymi elementami kontrolowanego przez władzę przekazu medialnego. Ważnym elementem państwowej propagandy była także koncepcja „wychodzenia ze stulecia upokorzeń” i odbudowywania pozycji należnej Chinom z racji ich rozmiarów, wieku i potencjału. Mieszanka propagandowej retoryki, generalnego zadowolenia z rezultatów okresu reform oraz rozpaczliwej potrzeby redefiniowania kulturowej i narodowej tożsamości Chin stanowiła, w obliczu nowej rzeczywistości, niezwykle podatny grunt dla rozwoju ideologii nacjonalistycznej. Po wydarzeniach na placu Tiananmen władze zwróciły się ku promocji „patriotyzmu” (*aiguo*, 爱国) jako użytecznemu środkowi porządkującemu dyskurs publiczny.

Patriotyczna retoryka, która pojawiła się w mediach, w znacznej mierze odeszła od wcześniej akcentowanych wartości komunistycznych, rewolucyjnych i militarnych. Położono nacisk na swoiście pojętą „chińskość”: dumę z osiągnięć chińskiej cywilizacji oraz starą koncepcję „moralnej wyższości” chińskiej cywilizacji. Rdzeniem tej retoryki był zwrot ku pojęciu *Han* (*Hanzu*, 汉族) „narodowości Han” – dominującej w Chinach grupy etnicznej, której kształt determinuje współczesną chińską koncepcję narodu. Historia i kultura Hanów przedstawiane są jako ciągłe i koherentne, z pełnym pominięciem naukowych dowodów świadczących przeciw takiemu podejściu [Joniak-Lüthi 849]. Termin ten, którego początki sięgają okresu rewolucji Xinhai i narodzin projektu chińskiego państwa narodowego (po upadku cesarstwa dynastii Qing), jest w języku chińskim wyraźnie nacechowany, odwołuje się bowiem do tradycji wielkich historycznych Chin (pierwotnie okresu dynastii Han). Współcześnie w przestrzeni dyskursu publicznego dominują pojęcia będące derywatami tego właśnie słowa: *hanyu* (汉语) – „język hanów”, *hanzi* (汉字) – „znaki pisma hanów”, *hanxuejia* (汉学家) – „sinolog” i tym podobne. W praktyce jednak większość Chińczyków nadal posługuje się terminami takimi jak: *zhongguo* (中国), *zhongguo ren* (中国人), *zhongguo hua* (中国话) czy *zhongwen* (中文), które wywodzą się bezpośrednio z koncepcji „środką”, a zatem terminu o wyraźnie tradycyjnym, konfucjańskim rodowodzie. Ta różnorodność równorzędnych

znaczeniowo terminów pokazuje, z jak złożonym problemem mamy do czynienia.

Historia chińskiej myśli narodowej rozpoczyna się u schyłku XIX wieku i wiąże się z szeregiem rozwijających się wówczas „ruchów reformatorskich” (*yangwu yundong*, 洋务运动). Inicjatywy te, skupiające w swoim czasie wielu wpływowych chińskich myślicieli, urzędników i artystów (niejednokrotnie wykształconych na Zachodzie), nawoływały do reform i wzmocnienia kraju poprzez przyjęcie zachodnich osiągnięć w dziedzinie nauki i techniki oraz unowocześnienie państwa na wzór japoński. Ideologia narodowa, obca jeszcze chińskiej myśli politycznej, stanowiła pociągającą alternatywę dla starzejącego się, neokonfucjańskiego imperializmu dynastii mandżurskiej [Schneider 53]. Klęskę w wojnie z Japonią w latach 1894–1895 i upokarzające warunki traktatu pokojowego narzuconego Chinom w Shimonoseki (17.04.1895) uznać można za moment przełomowy, symbolicznie ukazujący ostateczny koniec archaicznej koncepcji *tianxia* (天下, [wszystko, co] pod niebem, tj. świat) i *tianli* (天理 niebiańska zasada/przyczyna)² stanowiących fundament chińskiego imperium [*The Rise* 65-69]³. W kręgach reformatorów związanych z dworem, postępowych intelektualistów oraz dysydentów zaczęły się rodzić polityczne koncepcje reform, a wśród radykałów również rewolucji. Po wojnie z Japonią znaczna liczba młodych Chińczyków zaczęła udawać się na studia do Japonii i Europy. Dzięki wysiłkom wielu z nich oraz całego pokolenia intelektualistów i pisarzy takich jak Lu Xun, Yu Dafu czy Hu Shi osiągnięcia myśli zachodniej, zwłaszcza politycznej

2 *Tianxia*, 天下 – pojęcie odnoszące się tradycyjnie do terytorium Chin (obszaru cywilizowanego, znajdującego się w obrębie panowania cesarza). W szerszym znaczeniu (ważnym szczególnie w neokonfucjanizmie) jest to koncepcja cesarstwa uniwersalnego, powiększającego się przez moralną wyższość Chin, które w sensie kosmologicznym i politycznym sytuowane były w centrum świata. Koncepcja ta w niemal niezmięnionej postaci przetrwała aż do czasów kolonialnych; *Li*, 理 – na ogół tłumaczone jako „zasada”, to złożone pojęcie odwołujące się do filozofii Zhu Xi (*Zhuzi*). *Li* jest bardzo trudne do definiowania i interpretowania, w tym sensie przypomina nieco taoistyczną koncepcję *dao* (道). Można je przedstawić jako pierwotną zasadę, której refleksem są wszystkie rzeczy (świat materialny). Jest to kluczowe pojęcie neokonfucjanizmu, które miało ogromny wpływ na jego późnoimperialną formę. Zob. także [Feng].

3 Zob. [Kang 301].

i społecznej, po raz pierwszy trafiły do Chin. Polityczny darwinizm, kolonializm, rasizm i nacjonalizm, które kształtowały grabieżczą politykę zachodnich potęg wobec cesarstwa, miały istotny wpływ na pojawienie się w Chinach pojęć takich jak „etniczność”, „rasa” czy „klasa społeczna” [Schneider 94-95]. To wówczas, w powiązaniu z tymi obcymi ideami, po raz pierwszy zyskała znaczenie koncepcja dominującej roli „narodowości Han” i jej etnicznej odrębności. Istotną rolę odgrywała w tym procesie również słabość państwa, której symbolem były rządy dynastii mandżurskiej. Mandżurowie postrzegani byli w kręgach reformatorskich jako etnicznie obcy, cywilizacyjnie zapóźnieni i odpowiedzialni za klęski militarne i gospodarcze kraju. Można zatem uznać, że słownictwo niezbędne dla wytworzenia dyskursu narodowego zostało zaimportowane z Europy wraz z koncepcjami społecznymi i ideami politycznymi. Chińskie pojęcia narodu i nacjonalizmu są więc w znacznej mierze efektami mniej lub bardziej udanego przekładu. Należy zauważyć, że tłumaczenia dokonywane z języków indoeuropejskich oraz języka japońskiego na język chiński mierzyły się z poważnymi problemami nieprzekładalności zarówno kulturowej, jak i językowej. Nieuniknionym problemem był także negatywny wpływ politycznych przekonań (niekiedy radykalnych) tłumaczy. Badania nad przekładami tekstów naukowych i technicznych, przeprowadzone przez uczonych takich jak Lydia Liu, Fang Weigui czy Federico Masini [Liu; Weigui; Masini], pokazują, że tłumacze z konieczności często stosowali techniki przekładu pośredniego, takie jak adaptacja, substytucja czy neutralizacja. Niejednokrotnie, ze względu na różnice fonologiczne i ideograficzny charakter chińskiego systemu pisma, jedynym wyjściem był przekład opisowy [Matten 66-67].

W interesującym artykule „*China is The China of The Chinese*” – *The Concept of Nation and Its Impact on Political Thinking in Modern China* Marc A. Matten wskazuje, że unifikacja Chin przy użyciu koncepcji narodu formułowanej na wzór europejski była i pozostaje wątpliwa. Unifikacja taka stałaby się możliwa tylko przy utopijnym założeniu przekładalności pojęć właściwych rzeczywistości Europy, tak by przystawały do etnicznej i politycznej rzeczywistości „Imperium Chińskiego”. Chińska koncepcja narodu opiera się zatem również na fundamentach kulturowych.

Wcześniej fundamentem takim była filozofia konfucjańska, w czasach rewolucji Xinhai kulturowym źródłem idei narodowych stał się konflikt między Chinami dynastii Qing a Zachodnimi potęgami kolonialnymi i Japonią [95-96].

Zasadniczym problemem pierwszych przekładów był brak ekwiwalentnego słownictwa w języku chińskim. W okresie cesarstwa, w warunkach specyficznego, silnie rozwarstwowanego społeczeństwa konfucjańskiego nie istniała potrzeba stosowania terminów określających wspólnotę w kontekście pozakulturowym. Bycie Chińczykiem było tożsame z byciem „nie-barbarzyńcą”, a zatem osobą spełniającą rytuały i zachowującą porządek wyznaczany przez paradygmat moralny konfucjanizmu. Stosunkowo późno w dynastycznej historii Chin pojawiły się terminy, które można by odnieść do pewnej koncepcji wspólnoty narodowej, zazwyczaj działo się to w czasach wyraźnego zewnętrznego zagrożenia (najazdu) ze strony barbarzyńców (nie-Chińczyków w sensie konfucjańskim) i politycznego osłabienia rządzącej wówczas dynastii. Używanie pojęć takich jak *minren* (民人) miało na celu jednoczenie ludności cesarstwa i konsolidowanie jej wokół władzy cesarskiej. Terminologia tego rodzaju była nietrwała i nie miała silnego oparcia w dominującym dyskursie filozoficznym [Matten 70]. Na przełomie XIX i XX wieku stała się ona jednak semantycznym i pragmatycznym punktem wyjścia dla tłumaczy i polityków.

James Townsend pisze z kolei o „przechodzeniu od kulturalizmu do nacjonalizmu”, wskazując na dominującą rolę chińskiej cywilizacji w Azji Wschodniej. Przez wieki kultura Chin zachowywała ciągłość instytucji i utrzymywała swoje osiągnięcia, w takich warunkach (w których nie rywalizowała z żadnym konkurencyjnym ośrodkiem cywilizacyjnym i politycznym) koncepcje narodu i państwa narodowego nie były ani potrzebne, ani przydatne [2-4]. Zewnętrzne siły wrogie Chinom, a nawet podbijające je (Kitanowie, Dżurdzeni, Mongołowie, Mandżurowie), ulegały sinizacji, aspirując do rządzenia cesarstwem „na wzór chiński”. Oznaczało to przyjmowanie chińskiej kultury, nie zaś narzucanie własnej (często skrajnie odmiennej i nieprzystającej do warunków rozwiniętego, biurokratycznego państwa). Negatywną konsekwencją

tego zjawiska była jednak postępująca stagnacja; wykształcenie się silnego kulturowego sinocentryzmu i w konsekwencji rozkład utrwalonego systemu w konfrontacji ze światem zachodnim. Chiny były zupełnie nieprzygotowane na konieczność redefiniowania swojej kultury, co jest koniecznym warunkiem reform. Udało się to natomiast w konfucjańskiej Japonii, która w zderzeniu z Zachodem zaczęła się skutecznie westernizować właśnie poprzez umiejętną adaptację i przekład idei państwa narodowego oraz ich połączenia z elementami rodzimej kultury [Saaler 2-5].

Chiński historyk i filozof Wang Hui w ambitnym dziele *The Rise of Modern Chinese Thought* dokonuje szerokiej analizy elementów, które historycznie wpłynęły na kształt współczesnego chińskiego społeczeństwa. Pisząc o interesującym nas okresie schyłku cesarstwa, wskazuje szczególnie na postaci reformatorów, takich jak Liang Qichao i jego uczeń Kang Youwei, którzy proponowali zmiany w pozycji samego konfucjanizmu, szczególnie uczynienie go „religią państwową” [*The Rise* 1485]. W takiej postaci filozofia ta mogłaby służyć jako czynnik konsolidujący naród wokół mandżurskiego cesarza, ułatwiający wykształcenie się monarchii konstytucyjnej na wzór państw zachodnich i imperialistycznej Japonii. Osobie Lianga Qichao należy także przypisać tłumaczenie terminu *minzu* (民族), który stanie się z czasem najbardziej wpływowym określeniem narodu. Był to przekład niemieckiego słowa *volk* z dzieł Johanna Caspara Bluntschliego, czytanych przez Lianga w japońskim tłumaczeniu, w którym zastosowano słowo *minzoku* (民族; w języku japońskim zapisywane tymi samymi znakami co w chińskim, można to uznać za kalkę). Największym błędem tego przekładu był brak precyzyjnego desygnatu. Liang nie dostrzegał podstawowej różnicy dzielącej etnicznie jednolite monarchie Europy i Japonii oraz wieloetniczne cesarstwo dynastii Qing [736]. Ta nieprecyzyjność każe zadać pytanie: kim są przedstawiciele tak pojętego *minzu*?

W kontekście roli przekładu ważną postacią był również wspomniany wcześniej wybitny tłumacz Yan Fu. Wang Hui wskazuje na jego związki z klasyczną chińską myślą filozoficzną oraz ideami neokonfucjanizmu epoki Song. Reprezentowana przez niego monistyczna perspektywa umożliwiła mu dokonanie

krytycznych przekładów dzieł Adama Smitha, Thomasa Huxleya oraz Johna S. Millia. Wang Hui nazywa to „wprowadzeniem do Chin myśli pozytywistycznej” [Zhang 19-20]. W 1898 roku ukazał się przekład *Ewolucji i etyki* Huxleya, a następnie w 1902 roku *Studiów socjologicznych* Herberta Spencera. Yan Fu nie zgadzał się z Huxleyem, który uważał, że społeczeństwa ludzkie nie podlegają tym samym prawom ewolucji, które rządzą światem naturalnym. Nie mógł także zaakceptować linearnej koncepcji ewolucji obecnej w dziełach Spencera. Dla Yan Fu kluczowa była idea ciągłej zmiany, która wynika bezpośrednio z tekstu *Księgi przemian* (*Yi Jing*, 易经)⁴ oraz integralnej pozycji człowieka w naturze [20-21]. Podejście Yan Fu do tłumaczenia tekstów zachodnich myślicieli można interpretować w kategoriach swobodnego projektu, akcentował on bowiem pewne elementy, a lekceważył inne. Dobrym przykładem jest jego skupienie się na kolektywizmie, koncepcji efektywności pracy i pracy u podstaw, a zupełne ignorowanie indywidualizmu i znaczenia praw jednostki. Benjamin Schwartz w swojej analizie pracy Yan Fu wskazuje na kwestie zewnętrznego zagrożenia Chin ze strony zachodniego kolonializmu i przypuszcza, że za tym podejściem nie kryło się niezrozumienie zachodnich idei, ale przemyślana strategia polityczna [44].

Tłumacze tacy jak Yan Fu przyczynili się do „oswojenia” koncepcji, które zupełnie nie przystawały do warunków chińskich. Uczynili to jednak za cenę poważnej ingerencji w integralność i treść dzieł, które przekładali.

Celem reformatorów i intelektualistów z przełomu XIX i XX wieku była zatem gruntowna przebudowa systemu imperialnego i wzmocnienie Chin – metaforycznie rzecz ujmując: rewitalizacja umierającego kraju. Myśl tę znakomicie egzemplifikuje słynne zdanie Hu Shi, które miało popierać proponowaną reformę języka chińskiego w czasie Ruchu Czwartego

4 *Yijing*, 易经 – *Księga przemian* – jeden z najstarszych i najważniejszych chińskich tekstów. Fundamentalny zarówno dla taoizmu, jak i konfucjanizmu. Księga ta służyła do ezoterycznych praktyk wróżbiarskich, niezwykle ważnych w starożytnych Chinach (64 rozdziały tłumaczą kolejne heksagramy – mistyczne znaki używane we wróżbach). Tekst oraz jego liczne i obszernie komentarze zawierają także wykładnię kosmologii i filozofii natury.

Maja (*Wusi yundong*, 五四运动, 1915–1921)⁵ – „mar-ty język nie może tworzyć żywej literatury”⁶ [50]. Potrzeba i znaczenie dyskursu (opartego na rodzimej, precyzyjnej terminologii) dotyczącego kwestii narodu i państwa, w świecie zdominowanym przez państwa wyrosłe na tych koncepcjach, wydawała się wówczas podstawą wszelkich reform. Wracamy tym samym do kwestii pojęć; pojawienie się słów *minren* (民人), *minzu* (民族) – neutralnych, a następnie *hanzu* (汉族) i *hanren* (汉人) – nacechowanych etnicznie, odzwierciadla stopniowe dryfowanie wczesnego, wciąż jeszcze fragmentarycznego dyskursu w stronę etnocentryzmu i ekskluzywizmu [Matten 82-83].

W 1905 roku pod przewodnictwem doktora Sun Yat-sena zawiązał się antymandżurski związek *Tongmenghui* (同盟会), którego celem było obalenie cesarstwa poprzez wykluczenie z niego Mandżurów jako elementu niechińskiego. Jeden z przywódców ruchu, a później również Partii Narodowej, Wang Jingwei definiował naród jako wspólnotę dzielącą sześć kryteriów (*qilei*, 气类; pojęcie można przetłumaczyć jako „podobna natura”): ta sama krew, to samo terytorium, ten sam język i pismo, ta sama religia, ten sam duch, te same zwyczaje [1-2]. Kryteria te są zarazem restrykcyjne i szokująco niekonkretne, zwłaszcza kiedy przytoczymy kolejne zdanie zaczerpnięte z myśli Wang Jingwei: „konstytucja narodu nie jest przypadkowa, ale musi wynikać ze związków historycznych. Grupa taka, kiedy raz powstanie, nie może już zostać zniszczona. Przypadkowe zgromadzenie ludzi nie może być nazwane narodem; naród (国民, *guomin*) jest pojęciem prawnym, ponieważ konstytuuje państwo (*guojia*, 国家)” [2-4]⁷. Ta radykalna koncepcja, wyraźnie

inspirowana zachodnimi ideami nacjonalistycznymi, akcentuje jedność grupy narodowej w obliczu rywalizacji z innymi narodami i odpowiedzialności narodu za losy państwa (a zatem podstawowego problemu, z jakim mierzyły się wówczas Chiny). Naród w takim ujęciu jest pojęciem skrajnie ekskluzywnym i podatnym na szeroką interpretację zależną od czynników o charakterze politycznym. Jednym z najważniejszych skutków takiej konceptualizacji było ujęcie przynależności etnicznej jako kryterium wyznaczającego podstawowy wymiar wspólnoty narodowej. Stopniowo słowo *hanren* (汉人) przestawało oznaczać poddanych imperium, a stawało się terminem należnym tylko pewnej grupie obywateli. Kluczowa była tu wspomniana koncepcja „wspólnoty krwi”, na której opiera się termin *hanzu* (汉族) – dziś tłumaczony zazwyczaj jako „narodowość Han”. Pojęcie to wywodzi się z artykułu Lianga Qichao *O rozkładzie naszego państwa* (*Wangguo pian*, 《亡国篇》, 1901) [Matten 84].

Marc A. Matten wskazuje na istotny problem, przed jakim stanęła młoda Republika Chińska, zawdzięczająca swoje istnienie rewolucji opartej na opisanej wyżej koncepcji etnicznie definiowanego narodu. Skoro bowiem Chińczycy narodowości Han mieli prawo do swojego państwa, to czy prawa tego nie powinni zachować również Mongołowie, Tybetańczycy, a nawet Mandżurowie? Czy celem rewolucji nie było wyzwolenie narodów spod jarzma imperium? Wśród rewolucjonistów byli tacy (Zhang Taiyan), którzy uważali, że nawet jeżeli oznacza to straty terytorialne, Chiny powinny być państwem monoetnicznym [84-85]. Rząd nowo powstałej Republiki Chińskiej nie był jednak skłonny tracić terytoriów, zwłaszcza tak rozległych jak Tybet czy Xinjiang, nawet jeśli były to obszary odległe i niezamieszkałe w większości przez przedstawicieli narodowości Han (zgodnie z definicjami przedstawionymi wcześniej). Sun Yat-sen poświęcił wiele miejsca w swoich późniejszych publikacjach i wystąpieniach próbom nadania nowego znaczenia terminom wcześniej tak jednoznacznie wykluczającym, jak *minzu*, *minren*, *guojia*. Ponownie posługiwał się on przy tym

5 Antyimperialistyczny ruch polityczny (początkowo studencki) skierowany przeciwko postanowieniom traktatu wersalskiego. W szerszym sensie ruch reformatorski zmierzający do unowocześnienia i wzmocnienia państwa poprzez szerokie reformy kulturowe, prawne i polityczne.

6 《死文字不能产出活文学。》

7 《民族云者，人种学上之用语也，其定义甚繁。今举所信者曰，民族者，同气类之继续的人类团体也。兹析其义於左：（一）同气类之人类团体也。兹所云气类，其条件有六：一同血系，（此最要件，然因移住婚姻，略减其例。）二同语言文字，三同住所，（自然之地域。）四同习惯，五同宗教，（近世宗教信仰自由，略减其例。）六同精神体质。此六者，皆民族之要素也。（二）继续的人类团体也。民族之结合，必非偶然，其历史上有相沿之共通关系，因而成不可破之共同团体。故能为永久的结合；偶然之聚散，非民族也。国民云者，法学上之用语也。自事实论以言，则国民者构成国家之分子也。盖国家者团体也，而国民

为其团体之单位，故曰国家之构成分子。自法理论言，则国民者有国法上之人格者也。自其箇人的方面观之，则独立自由，无所服从。自其对于国家的方面观之，则以一部对于全部，而有权利义务，此国民之真谛也。此惟立宪国之国民惟然，专制国则其国民奴隶而已，以其无国法上之人格也。》

terminami o proveniencji konfucjańskiej i odnosił się do czynników kulturowych jako łączących różne grupy w jeden naród chiński.

Zaraz po rewolucji Chiny wróciły zatem do kulturowo pojętego państwa „ludzi cywilizowanych” poprzez język i kulturę. Pierwsza, prowizoryczna konstytucja Republiki Chińskiej, uchwalona w 1912 roku, w artykule piątym mówi o równości wszystkich obywateli bez względu na rasę, religię czy klasę. Głównym terminem oznaczającym naród w tym dokumencie było słowo *minzu*, któremu nadano znaczenie inkluzywne, podobne do pojęcia „wspólnoty narodowej” (中华民国临时约法, *Zhonghua Minguo linshi yuefa*) [“The Provisional Constitution” art. 5, 149]. Dzisiejsza nazwa chińskiego narodu w języku mandaryńskim: *Zhonghua minzu*, jest spadkobiercą takiej właśnie interpretacji tego pojęcia. Podobnie jak Partia Narodowa w latach 20., 30. i 40., po 1949 roku Chińska Partia Komunistyczna musiała wypracować własną praktykę retoryczną, umożliwiającą radzenie sobie z wyjaśnianiem narodowego paradoksu „jedności w wielości”.

Partia Narodowa czyniła to poprzez politykę kulturowej asymilacji, swoistego szerzenia wzorców kulturowych określanych jako chińskie, oraz edukacji w języku chińskim. Natomiast Partia Komunistyczna obrała typowo marksistowską ideologię promowania wieloetniczności spajanej przez samą partię i jej monopol na określanie granic tego, co może być uznane za przynależne do narodu. System ChRL pozwolił na zachowanie znacznej różnorodności etnicznej współczesnych Chin, jednocześnie uzasadniając prymat narodowości Han jako dominującej politycznie i kulturowo (co widać w przytoczonych już wcześniej terminach odnoszących się bezpośrednio do kultury Hanów jako tożsamy z kulturą Chin) [Matten 96].

Współczesne chińskie pojęcie narodu jawi się zatem jako osobliwy konstrukt; konglomerat słów i terminów przełożonych i zaszczerpionych na chiński grunt w ramach szeroko zakrojonego projektu politycznego; jako takie, jest również tworem enigmatycznym i trudnym w interpretacji. Składające się na nie słowa i pojęcia, takie jak naród, państwo, grupa etniczna, rasa, które w swym oryginalnym, europejskim kontekście niosą ciężar znaczenia i wymagają

precyzyjnej definicji, w Chinach uległy procesowi swoistej akulturacji. Ich znaczenia zostały poszerzone i rozmyte, a desygnaty zmienione (niekiedy kilkakrotnie), tak by pasowały do aktualnych potrzeb politycznych określonych grup. Matten cytuje chińskiego uczonego Wanga Ke, który powiada, że chiński nacjonalizm jest w znacznej mierze rezultatem pomyłek (*wuhui*, 误会) w przekładzie. Terminologia dotycząca narodu i państwa była jego zdaniem przekładalna w warunkach państwa monoetnicznego, takiego jak Japonia. Chiny zachowały jednak wieloetniczny charakter, a zatem utrzymanie ścisłości pojęć i koncepcji było niemożliwe [96]. Współcześnie termin *Zhonghua minzu* (中华民族) jest zatem spadkobiercą wspomnianej enigmatyczności pojęć; jego znaczenie jest celowo rozmyte, tak by skutecznie obejmował on wszystkie 56 oficjalnie uznanych narodowości ChRL. Można się zatem zastanowić, co w istocie myśli współczesny obywatel ChRL, gdy słyszy słynne „We the People”. Czy w istocie dostrzega on różnicę pomiędzy narodowością Han (*Hanzu*, 汉族) a Hui (*Huizu*, 回族), Zhuang (*Zhuangzu*, 壮族), Yi (*Yizu*, 彝族) czy tybetańską (*Zangzu*, 藏族)? Niewątpliwie tak, choć ta świadomość nie jest źródłem napięć; współczesny chiński nacjonalizm nie jest zatem zjawiskiem etnicznym czy rasowym, tylko przede wszystkim politycznym i kulturowym wyrosłym na gruncie wspomnianej już opozycji Chin i nie-Chin. Dziś, gdy Państwo Środka definitywnie i tryumfalnie wyszło już ze „stulecia upokorzeń”, jednocześnie powróciło do wielkiego projektu definiowania swojej tożsamości narodowej, tym razem jednak w warunkach kulturowej próżni. Brak ciągłości wydaje się zatem największym wyzwaniem dla tego procesu. Współczesne chińskie społeczeństwo nie jest już w stanie przyjąć retoryki konfucjańskiej; retoryka komunistyczna również stała się nieaktualna i niewystarczająca, a eksperyment z pojęciami zachodnimi definitywnie się zakończył.

8 Chińska Republika Ludowa uznaje oficjalny status 55 mniejszości narodowych (56 narodowości, uwzględniając większość Han). Wymienione powyżej grupy należą do najliczniejszych, choć poza Zhuang (1,2%) nie przekraczają jednego procenta populacji. Różnice dzielące poszczególne grupy mogą być bardzo głębokie i mieć zarówno wymiar etniczny, jak i kulturowy, językowy oraz religijny.

Lista prac cytowanych

- Feng Youlan. *Krótką historią filozofii chińskiej*. Translated by Michał Zagrodzki, PWN, 2001.
- Hu Shih. *The Chinese Renaissance*. University of Chicago Press, 1934.
- Joniak-Lüthi, Agnieszka. "The Han Minzu, Fragmented Identities, and Ethnicity". *The Journal of Asian Studies*, vol. 72, no. 4, 2013, pp. 849-871.
- Kang Youwei. *政论集 [Zhenglunji]*. Vol. 1, Zhonghua shuju, 1981.
- Liu, Lydia H. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China 1900-1937*. Stanford University Press, 1995.
- Masini, Federico. "The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898". *Journal of Chinese Linguistics Monograph Series*, no. 6, 1993.
- Matten, Marc A. "»China is the China of the Chinese« – The Concept of Nation and Its Impact on Political Thinking in Modern China". *Oriens Extremus*, vol. 52, 2012, pp. 63-106.
- Saaler, Sven. "Nationalism and History in Contemporary Japan". *The Asia-Pacific Journal*, vol. 14 (20), 2016.
- Schneider, Julia C. *Nation and ethnicity: Chinese Discourses on History, Historiography, and Nationalism (1900s-1920s)*. Brill, 2017.
- Schwartz, Benjamin I. *In Search of Wealth and Power – Yan Fu and The West*. Harvard University Press, 1964.
- "The Provisional Constitution of The Republic of China". *The American Journal of International Law*, vol. 6, 1912, pp. 149-154.
- Townsend, James, "Chinese Nationalism". *Chinese Nationalism*, edited by Jonathan Unger, M.E. Sharpe, 1996.
- Wang Hui. *China from Empire to Nation State*. Translated by Michael G. Hill, Harvard University Press, 2014.
- . *The Rise of Modern Chinese Thought*. Vol. 1-4, Sanlin Shudian, 2004.
- Wang Jingwei. 《民族的国民》 ["Minzu de guomin"]. *Wang Jingwei quanji*, vol. 3, Shanghai Renmin Chubanshe, 1984.
- Weigui Fang. *Der Westen und das Reich der Mitte – Die Verbreitung westlichen Wissens im spätkaiserlichen China*. Harrassowitz Verlag, 2013.
- Yu Dafu. *沉沦 [Chenlun]*. Zhejiang wenyi, 1985.
- Zhang Yongle. "The Future of The Past – On Wang Hui's »Rise of Modern Chinese Thought«". *New Left Review*, no. 62, 2010, pp. 47-83.

Abstract

Michał Witek

Nation as Translation. The Linguistic and Cultural Construct of the Chinese Concept of Nation

The rebirth of nationalism in modern China is a phenomenon, the scale and rate of which may cause concern. What is the more interesting, is the fact that the very notion of "nation" is strange to the Chinese civilisation and is an effect of translation and adaptation of Western ideas that occurred at the turn of the 19th and 20th centuries. In the article, the author quotes works analysing the linguistic sources of the Chinese concept of nation and nationalism.

The key to understand the complex processes and phenomena which are described by the modern term of *Zhonghua minzu* (the Chinese nation) is the issue of translation, which, on many levels, decide about the structure of notions required for the development of national discourse.

Keywords: nationalism, nation, translation, China, language