Potęga i człowieczeństwo

Wstęp do klasycznej filozofii
Dalekiego Wschodu



Krystian Zawistowski

[Draft, 11.11.2026]

Krystian Zawistowski

Potęga i człowieczeństwo

Wstęp do klasycznej filozofii
Dalekiego Wschodu

Wersja tekstowa

Bez ilustracji wewnątrz książki.

[Draft, 11.11.2026]

Spis treści

1 Cel książki. 3

2 Filozofia rujia (konfucjanizm). 6
2.1 Ambicja i powołanie 6
2.2 Zdolność do szlachetności. 13
2.3 Szlachetność jako fundament państwa 17
2.4 Moralne kryteria władzy i urzędu. 21

3 Kontrola elity kluczowym problemem polityki — Shen Buhai i Han Fei 26
3.1 Fajia, rujia i Shen Buhai. 27
3.2 Uzgodnienie roli i jej efektów. 28
3.3 Ochrona systemu przed zawłaszczeniem 31
3.4 Klika i zmowa jako mnożnik 38
3.5 Nota historyczno-biograficzna. 43

4 Moralność władzy i dysfunkcja autokracji. 47
4.1 Osobliwa niestabilność systemu cesarskiego. . 52
4.2 Wpływ pierwszego cesarza Qin na system imperialny 54
4.3 Pierwszy cesarz Qin Shi Huang według Simy Qiana. 56
4.4 Imperialny konfucjanizm oczami Simy Qiana . 64
4.5 Legitymizacja dynastii Han według Simy. . . . 70
4.6 Dlaczego republika jest lepsza. 73

5 Nieuporządkowana wola jako słabość strategiczna 76
5.1 Dziesięć błędów 78
5.2 Pycha kroczy przed upadkiem. 84
5.3 Przykłady. Napoleon, upadek Republiki Rzymskiej. 87
5.4 Przepis Yi Sun-Sina na potęgę wojskową. . . . 93

6 Polityczna racjonalność 95
6.1 Priorytet celowości według Mencjusza 96
6.2 Rekursyjne rozumowanie o intencjach 98
6.3 Główne aspekty rozumowania rekursyjnego . . 100

7 Dlaczego chrześcijaństwo potrzebuje filozofii azjatyckiej 104
7.1 Doskonalenie szlachetności jako wspólny cel . 104
7.2 Konfucjanizm w katolickiej teologii fundamentalnej 106
7.3 Prawdziwe znaczenie Władcy Niebios 109
7.4 Imperium, nad którym zaszło słońce 112
7.5 Król Słońce 118
7.6 Śnić o imperium, przegrać Polskę 128

8 Wolna wola i determinizm a wolność i tyrania 138
8.1 Wola i cnota podstawą zarówno posłuszeństwa, jak i wolności 138
8.2 Jan Kalwin jako ojciec historycznego determinizmu 141
8.3 Predestynacja jako alternatywna teoria racjonalności, moralności i władzy 145
8.4 Predestynacja w ramach katolicyzmu: banezjanizm w imperium hiszpańskim 154
8.5 Uniwersalna wola zbawcza Moliny 159
8.6 Przeklęta masa i wpływy etyki pogańskiej arystokracji 161
8.7 Chińska kontrowersja o obrzędy przykładem nietolerancyjnej mentalności w Kościele 168

1 Cel książki.

Książka ta podejmuje następujące tematy:

- Legitymizacja władzy: skąd bierze się moralne prawo do rządzenia i żądania posłuszeństwa, jak je uzyskać i jak mądrze z niego korzystać.
- Samodoskonalenie i szlachetność jako fundament godnego życia i właściwie ukierunkowanej ambicji.
- Państwo i organizacja jako systemy, które muszą być skuteczne, stabilne i odporne na zagrożenia.

Według starożytnych myślicieli azjatyckich zagadnienia te mają zasadnicze znaczenie dla budowy silnego społeczeństwa i sprawnych organizacji. Jako pierwsi rozważali oni pojęcie dobra wspólnego, odpowiedzialność władzy za dobrobyt poddanych, merytokrację oraz racjonalną politykę opartą na przewidywalnych mechanizmach. Stworzyli proste, całościowe teorie natury ludzkiej i społeczeństwa, oparte na obserwacji i doświadczeniu, które dobrze sprawdzają się także we współczesnej demokratycznej republice i nowoczesnych organizacjach. Niektórzy filozofowie z Dalekiego Wschodu, np. Sungmoon Kim z Korei Południowej, również twierdzą, że klasyczny konfucjanizm lepiej współgra z ustrojem demokratycznej republiki. Piszę tę książkę z podobnej perspektywy, opowiadając się za ustrojem republikańskim opartym na moralnej szlachetności obywateli.

Oto krótki zarys poruszanych zagadnień:

Społeczeństwo ma prawo stawiać przywódcom wysokie wymagania dotyczące kompetencji, odpowiedzialności i charakteru: pozwala mu to powierzyć im ogromne zasoby państwa i ufać ich decyzjom. Państwo cieszy się wówczas większym szacunkiem i oddaniem obywateli, a jego instytucje są stabilniejsze i zdolne do zdecydowanego reagowania w sytuacjach kryzysowych. Państwo powinno wspierać szlachetność, ale także być przygotowane na występki, do których

szczególnie skłonni bywają ludzie najbardziej żądni władzy. Dlatego ważne są również mechanizmy instytucjonalne, których skuteczność nie zależy od moralności osób sprawujących urzędy. Szczególnym zagrożeniem są skorumpowane koterie, które mogą zawłaszczyć aparat władzy, wzajemnie się promując i chroniąc, manipulując przepływem informacji oraz dopuszczając się nadużyć. Według Fajia ich wykrywanie i powstrzymywanie jest głównym problemem administracji.

Zasady służące harmonijnemu funkcjonowaniu organizacji dotyczą także jednostek. Każdy powinien tak ukierunkować swoją ambicję, by dążyć do szlachetności i pracować nad sobą. Sukces, nagrody i stanowiska łatwiej osiągają ci, którzy dają się poznać jako niezawodni, słowni, przezorni i godni szacunku. Właściwie ukierunkowana ambicja skłania do rozwijania najpierw tych cech. Wola człowieka jest wolna, ale jej wybory stają się nawykami, coraz silniej skłaniając człowieka ku temu, co słuszne, albo ku własnej korzyści. Kto kieruje się wyłącznie własnym interesem, ogranicza swoje możliwości osiągnięcia wielkości i nie budzi zaufania innych.

Szlachetność i samodoskonalenie nie zapewniają oczywiście dostatniego i wygodnego życia skuteczniej niż np. oportunizm. Stanowią jednak zasadniczą odpowiedź na pytanie o sens i cel życia, dając poczucie spełnienia mimo jego krótkości i cierpień. Starożytny konfucjanizm precyzyjnie wyjaśnił, czym jest szlachetność w świetle rozumu i dlaczego ma znaczenie tu i teraz, niewiele miejsca poświęcając spekulacjom o życiu po śmierci.

Filozofia azjatycka jest więc cennym uzupełnieniem zachodnich tradycji myślowych. Bliskość tych dwóch kultur dostrzegł w XVI wieku jezuita Matteo Ricci, który zauważył, że katolicyzm i konfucjanizm dążą do podobnych celów i są dla siebie wzajemnie zrozumiałe. Owocem jego pracy był ceniony na Dalekim Wschodzie traktat „Prawdziwe znaczenie Pana Niebios”. Niektórzy koreańscy uczeni pod wpływem jego lektury sami nawrócili się na katolicyzm.

Dziś możliwy jest także przepływ idei w drugą stronę: katolicyzm może z pożytkiem czerpać z filozofii azjatyckiej, podobnie jak niegdyś czerpał z myśli Arystotelesa. Dotyczy to racjonalnego uzasadnienia potrzeby samodoskonalenia i dążenia do szlachetności, fundamentalnej dla katolicyzmu, oraz wyjaśnienia roli wolnej woli w tym procesie. Filozofia azjatycka może także pomóc lepiej zrozumieć, jak funkcjonowanie państwa, elit i instytucji zależy od przyjętej koncepcji szlachetności i wymagań moralnych. Szczególną korzyść mogą odnieść z niej Polacy, lepiej rozumiejąc historyczne problemy swojego państwa i znajdując sposoby zapobiegania im w przyszłości.

2 Filozofia rujia (konfucjanizm).

2.1 Ambicja i powołanie

Prawie każdy człowiek chce coś osiągnąć. Ambicja jest ważną siłą napędową, bo bez niej człowiek nie podejmowałby trudnych przedsięwzięć, nie ryzykowałby dla nich i nie poświęcał innych dóbr.

Zarazem może być dobra i zła ambicja. Jedną lub drugą możesz rozpoznać, stawiając sobie pytania: Czego szukasz? Największego zysku, jaki możesz zdobyć? Największego dobra, które możesz osiągnąć? Jak traktujesz społeczeństwo? System, na którym chcesz skorzystać, albo który ma ponieść koszty twoich działań? Czy wspólnotę ludzi, którym to ty jesteś coś winien? Co uważasz za sukces? Dostanie tego, czego chcesz, bez względu na konsekwencje? Robienie tego, co słuszne, jak najlepiej, niezależnie od nagrody?

Dobra ambicja tworzy porządek i dobrobyt, bo każdy, kto ją posiada, służy potrzebom reszty społeczeństwa. Zła ambicja jest wielką siłą zniszczenia, jak w wypadku różnych tyranów i złoczyńców. Mędrcy konfucjańscy wskazali, że dobra ambicja wypełnia ludzką naturę, a zła ambicja jest nierozumna i szkodliwa.

Człowiek szlachetny może łatwiej żyć w pokoju, efektywnie pracować i podejmować roztropne decyzje. Nie koncentruje się na honorach i korzyściach, które do niego nie należą, ale na doskonaleniu siebie i na tym, czy postąpił słusznie. Tym sposobem doskonali swój umysł na wyższym poziomie, czyniąc siebie rozumnym i skutecznym. Jeśli zatem ponosi porażkę, nie jest owładnięty przez złość, jeśli musi poświęcić zysk, nie czuje krzywdy, a jeśli musi zrezygnować ze swojej opinii, to nie jest oburzony. Stąd w każdych okolicznościach może z oddaniem pracować i cieszyć się jasnością umysłu i niezaburzonym rozsądkiem. Jego pokój osadzony jest w świadomości, że zrobił wszystko to, co faktycznie do niego należy.

(Wielka Nauka):

Kto wie, ku czemu powinien dążyć, osiąga stałość. Dzięki stałości zyskuje spokój, dzięki spokojowi — wewnętrzną równowagę, dzięki równowadze — zdolność namysłu, a dzięki namysłowi — zdolność osiągnięcia celu. … Doskonalenie siebie wymaga uporządkowania własnego serca. Gdy człowiekiem włada gniew, jego serce traci właściwą równowagę. Gdy włada nim strach, traci równowagę. Gdy pochłania go upodobanie, traci równowagę. Gdy ogarniają go troski, również traci równowagę.

Analekty 7.37

Człowiek szlachetny zachowuje pogodę ducha; człowiek mały żyje w nieustannym niepokoju.

Analekty 4.10

Człowiek szlachetny nie upiera się z góry przy żadnym postępowaniu ani nie odrzuca go bezwarunkowo. Kieruje się tym, co prawe.

Mencjusz 7A21

Natura człowieka szlachetnego nie zyskuje niczego, choćby jego ideały urzeczywistniły się na całym świecie, ani niczego nie traci, choćby przyszło mu żyć w ubóstwie i zapomnieniu. Jest bowiem czymś, co zostało mu dane niezależnie od losu.

Analekty 15.18

Człowiek szlachetny przyjmuje prawość za podstawę, urzeczywistnia ją przez właściwe postępowanie, wyraża się z pokorą i doprowadza do skutku przez wiarygodność.

Mencjusz 7A4

Wszystko, co potrzebne, jest we mnie. Gdy zwracam się ku sobie i odnajduję szczerość, nie ma większej radości.

Nie tak rzeczy mają się z człowiekiem, który przyzwyczaił się do kierowania się korzyścią i żądzami i uzależnił od nich swoje szczęście.

Analekty 17.15

> Czy można służyć władcy razem z małym człowiekiem? Dopóki nie zdobył tego, czego pragnie (stanowiska), zamartwia się, jak to zdobyć. Kiedy już je otrzyma, drży z obawy, że je utraci. A kiedy opanuje go lęk przed utratą, nie ma rzeczy, do której nie byłby zdolny.

Jego dzień nie jest spokojny, bo zamiast wykonywać codzienne obowiązki, myśli o dobrach, których nie ma, a chciałby je mieć, albo które już ma, a boi się utracić. A pożądając ich coraz bardziej i nie myśląc o niczym innym zdolny jest popełnić coraz większe niegodziwości.

To ten pierwszy człowiek prędzej budzi wśród ludzi autentyczny podziw i szacunek, nie ten drugi. Złoczyńca i człowiek owładnięty żądzami i pragnący dóbr w nieuporządkowany sposób budzi wzgardę, nawet jeśli posiada pozycję społeczną i władzę. Zatem ludzie mali pragnąc zaszczytu nie pragną go rozumnie, gdyż nie pragną prawdziwej godności. Pragną jedynie zewnętrznych oznak godności, które nie dają im trwałego pokoju.

Mencjusz 6A15

> Kto podąża za tym, co w nim wielkie, staje się wielkim człowiekiem. Kto podąża za tym, co w nim małe, staje się człowiekiem małym.

Mencjusz 6A17

> Pragnienie godności jest wspólne wszystkim ludziom. Każdy posiada w sobie coś prawdziwie godnego szacunku, lecz nie każdy nad tym rozmyśla. Godności, które ludzie nadają innym, nie są prawdziwymi godnościami. Kogo Zhao Meng może wynieść do zaszczytów, tego samego może również poniżyć.

Po trzecie, jeśli chcesz przewodzić innym, to potrzebujesz zdobyć ich lojalność. Człowiek niecny nie zdobędzie autentycznej moralnej lojalności, gdyż zrazi do siebie poddanych, dobrzy będą odsuwać się od niego, a występni będą służyć wyłącznie dla własnego interesu. Oczywiście, tyrani mogą zbudować władzę używając strachu, ideologii czy skorumpowanych klik, o czym zaraz.

Mencjusz 4A9

> Jie i Zhou utracili panowanie nad światem, ponieważ utracili swój lud. Utracili zaś lud, ponieważ utracili jego serca. Istnieje droga do zdobycia panowania nad światem: zdobądź lud, a zdobędziesz świat. Istnieje droga do zdobycia ludu: zdobądź jego serca, a pozyskasz lud. Istnieje droga do zdobycia jego serc: zapewnij ludziom to, czego pragną, i nie narzucaj im tego, czego nie znoszą.

Mencjusz 4B3

> Jeżeli władca traktuje urzędników jak własne ręce i nogi, oni traktują go jak swoje serce i wnętrzności. Jeżeli traktuje ich jak psy i konie, oni traktują go jak obcego człowieka. Jeżeli traktuje ich jak błoto i chwasty, oni traktują go jak wroga.

Co więcej, dobra ambicja i szlachetność przenoszą się z przywódcy na podwładnych: widząc szlachetność przywódcy, znajdują zachętę do własnych starań i sami stają się lepsi.

Mencjusz 4A3

> Gdy władca jest humanitarny, nie ma nikogo, kto nie postępowałby humanitarnie. Gdy władca jest prawy, nie ma nikogo, kto nie postępowałby zgodnie z prawością. Gdy władca postępuje właściwie, nie ma nikogo, kto nie postępowałby właściwie. Wystarczy naprostować władcę, a państwo odzyska ład.

Po czwarte, otaczający świat i ludzka natura są skrajnie niedostosowane do sposobu życia człowieka małego. Pożąda on jakichś korzyści i czyni je swoim życiowym celem. Jak może wtedy znieść to, że prędzej czy później je straci, przez chorobę czy przez starość, czy przez to, że przyjdzie odmiana losu, albo i lepszy kandydat na jego stanowisko? Wreszcie na końcu czeka go umieranie, które jest cierpieniem i stratą.

Starożytni uczeni Ruijia wskazali, że nie tak się rzecz ma ze szlachetnym człowiekiem. Niemniej byli też przekonani, że pokój i wewnętrzna siła szlachetnych trwają nawet w obliczu cierpień i śmierci, gdyż im właśnie, którzy godnie wypełniają swoją naturę i przeznaczenie, śmierć nie czyni prawdziwego zła.

Analekty 15.9

> Człowiek niezłomnych zasad i prawdziwej dobroci nie będzie ratował życia kosztem człowieczeństwa. Gotów jest raczej oddać życie, aby dochować mu wierności.

Analekty 4.9

> Kto o poranku poznał Drogę, może umrzeć wieczorem bez żalu.

W centrum tej teorii znajdujemy Niebiosa, tajemniczy metafizyczny autorytet moralny, który człowiek odkrywa na drodze ku szlachetności. Niebiosa są tym, co prowadzi człowieka ku szlachetności i przeznaczeniu, przemawiając skrycie przez okoliczności.

Oto co pisze (Mencjusz 7A1):

> Kto w pełni rozwija swoje serce i umysł, poznaje własną naturę. Kto poznaje swoją naturę, poznaje Niebiosa. Zachowywać swoje serce i pielęgnować własną naturę — oto sposób służenia Niebiosom. Nie zachwiać się ani wobec przedwczesnej śmierci, ani wobec długiego życia, lecz doskonalić siebie i oczekiwać tego, co nadejdzie — oto sposób ustanowienia własnego przeznaczenia.

(Analekty 3.13) to jeden z rzadkich fragmentów o ludowej religii starożytnych Chin.

> Wangsun Jia zapytał: „Co oznacza powiedzenie: «Lepiej zabiegać o przychylność ducha paleniska niż ducha domowego sanktuarium»?" Mistrz odpowiedział: „Nie tak jest. Kto zawinił wobec Niebios, nie ma już do kogo zanosić modlitw".

Konfucjusz ma dokładnie jeden komentarz: Niebiosa, które baczą na dobre i złe uczynki człowieka, są największym metafizycznym autorytetem, i posłuszeństwo Niebiosom jest ważniejsze niż inne modły i rytuały. Tak oto następnie w (Analektach 7.23) Konfucjusz komentuje zagrożenie ze strony Huan Tuia.[1]

> Niebiosa zrodziły we mnie cnotę. Cóż zatem może mi uczynić Huan Tui?

A (Mencjusz 7A20) mówi o szlachetnych:

> Podnosząc wzrok, nie wstydzić się przed Niebem; spuszczając go, nie rumienić się ze wstydu przed ludźmi.

W tej teorii także „dobra ambicja" odkrywa ostateczny sens: jest danym z Niebios powołaniem i misją, którą mamy wypełnić. Zawierają się w niej zarówno nasza społeczna rola, jak i szlachetność, którą mamy wykształcić, by tę rolę godnie wypełnić.

Kluczowym fragmentem są (Analekty 16.8)

> Konfucjusz powiedział: Człowiek szlachetny żywi bojaźń wobec trzech rzeczy: Mandatu Nieba, wielkich ludzi i słów mędrców. Człowiek mały nie zna Mandatu Nieba, dlatego nie odczuwa wobec niego bojaźni; lekceważy wielkich ludzi i gardzi słowami mędrców.

[1] Sima Qian. *Shiji: Kongzi shijia*. Wikisource, juan 47, „Kongzi shijia". Według tej późniejszej relacji Huan Tui zamierzał zabić Konfucjusza.

Na pierwszym miejscu stoi wola Niebios, w której objawia się moralny ciężar losu (stawania się tym, czym powinieneś), obowiązek wytrwania wobec prób i przeciwności i odraza wobec popełniania zła. Człowiek mały „nie zna" woli Niebios. Odrzucając to, że Niebiosa osądzają jego uczynki, nie może też przyjąć, że Niebiosa mają jakąś Wolę. Dopiero ci wykształceni moralnie ją pojmują.

Stąd też (Analekty 2.4), gdzie Konfucjusz mówi, że dopiero w podeszłym wieku poznał wolę Niebios.

> W wieku piętnastu lat skierowałem swoje dążenia ku nauce… W wieku pięćdziesięciu lat poznałem wolę Niebios. W wieku sześćdziesięciu lat moje ucho stało się posłuszne. W wieku siedemdziesięciu lat mogłem podążać za pragnieniami własnego serca, nie przekraczając właściwej miary.

Podkreśla to przejście od doskonalenia moralnego do poznania Niebios.

„Doktryna Średniej" mówi we wstępie:

> To, co Niebiosa nadają człowiekowi, nazywa się naturą. Podążanie za tą naturą nazywa się Drogą. Doskonalenie Drogi nazywa się nauczaniem.

W Analektach 9.5 i 3.24 Konfucjusz i inni ludzie wskazują, że powołaniem od Nieba dla Konfucjusza jest rozpropagowanie nauk o szlachetności i godnych rządach.

> Skoro król Wen już umarł, czyż dziedzictwo kultury nie spoczywa teraz we mnie? Gdyby Niebo zamierzało zniszczyć tę kulturę, nie pozwoliłoby mi w niej uczestniczyć. Skoro zaś Niebo nie zamierza jej zniszczyć, cóż mogą mi uczynić ludzie z Kuang?

> Od dawna już świat zboczył z Drogi. Niebiosa zamierzają uczynić z waszego Mistrza dzwon, który obwieści ją ludziom.

(Mencjusz 5A5) mówi zaś jak rozpoznać wolę Niebios. „Niebo nie przemawia słowami. Objawia swoją wolę poprzez czyny i bieg wydarzeń”.

2.2 Zdolność do szlachetności.

Czy ludzie są zdolni do szlachetności, a może rodzą się z określonym charakterem?

Wszyscy ludzie mają jakiś zmysł moralny, każdy potrafi osądzać uczynki jako dobre lub złe, jeśli chce. Np. nawet zły człowiek nie chce, żeby ktoś inny zrobił mu coś złego, i jest na tym punkcie bardziej wyczulony niż inni: stąd bierze początek mściwość, chciwość, czy zazdrość. Pierwszy popęd jest naturalnym oburzeniem wobec zła, albo chęcią posiadania dóbr, ale rozum i wola pozwalają mu działać w przesadny i nieuporządkowany sposób.

Człowiek taki osądza dobro i zło, o ile chodzi o jego dobro doczesne, ale nie stara się o to, by sam osiągnąć szlachetność — i tym sposobem sprzeniewierza się swojej naturze. Jego natura daje mu rozpoznać dobro i zło, on sam wybiera wnioski. Gdyby zaś się uczciwie zastanowił, byłby zdolny do tego, by się wydoskonalić.

Mencjusz (2A6) argumentuje za tym następująco: każdy człowiek ma zalążki szlachetności, odczuwając czasem współczucie, wstyd, odrazę wobec niegodziwości i podobne impulsy. Nie podlegają one kalkulacjom własnego interesu, czy reputacji. Jeśli widzisz dziecko mające wpaść do studni (mówi Mencjusz), czujesz silne ponaglenie, by je ratować, zanim mógłbyś wpaść na pomysł, że otrzymasz za to jakąś nagrodę, albo spotka Cię zaszczyt wobec znajomych i sąsiadów.

Stąd Mencjusz sugeruje królowi (1A7): nie mów, że nie możesz być bardziej ludzkim. Po prostu nie chcesz.

Instynkty te nie służą dobrom użytecznym do podtrzymania życia tak jak inne, ale pozwalają kultywować szlachetność. Rozmyślając nad współczuciem czy odrazą wobec zła (np. gdzie faktycznie powinieneś kierować się jednym bądź drugim w codziennych sytuacjach) i praktykując kierowa-

nie się nimi, pozwalamy im wzrastać, tworząc cnoty. Stąd teza: wypracowanie szlachetności należy do naszej natury. Głównym pytaniem ludzkiej moralności jest to: czy z oddaniem rozwijasz szlachetność, czy ją odrzucasz? Jeśli posiadasz zalążki prawości, dobroci i innych cnót, lecz eliminujesz je, wybierając zysk albo przyjemności, to jakim stworem siebie czynisz? Podobnym do zwierząt, mówi Mencjusz w 6A8. To jest wyjaśnienie metafizycznego moralnego ciężaru losu, powszechnie odczuwanego przez ludzi. Podobnie czytamy w (Analektach 4.16):

> Człowiek szlachetny (junzi) rozumie to, co jest słuszne, człowiek mały/lichy (xiaoren) rozumie to, co się opłaca.

Słowo junzi znaczy „syn władcy" i jest to chińska metafora bardzo zbliżona do wyrazu „szlachetność".[2] W dawnych czasach istnieli dajmy na to „szlachetnie urodzeni" tj. arystokracja piastująca dziedzicznie wysokie urzędy[3], ale „szlachetność" odnosimy teraz do moralnego charakteru człowieka. Rozróżnienie na Junzi i Xiaoren to rygorystyczne moralne kryterium, które w centrum moralnej odpowiedzialności stawia „stawanie się kimś przez swoje czyny". Nie dlatego, by znieść winę za jakąś wielką niegodziwość i szkodę wyrządzoną innym, ale dlatego, że złoczyńca ponosi też winę za całą drogę występku, przez którą stał się zdolny ją popełnić. Rozmontowuje to wybiegi intelektualne w rodzaju „na ile jeszcze mogę nagiąć sumienie, by nadal twierdzić, że jestem moralny". Wszystko, co robisz akumuluje się w Twojej naturze w dwie urny: „słuszność" i „interes". Chciwcy, rozwiązli i inni nieproporcjonalnie wypełniają drugą urnę, czyniąc je swoją naturą.

[2] *Liji zhengyi: Fang ji*. Chinese Text Project, juan 51, „Fang ji", komentarz Zheng Xuana; Zhu Xi. *Lunyu jizhu*. Wikisource, juan 1, komentarz do 1.1. Komentarze dokumentują zarówno rodowe, jak i moralne znaczenie junzi.

[3] *Chunqiu Zuozhuan zhengyi*, ósmy rok księcia Yin, komentarz Du Yu. Źródło wiąże rody z urzędami i lennami; nie ustanawia dziedziczności wszystkich urzędów.

Mencjusz wymienia cztery zalążki cnoty, przypisując je czterem cnotom: współczucie jest początkiem dobroczynności (czy człowieczeństwa — ren). Wstyd jest początkiem prawości. Uczucie szacunku początkiem obyczajności. Poczucie słuszności początkiem mądrości. Każdy zalążek kieruje nas ku dobremu, ale w niedoskonały sposób, zatem potrzeba refleksji i praktyki, by stosował się tam, gdzie ma się stosować. Np. (Mencjusz 1A7) chwali pewnego króla za współczucie wobec ofiarnego wołu, mówiąc mu jednak, że to samo powinien on odczuwać wobec cierpiących poddanych.

W (2B4) Mencjusz zadał gubernatorowi nazwiskiem Juxin pytanie: gdyby jeden z włóczników trzy razy wyłamał się z szyku jednego dnia, czy byś go skazał na śmierć? Nie czekałbym do trzech, padła odpowiedź. Mencjusz na to, że Juxin też wyłamał się ze swojego szeregu wiele razy, bo gdy zbiory były słabe w jego prowincji, to tysiące starych i słabych umierały w rowach, a silni uciekli na wszystkie strony, szukając czegoś do zjedzenia. Juxin stwierdził, że nic z tym nie mógł zrobić wobec może pogody albo decyzji króla. Mencjusz na to odpowiedział: pasterz jest odpowiedzialny za znalezienie pastwiska dla wołów i owiec. Jeśli nie może znaleźć im pastwiska, to czy powinien oddać je właścicielowi, czy powinien stać i patrzeć jak umierają? Wówczas gubernator uznał, że jest winny.

Szlachetność stąd wymaga dodatkowej refleksji nad powinnościami i konsekwencjami naszych działań. Stąd (Doktryna Środka 20) chwali szczerość, czy moralną autentyczność jako fundament.

> Szczerość jest Drogą Niebios. Dążenie do szczerości jest drogą człowieka. Człowiek szczery bez wysiłku trafia w to, co słuszne, i pojmuje bez rozmyślania. W sposób naturalny i swobodny pozostaje w zgodzie z Drogą. Taki człowiek jest mędrcem. Kto zaś dąży do szczerości, wybiera dobro i niewzruszenie się go trzyma.

Zatem kto jest autentyczny moralnie i dąży do szczerości,

ten wybiera niewzruszenie dobro. A centralnym mechanizmem zła jest samozakłamanie i unikanie wyciągania niektórych wniosków.

Z tego podstawowego mechanizmu łatwo otrzymujemy dość wymagający kodeks moralny, który reguluje życie rodzinne i społeczne. Przykładem są stabilne małżeństwa ukierunkowane na obowiązek wobec społeczeństwa tj. głównie zrodzenie i wychowanie potomstwa i restrykcyjna moralność seksualna. W Japonii, Korei Południowej i na Tajwanie na początku lat 2010. było bardzo niewiele dzieci urodzonych poza małżeństwem. W poprzednich dekadach rosła jednak liczba rozwodów i osób niepozostających w małżeństwie.[4]

Inną istotną sprawą jest patriotyzm i inne obowiązki społeczne. Korzystając z bezpieczeństwa, dobrobytu i porządku, musisz też sam przyczyniać się do ich utrzymania. Stąd w kulturach azjatyckich skrzętnie dba się o porządek na ulicy, ale też wielu ludzi jest w stanie np. poświęcić swoje życie w obronie państwa.

Kluczowa jest obserwacja: kodeks może jest wymagający, ale jest jedynie sprawnym nauczycielem, w którym człowiek szlachetny przez ciągłą praktykę i właściwie ukierunkowaną refleksję czyni szlachetność prostą, naturalną i rozumną, i także staje się tym, kto potrafi realizować swoje ambicje skutecznie.

Możemy rozwinąć za Wielką Nauką: jeśli nie doskonalisz się w szlachetności, to nie zniesiesz dobrze codziennych trudów życia i nie zbudujesz też dobrych relacji, czy to w pracy, czy to w sąsiedztwie, czy to wreszcie w gronie najbliższych. Twoje wady bowiem zrażą innych ludzi do Ciebie i nakręcą wrogość i agresję. Jeśli zaś w Twojej rodzinie nie będzie pokoju, to odbije się to na Twoim życiu oraz na życiu małżonka i dzieci, być może nawet dojdzie do rozwodu. Jeśli będziesz miał dzieci poza małżeństwem, to także będziecie

[4]James M. Raymo i in. “Marriage and Family in East Asia: Continuity and Change”. W: *Annual Review of Sociology* 41 (2015), s. 471–492, sekcje „Nonmarital childbearing”, „Divorce” i „Less marriage”. Opracowanie z 2015 r.

mieli większe problemy, dając zły wzorzec i nie mając jak właściwie podzielić obowiązków. A jeśli nie będziesz miał dzieci w ogóle, to zostaniesz sam na starość, i być może także z żalem niespełnionego powołania. Jeśli zaś wszyscy będą żyć w ten sposób, to na całym społeczeństwie się to odbije, powiększając chaos, zamęt i niemoralność.

2.3 Szlachetność jako fundament państwa

Konfucjusz i jego następcy skupiają się na budowie państwa. Konfucjusz chciał odnowić istniejący system feudalny Zhou, stawiając mu za fundament szlachetne obyczaje[5]. Mencjusz pisał o istocie dobroczynnego rządu i moralnego prawa do sprawowania władzy w podobnym kontekście.

Jeden i drugi skonfrontował się z problemem ciągłych wojen, wyzysku ludności i moralnego zepsucia elit. Mencjusz, żyjący ponad wiek później[6], widział dalszy rozpad porządku Zhou, i rozwój zmilitaryzowanych i agresywnych despotyzmów. Państwo przeprowadzało masową mobilizację celem podbicia i likwidacji rywali. Skrajnym przykładem był model rozwinięty w Qin przez Shang Yanga[7].

Drapieżność elity odgrywa więc pierwszorzędną rolę w problemach, które Konfucjusz i Mencjusz usiłują rozwiązać. Jest trzeci autor, który powie nam, że akurat tutaj cnota nie jest wystarczająca. Mowa tu o Han Fei, jednym z najważniejszych chińskich filozofów spoza Ruijia. Równocześnie, Ruijia obroniła wniosek, że moralna szlachetność jest ważną podstawą cywilizacji, kultury i tożsamości ludzi, i bez niej

[5] Zhu Xi. *Lunyu jizhu*. Wikisource, juan 4, komentarz do 7.5. np. Zhu Xi odczytuje aspiracje Konfucjusza jako zamiar urzeczywistnienia drogi księcia Zhou.

[6] Mark Csikszentmihalyi. *Confucius*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2 maj. 2024, sekcja 2. Tradycyjne daty życia: Konfucjusz 551–479, Mencjusz 372–289 p.n.e.

[7] Sima Qian. *Shiji: Shang jun liezhuan*. Wikisource, juan 68, „Shang jun liezhuan"; Sima Qian. *Shiji: Bai Qi Wang Jian liezhuan*. Wikisource, juan 73, 47. rok króla Zhaoxiang. Ustępy opisują awans za zasługi wojenne i pobór w Henei.

trudno o trwały porządek i silne państwo. Rujia uważa zatem, że elita rządząca pierwsza musi praktykować cnoty, by godnie sprawować władzę, utrzymać autorytet i dawać dobry przykład.

„Wielka Nauka” mówi na wstępie:

> Starożytni, którzy pragnęli ukazać blask szlachetności w całym państwie, najpierw zaprowadzali ład we własnych państwach. Pragnąc zaprowadzić ład w swoich państwach, najpierw porządkowali swoje rodziny. Pragnąc uporządkować rodziny, najpierw doskonalili samych siebie. Pragnąc doskonalić samych siebie, najpierw prostowali swoje serca. Pragnąc wyprostować swoje serca, najpierw starali się osiągnąć szczerość swoich myśli. Pragnąc osiągnąć szczerość myśli, najpierw rozszerzali swoją wiedzę do granic możliwości. Rozszerzenie wiedzy polegało na badaniu rzeczy.
>
> Gdy rzeczy zostały zbadane, ich wiedza stawała się pełna. Gdy ich wiedza była pełna, ich myśli stawały się szczere. Gdy ich myśli były szczere, ich serca stawały się prawe. Gdy ich serca były prawe, doskonalili samych siebie. Gdy doskonalili samych siebie, ich rodziny były uporządkowane. Gdy ich rodziny były uporządkowane, ich państwa były dobrze rządzone. Gdy ich państwa były dobrze rządzone, w całym królestwie panowały pokój i ład.

Zatem kultywacja szlachetności jest fundamentem całego ładu, który wyrasta z pracy szlachetnego człowieka, przez harmonię jego rodziny i domostwa, i szlachetne pełnienie swojej funkcji. Stąd też czytamy dalej.

> Od Syna Niebios aż po zwykłych ludzi, wszyscy powinni uważać doskonalenie samych siebie za podstawę wszystkiego innego. Nie może być ładu w tym, co wyrasta z korzenia, jeśli sam korzeń jest zaniedbany.

Powyższe wnioski łatwo uzasadnić i zastosować. **Władza zwielokrotnia skutki charakteru.** Można by sądzić, że sprawiedliwość i kierowanie się interesem ogółu należą do szczególnych obowiązków ministra i sędziego. Ale człowiek chciwy, nienawistny albo pazerny na władzę nie przestanie takim być, gdy otrzyma urząd. Jego wady idą za nim.

Co więcej, nagle korzyści, których tak pragnie, są pod ręką — ma okazję brać łapówki, ochraniać swoich znajomych, albo mścić się, a potem nieuczciwie zapewnić sobie bezkarność. Zgodnie z teorią zalążków Mencjusza taki ktoś staje się coraz gorszy, gdyż regularnie wybiera korzyści kosztem zasad moralnych, co znowu wymaga rozbrajania pewnych podsuwanych przez sumienie wniosków (zgodnie z tym, co „Doktryna Średniej" mówi o roli szczerości).

Co do samych skutków, to są często ogromne, gdyż decyzje władzy mają wpływ na tysiące i miliony ludzi, wraz z ich dobytkiem i bezpieczeństwem. Stąd wypracowanie odpowiedzialności i prawości elity jest kluczową koniecznością, bo im większa władza, tym większe konsekwencje.

Dawanie moralnego przykładu. Kluczową sferą działania władzy jest dawanie moralnego przykładu, bo przykład rządzących określa standard normalnego zachowania w społeczeństwie. Analekty 12.19 i Mencjusz 3A dają analogię wiatru, który nagina trawę. Książę Wen, idąc za naukami Mencjusza, odprawia surowe posty po śmierci ojca, mimo że dworzanie mu to odradzają. Po pewnym czasie, ci sami dworzanie są zbudowani postawą księcia i darzą go większym podziwem.

Co więcej, widzą, że władca jest człowiekiem moralnym, że można mu rozsądnie ufać, ale też, że będzie nagradzał prawych i kompetentnych, a tępił nieuczciwość i rozpasanie. To potężny mechanizm przywództwa, który wypływa z samej moralnej natury, nie z urzędu czy przepisów: przywódca-junzi naturalnie inspiruje podwładnych do szlachetności i poświęcenia. Wiedzą o tym także występni władcy, przywdziewając często maskę ojca narodu i obrońcy szlachetności, a ukrywając występki, które ich kompromitują.

W drugą stronę również: jeśli wysocy urzędnicy kradną i nie spotykają ich żadne sankcje, to występek rozmnaża się szeroko przez różne mechanizmy społeczne. Niegodziwość staje się atrakcyjną ścieżką kariery, gdy skorumpowany minister często sam promuje swoich pomocników, którzy pomogą mu w procederze, albo kupuje sobie bezkarność łapówkami i szantażem. Uczciwi muszą się dostosować, albo odejść, i przez to cały aparat państwowy staje się przeżarty korupcją, a jego poddani traktują go z wrogością i strachem.

Zaufanie obywateli kluczowe dla istnienia państwa. Zaufanie jest główną walutą polityki, jak wskazują Analekty 12.7. Konfucjusz wskazuje, że najważniejsze w państwie jest dość jedzenia, dość broni i zaufanie ludzi — przy czym to ostatnie uważa za najbardziej kluczowe. Zaufanie jest podstawą posłuszeństwa wobec władzy: płacenia podatków, respektowania praw, utrzymania lojalności politycznej. Tym bardziej zaufanie warunkuje determinację, by poświęcić swoje życie albo znosić trudy w obronie państwa np. na wojnie. Zaufanie upadnie, jeśli rząd jest skorumpowany (np. urzędnicy kradną) lub moralnie skompromitowany (np. aparat represji bandytów puszcza wolno, a szykanuje normalnych ludzi, którzy go krytykują). Wówczas każdy większy kryzys państwa może być tym ostatnim.

Mencjusz (1A7) wyszczególnił jeden wymóg, tak moralny, jak i racjonalny: ludzie muszą mieć pożywienie, schronienie, bezpieczeństwo, a także możliwość zatroszczenia się o swoje rodziny. Bez tego trudniej o zaufanie i poczucie obowiązku (bo zdesperowani ludzie mają inne problemy), ale także trudno mówić o moralnym prawie do rządów, gdy władza nie realizuje swoich obowiązków, a chce, by inni je realizowali mimo to. Przeciwnie, rząd, który doprowadza ludzi do nędzy i znęca się nad nimi, sam produkuje chaos, za który chce karać.

Rodzina szkołą życia w państwie. Życie rodzinne zawiera w sobie najważniejsze relacje, jakie człowiek ma w życiu: najpierw z rodzicami i rodzeństwem, potem małżonkiem i własnymi dziećmi. To także jest sceną jego najważniejszych

obowiązków (takich jak np. miłość i uczciwość wobec małżonka, wychowanie dzieci, opieka nad starszymi). Tam uczy się on także wzajemnej odpowiedzialności, posłuszeństwa i autorytetu, rozwiązywania konfliktów, czy bezstronności.

Np. w Analektach 1.2 czytamy:

> Rzadko zdarza się, by człowiek, który jest dobrym synem i jako młodszy okazuje posłuszeństwo starszym, miał skłonność do występowania przeciw swoim zwierzchnikom. Nie słyszano zaś, by ktoś, kto nie ma takiej skłonności, był skłonny wszczynać bunt.

Podobnie trzy z pięciu najważniejszych relacji w (Mengzi 3A4) dotyczą głównie relacji rodzinnych: między ojcem a synem, żoną a mężem, starszym a młodszym.

2.4 Moralne kryteria władzy i urzędu.

Konfucjańska teoria polityczna łączy ściśle moralne doskonalenie człowieka z jego funkcją społeczną. Mniej dosłownie wiąże też funkcję społeczną z wolą Niebios jak np. w wypadku Konfucjusza: w swojej funkcji wędrownego shi (nauczyciela rytuałów) odnajduje wolę Niebios by odnowić Zhou przez naukę o szlachetności.

Człowiek doskonalący samego siebie i starający się służyć dobrze państwu i społeczeństwu wypełnia zatem swoje przeznaczenie — i to definiuje właściwą tożsamość każdej roli i funkcji. By być kowalem nie wystarczy posiadać kuźnię, ale i umieć wykuwać narzędzia i podkowy, i służyć dobrze swojej społeczności jako kowal. Wtedy możesz się nazwać „kowal z Krzywej Wólki", a inni przyznają, że faktycznie nim jesteś. By być dworzaninem trzeba postępować szlachetnie, zachowywać się w sposób godny swojego urzędu, posiadać właściwe kompetencje i służyć władcy wiernie, nawet kosztem śmierci w jego obronie.

Każda rola w praktyce wymaga też szlachetności i w miarę wyniesienia na zaszczytne stanowisko wymagania wzorowe-

go zachowania rosną. Stąd dwa dość tajemnicze fragmenty z Analektów.

Analekty 12.11:

> Książę Jing z Qi zapytał Konfucjusza o rządzenie. Konfucjusz odpowiedział:
> „Niech władca będzie władcą, minister ministrem, ojciec ojcem, a syn synem”.
> Książę powiedział:
> „Znakomicie! Zaprawdę, jeśli władca nie jest władcą, minister ministrem, ojciec ojcem, a syn synem, to choćbym miał zboże — czy zdołam je jeść?”

Analekty 13.3:

> Zilu zapytał, co Konfucjusz zrobiłby najpierw, gdyby powierzono mu rządy w Wei. Konfucjusz powiedział: „Z pewnością zacząłbym od sprostowania nazw”. „Jeżeli nazwy nie są właściwe, słowa nie odpowiadają należytemu porządkowi.
> Jeżeli słowa nie odpowiadają należytemu porządkowi, spraw nie można doprowadzić do skutku. (…)”

Zrozumiemy powyższe (wraz z radykalnymi wnioskami), gdy sięgniemy do Mencjusza. Oto (Mengzi 1B8), w którym Mencjusz rozmawia z królem Xuanem z Qi:

> Król zapytał:
> „Czy poddanemu wolno zabić swojego władcę?”
> Mencjusz odpowiedział:
> „Tego, kto niszczy dobroczynność (ren), nazywa się złoczyńcą. Tego, kto niszczy prawość (yi), nazywa się nikczemnikiem. Człowieka będącego zarazem nikczemnikiem i złoczyńcą nazywa się po prostu «zwykłym człowiekiem». Słyszałem o straceniu tego człowieka Zhou. Nie słyszałem, aby zabito władcę”.

Oto więc uzgodnienie nazw: „król”, „minister”, „sędzia” i inne nie są ograniczone do widzialnych funkcji i sprawowanej władzy. Zawierają w sobie zestaw obowiązków i standardów godnego postępowania, które „król”, „minister”, „sędzia” itd. powinien spełniać.

Mencjusz nie bez przypadku wspomina zdarzenie z około 1046 r. p.n.e. w którym tyran Shangu został obalony w powstaniu. Zwycięski przywódca rebeliantów Wu założył nową dynastię Zhou[8]. Dynastia Zhou panowała przez blisko 800 lat. W epoce Konfucjusza jej zwierzchność była już w znacznej mierze tytularna.[9] W porządku Zhou monarcha nosił tytuł króla (Wang), a wasalni władcy nosili tytuły książąt (Gong) i innych dostojników.

Ojciec króla Xuana, z którym rozmawia Mencjusz, zerwał ze zwierzchnością Zhou i sam ogłosił się królem, i podobnie też uczyniły inne większe państwa[10]. Mencjusz rozmawiając z Xuanem (w kolejnych fragmentach) odnosi się mimochodem do problemu, że jego ojciec był de facto samozwańczym watażką.

Nie proponuje jednak powrotu do Zhou, oferuje w kółko inny sposób legitymizacji: szlachetne i dobroczynne rządy. To, że jesteś nielegalnym królem, nie jest takie istotne, tak samo jak tyrana nie usprawiedliwia legalne objęcie tronu. Rządź szlachetnie, a ludzie będą stać za Tobą, tak samo jak i Zhou zaczęło swoje rządy od obalenia tyrana.

Wróćmy jednak do Analektów. Dlaczego książę Jing mówi

[8] Steven Wallech. *China and the West to 1600: Empire, Philosophy, and the Paradox of Culture*. Wiley, 2016, s. 24; *Shangshu zhengyi*. Wikisource, juan 10. Król Zhòu (紂) i dynastia Zhōu (周) mają różne nazwy; komentarz objaśnia imię Zhòu jako niszczenie prawości i dobra.

[9] Wallech, *China and the West to 1600: Empire, Philosophy, and the Paradox of Culture*, s. 24; Csikszentmihalyi, *Confucius*, sekcja 2. około 1046–256 p.n.e.

[10] Sima Qian. *Shiji: Tian Jingzhong Wan shijia*. Chinese Text Project, juan 46, sukcesja po królu Wei; Sima Guang. *Zizhi tongjian*. Wikisource, juan 2, 35. rok króla Xiana. Kronika opisuje wzajemne uznanie tytułów królewskich przez państwa Qi i Wei w 334 r. p.n.e.; inne państwa przyjmowały je w różnych terminach.

zatem „choćbym miał zboże, to czy zdołam je jeść”? Xing Bing w komentarzu Lunyu zhushu objaśnia 12.11 tak:[11]

> Jeśli władca nie odstępuje z Drogi (dao) władcy, a także i syn nie odstępuje z Drogi (dao) syna… tylko wtedy państwo jest w należytym porządku.

Książę Jing mówi: jeśli poddani nie będą spełniać swoich właściwych ról, to nie będą pełnić swoich obowiązków, i zatem państwo nie będzie funkcjonować. Wówczas podatki, albo i zboże z jego pól nie trafią do jego magazynów. Według Zhu Xi może być to aluzja do rosnących w siłę możnych klanów, które osłabiały pozycję władcy Qi[12].

Konstrukcja językowa „minister jest ministrem” jest charakterystyczna dla teleologicznej konstrukcji pojęć. Pojęcia są rozumiane przez swój cel, co jest naturalnym sposobem przypisywania sensu. Tak jak oko jest czymś, co służy do patrzenia, tak i minister jest kimś kto właściwie spełnia funkcję ministra, (nie zaś kimś, kto akurat zajmuje to stanowisko, cel jednak mając inny niż „bycie ministrem takim jakim minister być powinien”).

Tym bardziej rozumiemy argument: zabójstwo tyrana Zhou nie jest zabójstwem króla według Mencjusza, z uwagi na niecne i okrutne postępowanie tyrana. Uczynki jego stają się uczynkami zwykłego człowieka, i można go ukarać za jego zbrodnie jako zwykłego człowieka.

Królobójstwo i inne zabójstwa rządzących uchodzą za wielkie przestępstwa, gdyż godzą w fundament państwa. Ale to zachodzi tylko wtedy, gdy król faktycznie jest tymże fundamentem, spełniając godnie swoją Drogę (Dao).

Gdy już zobaczymy ten wniosek, to trudno się go wyzbyć, zwłaszcza, że jest mniej kontrowersyjny, niż 2300 lat temu. Europa ma już za sobą różne królobójstwa: np. Karola I w

[11] *Lunyu zhushu: Yan Yuan*. Chinese Text Project, juan 12, komentarz Xing Binga do 12.11.

[12] Zhu Xi. *Lunyu jizhu*. Wikisource, juan 6, komentarz do 12.11. Zhu Xi wskazuje konkretnie ród Chen i nieustaloną sukcesję.

Anglii, Ludwika XVI we Francji czy Mikołaja II w Rosji[13] — i choć można wątpić, by któryś z tych trzech był wielkim złoczyńcą, to postępowi filozofowie jak Sławoj Żiżek czy Denis Diderot nie wzdragali się przed usprawiedliwianiem rewolucyjnego terroru.[14]

Stąd, sądzę, logika Mencjusza powinna trafić z łatwością: jeśli np. będąc sędzią i mając reprezentować sprawiedliwość popełnisz jakąś wielką podłość, to jesteś już nie „sędzią jako reprezentującym urząd", ale „tym który zhańbił urząd sędziego, jednocześnie pełniąc tę funkcję".

Mencjusz posuwa się zresztą o wiele dalej niż zajmowanie się sędziami i ministrami: skoro prawo władzy opiera się na szlachetności, to władza jest moralnie odpowiedzialna. Wskazuje bowiem, że poddani mają prawo obalić suwerena w monarchicznym otoczeniu politycznym. 1B6 sugeruje ten punkt widzenia królowi Xuanowi.

> „Jeżeli ktoś, powierzając żonę i dzieci przyjacielowi, wyjechał do Chu, a po powrocie odkrył, że przyjaciel dopuścił, aby cierpieli głód i zimno — co powinien zrobić?" Król odpowiedział: „Zerwać z nim".
> Mencjusz zapytał:
> „Jeżeli naczelny sędzia nie potrafi zaprowadzić porządku wśród swoich podwładnych — co należy robić?"
> Król odpowiedział: „Usunąć go".

[13] UK Parliament. *Engrossment of the Official Record of the Trial of King Charles I*; Château de Versailles. *Versailles après la Révolution française*; Royal Collection Trust. *The Diary of King George V*, sekcja „Nicholas II". Karol I i Ludwik XVI zostali straceni w 1649 i 1793 r.; Mikołaj II został zabity po abdykacji, w 1918 r.

[14] Slavoj Žižek. "Robespierre, or, the 'Divine Violence' of Terror". W: *Virtue and Terror*. Red. Jean Ducange. Tłum. John Howe. London: Verso, 2007, s. vii–xxxix, wprowadzenie. Wywód Ziżka dotyczy terroru jakobińskiego w ogólności. Por. Denis Diderot. "Les Éleuthéromanes". W: *Œuvres complètes de Diderot*. Red. J. Assézat i Maurice Tourneux. T. 9. Paris: Garnier frères, 1875, s. 12–19, s. 16: Diderot przedstawia "poetycki" obraz wnętrzności księdza jako sznura do duszenia króla.

> Mencjusz zapytał:
> „A jeśli w granicach całego państwa nie ma dobrych rządów — co wtedy?”
> Król odwrócił się ku swoim dworzanom i zaczął mówić o czymś innym.

Mencjusz w 7B14 twierdzi dalej, że moralne prawo władzy opiera się na dobru wspólnym, szczególnie zaś na dobrostanie materialnym i moralnym prostego ludu, który ponosi największy koszt utrzymania państwa i zaopatruje rządzącą elitę w dobra.

> Lud jest najważniejszy. Ołtarze Ziemi i Zboża [tj. produkcja żywności] są na drugim miejscu. Władca jest najmniej ważny. Dlatego ten, kto pozyska lud, zostaje Synem Nieba; ten, kto pozyska Syna Nieba, zostaje księciem lennym; ten, kto pozyska księcia, zostaje wielkim urzędnikiem.

Ten wniosek teorii moralnej szlachetności czyni Mencjusza jednym z najbardziej wyjątkowych filozofów politycznych antyku, twórcą teorii władzy opartej na dobroczynności władcy i lojalności ludu. Cesarstwo chińskie i jego sąsiedzi nie poszli jednak drogą takiego ustroju, o czym też opowiem.

3 Kontrola elity kluczowym problemem polityki — Shen Buhai i Han Fei

Do tej pory mówiliśmy o szlachetności. Równocześnie, ludzie kierują się również własnym interesem. Sprawowanie władzy jest ogromnym mnożnikiem wpływu i interesu, gdyż pozwala kontrolować ogromne zasoby i wydawać decyzje mające ogromny wpływ na życie wielu osób. Stąd występki tych, którzy kontrolują urzędy, wydatkowanie budżetu, aparat przymusu, dostęp do informacji i inne obszary są o wiele bardziej niebezpieczne niż występki pojedynczych ludzi.

Co więcej: sprawowanie władzy pozwala zagarniać więcej władzy (przez protektorat, płatną klientelę, filtrowanie informacji itd.). Co więcej: kliki i koterie mnożą korupcję tym bardziej, koordynując działania różnych operatorów, obsadzając kolejne stanowiska podstawionymi ludźmi i wreszcie zawłaszczając potajemnie całe państwo.

Idąc tym tropem, Shen Buhai i Han Fei uczynili problem kontrolowania elity i bezpiecznego delegowania władzy centralnym problemem azjatyckiej polityki. Możemy faktycznie znaleźć wielką ilość dowodów na ich słuszność (jak na standardy teorii politycznych), śledząc powtarzające się kryzysy państw europejskich.

3.1 Fajia, rujia i Shen Buhai.

Shen Buhai i Han Fei są według konwencji zaliczani do szkoły Fajia („legiści"), łączonej często z okrucieństwem systemu karnego i totalną mobilizacją społeczeństwa (reprezentowaną m.in. przez państwo Qin i Shanga Yanga). Han Fei syntezował doktryny Shena i Shang Yanga; ale klasyfikacja fajia jest późniejsza, wymyślili ją Sima Tan i katalog Hanshu.[15] Shen Buhai odcinał się od terroru[16], i myślę, że należy jego teorie administracyjne rozpatrywać osobno (inne powody wyjaśnię niżej).

Ponieważ pełne dzieło Shena zaginęło[17], głównym źródłem będzie Han Fei, co jednak nie oznacza bezkrytycznego przyjmowania.

Przeciwnie, sprzeczności Han Fei sugerują, że system łatwiej połączyć z Ruijia, nie Fajia — np. „uzgodnienie nazw"

[15] Sima Qian. *Shiji: Taishigong zixu*, juan 130, wywód Sima Tana o sześciu szkołach; Ban Gu. *Hanshu: Yiwen zhi*, juan 30, dział „Fajia". To późniejsze grupowanie autorów.

[16] Sima Qian. *Shiji: Laozi Han Fei liezhuan*, juan 63, komentarz Pei Yina przy biografii Han Feia. Pei Yin przytacza Liu Xianga: techniki Shena miały zastępować kary surowym rozliczaniem podwładnych.

[17] Ban Gu, *Hanshu: Yiwen zhi*, juan 30, dział „Fajia"; Fang Hui. *Xu gujin kao*, „Xing shi Shen Shang". Zachowały się wyciągi, m.in. w Qunshu zhiyao.

i odpowiedzialność władzy wymagają aktywnego egzekwowania i kontroli. Konfucjusz nie mógł jeszcze na to wpaść, gdyż chciał naprawić system Zhou, opierający się na dziedzicznym i kastowym przywileju.

3.2 Uzgodnienie roli i jej efektów.

Mówiliśmy o uzgodnieniu nazw: według Konfucjusza, by państwo funkcjonowało, każdy winien pełnić przypisaną mu rolę. Jak jednak zapewnić, że tak będzie, w sytuacji gdy nie każdy chce słuchać jakichś nauk moralnych?

Urząd powinien być ściśle sprecyzowany i generować weryfikowalne wyniki, mówi Shen Buhai 2400 lat temu. Po pierwsze: wysoki urząd ma ustalony zakres odpowiedzialności i obowiązków. Po drugie: powinno się ustalić, co dany oficjel deklaruje, że osiągnie, i jak to potem obiektywnie zweryfikować. Z tych zobowiązań należy go potem rozliczyć.

Jeden z niewielu zachowanych fragmentów Shen Buhai mówi następująco:[18]

> W dawnych czasach Yao rządził światem za pomocą nazw. Jego nazwy były właściwe, toteż na świecie panował ład. Jie również rządził światem za pomocą nazw. Jego nazwy były wypaczone, toteż świat pogrążył się w nieładzie. Dlatego mędrzec przywiązuje wielką wagę do właściwego określenia nazw.

Przypomina to jeden z Analektów Konfucjusza. Ruijia jednak zachęca człowieka do pełnienia roli przez szlachetność. Shen Buhai i Han Fei proponują system, w którym każdy ma interes, by ją pełnić. Han Fei opisuje techniki Shen Buhai następująco (Hanfeizi 43, Rozstrzygnięcie między dwiema doktrynami Fa):

[18] Shen Buhai. *Shenzi: Da ti*, juan 36, „Shenzi", „Da ti". Tekst zachowany w późniejszym wyciągu.

> Technika jest środkiem, za pomocą którego ustanawia się stanowiska stosownie do zakresu odpowiedzialności, rozlicza rzeczywiste wykonanie według tytułów urzędowych, […] oraz bada zdolności urzędników.

W (Hanfeizi V, Tao Władcy) Han Fei podaje doktrynę ming-xing, używając terminu míng (nazwa, określenie roli).[19]

> Kto wypowiada słowa, ustanawia dla siebie nazwę (ming); kto podejmuje się sprawy, tworzy odpowiadającą jej rzeczywistość (xing). Porównaj rzeczywistość z nazwą i sprawdź, czy są ze sobą zgodne.

Stąd pochodzi technika w (Hanfeizi VIII, Sprawowanie władzy):

> Kiedy minister przedstawia władcy jakąś propozycję, władca trzyma się nazwy, a minister musi urzeczywistnić odpowiadającą jej rzeczywistość.

Władca słuchając propozycji podwładnych, może pozwolić im działać, jednak wymagając rezultatów, które obiecali.

> Właściwy sposób wysłuchiwania ministrów polega na tym, aby to, co powiedzieli, uczynić miarą tego, jakie osiągnęli rezultaty.

Zatem ministrowie powinni być rozliczani z efektów. To samo można zastosować do każdej innej władzy poza dworem monarchii absolutnej Han Fei, mówiąc, że każda władza powinna być rozliczana z efektów jej sprawowania.

Do tej pory na przykład dalekowschodnie państwa nadają rządzącym daleko idące uprawnienia, ale to pod warunkiem, że ktoś pełni swoją rolę i obowiązki mniej więcej poprawnie, i argumenty za tym wywodzą się po części z Rujia, a po części z Fajia.

[19] Shen Buhai, *Shenzi: Da ti*, juan 36, „Shenzi", „Da ti". Míng oznacza nazwę; mandat i los odpowiadają innemu słowu, mìng.

Dla Rujia zdradzenie ming jest moralnym upadkiem i metafizyczną obrazą, dla Fajia głęboką systemową patologią. Jeśli więc wywołasz skandal albo katastrofę, to spotkasz się z wielkim społecznym zgorszeniem i na ogół pociągnięciem do odpowiedzialności. Hierarchia nie przeszkadza przy tym sądzić czołowych polityków i prezesów wielkich firm.

Władza jest kluczowym mechanizmem państwa: kieruje nim i reguluje je. Jeśli uznajemy, że sprzedaż, zatrudnienie czy budownictwo muszą regulować ustandardyzowane i egzekwowane kontrakty, a prawa regulują odpowiedzialność cywilną czy karną, to tym bardziej i władza powinna opierać się na jasnym i egzekwowalnym kontrakcie. Niebezpieczeństwo i skutki nadużycia są bowiem większe, niż gdy ktoś „nie płaci za nadgodziny w pracy", albo „sprzedał nieuczciwie samochód przekręcając licznik kilometrów".

Wspominaliśmy już (Analekty 4.16) — niecny człowiek kieruje się interesem, a nie tym, co słuszne, i to jest główny problem natury człowieka, który tylko on sam może zdecydować wykorzenić (i nie można zawczasu zakładać, że to zrobi).

Struktury społeczne i aparat państwa działają wyprzedzająco, by uniemożliwić albo i uczynić kosztownym nieuczciwe rozgrywanie systemu dla własnego interesu. Czy to eliminując oszustwa, czy rozbijając monopole i drapieżne praktyki zarobkowania, czy pilnując równych szans prywatnego klienta i pracownika w sporze z dużą firmą.

To samo jednak powinno dotyczyć najszczególniej nadużycia władzy, gdyż dla niemoralnych osób może być ona najbardziej atrakcyjnym ze wszystkich dóbr. Władza zaspokaja ambicje i zawyżone mniemanie o sobie, a łatwo ją wymienić na pieniądze, przyjemności, zaszczyty, przywileje, bezkarność czy szkodzenie swoim przeciwnikom. Dlatego niektórzy zrobią dosłownie wszystko by zdobyć władzę, jak w wypadku zdradzieckich dworzan księcia Huana z Qi (Shu Diao obciął sobie w tym celu genitalia, a Ya Yi zabił i ugotował własnego syna — o nich jeszcze za moment).

3.3 Ochrona systemu przed zawłaszczeniem

Fundamentem jest xing-ming: sprecyzowanie urzędu jako roli, przypisanie wymagań i kryteriów oceny, nagrody i sankcje na podstawie wyników. Oprócz tego są także inne istotne wymagania.

Przed upadkiem księcia Huana, umierający minister Guan Zhong ostrzegał księcia przed Shu Diao i resztą. Według jego argumentów, człowiek, który siebie wykastrował za dostęp do komnat księcia raczej nie jest kimś godnym zaufania.

Han Fei używa tej historii by zaznaczyć, że usunięcie jednego podłego człowieka nie uchroni przed innymi. To struktura władzy musi być odporna na wrogie przejęcie i wykorzystanie jej przez ludzi działających we własnym interesie. Rujia mówi więc: wybierz właściwych ludzi, a Han Fei odpowiada: zbuduj system który nie zależy od tego, czy trafisz na właściwych ludzi. Oto kluczowe środki.

- Kontrola przepływu informacji. Nadzór nad rządzącymi wymaga dostępu do informacji, który nie może pochodzić tylko od nich samych. Jeśli podwładny kontroluje zarówno jakąś sprawę, jak i to, co wiesz na temat tej sprawy, to może w praktyce wyinżynierować użyteczny dla siebie obraz tej sytuacji wbrew istotnym faktom.

- Niezależna weryfikacja zamiast zaufania. Rozliczanie władzy ze skutków, o którym mowa w xing-ming jest jednym z najbardziej wrażliwych obszarów nieuczciwości. Urzędnik bowiem może selektywnie manipulować faktami na swój temat tak jak wtedy, gdy ktoś jest sędzią we własnej sprawie. Oceny, wyniki i raporty powinny być weryfikowane w oparciu o różne źródła i „sprawdzane” przez władcę.

- Stanowisko ma jasny zakres odpowiedzialności i granice. Przekraczanie granic swojej kompetencji jest sposobem na akumulację władzy. Jeśli np. generał armii zaczyna organizować sobie niezależne zaopatrzenie (bo

np. obecna logistyka właściwie nie działa), to odbiera tym sposobem władcy możliwość kontrolowania go. Np. An Lushan sprawca ogromnej rebelii w VIII wieku był właśnie takim niezależnym gubernatorem wojskowym w cesarstwie Tang[20].

- Niektóre sektory są szczególnie podatne na zawłaszczenie i nadużycie. Przyznawanie nagród, detekcja nadużyć, wymierzanie kar i przyznawanie nowych stanowisk są łatwo konwertowalne na dodatkową władzę. Pozwalają zastraszać i usuwać konkurentów, chronić swoich, opłacać i promować stronników.
- Wyższy urzędnik, nadzorując niższe stanowiska, musi się skupić na ustalaniu celów i weryfikacji rezultatów, nie zaś na wykonywaniu podobnej pracy samemu, gdyż nie będzie w stanie wtedy poświęcić wystarczającego wysiłku i uwagi.

Przytoczymy niżej parę fragmentów z Han Fei Zi. (Hanfeizi V. 主道 — Tao władcy)

> Władca sprawia, że mędrcy wyczerpują siły swego umysłu, a następnie korzysta z ich rozstrzygnięć, sam nie wyczerpując własnego rozumu. Sprawia, że ludzie zdolni wykorzystują swoje talenty, a następnie powierza im odpowiednie urzędy, sam nie wyczerpując własnych zdolności. Dlatego władca, choć sam nie jest wybitnie zdolny, może kierować ludźmi zdolnymi; choć sam nie jest mędrcem, może sprawować nadzór nad mędrcami. To ministrowie podejmują trud, a władca zbiera jego owoce. Taka jest trwała zasada dobrego władcy.

Podstawą rządzenia jest delegacja i weryfikacja tego, co zostało zrobione. Nie musisz rozumieć różnych ekspertów,

[20] Ouyang Xiu i Song Qi. *Xin Tang shu: An Lushan*, juan 225A, biografia An Lushana. An Lushan skupiał dowództwa trzech okręgów wojskowych; kronika opisuje też gromadzenie wojska i zapasów.

by nimi zarządzać, wystarczy rozumieć określone rezultaty, na które się umawiasz i które rozliczasz.
(Hanfeizi VI. — O ustanowionych miarach i regułach)

> Jeżeli władca miałby osobiście sprawdzać wszystkich urzędników, nie starczyłoby mu dnia ani sił. Co więcej, jeśli przełożony polega na własnych oczach, podwładny upiększy to, co mu pokazuje; jeśli polega na własnych uszach, podwładny upiększy to, co mu mówi; jeśli zaś przełożony polega na własnym rozumowaniu, podwładny tak ułoży swoje słowa, aby nim pokierować. Dawni królowie uznali więc te trzy zdolności za niewystarczające. Odkładali na bok własne zdolności, opierali się na prawach i obiektywnych miarach oraz pilnie stosowali zasady nagradzania i karania.

Fa-jia znaczy tyle, co szkoła miar i reguł[21]. Decyzje władcy zatem nie powinny być uznaniowe i personalne, bo wtedy można nimi manipulować. Decyzje powinny opierać się możliwie często na obiektywnym i zawczasu ustalonym standardzie. Wtedy (uważa autor) wszyscy wiedzą co mają zrobić i na jakich zasadach, uczciwi nie utracą nagrody, a podstępni nie zdobędą jej dzięki manipulacji.

> Urzędnicy dworu, od najwyższych do najniższych, nie wkraczali wzajemnie w swoje kompetencje ani nie przekraczali granic swoich stanowisk. Dzięki temu sprawy administracyjne nie pochłaniały całego czasu władcy i każdego dnia pozostawało mu dość wolnego czasu. Było tak dlatego, że władca polegał na swojej pozycji i wynikającej z niej władzy.

Przykładem zastosowania „Fa” jest tutaj ustalony i egzekwowany podział ról. Dzięki niemu obowiązki są właściwie

[21] *Guanzi: Qi fa*, juan 2, „Qi fa”. Fa obejmuje tu miary i wzorce; „szkoła miar i reguł” jest przyjętym przekładem nazwy.

skoordynowane, a urzędnicy nie mogą działać bez wiedzy i zgody władcy, mimo, że ten nie poświęca wiele czasu na kontrolowanie ich.

(Hanfeizi VII. — Dwie rękojeści)

> Rozumny władca ma tylko dwie rękojeści, za pomocą których kieruje ministrami. Są nimi kara i nagroda. Cóż oznaczają kara i nagroda? Zabijanie i wymierzanie kar nazywa się karą; zaszczyty i beneficja nazywa się nagrodą. Ministrowie obawiają się kar, a pragną zaszczytów i nagród. Jeśli więc władca sam rozporządza karami i nagrodami, ministrowie lękają się jego potęgi i ku niemu zwracają się po korzyści. Nie tak jednak postępują zdradliwi ministrowie. Tych, których nienawidzą, potrafią przedstawić władcy tak, aby zostali ukarani; tych zaś, których miłują, potrafią przedstawić mu tak, aby zostali nagrodzeni. Jeżeli więc władca nie sprawia, by potęga karania i korzyści płynące z nagradzania wychodziły od niego samego, lecz słucha ministrów i według ich słów rozdaje nagrody i wymierza kary, wszyscy w państwie zaczną bać się ministrów, a lekceważyć władcę; zwrócą się ku ministrom, a odwrócą od władcy. Tian Chang zwracał się do władcy o rangi i nadania, po czym sam rozdawał je urzędnikom; zwiększał także miary zboża, z których rozdawał pomoc ludowi. W ten sposób książę Jian utracił rękojeść nagradzania, a Tian Chang zaczął się nią posługiwać. Ostatecznie książę Jian został zamordowany.

Kary i stanowiska pozwalają budować sobie poparcie i sieć stronników, i potencjalnie zagarnąć władzę. Tian Chang zbudował sobie klientelę na dworze, ale też wydawał potrzebującym więcej ziarna niż było to przepisane przez władcę, co pozwoliło zbudować mu reputację. Po co mu to potrzebne? Królobójstwo generuje kryzys sukcesji, w którym ci podejrzani o wyeliminowanie obecnego władcy są natychmiast

uznani za zbrodniarzy i wrogów państwa. Utrzymanie władzy wymaga nie tylko zagarnięcia tronu, ale też wytworzenia sobie logiki legalności i autorytetu. Podobne podłoże miały represje cesarza Yongle (zm. 1424), który zajął tron w puczu wojskowym, doprowadzając prawdopodobnie do śmierci swojego bratanka, cesarza Jianwen[22]. Zwolennicy cesarza Jianwen byli nośnikami oczywistego faktu, że Yongle jest uzurpatorem, niszczył więc on ich okrutnie, mszcząc się także na ich krewnych[23].

Dalej czytamy następująco o ming-xing:

> Jeżeli władca chce powściągać winnych ministrów, musi dopilnować, aby rzeczywisty wynik odpowiadał nazwie, a słowa odpowiadały powierzonym zadaniom. Kiedy minister coś proponuje, władca powinien zgodnie z jego słowami powierzyć mu zadanie, a następnie rozliczyć wykonanie zadania. Jeżeli wynik odpowiada zadaniu, a zadanie odpowiada słowom, minister powinien zostać nagrodzony. Jeżeli natomiast wynik nie odpowiada zadaniu albo zadanie nie odpowiada słowom, powinien zostać ukarany.

Zasada jest zilustrowana poniższym radykalnym przykładem:

> Dawno temu markiz Zhao z Han upił się i zasnął. Urzędnik odpowiedzialny za jego nakrycie głowy zobaczył, że władcy jest zimno, i przykrył go szatą. Kiedy markiz się obudził, ucieszył się i zapytał swoich sług: — Kto mnie przykrył? — Urzędnik odpowiedzialny za nakrycie głowy — odpowiedzieli. Wówczas markiz uznał za winnego urzędni-

[22] Zhang Tingyu i inni. *Ming shi: Jianwen*, juan 4, koniec panowania Jianwena. Kronika opisuje upadek stolicy i pożar pałacu; los Jianwena pozostawia niepewny.

[23] Zhang Tingyu i inni. *Ming shi: Fang Xiaoru*, juan 141, biografia Fang Xiaoru. Opisano śmierć Fanga oraz represje wobec jego krewnych i przyjaciół.

> ka odpowiedzialnego za szaty, a urzędnika odpowiedzialnego za nakrycie głowy skazał na śmierć. Pierwszego ukarał za zaniedbanie własnego obowiązku, drugiego zaś za przekroczenie granic własnego urzędu. Nie dlatego, że nie obawiał się przeziębienia, lecz dlatego, że przekraczanie zakresu powierzonych obowiązków uważał za większe niebezpieczeństwo niż własne przeziębienie.

Zhao był władcą Han pod którym służył Shen Buhai.[24] Incydent ma na celu ukazanie jak ważne jest nieprzekraczanie swojej roli przez urzędników, choć charakterystycznie zapędy fajia, by wszystkich karać „po równo" niezależnie od celu uczynku i realnej szkody, produkują niepotrzebną brutalność i podejrzliwość.

Rozdział (Hanfeizi XV. — Oznaki upadku) wymienia długą listę patologii, które poprzedzają upadek państwa. Wymienia wśród nich także kontrolowany dostęp do informacji i formowanie się klik.

> Jeżeli państwo władcy jest słabe, lecz prywatne rody są potężne; jeśli władza władcy jest niewielka, a jego ministrowie potężni — państwu grozi upadek. (…) Jeżeli władca słucha wyłącznie ministrów wysokiej rangi, nie porównuje różnych opinii i nie sprawdza ich prawdziwości, a jednego człowieka czyni jedynym kanałem, przez który docierają do niego informacje, państwu grozi upadek … Jeżeli urzędy i stanowiska można uzyskać dzięki wpływowym osobom, a rangi i uposażenia zdobyć za pomocą przekupstwa, państwu grozi upadek.

(Hanfeizi XXX. Wewnętrzny zbiór objaśnień, część pierwsza: Siedem technik) wylicza następujące techniki sprawnego rządzenia:

[24] Sima Qian. *Shiji: Laozi Han Fei liezhuan*, juan 63, biografia Shen Buhaia. Markiz Zhao powołał Shena na ministra.

> Pierwszą z siedmiu technik jest porównywanie i badanie różnych dostępnych relacji; drugą — zapewnienie nieuchronności kary i jasności autorytetu; trzecią — wiarygodne przyznawanie nagród, aby każdy w pełni wykorzystywał swoje zdolności; czwartą — wysłuchiwanie każdej strony z osobna i pociąganie każdego mówiącego do odpowiedzialności za jego słowa; piątą — wydawanie pozornych poleceń i dokonywanie próbnych nominacji; szóstą — zadawanie pytań o sprawy, o których władca posiada już informacje; siódmą — odwracanie wypowiedzi i przedstawianie spraw na opak. Tymi siedmioma technikami powinien posługiwać się władca. Jeżeli władca nie porównuje tego, co widzi i słyszy, nigdy nie dotrze do rzeczywistego stanu rzeczy. Jeżeli informacje docierają do niego tylko jednym określonym kanałem, ministrowie będą mogli go zwodzić.

Pierwsze cztery już wskazaliśmy: wielokanałowy dostęp do informacji, rządy przy pomocy kar i nagród wymierzanych w oparciu o jasne reguły, i uzgodnienie ming i xing. Oto prosty przykład oceny indywidualnych umiejętności dworzan:

> Król Xuan z Qi kazał grać muzykom na *yu* i utrzymywał orkiestrę liczącą trzystu ludzi. […] Po jego śmierci król Min objął tron i zapragnął słuchać każdego muzyka z osobna. Wtedy [oszuści ukrywający się w orkiestrze] uciekli.

Kolejne historie dotyczą sprawdzania uczciwości i kompetencji podwładnych, np. przez domaganie się czynności, które powinny mieć znany skutek, i informacji które władca już zna.

> Władca Zhou zgubił jadeitowe szpile i polecił urzędnikom je odnaleźć. Przez trzy dni nie potrafili tego

zrobić. Władca wysłał więc innych ludzi na poszukiwania, a ci w ciągu jednego dnia znaleźli szpile w prywatnym domu. — Teraz wiem, że urzędnicy nie wykonują swoich obowiązków — powiedział władca Zhou. — Szukali jadeitowych szpil przez trzy dni i ich nie znaleźli; ludzie, których wysłałem osobno, znaleźli je w jeden dzień. Od tego czasu urzędnicy bardzo się go obawiali, sądząc, że posiada niezwykłą zdolność przenikania spraw.

[…]

Markiz Zhao z Han wysłał jeźdźców na prowincję. Kiedy wrócili, zapytał ich, co widzieli. — Nic — odpowiedzieli. — Musieliście jednak coś widzieć. Co to było? Odpowiedzieli, że za południową bramą widzieli żółte cielęta zjadające ryż rosnący po lewej stronie drogi. Markiz nakazał im nikomu o tym nie mówić. Następnie wydał rozkaz, aby inspektorzy policzyli bydło, które mimo zakazu weszło na pola, i złożyli raport. Inspektorzy przeszukali trzy strony terenu i przedstawili wyniki. — To jeszcze nie wszystko — powiedział markiz. Wyszli więc ponownie i odnaleźli żółte cielęta za południową bramą. Od tego czasu urzędnicy, przekonani, że markiz Zhao widzi wszystko jasno, drżeli przed jego przenikliwością i nie śmieli dopuszczać się nadużyć.

3.4 Klika i zmowa jako mnożnik

Wszystkie powyższe zagrożenia byłyby stosunkowo łatwe do opanowania, gdyby dotyczyły działających samodzielnie oficjeli. Zbyt potężne stanowisko, nagłe zastrzyki nieudokumentowanego bogactwa czy podejrzana nieudolność i kunktatorstwo (tj. celowa zwłoka i niechęć do zrobienia czegoś) są wtedy od razu widoczne. Dowody na nadużycie możliwe do wyśledzenia, a sankcje egzekwowalne.

W praktyce jednak rzadko taki ktoś działa sam, gdyż zmowa, albo stworzenie kliki mnoży ogromnie jego możliwości i ochronę przed odpowiedzialnością. Różni oficjele współpracują by promować i ochraniać siebie nawzajem i rozwijać klikę, obsadzając kolejne stanowiska podstawionymi ludźmi.

Podobnie np. organizując naloty i prowokacje łatwo wyeliminować transakcyjną korupcję nisko postawionych urzędników np. celników pozwalających na wwóz kontrabandy w zamian za opłaty.

Wielka korupcja to jednak korupcja relacyjna, sieci potężnych i bogatych znajomych wymieniają się usługami i informacją. Nie tylko nie muszą się bać niczego ze strony państwa, ale prędko sami zaczynają tym państwem rządzić. Kliki są jednym z głównych motywów Hanfeizi, autor raz po raz atakuje ich destrukcyjny wpływ.

(Hanfeizi XVII. 備內 — O zabezpieczeniu przed zagrożeniem wewnętrznym)

[…]

> Potężni ministrowie tworzą stronnictwa i wspólnie przesłaniają władcy rzeczywisty stan spraw. W tajemnicy utrzymują ze sobą bliskie stosunki, lecz publicznie udają wzajemną niechęć, aby uchodzić za bezstronnych. Służą sobie wzajemnie za oczy i uszy, wypatrując chwil nieuwagi władcy. Otoczony w ten sposób i wprowadzany w błąd władca nie ma już drogi, którą mogłyby docierać do niego wiadomości z zewnątrz. Zachowuje tytuł władcy, lecz nie rzeczywistą władzę, podczas gdy ministrowie przejmują prawa w swoje ręce i stosują je wedle własnego uznania.

(Hanfeizi VIII — Sprawowanie władzy).

> Kto chce władać swoim państwem, musi rozbijać kliki. Jeśli ich nie rozbije, będą gromadzić wokół siebie ludzi. […] Ustanowione reguły i kryteria są

> skarbem władcy; posiadanie stronników i sprzymierzeńców jest skarbem ministra.

(Hanfeizi XI, Samotne Oburzenie) to osobisty rozdział, który ilustruje spór wpływowego wielkiego ministra z samotnym zwolennikiem fa (reguł i miar) i shu (techniki rządzenia) — czyli to, co Han Fei spotkał w państwie Han: będąc z książęcego rodu, nie miał żadnego wpływu na państwo, a widział przy tym jak jest ono rozkradane przez skorumpowane kliki[25].

W „Samotnym Oburzeniu" wielki minister kontroluje wszelkie zasoby, tak, że dworzanie i urzędnicy, a także posłańcy innych państw muszą korzystać z jego pośrednictwa.

> Jego urząd i ranga są wysokie, jego klika liczna, a całe państwo przemawia w jego obronie.

Zwolennik fa i shu odwrotnie:

> Zajmuje on niską i słabą pozycję; nie ma stronnictwa i stoi samotnie. Jednymi ustami rywalizuje z całym państwem — z natury rzeczy nie może zwyciężyć.

Stąd przyjęcie czegoś za prawdę czy konsensus nie jest przedmiotem racjonalnego argumentu, a raczej jest inżynierowane przez tłum klientów i stronników, którym mówi się, co mają powtarzać. Niekompetencja i niemoralność są w takiej roli generalnie wielce użyteczne, bo wtedy członkowie kliki nie mają żadnej wartości ani politycznej racji bytu poza zależnością od patrona, zauważa Han Fei.

> W interesie władcy leży zatrudnianie ludzi wybitnych i zdolnych; w interesie ministra leży posługiwanie się kliką dla prywatnych celów. Wielki minister otacza się ludźmi głupimi i zepsutymi; u góry

[25] Sima Qian, *Shiji: Laozi Han Fei liezhuan*, juan 63, biografia Han Feia. Kronika podaje pochodzenie z rodu panującego i odrzucanie jego rad; autobiograficzne odczytanie rozdziału jest interpretacją.

> wraz z nimi oszukuje władcę, na dole wraz z nimi zagarnia korzyści i łupi [ludzi]. Tworzą klikę, trzymają się razem i przemawiają jak jednymi ustami, wprowadzając władcę w błąd i niszcząc prawo.

(Hanfeizi VI) przedstawia inny kreatywny sposób zarobkowania na boku: bycie posłem do innego państwa.

> … jako posłowie prowadzą sprawy z innymi państwami, wyczerpują zasoby własnego państwa, a następnie czekają na chwilę zagrożenia, aby wywrzeć nacisk na władcę, mówiąc: „Bez mojego udziału nie zdołamy zacieśnić przyjaźni; bez mojego udziału nie zdołamy załagodzić wrogości” — i w ten sposób zdobywają zaufanie władcy, przejmują sprawy państwowe, powiększają własne wpływy kosztem autorytetu władcy i przysparzają korzyści własnemu rodowi kosztem zasobów państwa…

Poseł znajduje sobie przyjaciół wśród cudzoziemców realizując ich interesy kosztem swojego urzędu. Potem ci sami cudzoziemcy mogą być użyci do wywarcia presji na pryncypała i otrzymania kolejnych beneficjów.

Oto jeszcze parę innych podobnych cytatów zestawiających kliki, prywatę i ruinę. (Hanfeizi):

> Wszyscy oni jako ministrowie tworzyli kliki i wiązali się ze sobą; ukrywali właściwą drogę, aby realizować prywatne zamiary; u góry wywierali nacisk na władcę, na dole zakłócali rządy; opierali się na siłach zewnętrznych, aby mieszać w sprawach wewnętrznych, i zjednywali sobie podwładnych, aby knuć przeciw przełożonym.

(Hanfeizi XVIII. — Zwrócony ku południu)

> Jeżeli władca odrzuca reguły (fa) i pilnuje ministrów za pomocą innych ministrów, ci, którzy się lubią, będą łączyć się dla niegodziwych celów i

> wzajemnie się wychwalać; ci zaś, którzy się nienawidzą, będą tworzyć przeciwne stronnictwa i wzajemnie się oczerniać. Kiedy sprzeczne pochwały i oskarżenia docierają do władcy, popada on w zamęt i nie potrafi rozstrzygnąć prawdy.

(Hanfeizi XXXV)

> Jeżeli kliki współdziałają ze sobą, a ministrowie osiągają swoje prywatne zamiary, władca zostaje osamotniony. Jeżeli natomiast ministrowie przedstawiają kandydatów ze względu na dobro publiczne i nie zmawiają się między sobą, władca widzi jasno.

Rozwiązania problemu klik Han Fei widzi w środkach już przytoczonych, przede wszystkim zaś w odrzuceniu wpływu ministrów na decyzje, nominacje i nagrody, poleganiu na obiektywnym, bezosobowym fa, i ciągłym sprawdzaniu swoich podwładnych. Np.:

(Hanfeizi XVII)

> Badaj zgodności i rozbieżności wypowiedzi, aby rozpoznać podziały na kliki; zestawiaj niezależne sprawdzenia, aby ustalić prawdziwość przedstawionych twierdzeń.

(Hanfeizi IX — Osiem nikczemności)

> Należy sprawdzać ich rzeczywiste zdolności i badać ich błędy; nie pozwalać ministrom przemawiać jeden za drugiego.

(Hanfeizi)

> Słowa ministra muszą podlegać rozliczeniu, a jego twierdzenia być sprawdzane w zastosowaniu; dlatego wypowiedzi klik nie docierają do władcy.

3.5 Nota historyczno-biograficzna.

Shen Buhai (zm. 337 p.n.e.) był kanclerzem w państwie Han (najmniejszym z 7 „Walczących Królestw”), a Han Fei (zm. 233 p.n.e.) członkiem rodziny panującej w tym samym państwie (aczkolwiek jego rad nie przyjmowano)[26].

Han powstało niewiele wcześniej, na przestrzeni 453–376 p.n.e. Trzy największe klany arystokracji Jin podzieliły między siebie tereny, czyniąc stanowisko księcia Jin czysto tytularnym i zostawiając mu niewielki skrawek ziemi. W ten sposób powstały państwa Wei, Zhao i właśnie Han. Ta uzurpacja została zatwierdzona przez króla Zhou w 403 p.n.e., gdy ten nadał zbuntowanym klanom tytuł markizów (hou), a ostatniego księcia Jin przegnano w 376 r. p.n.e.[27]

Mowa tu nadal o porządku feudalnym Zhou, który chciał odrestaurować Konfucjusz. Król Zhou był formalnie suwerenem, i zatwierdzał tytuły innych książąt i lordów w Chinach, którzy mieli być jego wasalami. W praktyce jednak w okresie po 770 roku p.n.e. Zhou było jedynie niewielkim państewkiem wciśniętym między potężne włości regionalnych lordów, którzy de facto rządzili udzielnie[28].

Choć obalenie własnego władcy w Jin trudno uznać za legalne, w V w. p.n.e. król Zhou usiłował zachować resztki poważania swojej funkcji i uznał trzy zbuntowane klany za udzielnych wasali. To nie zatrzymało dalszego rozkładu Zhou, gdyż w II połowie czwartego wieku p.n.e. władcy kolejnych państw przypisali sobie udzielny tytuł króla (wang) — odrzu-

[26] Sima Qian, *Shiji: Laozi Han Fei liezhuan*, juan 63, biografie Shena i Han Feia; Sima Guang, *Zizhi tongjian*, juan 2, 32. rok króla Xiana; Sima Qian. *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, 14. rok króla Zheng. Daty śmierci odpowiadają latom panowania: 337 i 233 p.n.e.

[27] Sima Qian. *Shiji: Jin shijia*, juan 39, panowania Ai i You; Sima Guang. *Zizhi tongjian*, juan 1, 23. rok Weilie i 26. rok An. Rozdzielamy proces podziału Jin, uznanie trzech rodów w 403 i likwidację pozostałości Jin w 376 p.n.e.

[28] Sima Qian. *Shiji: Zhou benji*, juan 4, panowanie króla Pinga. Kronika opisuje osłabienie Zhou i wzrost potęgi państw regionalnych.

cając tytularną zwierzchność Zhou[29].

Jakie to ma znaczenie? Otóż Han było od początku państwem, w którym tradycyjna logika legalności władzy explicite nie działała. Panująca dynastia była klanem ministrów, którzy zdradzili swojego zwierzchnika. Więc równie dobrze ktoś inny mógłby przegonić dynastię Han. Stąd pewnie knucie, kliki i zdrada stanu rzadziej widziane były przez wielmożów jako obraza Niebios, a częściej jako strategiczna możliwość.

Co więcej Han było najmniejszym państwem ze wszystkich, co rodziło obawy o napaść potężniejszych sąsiadów.

Kanclerz Shen Buhai i markiz Han Zhao zreformowali więc dwór i rządy w myśl shu, a reforma okazała się skuteczna, przynosząc stabilność i siłę militarną. Według Shiji do końca życia Shena nikt nie najechał Han.[30] Shen służył jako kanclerz do końca życia, co wybitnym przedstawicielom Fa zdarzało się rzadko.

Jego reformy nie utrwaliły się przez kolejne pokolenia. Han Fei 100 lat później żył w Han w stanie instytucjonalnego rozkładu, korupcji i zewnętrznego zagrożenia ze strony potężniejszych państw, szczególnie Qin.

Qin było zachodnią peryferią Chin, ale dzięki reformom Fajia zostało najpotężniejszym militarnie państwem i ostatecznie hegemonem, który podbił całe Chiny. Głównym autorem reform był Shang Yang (zm. 338 p.n.e.), okrutny kanclerz Qin, cytowany z aprobatą przez Han Fei Zi.

Reformy zakładały bardzo surowe kary nawet za drobne wykroczenia, system masowej inwigilacji i odpowiedzialności zbiorowej (rodzina i sąsiedzi byli skazywani razem z przestępcą, jeśli na niego nie donieśli) i zapędzenie ludności do

[29] Sima Guang, *Zizhi tongjian*, juan 2, lata 334, 325 i 323 p.n.e. Sima Qian. *Shiji: Chu shijia*, juan 40, król Wu z Chu. Chu używało tytułu królewskiego wcześniej.

[30] Sima Qian, *Shiji: Laozi Han Fei liezhuan*, juan 63, biografia Shena i komentarz Simy Zhena. Aczkolwiek komentarz przytacza odmienny przekaz o najazdach za markiza Zhao.

pracy na roli i służby w wojsku[31].

Skuteczną i nowoczesną częścią był system nagród i promocji. Ograniczono przywileje dziedzicznej arystokracji, i zaczęto promować ludzi także z gminu. Dostarczanie większych ilości ziarna (albo też głów przeciwników) pozwalało otrzymać nagrodę albo wyższą rangę. Awans społeczny był oparty na rodzaju merytokracji, która zajęła miejsce systemu przywilejów feudalnych[32].

Sam Shang Yang został oskarżony o zdradę i zabity, gdy po śmierci jego patrona na tron wkroczył książę, któremu Shang wcześniej zdążył podpaść, okaleczając jego wychowawców[33].

Inną ważną figurą Qin był Li Si, kanclerz Qin i całego zjednoczonego cesarstwa. Już jako drobny urzędnik Chu, Li Si obrał prostą życiową filozofię: jedne szczury mieszkają w latrynie, jedzą brudne i śmierdzące odpady i boją się ciągle psów i ludzi. Inne szczury mieszkają w spichlerzu i cały dzień mogą jeść ziarno. Z ludźmi jest podobnie, najważniejsze jest to, gdzie się ustawią[34].

Li Si więc postanowił zrobić karierę: wybrał się na dwór Qin, gdzie wkupił się w łaski króla polecając następującą strategię: przekupywać uczonych i urzędników na dworach rywali by rozsiewali zamęt, a gdy nie zechcą pieniędzy to nasłać na nich morderców[35].

Li Si i Han Fei byli znajomymi, obaj pobierali nauki u konfucjańskiego uczonego Xun Zi, przy czym Li Si odczuwał prawdopodobnie obawy albo zazdrość wobec inteligentniejszego

[31] Sima Qian, *Shiji: Shang jun liezhuan*, juan 68, reformy Shang Yanga; Sima Guang, *Zizhi tongjian*, juan 2, 31. rok króla Xiana. Opisano odpowiedzialność zbiorową, nagrody za wyniki w produkcji i zasługi wojenne; śmierć Shang Yanga przypada na 338 p.n.e.

[32] Sima Qian, *Shiji: Shang jun liezhuan*, juan 68, zasługi wojenne, rangi i produkcja rolna.

[33] Sima Qian, *Shiji: Shang jun liezhuan*, juan 68. Kronika opisuje ucieczkę, walkę, zabicie i późniejsze rozczłonkowanie ciała.

[34] Sima Qian. *Shiji: Li Si liezhuan*, juan 87. Anegdota biograficzna o szczurach w latrynie i spichlerzu.

[35] Sima Qian, *Shiji: Li Si liezhuan*, juan 87.

Han Fei[36]. Równocześnie Han Fei był księciem Han, więc jego „ming" był związany z państwem Han, nie chciał ot tak uciec na dwór innego państwa.

Zarazem, król Qin i przyszły cesarz Qin Shi Huang podziwiał bardzo jego pisma o Fajia. Han Fei wybrał się do Qin jako poseł Han, ale został uwięziony z pomysłu Li Si, który następnie doprowadził do jego śmierci[37].

Memoriał Han Fei do króla Qin znajdziemy w rozdziale Cun Han Han Fei Zi: Han Fei usiłuje przekonać króla Qin do nienapadania na Han, wskazując, że Han jest posłusznym wasalem Qin, podczas gdy Qin traci czas potrzebny do podbicia innych, potężniejszych państw. W ten oto sposób jako książę Han, Han Fei starał się ocalić istnienie swojego państwa, jednak bez skutku. Uwięziony przez Qin według Shiji został zmuszony do samobójstwa w 233 p.n.e.

Li Si uchodzi za jedną z najważniejszych figur w chińskiej historii, gdyż po unifikacji Chin w 221 r. p.n.e. zbudował zręby ustrojowe cesarstwa, szczególnie dzięki unifikacji ustroju, pisma, praw i miar[38]. Równocześnie, kierował bezwzględnym aparatem terroru i pracy przymusowej i zapisał się innymi niecnymi pomysłami. Przykładem był przymus palenia nieautoryzowanych książek, a szczególnie zapisków historycznych, i filozofii (pod karą śmierci, albo zesłania do pracy przymusowej)[39].

Li Si zginął w 208 p.n.e. jako ofiara spisku, który sam po-

[36] Sima Qian, *Shiji: Laozi Han Fei liezhuan*, juan 63, biografia Han Feia. Obaj mieli uczyć się u Xunziego; według kroniki Li Si uważał się za mniej zdolnego.

[37] Sima Qian, *Shiji: Laozi Han Fei liezhuan*, juan 63, ustęp o poselstwie do Qin. Li Si miał dostarczyć truciznę i nakazać samobójstwo.

[38] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 26., dyskusja o administracji i ujednoliceniu miar i pisma. Źródło opisuje politykę Qin i udział Li Si, nie jego wyłączne autorstwo reform.

[39] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 34., memoriał Li Si. Za nieoddanie ksiąg groziły tatuaż karny i praca; śmierć m.in. za rozmowy o Księdze Pieśni i Księdze Dokumentów, przytacza się np. historię obalenia tyrana Shangu przez Wu i związaną z tym ideę dobroczynnego rządu.

mógł zorganizować. Gdy cesarz Qin Shi Huang zmarł w 210 p.n.e. on i eunuch Zhao Gao ukryli jego śmierć i sfałszowali edykty cesarskie by zamordować następcę tronu Fu Su i jego stronnika generała Meng Tian, a na jego miejscu obsadzić posłusznego im Huhai.

Niedługo potem Zhao Gao zdradził Li Si, oskarżył go fałszywie o zdradę i kazał zamordować wraz z całą rodziną[40].

Samo cesarstwo Qin pogrążyło się w wojnach domowych i chaosie trwającym do 202 p.n.e. Z wojen wyszedł zwycięsko Liu Bang i objął tron jako pierwszy cesarz z dynastii Han[41].

4 Moralność władzy i dysfunkcja autokracji.

Szczególnym problemem w dziejach konfucjanizmu jest pytanie: czy istnieje obiektywny porządek moralny, któremu władca podlega tak jak i inni ludzie? Czy raczej to władca jest najwyższym pośrednikiem między ludźmi a Niebem? Klasyczny konfucjanizm opowiada się zdecydowanie za pierwszą opcją. „Doktryna Średniej" głosi:

> To, co nadane przez Niebiosa, nazywa się naturą; postępowanie zgodnie z naturą nazywa się Drogą.

a Wielka Nauka:

> Od Syna Niebios aż po prosty lud — dla wszystkich bez wyjątku doskonalenie samego siebie jest fundamentem.

Mencjusz, zapytany, jak Niebiosa wybierają władcę, odpowiada, cytując starożytną Księgę Dokumentów:

[40] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 37. Sima Qian, *Shiji: Li Si liezhuan*, juan 87. Tradycyjna relacja o spisku i represjach; egzekucję Li Si datuje na 208 p.n.e.

[41] Sima Qian. *Shiji: Gaozu benji*, juan 8, piąty rok Han.

> Niebiosa widzą jak i moi ludzie widzą. Niebiosa słyszą jak moi ludzie słyszą.

Podobnie cytuje króla-mędrca Wu z Zhou, gdy ten przedstawia walkę z tyranem jako wykonanie moralnego wyroku:

> Wkroczę na ziemie Shangu z całą potęgą i pojmę ciemiężyciela. Skażę go na śmierć, aby go ukarać. W ten sposób rozsławię wielkość mego dzieła, chwalebniejszego niż dokonania Tanga.

Konfucjusz i Mencjusz zatem regularnie krytykują lordów za ich uczynki i odmawiają im dalszej służby, nie czując się moralnie zależni od woli władcy.

To jest zatem opinia „klasycznego konfucjanizmu" od króla Wu z Zhou (ok. 1050 p.n.e.) do Mencjusza (zm. 289). Czy jest ona prawdziwa? Moim zdaniem zdecydowanie tak. „Niebiosa widzą jak i moi ludzie widzą". Jeśli posłuszeństwo władzy ma być obowiązkiem moralnym, to ten obowiązek da się *indywidualnie* odczuć i zrozumieć podobnie jak i inne cnoty i dobre uczynki, wedle teorii Mencjusza. Jeśli tyran zabije albo zrujnuje niewinnego, to moralni ludzie czują żal i oburzenie podobne do tych, które odczuwają, gdy bandyta napadnie przypadkową osobę (albo i większe, gdyż bandyta przynajmniej nie udaje kogoś, kim nie jest). Te same „moralne zalążki" i refleksja, które popędzają do ratowania dziecka wpadającego do studni, albo do wzgardy wobec pomysłu oszukania kogoś na targu, poruszyły też np. Trazeę Petusa by odmówić gratulowania Neronowi zamordowania swojej matki[42].

Albo: jeśli czujesz obowiązek, by dać pożywienie głodnemu, to podobnie powinieneś się troskać o to, by i inni w okolicy mieli dość środków do życia. Dokładnie taki wniosek proponuje Mencjusz różnym lordom w (Mengzi 1), stawiając im go za wymaganie. Zatem gdy ktoś pragnie by inni

[42]Tacitus. *The Annals*. Tłum. Alfred John Church i William Jackson Brodribb. London: Macmillan, 1876, s. 14.12. Tacyt opisuje wyjście Trazei z senatu po uchwałach dziękczynnych.

mieli środki do życia, ale ci nie mogą ich mieć dość przez zdzierstwo władcy, to zmysł moralny sprzeciwia się takim rządom. Tak właśnie Konfucjusz wyklął z oburzeniem Rana Qiu w Analektach 11.17, gdy ten zubożył lud, wymuszając wysokie podatki i napychając ogromnie skarbiec swoich pracodawców z klanu Ji. A w 16.1 zrugał Ran Qiu i Zilu, że nie próbują wyperswadować władcy wszczynania wojny.

Pasuje także teoria Mencjusza o rebelii z 1B8: tyran Zhou zginął jako przeciętny człowiek, bo przestał być królem. Dlaczego przestał być królem? Bo lud utracił moralne poczucie obowiązku wypełniania jego rozkazów. Bez moralnego obowiązku bowiem jaka zostaje różnica wobec posłuszeństwa zbójców wobec herszta — ci też są posłuszni dla zarobku, ze strachu czy podobnie.

Sięgniemy do Shiji, Kronik Pierwszego Cesarza Qin i jego diagnozy upadku Qin z (210 p.n.e. – 206 p.n.e.) by odkryć rdzeń tego argumentu. Sima Qian, przytaczając i aprobując wywód Jia Yi,[43] sugeruje, że władza polityczna Qin runęła dzięki mechanizmom mającym uczynić ją absolutną. Moralna lojalność poddanych, którzy żyli w nędzy i ciągłym strachu, zniknęła i byli skłonni do lojalności wobec każdego innego człowieka, który zaoferował im poprawę losu.

> Drugi Cesarz nie poszedł jednak tą drogą, lecz pogłębił swoje bezprawne rządy. Niszczył świątynie przodków i niepokoił lud, wznowił budowę pałacu Epang, mnożył surowe kary i egzekucje, a jego urzędnicy sprawowali władzę z bezwzględną surowością. Nagrody i kary wymierzano niesprawiedliwie, podatki i daniny nakładano bez umiaru, w całym państwie mnożyły się problemy, z którymi urzędnicy nie potrafili już sobie poradzić. Lud popadł w nędzę, lecz władca nie okazywał mu żadnej troski. Wówczas wszędzie szerzyły się oszustwo i obłuda, a przełożeni i podwładni wzajemnie uchy-

[43] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6. Poniższe cytaty o upadku Qin pochodzą z wywodu Jia Yi.

> lali się od odpowiedzialności. Niezliczonych ludzi oskarżano o przestępstwa; wzdłuż dróg ciągnęły się szeregi skazańców oczekujących na egzekucję, a cały kraj cierpiał z tego powodu. Od najwyższych dostojników aż po prosty lud każdy obawiał się o własne bezpieczeństwo. Ludzie żyli w niedostatku i cierpieniu, nikt nie czuł się pewny swego położenia, toteż łatwo było pobudzić ich do buntu.

Ludzie zatem cierpieli i nie mieli nic do stracenia, stąd łatwo dołączyli do rebelii.

> Dlatego Chen She nie potrzebował ani cnót dawnych królów-mędrców Tanga i Wu, ani godności książąt i markizów. Wystarczyło, że w Daze wzniósł ramię do buntu, a cały kraj odpowiedział na jego wezwanie — ponieważ ludzie znaleźli się w rozpaczliwym położeniu.

Chen She był drobnym oficerem, który spóźnił się ze swoim oddziałem z powodu ciężkiej ulewy i podtopień, za co groziła mu kara śmierci[44]. Wymyślił zatem, że równie dobrze może wszcząć także i bunt, a gdy już to zrobił to dołączyło doń wielkie mnóstwo okolicznego pospólstwa. Uzbroiwszy się w bambusowe kije i narzędzia rolnicze (gdyż Qin skonfiskowało prywatną broń)[45] podbili dziesiątki miast w Anhui i Henan bez większego oporu. Chen She wykonał tu mistrzowski manewr wojny psychologicznej, powołując się na następcę tronu Fu Su.[46] Chen She poniósł klęskę wskutek paru błędów, ale mit potęgi Qin runął, gdy wstrząsnęła nim chłopska armia z kijami z bambusa. W tym momencie dni Qin były już całkowicie policzone, rebelie zaczęły wybuchać wszędzie, a

[44] Sima Qian. *Shiji: Chen She shijia*, juan 48, początek powstania. Tak opisuje zagrożenie kronika.

[45] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 26. Opisano zebranie i przetopienie broni.

[46] Sima Qian, *Shiji: Chen She shijia*, juan 48, plan przywódców powstania.

ich przywódcy ogłosili się królami Yan, Zhao, Qi, Chu, Han i Wei.

Tak oto zatem władza polityczna runęła dzięki mechanizmom mającym uczynić ją absolutną, gdyż terror i czystki uderzyły w dostęp do prawdziwych informacji oraz w chęć własnych urzędników i generałów do podejmowania jakichś działań.

Sima Qian z dozą ironii przytacza ten wniosek wielokrotnie, czasem cytując go także ustami bohaterów historii. Na przykład: w (52) cesarz Er Shi morduje swoich braci z rodziny cesarskiej oskarżając ich fałszywie o zdradę, a robi to by zabezpieczyć się przed konkurentami, gdyż zamordował wcześniej prawowitego następcę Fu Su:

> Cały klan cesarski był bardzo przerażony. Ministrów, którzy ośmielali się upominać władcę, oskarżano o oszczerstwa. Wysocy urzędnicy troszczyli się jedynie o zachowanie swoich stanowisk i dochodów oraz zabiegali o przychylność dworu, a prosty lud drżał ze strachu.

Gdy tenże sam Er Shi (58) został wreszcie osaczony przez zamachowców, został przy nim tylko jeden eunuch. Gdy zapytany został czemu nie uprzedził go wcześniej, odpowiedział następująco.

> Nie śmiałem nic powiedzieć i dlatego ocalałem. Gdybym wcześniej zabrał głos, już dawno zostałbym stracony. Jakże mógłbym dożyć dzisiejszego dnia?[47]

Wcześniej (41), dwaj czarownicy zatrudnieni przez pierwszego cesarza Qin Shi Huanga do poszukiwania eliksiru nieśmiertelności stwierdzili, że cesarz niechybnie zabije ich nie widząc postępu ich prac.

[47] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rządy Er Shi i zamach w Wangyi. Źródło obu scen o strachu rodu cesarskiego i urzędników.

> Cesarz znajduje upodobanie w karach i egzekucjach, za ich pomocą budując swój autorytet. Dlatego ludzie w całym państwie boją się popełnić przewinienie, lecz kurczowo trzymają się swoich stanowisk; nikt nie ośmiela się okazać pełnej lojalności. Cesarz nie słyszy żadnej krytyki i z każdym dniem staje się coraz bardziej wyniosły. Ministrowie zaś drżą ze strachu, schlebiają mu i oszukują go, aby zdobyć jego przychylność.

Czarownicy zatem uciekli, a Qin Shi Huang wpadł w furię i zaczął mordować różnych alchemików i uczonych (w tym także uczonych konfucjańskich, za którymi wstawił się następca tronu Fu Su)[48].

4.1 Osobliwa niestabilność systemu cesarskiego.

Wyróżnikiem imperialnych Chin jest kontrast między długoterminową stabilnością w czasach pokoju i rzadkimi, ale wyjątkowo niszczycielskimi kryzysami i wojnami domowymi.

Faktycznie dalej trwa tutaj paradoks Simy Qiana: władza może ogłosić się absolutną i nadludzką, ale lojalność wobec niej jest bardziej warunkowa. Cesarska ideologia wywyższała monarchę, ale nie dostarczała wiarygodnego sposobu rozstrzygnięcia, kiedy on jest prawowity. Odwrotnie do tezy Mencjusza: pokaż, że jesteś odpowiedzialnym i moralnym władcą, a lojalność poddanych wzrośnie.

Rebelie i wojny domowe zdarzały się wszędzie, ale częściej regulowały je pewne kulturowe tabu i własny interes. Potężny wasal, który zbuntował się przeciw suwerenowi, nie mógł łatwo liczyć na sympatię i poparcie, wojna totalna przeciw pobratymcom budziła zgorszenie, a zakusy, by obalić istniejący system społeczny nieufność. Mówię to by wskazać, że to są wartości, do których imperialny konfucjanizm także

[48] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 35., rozmowa Hou Shenga i Lu Shenga oraz napomnienie Fu Su. Cytowaną ocenę tyranii wypowiadają Hou Sheng i Lu Sheng; do Konfucjusza odwołuje się Fu Su.

się przyznaje (lojalność, patriotyzm, porządek, hierarchia), a których nie potrafi obronić w czasach kryzysu, i to musi mieć jakiś powód. (Nie znaczy to, że ludność cywilna np. w Europie w XVII czy XV wieku ginęła na mniejszą skalę, albo bardziej humanitarnie).

An Lushan (przywódca rebelii z 755 r.) to był właśnie jawny zdrajca i uzurpator występujący przeciw cesarzowi Tang, który wcześniej uczynił go czołowym generałem i gubernatorem wojskowym. Sama rebelia przyniosła wielkie straty ludności, których wielkość pozostaje niepewna.[49] An Lushan ogłosił siebie cesarzem w Luoyangu, a jego wojska później zdobyły Chang'an, ale choroba w połączeniu z intensywną paranoją i brutalnością wobec podwładnych sprowadziła na niego upadek, gdy syn i główni doradcy zabili go[50].

Hong Xiuquan (zm. 1864) wywołał rebelię Tajpingów przeciw dynastii Qing. Na podstawie traktatów protestanckich Liang Afy i wizji ogłosił siebie drugim synem bożym i młodszym bratem Jezusa Chrystusa. 14 lat niszczycielskiej wojny domowej pochłonęło około 20 milionów ofiar[51]. Ideowe podstawy rebelii były wątpliwe (oparte na wymyślonej naprędce sekcie pseudochrześcijańskiej), co więcej rebelia wprost chciała zniszczyć cały istniejący porządek polityczny: mimo to łatwo było jej zdobyć znaczne powodzenie.

W XVII wieku Dżurdżeni (mandżurscy nomadzi będący klientami cesarstwa) pod wodzą Nurhaczego wystąpili przeciw Ming. Wojna z Ming rozpoczęła się w 1618, a w 1644 wódz Dżurdżenów objął władzę w Pekinie jako cesarz Shunzi.[52]

---

[49] Thomas J. Mazanec. *Poet-Monks: The Invention of Buddhist Poetry in Late Medieval China*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2024, 236, przyp. 15 do rozdziału 1. Różni autorzy podawali od 10 milionów do większych liczb, ale dane niepewne.

[50] Ouyang Xiu i Song Qi, *Xin Tang shu: An Lushan*, juan 225A, biografia An Lushana. Proklamacja cesarska nastąpiła w 756 r.; kronika opisuje zabicie go w spisku w 757 r.

[51] Asia for Educators, Columbia University. *The Taiping Rebellion, 1850–1864*; Encyclopaedia Britannica. *Hong Xiuquan*. Liczba ofiar niepewna.

[52] Zhao Erxun i inni. *Qing shi gao*, juan 1, lata Tianming 1 i 3, juan 4, kronika Shunzhiego.

Nie byłoby to możliwe bez sprzymierzeńców wśród oficjeli i generałów Mingów, którzy współpracowali z Dżurdżenami i ta współpraca zaczęła się już w 1618, gdy nie było jeszcze wcale jasne, że wódz Dżurdżenów Nurchaczy może rzucić wyzwanie całym Chinom[53].

Reasumując: władza cesarska była niebywale potężna i nadludzka, ale jej legitymizacja mogła szybko okazać się bardziej warunkowa i mniej wiążąca niż ta, jaką dzierżył niewielki książę. Jeśli twój osąd moralny nie może podważyć godności imperatora, to osąd moralny nie ma znaczenia w tym, którego z dwóch czy więcej pretendentów uznać za godnego.

4.2 Wpływ pierwszego cesarza Qin na system imperialny

O ile moralna psychologia władzy u Konfucjusza, Mencjusza i Simy Qiana brzmi bardzo nowocześnie jak na starożytność, to imperialny konfucjanizm nie jest ich bezpośrednią emanacją. System imperialny Chin i okolicznych państw kojarzy się raczej z niechętnie reformowalną autokracją, przejętym od Qin opresyjnym systemem porządkowym i rozbudowanymi rytuałami mającymi ukazać cesarza jako stojącego wyżej od wszystkich innych władców i ludzi w ogóle (termin „cesarz” — „huang di” celowo kojarzy się z szeregiem bóstw i mitycznych herosów)[54].

Sprzeciw wobec cesarza istniał, ale nie był tak jednoznaczną sprawą, jak krytykowanie lordów feudalnych w czasach Mencjusza, bo cesarz stał wyżej niż oni i dzierżył ogromną władzę. Czytając Shiji, Kroniki Pierwszego Cesarza Qin widzimy osobliwy charakter sprzeciwu wobec władcy absolutnego. Istnieje „sprzeciw” który władca chce strategicznie

[53] Zhao Erxun i inni, *Qing shi gao*, juan 231, biografia Li Yongfanga. Kronika podaje przejście Li Yongfanga na stronę Nurhaczego po zdobyciu Fushun w 1618 r.

[54] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 26., narada nad tytułem.

usłyszeć od grona pochlebców (by oni wpadli pierwsi na różne niecne pomysły, których on chce, ale nie chce proponować ich sam) i sprzeciw, którego usłyszeć nie chce (bo on, albo jego faworyci coś na tym stracą). Stąd nie istniał mechanizm odpowiedzialności, a sama krytyka mogła się czasem skończyć bardzo źle tak jak dla Fanga Xiaoru, czy też dla Simy Qiana, który został za delikatne upomnienie wykastrowany. Fang Xiaoru zginął zaś w 1402, zamordowany wraz z licznymi krewnymi za sprzeciw wobec uzurpacji cesarza Yongle[55].

Sima Qian był pewnie najwybitniejszym historykiem starożytnego świata. W swoim dziele Shiji (tłumaczone jako „Zapiski Historyczne", albo „Zapiski Wielkiego Historyka" według jego dworskiego stanowiska) spisał ponad tysiąc lat poprzedzającej go historii Chin. Żył w czasach dynastii Han. W dworskiej intrydze bronił niesprawiedliwie oskarżanego generała, co ściągnęło na niego wściekłość cesarza i kastrację[56].

Zaskakująca sugestia Shiji jest taka, że za imperialny system rytualny odpowiada również pierwszy cesarz Qin Shi Huang, odpowiedzialny też za podbój i zjednoczenie Chin w 221 p.n.e. Podobnie tytuł władcy: „Huang-Di" — pochodzi od niego i celowo przypisywał pierwszemu cesarzowi status nadludzki, nieporównywalny do dawnych królów i przewyższający mitycznych suwerenów. Uprzywilejowany był czarny kolor żywiołu wody, co Sima Qian wiąże z twardymi i surowymi rządami podobnymi do kosmicznego żywiołu, niepowstrzymanego przez sprzeciw ludzi[57].

Mimo przyjęcia konfucjanizmu, Han i kolejne dynastie przez 2100 lat zachowały cesarską ideologię razem z państwem[58].

[55] Zhang Tingyu i inni, *Ming shi: Fang Xiaoru*, juan 141, biografia Fang Xiaoru. Represje nastąpiły po odmowie sporządzenia proklamacji objęcia tronu.

[56] Ban Gu. *Hanshu: Sima Qian zhuan*, juan 62, życiorys i list do Ren Ana. List opisuje obronę Li Linga i karę.

[57] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 26., cykl pięciu mocy. Kronika łączy wodę, czerń i surowość rządów Qin.

[58] Sima Qian. *Shiji: Liu Jing Shusun Tong liezhuan*, juan 99, biografia

Motyw smoka zaczął nawet odgrywać bardziej kluczową rolę: pierwszy cesarz Han Liu Bang (zm. 195 p.n.e.) miał według legendy urodzić się po śnie matki o spotkaniu z bóstwem; jego ojciec miał ujrzeć nad nią smoka.[59] W V w. p.n.e. Konfucjusz krytykował lordów i ministrów za przepych i rytuały powyżej ich przepisanej rangi (Analekty 3.1, 3.2, 3.6, 3.22, 5.18, 16.1–3). Raczej nie spodobałby mu się smoczy tron i „Huangdi".

Tradycja konfucjańska nie poważała Qin Shi Huanga pamiętając mu mordowanie uczonych, palenie ksiąg i zapisków historycznych i inny kulturowy wandalizm, i czyniąc z niego własną przestrogę, że bez prawości i obyczajów nie sposób zbudować stabilnego państwa. Równocześnie, musiała sobie radzić w systemie skonstruowanym w dużej części według jego zamysłu.

4.3 Pierwszy cesarz Qin Shi Huang według Simy Qiana.

Shiji często zamiast bezpośredniej oceny Qin Shi Huanga cytuje wprost różne kamienne tablice, które ten postawił, oraz edykty, w których wychwalał swoją „cnotę" i harmonię państwa, przeplatając je z zapisami faktów, które go kompromitują, a wytwarzając przy tym poznawczy dysonans i ironię. Ten dysonans zdaje się wskazywać nie tylko na Qin Shi Huanga, ale też na cały imperialny system. To wniosek, którego żaden urzędnik nie mógł wypowiedzieć wprost.

Oto jedna z tablic, które Qin Shi Huang kazał wznieść [60]:

> W dwudziestym ósmym roku panowania Cesarz ustanowił nowy początek. Ustanowił sprawiedliwe prawa i przepisy, czyniąc je podstawą wszystkich spraw.

Shusun Tonga. Ceremoniał Han łączył dawne rytuały z ceremoniałem Qin.

[59] Sima Qian, *Shiji: Gaozu benji*, juan 8.

[60] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 28., inskrypcja Langye. Tekst cesarskiej autoprezentacji, nie potwierdzenie jej pochwał przez historyka.

> Uporządkował stosunki między ludźmi i zaprowadził zgodę między ojcami a synami. Dzięki mądrości godnej mędrca, dobroci i prawości jasno ukazał zasady moralnego postępowania. Wyruszył na wschód, aby zaprowadzić pokój na ziemiach wschodnich, i dokonał przeglądu swoich wojsk. Dokonawszy wielkich czynów, dotarł następnie aż do morza. Osiągnięcia Cesarza skłaniały ludzi do pilności i wiernego wypełniania obowiązków. Popierał rolnictwo, ograniczał handel i w ten sposób zapewniał dobrobyt prostemu ludowi. Pod całym Niebem serca wszystkich zjednoczyły się we wspólnym celu i dążeniu. Ujednolicono miary i wagi, a znaki pisma sprowadzono do jednego systemu. Wszędzie, dokąd docierało światło słońca i księżyca, wszędzie, dokąd mogły dotrzeć łodzie i wozy, każdy mógł wypełnić swoje przeznaczenie i nikomu nie brakowało możliwości osiągnięcia powodzenia. Odpowiadać na potrzeby czasu i właściwie kierować sprawami — oto cnota Cesarza. Naprawił wypaczone obyczaje, ujarzmił rzeki i przemierzył całą ziemię. Troszczył się o prosty lud i ani za dnia, ani w nocy nie ustawał w wysiłkach. Usunął wszelkie wątpliwości i ustanowił prawa, tak aby wszyscy wiedzieli, czego należy się wystrzegać. Urzędnikom w poszczególnych regionach wyznaczono obowiązki, dzięki czemu rządy stały się uporządkowane i sprawne. Każde działanie było właściwe, wszystko przebiegało zgodnie z doskonałym zamysłem. Mądrość Cesarza ogarniała cztery strony świata.

Inne paragrafy Shiji nic podobnego nie potwierdzają. Shiji wspomina raczej o okrutnych wojnach, wybuchach wściekłości, obsesjach, czy wrażliwości na krytykę (to jest główny powód palenia książek i zabijania uczonych zob. r. 38 tamże). Jest też o kręgu nieuczciwych czarowników, którzy mieli zrobić eliksir nieśmiertelności i wreszcie o złym stanie pań-

stwa, bandytach, zamachach na cesarza, czy klęsce głodu (np. cena zboża wynosząca 1600 za shi w 31. roku panowania, co prawdopodobnie było bardzo wysoką ceną)[61].

Logika tytułu Huang Di zaczyna się osobliwie od wypowiedzi o tym jak Qin Shi Huang został „zmuszony moralnie", by napaść na inne państwa, podczas gdy wcześniejsze rozdziały podkreślają jego czynną agresję i niemoralność (np. tego, że plany napaści na Han wyszły od niego, i że przekupywał ministrów, by niszczyć inne państwa od środka w r. 4 tamże).

62

> Kiedy król Qin po raz pierwszy zjednoczył wszystko-pod-Niebem, wydał rozkaz kanclerzom i cenzorom cesarskim: „Dawniej król Han oddał swoje ziemie i pieczęć, prosząc, aby mógł zostać wasalem Qin. Później jednak złamał układ i sprzymierzył się z Zhao i Wei przeciwko Qin. Dlatego wysłaliśmy wojska, aby go ukarać, i pojmaliśmy ich króla. Uznałem to za dobre, mając nadzieję, że położy to kres wojnom. Król Zhao wysłał swego kanclerza Li Mu, aby zawrzeć z nami przymierze, dlatego odesłałem im przebywającego u nas jako zakładnik księcia. Później jednak złamali przymierze i wszczęli bunt w Taiyuan, które należało do mojego państwa. Dlatego wysłaliśmy wojska, aby ich ukarać, i pojmaliśmy ich króla. Książę Zhao, Jia, samowolnie ogłosił się królem Dai, wysłałem więc przeciw niemu wojska i unicestwiłem jego państwo. Król Wei początkowo zgodził się podporządkować i przybyć do Qin, później jednak uknuł wraz z Han i Zhao plan napaści na Qin; […]"

Qin Shi Huang kończy pogratulowaniem sobie rozwiązania tych wszystkich problemów i upamiętnieniem swojego

[61] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 31.

[62] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 26., narada nad tytułem cesarskim. Mowy króla i ministrów przytoczone w kronice.

osiągnięcia.

> Ja, w mej skromnej osobie, zebrałem wojska, aby ukarać przemoc i bunt. Dzięki boskiej opiece naszej świątyni przodków sześciu królów poniosło karę za swoje winy, a wszystko-pod-Niebem ujrzało pokój. Jeżeli jednak tytuły pozostaną teraz niezmienione, nie będzie sposobu, aby należycie uczcić moje dokonania i przekazać ich pamięć przyszłym pokoleniom. Rozważmy zatem ustanowienie tytułu cesarskiego.

Ministrowie na to odpowiadają:

> W dawnych czasach Pięciu Cesarzy władało ziemiami rozciągającymi się na tysiąc li w każdym kierunku. Poza nimi znajdowały się lenna markizów oraz ziemie barbarzyńców. Tamtejsi panowie feudalni raz przybywali złożyć hołd, a raz nie, i nawet Syn Niebios nie był w stanie nad nimi zapanować. Teraz zaś Wasza Wysokość zebrała sprawiedliwe wojska, aby ukarać okrutnych i niegodziwych, uspokoiła Podniebie, ustanowiła w całym państwie komanderie i powiaty oraz zjednoczyła prawa w jeden system. Od najdawniejszych czasów nie dokonano jeszcze czegoś podobnego; nawet Pięciu Cesarzy nie mogłoby się z tym równać. My, uniżeni słudzy Waszej Wysokości, naradziliśmy się dokładnie wraz z uczonymi. Powiadają oni: „W starożytności istnieli Niebiański Władca (Tianhuang), Ziemski Władca (Dihuang) oraz Najwyższy Władca (Taihuang). Spośród nich Najwyższy Władca był najbardziej dostojny”. Ośmielamy się zatem z należnym szacunkiem przedłożyć Waszej Wysokości tytuł honorowy: „Najwyższy Władca” (Taihuang).

Ministrowie proponują tytuł Taihuang, najwyższy z wymienionych trzech. Qin Shi Huang zaś łączy huang z dawnym

tytułem di, tworząc huangdi, o boskich i kosmicznych skojarzeniach. Podstawą zaś jego argumentu jest obłudne czy retrospektywne usprawiedliwienie swoich wojen, które przechodzi w samouwielbienie i polityczną apoteozę. Do ironii dodaje też wcześniejsza historia: przed VI w. p. n. e. feudalni lordowie też byli w stanie zdominować innych lordów i rządzić jako hegemoni ("ba"), ale dzięki nakazom honorowym i rytualnym generalnie nie starali się o likwidację innych państw i zastąpnie Zhou.

W całości księgi o pierwszym cesarzu, możemy wyśledzić ironiczny i niebezpieczny argument polityczny: „Huang Di" to nie „konfucjanizm", a owoc megalomanii tyrana, który zdobył Chiny siłą, rządził żelazną pięścią i skończył marnie. Sima Qian nie mógł napisać tego wprost (został skazany na śmierć za wiele mniej, jak zobaczymy), ale luźne uwagi i dobór epizodów ciągle oscylują wokół tego wniosku.

Oto na przykład [63]:

> W drodze powrotnej Pierwszy Cesarz przejechał przez Pengcheng. Odprawił obrzędy i złożył ofiary w świątyniach, mając nadzieję na wydobycie z rzeki Si rytualnego trójnogu dynastii Zhou. Rozkazał tysiącu ludzi zanurkować w rzece i go szukać, lecz nie zdołali go odnaleźć. Następnie skierował się na południowy zachód, przeprawił się przez rzekę Huai i dotarł do Hengshan oraz Nanjun. Płynąc łodzią po Jangcy, przybył do świątyni na górze Xiang. Zerwała się gwałtowna wichura i niemal uniemożliwiła przeprawę. Cesarz zapytał uczonych: „Czy Pani Xiang jest bóstwem?" Uczeni odpowiedzieli: „Słyszeliśmy, że była córką Yao i żoną Shuna, a pochowano ją właśnie tutaj". Pierwszy Cesarz wpadł wówczas w wielki gniew i rozkazał trzem tysiącom skazańców wyciąć wszystkie drzewa na górze Xiang, pozostawiając ją cał-

[63] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 28., Pengcheng i góra Xiang.

kowicie ogołoconą. Sam Cesarz powrócił z Nanjun przez przełęcz Wuguan.

Cesarz zapragnął zdobyć jeden z 9 ding (kotły, trójnogi). Ding były symbolem statusu władcy Zhou i jego wasali, a miały duże znaczenie rytualne, stąd też byłyby użyte jako znak, że mandat władzy przeszedł z Zhou na Qin. Inne podanie głosi, że Qin zdobyło kotły siłą w 256 p.n.e. gdy najechało na Zhou, jednak nie jest jasne, co działo się z nimi w międzyczasie[64]. Ironicznie cesarz o ambicjach boskich sam odprawia rytuały do bożków, by odzyskać symbole władzy Zhou. Następnie burza prowokuje Qin Shi Huanga, by ukarać lokalne politeistyczne bóstwo. Jest nim córka Yao i żona Shuna, właśnie dwóch starożytnych „Di", nad których siebie wynosi (gdy zaś o nich usłyszał powziął wielką urazę). Powrót inną drogą, jakby się obawiał, sugeruje, że „Huangdi" kontroluje ogromne zasoby ludzkie, ale nie siły przyrody.

Rozwinięciem jest jego sprawa z fangshi, daoistycznymi magami oferującymi m.in. techniki uzyskania nieśmiertelności (40, 41), których Qin Shi Huang zatrudnił, by oszukać biologiczną śmierć. W końcu fangshi postanawiają uciec, tłumacząc sobie, że cesarz ich niewątpliwie zabije, a eliksiry nie skutkują, gdyż jest człowiekiem bezwzględnym i skrajnie pazernym na władzę.

> Hou Sheng i Lu Sheng naradzali się między sobą, mówiąc: „Qin Shi Huang jest z natury człowiekiem twardym, surowym i samowolnym. Wyrósł spośród panów feudalnych, aby zjednoczyć wszystko-pod-Niebem; teraz zaś upaja się swoim powodzeniem i folguje własnym pragnieniom, sądząc, że od starożytności nikt nie może się z nim równać. […] Kanclerz i pozostali najwyżsi ministrowie jedynie przyjmują decyzje, które już zostały podję-

[64] Sima Qian, *Shiji: Zhou benji*, juan 4, koniec Zhou; Sima Qian. *Shiji: Fengshan shu*, juan 28, przekazy o dziewięciu kotłach. Dzieło zachowuje różne wersje: zabranie kotłów do Qin i ich zatonięcie w Si.

te; wszystkie sprawy zależą od osądu samego Cesarza. Cesarz znajduje upodobanie w karach i egzekucjach, za ich pomocą budując swój autorytet. Dlatego ludzie w całym państwie boją się popełnić przewinienie, lecz kurczowo trzymają się swoich stanowisk; nikt nie ośmiela się okazać pełnej lojalności. Cesarz nie słyszy żadnej krytyki i z każdym dniem staje się coraz bardziej wyniosły. Ministrowie zaś drżą ze strachu, schlebiają mu i oszukują go, aby zdobyć jego przychylność. Według praw Qin, jeżeli alchemicy nie potrafią przedstawić sprawdzalnych rezultatów swoich rozmaitych metod, natychmiast ponoszą śmierć. A przecież było aż trzystu astrologów i wróżbitów, a wszyscy byli ludźmi zdolnymi. Obawiając się jednak represji, przezornie schlebiali Cesarzowi i nigdy nie ośmielali się otwarcie wskazywać jego błędów. […] Jego żądza władzy osiągnęła skrajność. Dla takiego człowieka nie możemy poszukiwać eliksiru nieśmiertelności". Po tych słowach uciekli i zniknęli.

Istotny jest też paragraf poprzedni (40), Lu Sheng przekonuje tam cesarza, że życie w sekrecie i wycofanie się ze spraw doczesnych są niezbędne do nieśmiertelności. Qin Shi Huang nazywa siebie *Zhenren* (daoistyczny termin: „człowiek prawdziwy, doskonały"), ukrywa swoją obecność przed ministrami, buduje sieć połączonych pałaców — i nadal jest tak samo bezwzględny i żądny władzy. Stąd wniosek: cesarz nie nadaje się do ich praktyk magicznych. Równocześnie alchemikom grozi śmierć, jeśli techniki nie zadziałają, a cesarz słucha jedynie pochlebców. Alchemicy zatem uciekli, a cesarz wpadł we wściekłość i doprowadził do pogrzebania żywcem kilkuset uczonych. Przegnał także najstarszego syna Fu Su, gdy ten wskazał, że zabijanie konfucjańskich uczonych może wywołać zamieszki wśród ludu[65].

[65] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 35.

Intensywna obsesja na punkcie nieśmiertelności nie wyprodukowała owoców, gdyż pierwszy cesarz zmarł młodo, w wieku około 49 lat, w 210 p.n.e.[66] W mauzoleum pierwszego cesarza wykryto duże ilości rtęci, co sugeruje historykom związek z jego obsesją na punkcie eliksirów nieśmiertelności jako przyczynę śmierci (choć całkowitej pewności nie ma).

Shiji podaje, że pod koniec życia cesarz obawiał się śmierci i nie chciał o niej słyszeć. Stąd prawdopodobnie nie przygotował stabilnej sukcesji Fu Su na tron. Cesarz zachorował i umarł w jednej ze swoich podróży po państwie, a jego kanclerz Li Si i główny eunuch Zhao Gao zdradzili go. Ukryli jego śmierć na wiele dni, nosząc za zamkniętą lektyką kosz śmierdzącej ryby. Sfałszowali edykty cesarskie, nakazując samobójstwo popularnemu i szanowanemu następcy tronu Fu Su, a zastępując go innym księciem, który przeszedł do historii jako Qin Er Shi[67]. Qin Er Shi rządził przez 3 lata, był skrajnie niekompetentny i zdeprawowany, popełnił wiele zbrodni, a zginął wreszcie zamordowany przez tegoż samego Zhao Gao, który obawiał się własnej śmierci. Wcześniej jeszcze dwójka zamordowała współkonspiratora Li Si przecinając go żywcem[68].

Z osiągnięć, ukończyli oni prace przy mauzoleum Qin Shi Huanga, rozpoczęte po jego objęciu tronu. W nim znajduje się słynna Terakotowa Armia i zapieczętowany do tej pory grobowiec pierwszego cesarza.[69]

Zhao Gao ustanowił ostatniego władcę Ziyinga królem (Wang), nie zaś cesarzem (Huang Di), gdyż Qin straciło dużą część

[66] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, narodziny i rok 37.

[67] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 37., ukrycie śmierci i spisek; Sima Qian, *Shiji: Li Si liezhuan*, juan 87, rozmowy spiskowców. Hu Hai również uczestniczył w spisku.

[68] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, trzeci rok Er Shi; Sima Qian, *Shiji: Li Si liezhuan*, juan 87, śmierć Li Si.

[69] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, Lishan i pierwszy rok Er Shi; Department of Physics, Lund University. *Mercury Emission from Emperor Qin's Mausoleum Measured by Lidar*. 2020. Do 2020 komory grobowej nie otwarto.

podbitych terytoriów. Ziying następnie zabił podłego Zhao Gao.[70] Ziying uchodził za prawego człowieka, ale rządził jedynie 46 dni, gdyż z imperium nie było już czego ratować. Poddał się Liu Bangowi, ale niedługo potem zamordował go inny watażka Xiang Yu.

Tak oto Sima Qian opisał ironiczny epilog rządów pierwszego cesarza, jego stawiania się w szeregu bóstw i jego rządów żelaznej pięści: ruinę państwa, które rozsypało się w 3 lata po jego śmierci, pozostawiając po sobie hańbę i pogardę swoich poddanych.

4.4 Imperialny konfucjanizm oczami Simy Qiana

Wróćmy na chwilę do samego autora. Tytuł „Wielki Historyk" sugeruje ważną osobistość na dworze, ale Sima w liście do Ren An przyznaje, że był osobą o niewielkim znaczeniu[71].

> Moi przodkowie nigdy nie oddali dynastii wielkich zasług, za które otrzymaliby dziedziczne tytuły i uroczyste przywileje. Ich obowiązki dotyczyły dokumentów, kronik historycznych, astronomii i kalendarza — zajęć niewiele różniących się rangą od pracy wróżbitów i specjalistów od obrzędów. Władca traktował takich ludzi jako źródło rozrywki, utrzymując ich niczym muzykantów i błaznów, a społeczeństwo nimi pogardzało.

List napisano między 93 a 91 p.n.e. W 99 p.n.e. Sima wplątał się w intrygę dworską, która kosztowała go wyrok śmierci i kastrację. Generał Li Ling poniósł klęskę walcząc z nomadami Xiongnu z północy: został otoczony przez przeważające siły i dostał się do niewoli, po długiej walce. Inni generałowie nie udzielili mu pomocy i zabezpieczenia, a wina za to mogła spaść na cesarskiego faworyta. Dworzanie obwiniali więc Li Linga, a Sima Qian jako jedyny wystąpił w jego

[70] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, ustanowienie Ziyinga i koniec Qin.

[71] Ban Gu, *Hanshu: Sima Qian zhuan*, juan 62, list do Ren Ana.

obronie. Cesarz wściekł się i skazał Simę Qiana na śmierć, co zamieniono na więzienie i kastrację. Gdy Sima opuścił więzienie po 3 latach, zatrudnił się jako eunuch-archiwista.

Sima Qian opisuje sprawę i swoje skazanie na śmierć następująco *(List do Ren An)*:[72]

> Li Ling, dowodząc niespełna pięcioma tysiącami piechurów, zapuścił się głęboko na terytorium nieprzyjaciela, docierając aż w pobliże siedziby chanyu. Wystawił się na śmiertelne niebezpieczeństwo, rzucił wyzwanie potężnym Xiongnu i stawił czoła ich niezliczonym wojskom.

Już sama wyprawa z 5000 piechurów bez jazdy na tereny Xiongnu była ryzykowna i niebezpieczna, ale Li Ling pragnął zyskać uznanie i zaszczyty. (Hanshu 54) opisuje, że sam naciskał na cesarza, by dostać niezależną, ryzykowną misję. Cesarz przystał na to, widząc okazję dla siebie, a ponosząc niewielkie ryzyko. Inny generał Lu Bode, który miał dowodzić tylną strażą, również nie chciał tego robić, więc racjonalnie zaproponował opóźnić operację do wiosny, by zaatakować z kawalerią przeciw bardziej osłabionym Xiongnu. Cesarz jednak wpadł w gniew, myśląc, że to Li Ling podsunął ten pomysł Lu Bode, chcąc się wycofać z obietnicy, i zamiast tego wysłał Li bez tylnej straży. Misją Li było odsunąć siły Xiongnu od większej ofensywy, jaką prowadził Li Guangli, cesarski faworyt[73].

> Przez ponad dziesięć dni walczył z samym chanyu, zadając nieprzyjacielowi straty większe od własnych. Xiongnu nie nadążali z ratowaniem rannych i zabitych, a ich wodzowie byli przerażeni. Wówczas chanyu wezwał wszystkich swoich książąt lewego i prawego skrzydła oraz wszystkich zdolnych do

[72] Ban Gu, *Hanshu: Sima Qian zhuan*, juan 62, list do Ren Ana.

[73] Ban Gu. *Hanshu: Li Guang Su Jian zhuan*, juan 54, drugi rok Tianhan, wyprawa Li Linga.

> noszenia łuku, tak że siły całego państwa zebrały się, aby otoczyć Li Linga i uderzyć na niego. Walcząc i wycofując się przez setki kilometrów, jego żołnierze wyczerpali strzały i znaleźli się bez drogi odwrotu. Posiłki nie nadchodziły, a zabici i ranni piętrzyli się jeden na drugim.
>
> … Mimo to, gdy Li Ling przemawiał do swoich ludzi i dodawał im otuchy, wszyscy podnosili się do walki. Sam płakał, a jego żołnierze, ocierając krew i tłumiąc łzy, napinali puste łuki, stawali naprzeciw obnażonych mieczy i zwracali się ku północy, gotowi walczyć z wrogiem na śmierć i życie.

Misja Li była brawurowa, ale jego wojsko walczyło skutecznie i wypełniło misję odciągnięcia sił (Xiongnu musieli zmobilizować cały rdzeń swoich sił, nawet 80 tysięcy konnicy, by go pokonać)[74]. Dowództwo Han nie wysłało jednak posiłków, ani nie wykorzystało okazji do ataku, choć doniesienia o sukcesach docierały do dworu. Finalnie jednak armia Li została zniszczona, a on sam poddał się, i dużą część winy za to ponosiły różne ważniejsze osobistości niż on.

> Zanim jeszcze Li Ling poniósł klęskę, przybył posłaniec z wiadomościami o jego dokonaniach. Książęta, ministrowie i dostojnicy dworu Han wznosili kielichy, gratulując cesarzowi zwycięstw. Kilka dni później nadeszła wiadomość o klęsce Li Linga. Cesarz stracił apetyt, a podczas audiencji dworskich nie znajdował spokoju. Ministrowie byli przerażeni i nie wiedzieli, jak się zachować. Nie bacząc na swoją niską pozycję, widząc głęboki smutek cesarza, szczerze zapragnąłem przedstawić mu swoje skromne przemyślenia. Uważałem bowiem, że Li Ling zawsze dzielił ze swoimi żołnierzami trudy

[74] Ban Gu, *Hanshu: Li Guang Su Jian zhuan*, juan 54, walka z chanyu. Liczby wojsk pochodzą z kroniki.

> i niedostatki, wyrzekając się wygód i dzieląc się nawet tym, czego miał niewiele. Potrafił dzięki temu pozyskać ich gotowość do oddania za niego życia.

Sima Qian, pytany przez cesarza, usiłował podkreślić, że Li służył dobrze i kompetentnie, i poniósł wielkie ofiary, co wydaje się być zgodne z prawdą. To zaś zostało odebrane jako atak na faworyta Li Guangli.

> Właśnie wtedy zostałem wezwany przed cesarza i zapytany o zdanie. Skorzystałem więc z okazji, by opowiedzieć o zasługach Li Linga, mając nadzieję, że poszerzę spojrzenie Jego Cesarskiej Mości na tę sprawę i położę kres złośliwym oskarżeniom. Nie zdołałem jednak w pełni wyjaśnić swoich myśli. Cesarz nie zrozumiał moich intencji i uznał, że usiłuję zdyskredytować generała Ershi (Li Guangli), występując w obronie Li Linga.
>
> W rezultacie oddano mnie w ręce urzędników sądowych. Moja szczera lojalność nie znalazła sposobności, by się obronić. Oskarżono mnie o wystąpienie przeciw cesarzowi za pomocą fałszywych twierdzeń i ostatecznie przyjęto wyrok urzędników sądowych. Moja rodzina była uboga i nie posiadałem dość pieniędzy, aby wykupić się od kary. Żaden z moich przyjaciół ani znajomych nie przyszedł mi z pomocą, a nikt z bliskiego otoczenia cesarza nie przemówił ani słowem w mojej obronie.

Nieco później jeszcze Li oskarżono o szkolenie Xiongnu do walki, za co cesarz kazał wybić cały jego klan (stosowaną także przez Qin praktyką było mordowanie także rodzin sprawców niektórych przestępstw, zwłaszcza takich wymierzonych w państwo i władcę)[75].

[75] Ban Gu, *Hanshu: Li Guang Su Jian zhuan*, juan 54, represje po kapitulacji Li Linga; Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 34., kary obejmujące rodzinę. Hanshu opisuje oskarżenie i zgładzenie rodziny Li.

Powyższa historia rysuje system polityczny, w którym podejrzliwość, pochlebstwa i faworytyzm często są ważniejsze niż kompetencja i zasługi, a przy tym odbijają się w nim okrucieństwo i atmosfera strachu z czasów pierwszego cesarza Qin.

Shiji 109, traktując o Li Lingu, zaczyna od jego dziadka Li Guanga. Również był generałem i zasłużonym weteranem, na którego zwalono winę za nieudaną operację. Popełnił samobójstwo, by uniknąć procesu[76]. Shiji wychwala jego szlachetność, jakby chcąc ochronić przed szarganiem jego imienia po śmierci.

> Widziałem generała Li na własne oczy. Był skromny i prostoduszny, niczym zwykły wieśniak, i nie potrafił przemawiać pięknymi słowami. A jednak w dniu jego śmierci wszyscy pod Niebem, zarówno ci, którzy znali go osobiście, jak i ci, którzy go nie znali, pogrążyli się w głębokim żalu. Czyż nie dlatego, że swoją wiernością i szczerością zdobył zaufanie żołnierzy i oficerów?[77]

Co się tyczy Li Linga, Hanshu mówi, że Xiongnu docenili jego odwagę, choć był ich wrogiem. Władca ich dał mu córkę za żonę i zamieszkał on między nimi do końca życia. Gdy cesarz Wu zmarł, poseł Han zaproponował Li powrót, on jednak odmówił, mówiąc, że „nie zniesie poniżenia drugi raz”[78].

Sima Qian w Shiji przemyca skrytą pochwałę Xiongnu, opisując ich zwyczaje i cytując dialog Zhonghanga Yue z posłem Hanów[79], jakby chciał podać w wątpliwość czy są aż takimi barbarzyńcami, albo czy Han jest aż tak cywilizowane. Ich

[76] Sima Qian. *Shiji: Li jiangjun liezhuan*, juan 109.

[77] Sima Qian, *Shiji: Li jiangjun liezhuan*, juan 109.

[78] Ban Gu, *Hanshu: Li Guang Su Jian zhuan*, juan 54, małżeństwo Li Linga i poselstwo za cesarza Zhao.

[79] Sima Qian. *Shiji: Xiongnu liezhuan*, juan 110, rozmowa Zhonghanga Yue z posłem Han. Poniższe porównania wypowiada Zhonghang Yue, który przeszedł na stronę Xiongnu.

codzienne życie skupia się na wypasaniu bydła, jeździe konnej i łucznictwie, co pozwala na więcej odpoczynku, zabawy i wolnego czasu. Ponieważ ich reguły społeczne są jasne i intuicyjne łatwo także nimi kierować.

> Dlatego w razie zagrożenia ludzie ćwiczą jazdę konną i łucznictwo, a w czasach spokoju cieszą się wolnością od zajęć. Ich reguły są proste i łatwe do przestrzegania. Stosunki między władcą a poddanymi są nieskomplikowane, a całe państwo funkcjonuje niczym jedno ciało.

Zhonghang Yue wskazuje też, że system Han zmusza chłopów do wyczerpującej pracy, i stosuje nadmierne represje, co wzbudza urazę:

> Ludzie trudzą się uprawą ziemi i hodowlą jedwabników, aby zdobyć żywność i odzież, oraz wznoszą mury i fortyfikacje dla obrony. Dlatego w razie zagrożenia nie są wprawieni w walce, a w czasach pokoju wyczerpuje ich praca.
>
> Co więcej, gdy rytuały i zasady prawości ulegają wypaczeniu, zwierzchnicy i poddani żywią do siebie wzajemną urazę, a nadmierne budowanie domostw i budowli nieuchronnie wyczerpuje siły ludzi.

Sima Qian wspomina też o przepisach karnych Xiongnu. Niewielkie przestępstwa karano karą różnie objaśnianą przez komentatorów, większe śmiercią, a kradzież konfiskatą obejmującą gospodarstwo sprawcy.[80] Uwięzienie nie trwało więcej niż 10 dni, a liczba więźniów w całym państwie nie przekraczała kilku osób.

[80] Sima Qian. *Shiji: Xiongnu liezhuan*, juan 110, komentarze do kar. Komentarze wymieniają bicie, nacinanie twarzy lub miażdżenie stawów.

4.5 Legitymizacja dynastii Han według Simy.

Na koniec, ciekawy jest dodatek, jaki zawiera przekaz Shiji na końcu "Kronik Pierwszego Cesarza Qin". Sugeruje on, że sami oficjele Han rozumieli pewnie problem, że Sima Qian zza grobu popełnił niewybaczalną zbrodnię, sugerując, że cesarstwo Han jest podobnie okrutne, pazerne i żądne totalnej władzy jak Qin, i co gorsza, tak samo dzięki temu skończy.

Sima Qian pisał o ukryciu dzieła i pozostawieniu odpisu w stolicy. Hanshu przypisuje jego rozpowszechnienie Yang Yunowi, wnukowi autora, za cesarza Xuana.[81] W 74 r. cesarz Ming zapytał Ban Gu o ocenę uwag Simy Qiana; materiał związany z tą wymianą dołączono później do Shiji.[82] Wśród nich znajdujemy usprawiedliwienie tytułu cesarskiego:

> Rachuba Zhou już przeminęła; dobroczynna dynastia nie zastępuje swej matki. Qin zajęło miejsce pośrednie, lecz Lü Zheng okazał się okrutny i despotyczny. Niemniej jednak, obejmując tron jako władca lenny w wieku trzynastu lat i jednocząc całe podniebne imperium pod jednym panowaniem, pofolgował on swoim niepohamowanym żądzom, zabezpieczając jednocześnie byt swoich krewnych. W ciągu trzydziestu siedmiu lat jego siły wojskowe docierały wszędzie, a ustanowione wówczas prawa i dekrety miały zastosowanie do późniejszych królów. Być może zyskawszy potęgę mędrca, gdy bóg rzeki ofiarował mu mapę – korzystając z oddziaływania gwiazd Lang, Hu, Shen i Fa oraz wspierając rządy w celu wypędzenia wrogów – stawił opór wszelkiej opozycji i dlatego został nazwany Shi Huang (Pierwszym Cesarzem).[83]

[81] Ban Gu, *Hanshu: Sima Qian zhuan*, juan 62, przechowanie i rozpowszechnienie dzieła.

[82] Sima Qian. *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, dodatek, komentarze Simy Zhena i Zhanga Shoujie.

[83] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, komentarze do dodatku.

Pierwsze zdanie jest rodzajem dość naginanej i śmierciono-śnej w skutkach kosmologii. Zhou przypisuje się żywioł drewna/roślin, co akurat jest pomysłem z czasów Han (w relacji o Qin Zhou przypisano ogień.) To Han ma być ogniem, rodzić się z ”drewna” Zhou i reprezentować ”dobroć”. Ale ponieważ dobroczynna władza nie mogła ot tak zagarnąć władzy był potrzebny Qin, jako anomalny pośrednik. Qin przyznawało się do żywiołu wody uzasadniając tak surowość i bezwzględność, a upadek Qin był kosmiczną koniecznością[84]. Ta teoria osłabia niebezpieczny politycznie wniosek, że okrucieństwo i drapieżnictwo władzy są zarzewiem upadku i rebelii. Dalej dodatek nazywa Qin Shi Huanga nazwiskiem Lü Zheng: jakby był nieprawnym synem kochanka cesarzowej - ten kochanek był kupcem[85], a kupcy zajmują niskie miejsce w konfucjańskiej hierarchii, symbolizując pazerność i żerowanie na systemie społecznym. Stąd ustawia właściwy kontekst, skąd się wzięły ”niepohamowane żądze” i nepotyzm. To jednak poprzedza stwierdzenie, że skoro Qin Shi Huang podbił Chiny, to najwyraźniej zapracował sobie na tytuł cesarski, i urodzenie czy złe uczynki nic w tej sprawie nie zmieniają. Raczej musi istnieć jakieś metafizyczne wyjaśnienie jego sukcesów (np. dar boga rzeki).

Sima Qian nic podobnego nie sugeruje, raczej przeciwnie: okoliczności wynalezienia tytułu Huang Di, które przytoczyliśmy już, skupiają w sobie apologię napaści na sąsiadów, samogratulacyjną megalomanię i pochlebstwo dworzan (często ludzi żyjących w ciągłym przerażeniu, albo też płatnych złoczyńców, którzy finalnie pierwszego cesarza zdradzili). Z tej mieszanki krystalizuje się półboski tytuł Huang Di. Dla kolejnej cesarskiej dynastii taki wniosek jest głęboko niewygodny, gdyż używa ona tego samego tytułu. Założyciel Han Liu Bang był chłopem - i nie wynika czemu ktoś taki miał-

[84] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, komentarz Simy Zhena do dodatku; Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, rok 26., pięć mocy.

[85] Sima Qian, *Shiji: Qin Shihuang benji*, juan 6, komentarz Simy Zhena do „Lü Zheng”.

by założyć dynastię i operować podobnym aparatem terroru jak Qin (a nie np. rządzić w sposób bardziej ludzki i kontrolowany). Jego głównym konkurentem do tronu podczas wojny Chu-Han był Xiang Yu, arystokrata z Chu. Xiang Yu istotnie był arogancki i przesadnie okrutny (według Shiji zgładził ponad 200 tysięcy jeńców Qin).[86] Liu Bang nie był jednak "ludzkim chłopem", był również bezwzględny i żądny władzy, ale bardziej kalkulujący, co pozwoliło mu zwyciężyć. Już na tronie zapisał się czystkami swoich zwolenników, i zachował także dużą część okrutnego systemu represji Qin.

Sima Qian, w wypadku Liu Banga, wspina się na wyżyny swoich umiejętności, wiedząc, że krytykowanie go to podważanie legitymizacji Han, co może się skończyć jeszcze obcięciem paru rzeczy, a nade wszystko zniszczeniem cennego rękopisu. Kroniki na jego temat zawierają festiwal pochlebstwa, poczynając od mitu o nadprzyrodzonych, smoczych narodzinach Liu Banga (tzn. snu matki o bóstwie i smoka ujrzanego przez ojca)[87]. Te pochlebstwa pozwalają obniżyć gardę cenzorów, i najprawdopodobniej pełnią też funkcję ironii, gdyż mroczna prawda o bezwzględnej mentalności Liu i o władzy totalnej w ogóle jest rozsiana w Shiji w wielu innych rozdziałach.

(Shiji 90) opisuje historię Penga Yue. Był on generałem, który oddał Liu Bangowi wielkie przysługi. Liu Bang podejrzewał go jednak o zdradę. Gdy jeden z podwładnych go oskarżył, kazał zdegradować i wypędzić. Shiji pisze, że wówczas cesarzowa skłoniła Liu, żeby zabić jego i jego klan, gdyż uważała pozostawienie takiego zdolnego dowódcy przy życiu za niebezpieczne, na co Liu przystał[88]. Podobny los spotkał Han Xina, kolejnego kluczowego sojusznika, którego Liu oszukał, odebrał mu armię i prowincje, a cesarzowa i kanclerz doprowadzili do jego zabicia. Sima nie omieszkał zapisać rozmowy Han Xina z posłem Xianga Yu, który mówi mu:

[86] Sima Qian. *Shiji: Xiang Yu benji*, juan 7, Xin'an i Waihuang.
[87] Sima Qian, *Shiji: Gaozu benji*, juan 8.
[88] Sima Qian. *Shiji: Wei Bao Peng Yue liezhuan*, juan 90.

”Jeśli król Xiang dziś zginie, ty będziesz następny”[89]. W (Shiji 7 i 95) uciekając przed kawalerią Xianga Yu, Liu Bang wyrzuca własne dzieci z karocy, by ją przyśpieszyć, i zarazem wścieka się na woźnicę, który usiłuje je ratować[90], A w (97) słyszymy o jego osobliwym nawyku, że ”nie lubi uczonych, i gdy przychodzą w czapkach Konfucjańskich to zdejmuje im je i oddaje do nich mocz”. Później Liu Bang zmienia zachowanie wobec Li Yiji po jego napomnieniu.[91]

4.6 Dlaczego republika jest lepsza.

Wszyscy starożytni mędrcy, których cytowaliśmy, są monarchistami, a fajia proponuje coś podobnego do absolutyzmu. Argument za taką monarchią absolutną, jaki przedstawia Han Fei, jest (notabene) taki, że bez monopolu władzy monarchy możni podzielą się na walczące ze sobą koterie i grupy interesu, które rozszarpią państwo w walce o władzę.

W tej grze skorumpowany minister, który otacza się łotrami i łamie reguły dla własnego interesu, ma różnorakie przewagi nad uczciwymi urzędnikami, którzy pełnią swoje obowiązki (XI — „Samotne oburzenie”). Powstaje więc przewrotny układ zachęt: im bardziej skorumpowany i bezwzględny jesteś, tym łatwiej zdobywasz władzę. W monarchii zaś, uważa Han Fei, to władca ma pilnować standardów działania państwa: zdolni i uczciwi mają awansować, zdradzieccy i niekompetentni mają być karani, a stanowiska nie mogą uchodzić za dziedziczną własność i nagrodę za mniemane zasługi.

Upadek systemu Zhou i okres “Walczących królestw” był jednym z wielu przykładów, że obawy przed drapieżnością

[89] Sima Qian. *Shiji: Huaiyin hou liezhuan*, juan 92. Ten sam rozdział przypisuje Han Xinowi spisek i potępia go w ocenie końcowej.

[90] Sima Qian, *Shiji: Xiang Yu benji*, juan 7, ucieczka spod Pengcheng; Sima Qian. *Shiji: Fan Li Teng Guan liezhuan*, juan 95, Xiahou Ying. Dwa miejsca opisują ratowanie dzieci i gniew Liu Banga.

[91] Sima Qian. *Shiji: Li Sheng Lu Jia liezhuan*, juan 97, pierwsze spotkanie Li Yiji z Liu Bangiem.

feudalnych lordów są prawdziwe. Upadek Qin ukazał jednak, że problemem jest również występek monarchy. I zarówno drapieżność oligarchii oraz korupcja klik, jak i bandytyzm tyrana okazały się niszczycielskie wielokrotnie w historii.

W grę jednak wchodzi również logika moralna, czy to Konfucjusza w Azji, czy chrześcijaństwa na Zachodzie, czy też inna. Nie tylko dlatego, że zachęca ludzi do dobrego postępowania, ale dlatego, że dostarcza kolektywnego systemu "swój-obcy": nie musisz być moralny, by rozumieć, że zły człowiek nad tobą będzie dla Ciebie większym problemem, niż bandyta na rozstajnych drogach. Nawet jeśli koterie złoczyńców się ukrywają i wzajemnie chronią, społeczeństwo rozpoznaje je „po owocach": elita polityczna jest otwarcie zdeprawowana, produkuje katastrofy i porażki, za które nikt nie odpowiada, chroni swoich ludzi i niszczy krytyków w ramach „sprawiedliwości". Wspólny język moralny pozwala wtedy utrudniać działania złoczyńców i wspierać tych, którzy będą z nimi otwarcie walczyć. To dodatkowo chroni państwo przed korupcją i wrogim przejęciem.

Stąd płyną wnioski.

Po pierwsze: obiektywny system moralny może pomóc kontrolować władzę, ale to dla władzy się bezpośrednio nie opłaca (gdyż można ją uznać za niegodną, na przykład). Stąd pojawiają się różne napięcia, jak cezaropapizm i schizma na zachodzie, albo imperialny konfucjanizm ograniczający teorie odpowiedzialności władcy.

Po drugie: jeśli władza stawia siebie na szczycie moralnej hierarchii dóbr, wystarczy ją zakwestionować, by podważyć całą hierarchię. Rzucenie wyzwania władcy ma przy tym prostą i atrakcyjną logikę: jeśli jesteś potężny i zwyciężysz, możesz sam zostać władcą. Jeśli jednak bunt najpierw uchodzi za „najpodlejszy uczynek", a potem okazuje się dopuszczalną opcją, inne normy moralne również mogą wydać się warunkowe. Wydaje się więc, że systemy przypisujące władzy moralny absolut pozwalają na długoterminową stabilność, ale kosztem bardziej niszczycielskich kryzysów.

Dzieje upadków dynastii i kryzysów politycznych w systemie imperialnego konfucjanizmu potwierdzają tę zależność.

Po trzecie: można zbudować system polityczny odwrotnie, opierając się na interesie samego społeczeństwa i doktrynie moralnej regulującej ten interes. Obydwa te elementy łączą się z instytucjonalnymi mechanizmami, by społeczeństwo cieszyło się nienaruszalnymi prawami i mogło pociągnąć władzę do odpowiedzialności. To właśnie model Stanów Zjednoczonych w zamyśle Ojców Założycieli[92], który sprawdził się bardzo dobrze budując swego czasu największe globalne mocarstwo.

John Adams jednak przyznawał, że konstytucja nadaje się tylko do rządzenia moralnym i religijnym ludem.[93] Tylko wtedy działa cała infrastruktura republiki: obietnice są na ogół spełniane, prawo przestrzegane, prawdziwe i istotne informacje dostępne, a o wynikach wyborów faktycznie decydują oddane głosy. Każdy czuje się bowiem zobowiązany do przestrzegania tych zasad, a społeczeństwo patrzy możniejszym na ręce i sprawdza, czy rzeczywiście ich przestrzegają.

Jeśli jednak doktryna moralna nie reguluje interesu, każdy kieruje się własnym, z którym posłuszeństwo państwu jest na ogół sprzeczne. Stąd większa przestępczość na dole, a kliki i korupcja na górze. Konstytucyjna wolność sprawia przy tym, że problem klik wraca ze zdwojoną siłą: nie można już rozbić ich „żelazną pięścią", jak w modelu Han Fei. Demokracja staje się areną walki grup interesu czy konkurencyjnych ideologii moralnych. Utrudnia to realizację podstawowego zadania republiki: ochrony ustroju przed zawłaszczeniem przez koterie i korupcję, czyli rozwiązania problemu wskazanego przez Han Fei. Zakres tego, co dopuszczalne i niedopuszczalne, przestaje być zrozumiały. Granica między naginaniem reguł dla własnego interesu, a rujnowaniem

[92] James Madison. *Federalist No. 51*. 6 lut. 1788. Madison uzasadnia wzajemną kontrolę władz.

[93] John Adams. *List do milicji Massachusetts*. 11 paź. 1798, list do milicji Massachusetts, 11 października 1798. To wypowiedź Adamsa o moralności i religii.

państwa przestaje być jasna.

5 Nieuporządkowana wola jako słabość strategiczna

Wiele razy słyszeliśmy, jak wybitni stratedzy, dowódcy i władcy podjęli decyzję, która była źle skalkulowana, i zapłacili za nią dużą cenę. W grę często wchodziła duma, żądza chwały, wrogość, chciwość albo inne takie wady.

Zarówno Konfucjusz, jak i Han Fei dobrze rozumieli tę zależność: władca potrzebuje praktycznej roztropności, samokontroli i umiejętności przewidywania, co zrobi, gdy wydarzenia nie potoczą się po jego myśli. Musi także sumiennie wykonywać swoje obowiązki i nie dawać się od nich odciągać.

Jeśli ktoś szuka we władzy zaspokojenia jakichś swoich żądz, to dobrym władcą nie będzie. Jedni będą chcieli kobiet, luksusów, bogactwa, uczt, pałaców i podobnych przyjemności. Odwracają one jednak uwagę od obowiązków i pozwalają innym zyskać przewagę nad władcą, gdy mu je podsuwają.

Inni lubią czuć się potężni, pognębiać wrogów i okazywać siłę - ale optymalne rządzenie częściej wymaga pohamowania, zimnej kalkulacji, mierzenia się z problemami, których władca wolałby nie dostrzegać, i podejmowania niechcianych decyzji. Dla Han Fei skuteczna władza to sterowanie systemem, często według nudnego scenariusza, z niewielką przestrzenią na własne zachcianki. Jeśli rządzący nie chcą tak postępować, będą tworzyć niebezpieczne patologie. Co więcej, władca musi powściągnąć także normalne ludzkie przyjaźnie i afekty, bo mogą być użyte przeciw niemu.

Jeszcze inni pracują intensywnie i sumiennie, by zdobyć wielkość i zgromadzić więcej władzy, ale ta sama duma i żądza władzy popychają ich do wielkiego ryzyka, nieposkromionej arogancji, przekonania o swoim geniuszu, niedoceniania okoliczności i przeciwników, wreszcie sprawiają, że

nie potrafią ograniczać swoich strat i zawierać kompromisów.

Dumny człowiek, który nie chce uznawać nad sobą żadnej władzy, łatwiej też uznaje za słuszne wyłącznie własne opinie, plany i wizję sytuacji. To może się obrócić przeciw niemu.

Stąd wola pożądająca w niepohamowany sposób tego rodzaju dóbr może sprowadzić klęskę i ruinę. Według Han Fei dobry władca powinien być roztropny, pracowity i rozsądnie powściągliwy we wszystkim.

Równocześnie Hanfeizi nie wyjaśnia, jak na dłuższą metę zapewnić władcom taką roztropność i powściągliwość. Konfucjan zaś krytykuje bardzo surowo (rozdział 50), przyrównując ich do zaklinaczy i czarowników. Los Qin przyznaje jednak w tej sprawie dużo racji Mencjuszowi. Państwo urządzone ściśle według pomysłów Fajia zdołało podbić Chiny, ale upadło krótko po pierwszym kryzysie sukcesji. Jego władcy mogli przyswoić techniki administracyjne, by zdobyć to, czego chcieli. Ale nie przyjęli zaleceń, by chcieć czegoś innego, niż chcieli. Człowieka cechuje bowiem inercja woli: stopniowo utrwala decyzję o tym, czego chce w życiu, i podporządkowuje jej swoje działania. Gdy dostaje to, czego chciał, często jeszcze mocniej utwierdza się w swoim wyborze.

W ten sposób, Neron, o którym zaraz, mógł słuchać wychowawców w pierwszych latach rządów, jedynie skrycie przejawiając zbrodnicze zapędy. Przez ostatnie 4 lata nikt nie mógł go powstrzymać przed okrucieństwem, deprawacją i ”karierą” muzyka i poety. Napoleon był geniuszem strategii i zręcznym administratorem, ale rosnąca pycha i zachłanność nie pozwoliły mu zrezygnować ani pójść na kompromis, gdy było to dla niego sensowne. Xuanzong był przez wiele lat bardzo dobrym cesarzem w potężnym i bogatym państwie, ale w wieku 60 lat uciechy haremu zaczęły rządzić nim kompletnie, co skończyło się katastrofalną rebelią.

Oczywiście, to czy taki charakter wyprodukuje jakąś polityczną katastrofę to inna sprawa. Na pewno konfucjański

junzi ma o wiele większe szanse wykazywać praktyczną roztropność i jasność umysłu jako decydent polityczny.

5.1 Dziesięć błędów

Przytoczymy fragmenty rozdziału X, „Dziesięć błędów", z Hanfeizi, który porusza głównie temat nieuporządkowanej woli władcy.

> Pierwszy błąd polega na okazywaniu drobnej lojalności kosztem wielkiej lojalności, przez co ta ostatnia zostaje zaprzepaszczona.

Han Fei opisuje wiernego sługę, który przyniósł generałowi ulubione wino. Generał upił się i nie przyszedł na naradę wojenną. Król odkrył stan po spożyciu i kazał go ściąć. Morał z tego taki, że podwładni hołdujący pragnieniom władcy, nawet ze szczerego przywiązania, są niebezpieczni. Cenni są zaś tacy, którzy działają w interesie władcy i państwa. Ciekawym przypadkiem jest tu tyran w rodzaju pierwszego cesarza. Ważne informacje i rady do niego nie docierają, jeśli może zareagować z furią, gdyż urzędnicy boją się o swoje życie. Dobry władca myśli odwrotnie: ci, którzy przedkładają spełnianie jego zachcianek nad jego interes, są potencjalnie niebezpieczni i należy ich unikać.

> 2. Drugi błąd polega na zabieganiu o drobne korzyści, przez co traci się korzyści znacznie większe.

Według anegdoty Han Fei książę Xian z Jin chciał napaść na Guo . Bezwzględny minister Xun Xi zaproponował, by kupić sobie przemarsz przez Yu, ofiarując księciu Yu jadeit ze skarbca i rumaki. Gdy książę Xian kręcił na to nosem, usłyszał w odpowiedzi, że zaraz dostanie je z powrotem. Yu i Guo były bowiem małymi sąsiadami i polegały na sobie, by obronić się przed Jin, ze względu na naturalne bariery. Upadek jednego oznaczał rychły upadek drugiego. Pazerny władca

Yu uległ jednak tej ofercie i pozwolił na przemarsz. Sam został podbity przez Jin trzy lata później.

Stąd morał: niewielka, ale niepowstrzymana pazerność na błyskotki i luksusy pozwala wykorzystać władcę i odebrać mu o wiele więcej, całe państwo (i błyskotki też).

Kolejne trzy tyczą się ściśle rozproszeń i przyjemności, które odwracają uwagę od obowiązków:

> 4. Czwarty błąd polega na zaniedbywaniu spraw państwowych i oddawaniu się rozkoszom muzyki, co sprowadza na człowieka nieszczęście.
>
> 6. Szósty błąd polega na oddawaniu się rozrywkom w towarzystwie śpiewaczek i zaniedbywaniu spraw państwowych, co zwiastuje katastrofę i upadek państwa.
>
> 7. Siódmy błąd polega na opuszczaniu kraju dla dalekich podróży i lekceważeniu przestróg doradców, co jest najpewniejszą drogą do zagrożenia własnej pozycji.

Władca udaje się w dalekie podróże, nie zapewniając, by podczas jego nieobecności ktoś skutecznie utrzymywał porządek i kierował państwem. Staje przed dylematem: jeśli przekaże komuś pełnię władzy, może już jej nie odzyskać. Jeśli jej nie przekaże, pozostawiony bez nadzoru kraj i tak może stać się areną spisku i rebelii. Oddawanie się przez władcę luksusom, uciechom i innym rozproszeniom oraz zaniedbywanie obowiązków wielokrotnie prowadziło do poważnych problemów.

Historią księcia Huana z Qi (zm. 643 p.n.e.) Han Fei ostrzega przed podwładnymi ostentacyjnie okazującymi oddanie i zachęca, by słuchać ludzi sprawdzonych i skutecznych. Także w tej anegdocie ważne są przyjemności zmysłowe: to właśnie ich dostarczają władcy owi nadgorliwi dworzanie. Książę odwiedził umierającego Guana Zhonga (zm. 645 p.n.e.), zaufanego ministra i budowniczego hegemonii Qi. Zapytany

o ostatnią radę, Guan Zhong bez wahania poprosił o wypędzenie trzech dworzan (w innej wersji czterech, o czym zaraz). Oto ci dworzanie. Shu Diao - nadzorca haremu, który sam się wykastrował, by otrzymać posadę. Kucharz Yi Ya, który zabił i ugotował własnego syna, usłyszawszy od księcia w żartach, że nie próbował jeszcze tylko ludzkiego mięsa. Kaifang, dworzanin, który przez 15 lat nie odwiedził rodziców. Guan Zhong argumentuje, że ludzie ci nie kierują się lojalnością, jeśli gardzą rzeczami normalnymi dla ludzkiej natury. Faktycznie, Huan nie pozbył się ich na stałe, gdyż ich usługi były dla niego wygodne, zapewniały mu bowiem obsługę haremu i wykwintne jedzenie. Trzy lata później ci dworzanie uwięzili i zagłodzili chorującego księcia, by przejąć kontrolę nad sukcesją władzy.

Wersja tej historii w Guanzi zdradza dwa interesujące szczegóły. Kaifang należał do rodziny panującej w Wey, ale mimo to wybrał służbę w Qi i jakby nawet odciął się od swojego klanu na 15 lat, a Guan argumentuje, że ten, kto odmawia sobie szansy władania dużym lennem, musi liczyć na coś jeszcze cenniejszego. W innej wersji, w Lüshi chunqiu, na liście podejrzeń Guana znalazł się jeszcze nadworny czarownik Tang Wu. Guan uważał, że życie i śmierć są rządzone przez wyroki losu, a czarownik może w niepohamowany sposób wykorzystywać księcia, obiecując mu nieweryfikowalne efekty w świecie nadprzyrodzonym[94].

1400 lat później w Chinach panował cesarz Xuanzong (zm. 762, panował 712–756). Jego 44-letnie rządy przypadły na szczyt potęgi i dobrobytu dynastii Tang, zakończony jednak prawdziwym kataklizmem. W młodości był zdolnym i skutecznym władcą: zwalczał korupcję, reformował biurokrację, dbał o skarb państwa i system kanałów nawadniających. Powiększył posiadłości chińskie w środkowej Azji, sponsorował rozwój muzyki i literatury, zmniejszył także wydatki pałacu i liczbę służących. W późniejszym wieku zrobił się rozpustny i hedonistyczny, zasłynął wielkim haremem. We-

[94] *Lüshi chunqiu: Zhi jie*, juan 16, „Zhi jie".

dług późniejszych źródeł w pałacu przebywały jednak dziesiątki tysięcy tancerek, artystek i służących, które cesarz także mógł wykorzystywać seksualnie, jeśli chciał. Zajmował się też poezją, muzyką i taoistycznym mistycyzmem. Od około 741 roku był pochłonięty miłosnymi zalotami do konkubiny Yang, a także spełnianiem jej życzeń i komponowaniem muzyki i poezji. Xuanzong miał wtedy około 56 lat, a jego wybranka 22 lata[95]. Sprawowaniem jego władzy parali się kanclerz Li Linfu i jego następca Yang Guozhong. Obydwaj uchodzili za skorumpowanych i bezwzględnych. Li Linfu był mistrzem w sztuce utrzymania się na stanowisku i potajemnego niszczenia wszelkiej konkurencji. Wprowadził pomysł, żeby mianować cudzoziemców na gubernatorów wojskowych, gdyż ci nie mają związku z klanami chińskiej arystokracji i nie mogą zagrozić cesarzowi. Robiąc to, zabezpieczał także siebie przed konkurencją do urzędu. Do katastrofy doszło nieco później i ta reforma się do niej przyczyniła, ale lwia część winy za nią spoczywa na faworytyzmie zblazowanego cesarza, nie zaś na Li. Jeden ze wspomnianych gubernatorów wojskowych, Sogdyjczyk An Lushan, do 751 roku zgromadził w swoim ręku trzy ważne okręgi wojskowe na wschodzie Chin. Był także częstym gościem na dworze i faworytem cesarza, dzięki skalkulowanym pochlebstwom, fasadzie prostolinijnego przepełnionego podziwem barbarzyńcy, i braniu udziału w dworskich zabawach cesarza. Następcą Li Linfu na urzędzie kanclerza był Yang Guozhong. Ekspresową karierę zawdzięczał kuzynce, czyli właśnie ww. konkubinie cesarskiej Yang. Zasłynął jako kanclerz skorumpowany, niezbyt kompetentny politycznie i rujnujący rząd cesarski przez usuwanie kompetentnych urzędników i obsadzanie stanowisk członkami własnej kliki. U podstaw rebelii An Lushana leżała jego ogromna, niekontrolowana władza nad armią i prowincjami. Zatarg z Yangiem Guozhongiem był tylko bezpośrednim impulsem do buntu.

[95] Liu Xu i inni. *Jiu Tang shu: Yang Guifei*, juan 51, Yang Guifei.

[96] Yang słusznie podejrzewał, że An Lushan może zaraz się zbuntować, ale nie był w stanie nic użytecznego zrobić z tą wiedzą. Wyeliminował paru stronników An Lushana i usiłował jego samego pozbawić dowództwa. An Lushan otwarcie zbuntował się i pomaszerował na stolicę na czele armii, pod pretekstem usunięcia Yanga. Wynikła z tego wielka rebelia, która zdewastowała doszczętnie państwo Tang i przyniosła ogromne, trudne do oszacowania straty ludności[97]. An Lushan na krótko mianował siebie cesarzem, ale prędko zachorował i poza tym doskwierał mu mocno niepohamowany gniew i paranoja. Został zamordowany w 757 roku przez syna i podwładnych, którzy zaczęli obawiać się jego wybuchów.

Wycofany, nieaktywny władca zostawia więc próżnię, która staje się polem rozgrywki bezwzględnych podwładnych i ich klik. Jego niepohamowane upodobanie do przyjemności pozwala im z kolei zdobyć nad nim wpływ.

Bez trudu możemy wymienić innych, którzy narobili dużych szkód i zostali obaleni przez swój skrajny, perwersyjny hedonizm, połączony często z okrucieństwem i rozrzutnością. Wspominaliśmy już Zhou Shangu (zm. 1046 p.n.e.), którego obalił Wu. Innym wycofanym, seksualnie zdeprawowanym i okrutnym władcą był cesarz rzymski Neron, który rządził od 54 do 68 roku (w którym to został obalony i popełnił samobójstwo). Neron rządził poprawnie przez około 5 lat, gdy był pod wpływem wychowawcy Seneki i prefekta Sekstusa Afraniusza Burrusa[98]. Zmniejszono wtedy podatki i powiększono ochronę prawną niewolników, choć Neron zdążył także doprowadzić do zamordowania matki i przybranego brata. Ostatnie 4 lata Neron oddawał się pasjom aktor-

[96] Ouyang Xiu i Song Qi. *Xin Tang shu: Yang Guozhong*, juan 206, Yang Guozhong; Ouyang Xiu i Song Qi, *Xin Tang shu: An Lushan*, juan 225A, An Lushan. Biografie opisują rywalizację dworską i koncentrację dowództw.

[97] Mazanec, *Poet-Monks: The Invention of Buddhist Poetry in Late Medieval China*, 236, przyp. 15.

[98] Tacitus. *The Annals*. Tłum. Alfred John Church i William Jackson Brodribb. 1876, s. 13.2.

skim i muzycznym, perwersyjnym uciechom i popełnianiu kolejnych zbrodni. Ogromne podatki na budowę wielkiego pałacu w połączeniu z wycofaniem się z obowiązków i coraz większą pogardą i oburzeniem elity wywołały wkrótce rebelie w prowincjach. Odizolowany i przerażony Neron popełnił samobójstwo jako ostatni cesarz dynastii Juliusza Cezara i Oktawiana, a państwo pogrążyło się w okresie politycznego chaosu znanego jako ”Rok Czterech Cesarzy”. Innymi rzymskimi sybarytami byli Heliogabal (zm. 222) i Kaligula (zm. 41) - obaj rządzili jedynie po cztery lata. Można sądzić, że Kaligula był dzięki temu mniej niszczycielski niż Neron, gdyż prestiż i efektywność cesarskiego tronu zostały mniej naruszone. Pretorianie zamordowali go i w ciągu kilku godzin zainstalowali jego wuja Klaudiusza (Klaudiusz uchodził za niegroźnego intelektualistę). Sam Klaudiusz uchodził za dobrego cesarza. Rządził 13 lat i według jednej z relacji został otruty przez żonę Agrypinę, wspomnianą już matkę Nerona, która chciała zabezpieczyć jego wstąpienie na tron.[99]

Innym jeszcze znanym przykładem był Ibrahim Szalony (zm. 1648). Jeden z najbardziej niekompetentnych i niepoczytalnych sułtanów tureckich był niejako produktem bezwzględnej dynastycznej polityki osmańskiej. Męscy członkowie rodziny panującej bywali w XVII wieku zamykani w Kafes (lit. ”klatka”), był to luksusowy, odizolowany od świata areszt domowy, mający odciąć ich od klik dworskich, które mogłyby zaplanować spisek i zainstalować nowego sułtana. Zarazem przyszły monarcha żył wiele lat w izolacji, mając ograniczone możliwości zdobycia doświadczenia. Kafes wymyślił Ahmed I w początku XVII wieku, by właśnie ukrócić proceder mordowania wszystkich braci przez poprzednich sułtanów.[100] Był on nawet skodyfikowany w prawie z XV wieku; interregnum z 1402–1413 skończyło się wielką wojną domową, a prawo islamskie i obyczaj turecki nie dostarczały żadnego warunku w rodzaju ”tron dziedziczy najstarszy syn” -

[99] Suetonius. *The Life of Claudius*. Tłum. J. C. Rolfe, s. 44.

[100] Ekrem Buğra Ekinci. “Fratricide in Ottoman Law”. W: *Belleten* 82.295 (2018), „New succession procedure in the Ottoman dynasty”.

każdy syn był pretendentem. Ojciec Ahmeda, Mehmed III, zamordował 19 braci, wliczając w to małe dzieci, i masakra oburzyła nieco publikę i islamskich uczonych. Co więcej, gdyby sułtan zmarł bez męskiego potomka, to oznaczałoby to wygaśnięcie dynastii i kolejny chaos. Niemniej poprzednik Ibrahima Szalonego, Murad IV, i tak zamordował trzech braci zamkniętych w Kafes, gdyż janczarzy zaczęli szantażować go zorganizowaniem puczu. Przy życiu został jedynie Ibrahim, który był uznawany za słabego i chorego. Wstąpił jednak na tron jako ostatni żyjący potomek dynastii. Ibrahim spędził wiele lat w "klatce", żyjąc w ciągłym strachu przed siepaczami swojego brata, co mogło odbić się na zdrowiu psychicznym. Rządził od 1640 do 1648 roku. Podobnie jak i u innych przez pierwsze lata rządził dość dobrze, pozostając pod wpływem wielkiego wezyra Kary Mustafy i królowej matki. W 1644 roku zabił jednak wezyra i centralną rolę zaczęły odgrywać wady i paranoja, był też intensywnie manipulowany przez dworskie kliki. Jedną z jego obsesji było importowane z północy futro z sobola, którym obszywał ściany i podłogi, ponosząc ogromne koszty. Druga dotyczyła intensywnego używania haremu i konkubin. Według niepotwierdzonej legendy w przypływie szału zamordował także wszystkie 280 konkubin, topiąc je w workach. Ostatecznie do końca jego rządów doprowadziły ogromne koszty jego ekstrawagancji, promowanie skorumpowanych faworytów, klęski wojenne i zamiar zabicia przywódców janczarów. Janczarzy, islamscy uczeni i królowa matka sprzymierzyli się i obalili go[101].

5.2 Pycha kroczy przed upadkiem.

Pięć z dziesięciu błędów opisanych w Hanfeizi dotyczy pychy. Oto kolejne.

> 3. Trzeci błąd polega na postępowaniu według własnych uprzedzeń, samowolnym obstawaniu przy

[101] Feridun Emecen. *İbrâhim*. TDV İslâm Ansiklopedisi. 2000.

swoim zdaniu i okazywaniu braku szacunku innym władcom, co prowadzi do własnej zguby.

8. Ósmy błąd polega na popełnianiu błędów, odrzucaniu rad lojalnych ministrów i samowolnym forsowaniu własnego zdania, co prowadzi do utraty dobrej reputacji i wystawia człowieka na pośmiewisko

Podwładni są potrzebni, by rozumieć rzeczy takimi, jakimi są, planować i przewidywać zagrożenia. Uprzedzenia, upór i obstawanie przy własnym zdaniu zawężają perspektywę, co może się dotkliwie zemścić. Każdy ma na ogół jakiś plan, a katastrofy biorą się stąd, że ten plan jest niemądry czy nierealistyczny albo działa tylko w ściśle określonych okolicznościach, a katastrofalnie zawodzi w nieco innych. Jest to w istocie nieuporządkowane przywiązanie do wytworów własnego umysłu i niechęć do ich korygowania, zgodnie z przysłowiem, że każdy jest zadowolony ze swojego intelektu, ale mało kto ze swojego trzosa.

Dodatkowym przypadkiem jest obrażanie ludzi, którzy mogą mieć nad nami przewagę albo których możemy do czegoś potrzebować. Pyszny człowiek chce ”pokazać innym” jeśli ma okazję. Ostrożny woli nie ograniczać swojego zakresu możliwości, jeśli to nic nie kosztuje.

5. Piąty błąd polega na chciwości, uporze i upatrywaniu wszelkiego szczęścia w osobistych korzyściach, co stanowi źródło upadku państwa i zguby samego władcy.

Chciwość, upór i miłość do korzyści oznaczają tu pewnie stawianie swojego interesu ponad wszystko, co jest oddzielną kategorią od uzależnienia od uciech zmysłowych i od intelektualnej dumy. Normalna władza bowiem działa w interesie państwa i ogółu, ale można ten interes tak przedefiniować i tak iść za nim po trupach, że efekty są całkiem przeciwne do zamierzonych, a szczyt potęgi jest początkiem ruiny.

Pokażemy (albo już pokazaliśmy), jak Qin, starożytny Rzym, Napoleon czy Habsburgowie odnosili sukcesy militarne i dokonywali podbojów, ale albo zadławili się swoją zdobyczą, albo wyprodukowali po drodze patologie, które zemściły się zaraz później.

Z różnych wątków tego procesu wybiorę szczególnie jeden: człowiek może ubierać własny interes w szaty chwały, wielkości i dziedzictwa, a zarazem nie wzbraniać się przed systematyczną niegodziwością.

Dwa ostatnie błędy są szczególnymi zastosowaniami powyższych do układu sił międzypaństwowych.

> 9. Dziewiąty błąd polega na przecenianiu własnych sił i poleganiu na pomocy obcych władców, co naraża państwo na utratę części jego terytorium. 10. Dziesiąty błąd polega na tym, że władca niewielkiego państwa okazuje brak szacunku potężniejszym państwom i odrzuca przestrogi swoich ministrów, czym sprowadza zagładę na własną dynastię.

Sojusze, generalnie, są wehikułem interesu. Brytyjczycy np. mogli walczyć w Portugalii i Hiszpanii w 1808-1814, gdyż mogli sobie pozwolić na wojnę na cudzym terenie, a nie mogli sobie pozwolić by Napoleon jeszcze się wzmocnił, nałożył na nich blokadę handlową i być może zaatakował jako następnych. Z drugiej strony Amerykanie zdecydowali się nie wspierać Francuzów w 1793, mimo istniejącego traktatu sojuszniczego, gdyż młoda, krucha republika mogłaby tego nie przetrwać[102].

Słynnym przykładem władcy małego państwa znieważającego potężniejsze państwo jest Sedecjasz, ostatni król Judy (rządził w latach 597–586 przed Chrystusem). Sedecjasza

[102] United States and France. *Treaty of Alliance*. 6 lut. 1778, art. 2 i 11–12; George Washington. *Neutrality Proclamation*. 22 kw. 1793. Traktat był obronny; w 1793 r. Washington ogłosił bezstronność wobec walczących państw.

zainstalował król babiloński Nabuchodonozor II po zgnieceniu poprzedniej rebelii Jehojachina. Sedecjasz miał mu w zamian płacić trybut, ale zerwał umowę około 589 przed Chrystusem, co sprowokowało najazd, oblężenie i wypędzenie Żydów do Babilonu[103]. Wydźwięk historii jest typowo moralny, ze względu na bałwochwalstwo i deprawację króla i elity żydowskiej i związaną z tym arogancję nawet wobec potężnego zagrożenia babilońskiego.

5.3 Przykłady. Napoleon, upadek Republiki Rzymskiej.

Napoleon był wybitnym generałem, a do tego zręcznym administratorem, politykiem i intrygantem, a nadto wielkim zwolennikiem własnych korzyści. Kontynentalni liberałowie chwalą go za opanowanie chaosu rewolucji francuskiej i reformę prawa poprzez Kodeks Napoleona, a także za realizację części dążeń narodowowyzwoleńczych. Dla Brytyjczyków, Hiszpanów, Austriaków czy Rosjan był "Ogrem z Korsyki" albo Antychrystem. Nie miał nigdy dość podbojów i wojen, zaopatrzenie jego armii opierało się na ciągłym plądrowaniu ludności cywilnej, a jego reżym kłamał, terroryzował i nade wszystko prowadził totalną wojenną mobilizację. Interesująca jest tu oficjalna estetyka Cesarza Francuzów, z Legią Honorową, Imperialnymi Orłami i oficjalną propagandą. Napoleon w 1802 sam przyznał, że różne zaszczyty są mu potrzebne, bo żołnierze potrzebują chwały, dystynkcji i nagród[104]. Było to zgodne z jego materialistyczno-sensualistyczną teorią zarządzania, o której wspominałem w poprzedniej książce. Krytycy (np. Chateaubriand i Constant) przedstawiali to jako alternatywny kult "chwały" i "honoru" usprawiedliwiający przemoc, grabież i bałwochwalczą cześć

[103] *Bible: 2 Kings*, 2 Krl 24.17–25.21. Sedecjasz zastąpił Jehojachina; tekst opisuje zdobycie miasta i deportacje.

[104] Fondation Napoléon. *1802 : avril-juin*, maj 1802. Wypowiedź związana z ustanowieniem Legii Honorowej.

wobec dyktatora.[105]

Ta interpretacja dobrze objaśnia też osobisty system wartości Napoleona, w którym chwała i wielkość odgrywały główną rolę. W 1795 roku, jeszcze w obronie Konwentu, rozpędził zbuntowany tłum paryżan, strzelając do niego z armat.[106] Po kilku latach sukcesów, zbierania stronników i propagandy był w stanie sięgnąć po władzę i zaprowadzić dyktaturę. Następnie podbił ogromne posiadłości w Europie. Zarazem jego upadek był naznaczony lekceważeniem przeciwników, podżeganiem do przegranych wojen, niemożnością wypracowania kompromisu i wreszcie rażącymi błędami strategicznymi.

Wojna w Hiszpanii (1808–1814) przeszła do historii jako "Hiszpański Wrzód". Lud wściekł się na łupiestwo, okrucieństwo i bezbożność francuskiego wojska, zainstalowanie brata Napoleona jako króla i konfiskatę majątków kościelnych. Wojna partyzancka na wrogim terytorium była dla Francuzów trudna i kosztowna, a do tego dała większe możliwości Wellingtonowi, który dowodził Brytyjczykami walczącymi po stronie Hiszpanów. Gdyby Francuzi się skoncentrowali do bitwy, partyzanci zniszczyliby ich logistykę. Gdy rozproszyli się po terytorium, Wellington niszczył jedną dywizję po drugiej. W efekcie wojna była dla Francuzów skrajnie kosztowna i ostatecznie przegrana.

Napoleona pogrzebał ostatecznie najazd na Rosję, którego Napoleon nigdy nie powinien zaczynać na takich warunkach, a który potoczył się podobnie jak wyprawa Karola XII na Piotra I Wielkiego 100 lat wcześniej, tylko wiele razy gorzej. Wiemy, że francuska armia opierała dużą część logistyki na systematycznym łupieniu okolicznych terenów, co pozwalało Napoleonowi poruszać się szybko i mobilizować

[105] François-René de Chateaubriand. *De Buonaparte et des Bourbons*. 1814; Benjamin Constant. *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*. 1814, część I, rozdział V Pierwszy przedstawia Napoleona jako politycznego bożka, drugi krytykuje kult podbojów i podporządkowanie moralności interesom Napoleona.

[106] Fondation Napoléon. *The Coup d'État of 18 Brumaire*.

ogromne siły. Rosjanie przewidzieli to i zaczęli niszczyć i palić wszystko, co Wielka Armia mogłaby zjeść albo wykorzystać jako schronienie. Napoleon przewidywał problemy logistyczne, ale jego rozwiązania były całkowicie nieadekwatne, gdyż logistyka na tak wielkim dystansie i na ziemnych rosyjskich drogach była zbyt powolna i nieefektywna. Mimo to Napoleon nie zdecydował się zawrócić, szedł w pułapkę, licząc na walną bitwę, wiedziony swoim ego i przekonaniem o wyższości nad przeciwnikiem.

Wiemy, że przed wyprawą centralne zgrupowanie Napoleona miało kilkaset tysięcy ludzi[107], a pod Borodino (120 km od Moskwy) mógł on liczyć na około 130 tysięcy, z czego około 30 tysięcy zostało zabitych lub rannych w bitwie[108]. Trudno oszacować straty spowodowane zimnem, chorobami, głodem itd., gdyż część wojska skierowano do garnizonów i ochrony szlaków transportowych atakowanych przez kozaków i partyzantów. W tydzień później, 14 września 1812 Napoleon wkroczył do Moskwy, w której spłonęła znaczna część budynków i z której wyjechała większość mieszkańców[109]. Po pięciu tygodniach musiał rozpocząć odwrót. Nie miał prowiantu, kwater, oferta pokoju nie nadchodziła, a rosyjska armia znajdowała się na południe od Moskwy, grożąc mu odcięciem. Z podobnych względów nie mógł też pomaszerować na Petersburg. Chaotyczny, zimowy odwrót przez zdewastowane terytorium i pod ciągłym naporem zagonów Rosjan przeżyło jedynie 10 do 20 tysięcy osób.

Innym znanym przykładem pychy kroczącej przed upadkiem był Marek Licyniusz Krassus, jeden z najpotężniejszych ludzi w schyłkowej republice rzymskiej. Krassus zbił ogromną fortunę, skupując majątki obywateli zamordowanych przez Sullę, tanio kupując płonące nieruchomości, a także zawierając kontrakty na pobieranie podatków, które pozwalały

[107] Fondation Napoléon. *The Retreat*, „Retreat" i „Berezina". Stany wojsk nie pozwalają na prosty rachunek zabitych.

[108] Fondation Napoléon. *Borodino (La Moskowa)*.

[109] Fondation Napoléon. *From the Niemen to Moscow*, list z 20 września 1812. Napoleon pisał o spaleniu trzech czwartych domów.

niegodziwym poborcom łupić populację na prowincji. Razem z Cezarem i Pompejuszem zawiązał tzw. pierwszy triumwirat: dzięki skoordynowanej korupcji i wspólnemu wsparciu politycznemu trójka była w stanie podporządkować sobie większość istotnych instytucji w Rzymie. Finalnie Krassus zapragnął także chwały zdobywcy, podobnej do tej, jaką zdobyli jego dwaj kompani, i postanowił, niesprowokowany, najechać na Partów na wschodniej rubieży. Przeceniał jednak znacznie swoje kompetencje wojskowe i chciał robić wszystko po swojemu. Król Armenii, Artawasdes II, zaoferował mu plan i pomoc: Krassus miał od niego otrzymać do 46 tysięcy żołnierzy, pod warunkiem że zaatakuje Partów od strony gór. Plan był na papierze dobry, bo neutralizował przewagę kawalerii partyjskiej w otwartym polu, a także zabezpieczał linie zaopatrzeniowe. Krassus, niecierpliwy i pragnący chwały wyłącznie dla siebie, odrzucił propozycję i wybrał przemarsz przez gorącą mezopotamską pustynię, co skończyło się wyczerpaniem i odwodnieniem wojska. W końcu pod Karae napotkał Partów w sile 10 tys. kawalerzystów. Prawdopodobnie w bitwie popełnił kolejny błąd, zbierając swoje legiony w ciasny szyk, co pozwoliło partyjskim łucznikom konnym zadać Rzymianom ciężkie straty[110]. Krassus został pojmany i zabity przez Partów na nieudanym spotkaniu negocjacyjnym. Wieść gminna niesie, że wlano mu roztopione złoto do gardła, by zażartować z tego ”męża stanu”, kierowanego do końca przez niepowstrzymaną niczym chciwość[111]. Śmierć Krassusa zakończyła pierwszy triumwirat i doprowadziła do zbrojnej konfrontacji Cezara z Senatem i Pompejuszem. Krassus bowiem, póki żył, był najsłabszym politycznie i militarnie triumwirem, ale ogromna fortuna pozwalała mu wspierać słabszego przeciw silniejszemu i utrzymywać stabilność.

[110] Plutarch. *Life of Crassus*. Tłum. Bernadotte Perrin. 1916, s. 2, 19 i 24. Źródło opowieści o nieruchomościach, armeńskiej pomocy i starciu z Partami.

[111] Plutarch, *Life of Crassus*, s. 31; Cassius Dio. *Roman History*. Tłum. Earnest Cary, s. 40.27.

W wojnie Cezara z Senatem (tzn. dominującym arystokratycznym stronnictwem optymatów) są jeszcze trzy jaskrawe epizody identycznej mentalności rzymskiej elity, która walnie przyczyniła się do obalenia rzymskiej republiki.

Senatorzy zdecydowali wyeliminować Cezara z gry politycznej, ale początkowo próbowano ubić jakiś interes i uniknąć kolejnej wojny domowej. Cezar obiecał rozpuścić swoje legiony, jeśli Pompejusz zrobi to również, na co jednak Pompejusz i senatorowie się nie zgodzili. Cezar następnie dogadał z Cyceronem propozycję, że zachowa tylko jeden legion i jedną prowincję, dzięki czemu będzie legalnie chroniony do kolejnych wyborów na konsula tzn. optymaci nie będą mogli od razu postawić go przed sądem. Swetoniusz i Plutarch podają różne wersje tej oferty: jeden legion i Ilirię albo dwie prowincje i sześć tysięcy ludzi.[112]

Pompejusz i Cyceron zgodzili się. Jeden legion był niewielką siłą wobec 15 pod kontrolą Senatu i Pompejusza - wszystko rozbijało się o zachowanie urzędu i odsunięcie groźby procesu. Katon Młodszy i Lentulus podważyli tę propozycję, chcąc, by Cezar był sądzony przez Rzym jak każdy obywatel.[113] Tym sposobem optymaci poszli na wojnę domową z Cezarem.

Oczywiście Cezar nie był aniołem: rządził przy pomocy masowej korupcji, przekupowania pospólstwa igrzyskami i terroru ulicznych bandytów w rodzaju Klodiusza. Optymaci mieli powody do strachu i wrogości. Ale pomysł rozwiązania problemu armią był bezwzględny, kosztowny politycznie i niebywale ryzykowny. Niektórzy optymaci, jak Cyceron, to rozumieli, a inni nie.

Drugim ciekawym epizodem była bitwa pod Farsalos. Wojna trwała w najlepsze, i właśnie Pompejusz zapędził Cezara w głąb Grecji, zadawszy mu ciężkie straty pod Dyrrachium.

[112] Suetonius. *Life of Julius Caesar*. Tłum. J. C. Rolfe, s. 29; Plutarch. *Life of Caesar*. Tłum. Bernadotte Perrin, s. 31.

[113] Suetonius, *Life of Julius Caesar*, s. 30; Plutarch, *Life of Caesar*, s. 31. Swetoniusz opisuje groźby Katona, Plutarch bezpośrednią blokadę Lentulusa.

Pompejusz wolał unikać walnej bitwy i raczej zagłodzić armię Cezara, odcinając mu zaopatrzenie, dominował bowiem na morzu i miał zaplecze logistyczne.

Wiedział pewnie też, że sama bitwa może nie pójść wcale tak, jak optymaci to sobie wyobrażają, mimo przewagi liczebnej ponad dwa do jeden. Cezar miał swoich weteranów i sprawdzone kadry oficerskie. Pompejusz miał dowódców z nominacji politycznej, świtę elity, która powoli zaczynała traktować go jako najemnika, świeżo zmobilizowane legiony i kawalerię złożoną z arystokratów.

Do zmiany planów skłoniły go nagabywania i szyderstwa aroganckich senatorów, którzy oskarżali go o tchórzostwo i upajanie się władzą. Panowało w ich obozie przekonanie, że bitwa to tylko formalność, i kłócili się już o podział łupów i urzędów w Rzymie po likwidacji stronników Cezara. Finalnie senatorowie dali Pompejuszowi do zrozumienia, że jego pozycja po wojnie zależy mocno od tego, jak szybko ją skończy, a pojawiały się nawet głosy, żeby odebrać mu dowództwo. Nie chcąc znosić niełaski i pogardy rzymskiej elity, Pompejusz zaryzykował bitwę, która jednak skończyła się miażdżącą porażką optymatów[114]. Cezar wygrał wojnę i zainstalował się jako dyktator.

Trzecim epizodem arogancji i braku perspektywicznego myślenia było morderstwo Cezara. Optymaci chcieliby widzieć ten czyn jako zabójstwo tyrana w imię republiki. Problem w tym, że jak na rzymskie standardy Cezar nie był aż tak zły, by jego zabójstwo można było uznać za konieczne do obrony dobra publicznego. Oczywiście nadal zawłaszczał system republikański. Zarazem pospólstwo i żołnierstwo uwielbiały go w zamian za igrzyska, jedzenie, ”chwałę” Rzymu, ziemię rolną i zmniejszenie długów, podczas gdy to optymaci raczej byli widziani jako pasąca się na ciele narodu oligarchia. Cezar, dobrawszy się do władzy, też puścił wolno większość wrogów politycznych, podczas gdy oni sami fantazjowali wcześniej o masowej likwidacji zwolenników Cezara i ogromnych

[114] Plutarch. *Life of Pompey*. Tłum. Bernadotte Perrin, s. 67–69.

pieniądzach, które na tym zarobią. Co więcej, w tym odczytaniu Cezarowi ułatwiono sięgnięcie po dyktaturę, gdy spisek mający na celu jego wyeliminowanie katastrofalnie zawiódł dzięki osobistym wadom jego pomysłodawców.[115]

Zabójstwo w idy marcowe było jakby kolejnym aktem tego spisku i sprowadziło katastrofę na jeszcze większą skalę. Senat i optymaci stracili resztki publicznej powagi: pokazali, że posuną się do wszystkiego, byle się nie dogadać ani nie odpuścić. O nastrojach wobec spiskowców świadczy choćby to, że podczas pogrzebu Cezara plebs próbował podpalić domy Brutusa i Kasjusza[116]. Na miejsce Cezara przyszło zaś kilku pretendentów, którzy walczyli ze sobą na znacznie większą skalę, urządzając polityczne rzezie, łupiąc i rujnując nawet Italię i ostatecznie rozmontowując instytucje republikańskie.

5.4 Przepis Yi Sun-Sina na potęgę wojskową.

Yi Sun-sin, koreański admirał i jeden z największych bohaterów narodowych, w przeddzień bitwy w cieśninie Myeongnyang miał powiedzieć do swoich wojsk:

> Ci, którzy szukają śmierci, przeżyją. Ci, którzy szukają życia, zginą.[117]

Okazja była zaiste stosowna. Yi Sun-sina ledwo co przywrócono na stanowisko po serii klęsk niekompetentnego faworyta króla. Wcześniej, mimo znakomitej serii 19 zwycięstw padł ofiarą intrygi dworskiej. Uwięziono go i torturowano. Ocalił życie, ale karnie zdegradowano go odbierając mu rangę. Żołnierze nadal dażyli go dużym szacunkiem wiedząc z kim mają do czynienia, i widząc coraz bardziej desperacki

[115] Suetonius, *Life of Julius Caesar*, s. 30. Swetoniusz mówi też o wcześniejszych ambicjach Cezara.

[116] Suetonius, *Life of Julius Caesar*, s. 85.

[117] Yi Sun-sin. *Nanjung ilgi*, juan 8, dziewiąty miesiąc 1597, dzień 15. Zapis odprawy dowódców w późniejszym wydaniu dziennika.

stan wojny. Yi został przywrócony na admirała, gdyż faworyt Won Gyun poniósł miażdżącą kleskę tracąc prawie całą koreańską flotę. W bitwie Yi miał do dyspozycji jedynie 12-13 statków przeciwko wielkiej flocie japońskiej[118].

Mówiąc powyższy cytat miał na myśli coś w rodzaju: ci, którzy będą walczyć z desperacką determinacją, by oddać życie, być może przeżyją, natomiast ci, którzy będą ratować własne życie, poniosą klęskę i zginą. Yi następnie walczył początkowo tylko własnym okrętem, ostrzeliwując ogromną flotę Japończyków i trzymając ich na dystans dzięki zmiennym prądom morskim. Wtedy dopiero dołączyli podwładni, zachęceni jego skutecznością, i koreańska flota odniosła ogromne zwycięstwo. Rozbito około 30 statków japońskich i zginął także jeden z japońskich dowódców.[119]

Nauka z tego taka, że dobry dowódca to ten, co może poświęcić własne życie tak samo jak poświęca życie podwładnych. Może on podejmować ryzyko i zwyciężać, gdy inni by odstąpili od walki. Co więcej, podwładni są zbudowani postawą dowódcy.

W podobny sposób Horatio Nelson zwyciężył pod Trafalgarem. Agresywna bojowa inicjatywa i odwaga już wcześniej zbudowały jego reputację i karierę. Pod Trafalgarem popłynął na czele swojej floty prostopadle do kolumny przeciwnika, zadając ogromne zniszczenia w wymianie ognia na krótkim dystansie. Było to oczywiście skrajnie niebezpieczne i Nelson sam zginął tego dnia od kuli francuskiego strzelca. Anglicy odnieśli jednak miażdżące zwycięstwo nie tracąc żadnego okrętu, a przejmując i zatapiając 22[120].

Wróćmy na chwilę do Napoleona, o którym mówiłem, że kierował się swoim własnym interesem. Napoleon także wie-

[118] Academy of Korean Studies. *The Battle of Myeongnyang and Yi Sun-sin*. Przywrócenie Yi po klęsce sił Won Gyuna.

[119] Yi Sun-sin, *Nanjung ilgi*, juan 8, dziewiąty miesiąc 1597, dzień 16. Relacja Yi mówi o trzydziestu rozbitych jednostkach i wzywaniu podwładnych do walki.

[120] Katherine Gazzard. *Turner's The Battle of Trafalgar*. Royal Museums Greenwich, „The cultural significance of the Battle of Trafalgar".

lokrotnie brawurowo ryzykował, ale będąc głową państwa intensywnie priorytetyzował także swoje własne przetrwanie, i to ograniczało jego możliwości w bitwie. W październiku 1812 miały miejsce dwie bitwy pod Tarutino i pod Małojarosławcem. W pierwszej Rosjanie pokonali francuską straż przednią. W drugiej Napoleon i Kutuzow starli się dysponując jedynie częścią armii, a wynikiem było taktyczne zwycięstwo francuskie. Niemniej, Napoleon nie wykorzystał zwycięstwa, by dostać walną bitwę, której chciał od początku kampanii. Nie napierał dalej na armię Kutuzowa, ani nie rzucił do boju pełni swoich sił, mimo że przebicie się na południe mogłoby znacznie poprawić jego sytuację, ze względu na cieplejszą pogodę i możliwość złupienia jakiegoś prowiantu. Napoleon był jednak wyraźnie chory, nie miał konnicy i zwiadowców (więc mógł zostać zaskoczony), nie chciał też rzucić do walki swojej elitarnej Gwardii Imperialnej. Wybrał odwrót przez zrujnowaną bramę smoleńską. To skończyło się zagładą jego armii, ale też sam Napoleon względnie bezpiecznie dotarł w okolice Grodna i w Smarhoni opuścił resztki armii w powozie, by udać się incognito do Paryża.[121] Jako władca imperium ponad dwóch milionów kilometrów kwadratowych miał wiele do stracenia w tym zimnym rosyjskim pustkowiu. Szczególnie, że wściekli Rosjanie pewnie zabiliby go, a nie negocjowali z Talleyrandem o emeryturze (Napoleon nosił przy sobie fiolkę trucizny, nie chcąc być pojmany przez Rosjan).

6 Polityczna racjonalność

W jaki sposób azjatyccy uczeni dochodzą do swoich wniosków? Stosują dwa kluczowe narzędzia.

Pierwszym jest badanie celów i intencji. Jest to narzędzie podobne do tego, o którym mówiłem w poprzedniej książce. Fizyczna rzeczywistość, uporządkowana w czasie i pod-

[121] Fondation Napoléon, *The Retreat*, „Leaving Moscow” i „The Incredible Ride”.

legająca związkom przyczynowym, narzuca główne pytanie: w jaki sposób wcześniejsze fakty i zjawiska prowadzą do przyszłych skutków? Pytanie o takie uporządkowanie pozwala rozważać zarówno dobrą teorię naukową, jak i godny cel ludzkiego życia czy skuteczny system społeczny.

Drugim narzędziem jest rekursyjne rozumowanie o intencjach i przekonaniach innych ludzi. Ludzie myślą o tym, co myślą inni, także na temat ich własnego myślenia. Na tej podstawie przewidują zachowania innych i wyciągają wnioski, których nikt im wprost nie przedstawił.

6.1 Priorytet celowości według Mencjusza

Mistrzem pierwszego podejścia jest Mencjusz. Pozwala mu ono już w IV i III w. p.n.e. nauczać o uniwersalnej godności człowieka, odpowiedzialności władzy wobec poddanych i pierwszeństwie dobra wspólnego przed interesem panujących. Unika przy tym istotnej wady obecnej na przykład w etyce Arystotelesa: uznawania istniejących struktur społecznych za naturalne, a przez to dobre. Arystoteles uznaje niewolnictwo za naturalne i przypisuje największą wartość moralną próżniaczej arystokracji. Argumentuje, że tak właśnie uporządkowana jest natura[122], i podporządkowuje dowody temu założeniu.

Mencjusz żyje w czasach wojny, wyzysku i chaosu, jednak nie zgadza się nazywać tego stanu ładem ani uznawać go za naturalny. Nie opowiada się też za dziedziczną arystokracją, jak Konfucjusz. W ustępie 6A8 odpowiada wprost na podobną obiekcję. Góra Niu była niegdyś porośnięta wielkim, bujnym lasem. Ludzie wycięli jednak las, a bydło i owce zjadły roślinność. Po pewnym czasie pozostały goła skała i jałowa ziemia. Widząc je, ludzie uznali, że taka jest natura góry. Był to błąd: deszcz i wyrastające pędy pozwalały lasowi się odradzać, lecz ludzie i zwierzęta wciąż niszczyli odrastającą roślinność.

[122] Arystoteles. *Politics*, s. I, 5–6; Arystoteles. *Politics*, s. VII, 9.

Podobnie, mówi Mencjusz, jest z naturą ludzką. Człowiek jest zdolny do szlachetności i stale pobudzany do niej przez moralne „zalążki”. Jednak świadome wybieranie niegodziwości i własnego interesu, a także ciężkie warunki życia mogą raz po raz niszczyć te zdolności. Obowiązkiem człowieka jest doskonalenie zalążków szlachetności, a obowiązkiem państwa — zapewnienie ładu koniecznego do normalnego życia.

Dziś nietrudno dostrzec słuszność tego argumentu. Nie trzeba odznaczać się szczególną cnotą, by odrzucać niewolnictwo i próżniactwo elit. Wystarczy dostrzec marnotrawstwo środków i ludzkiego potencjału oraz niegodziwość systemu, w którym jedni otrzymują wielkie nagrody, a inni podlegają surowym represjom bez istotnego uzasadnienia.

Aby jednak odtworzyć wnioski Mencjusza, trzeba przyznać badaniu celów pierwszeństwo przed kategoriami, analogiami i innymi sposobami argumentacji. Dotyczy to także pozornego empiryzmu, który deklaruje przywiązanie do faktów, lecz wyciąga z nich wnioski oparte na nieujawnionych założeniach.

Przykłady już przytaczaliśmy. W 1B8 król Xuan z Qi pyta Mencjusza, czy minister może zabić władcę. Mencjusz odpowiada, że słyszał o egzekucji zwykłego człowieka Zhou (纣), ale nie słyszał, by zabito władcę. Zhou był ostatnim królem dynastii Shang z XI w. przed Chrystusem. Uznawano go za nikczemnego tyrana, którego obalił Wu, założyciel dynastii Zhou (周). Nazwy 纣 i 周 są różnymi słowami, wymawianymi z odmiennymi tonami: Zhòu i Zhōu.

Dynastia Zhou formalnie panowała nad Chinami przez ponad sześćset lat, a władcy Qi byli jej wasalnymi książętami. Ojciec Xuana odrzucił tę zwierzchność i ogłosił się niezależnym królem (wang). Mencjusz przypomina więc, jak Zhou zdobyło władzę, uznawaną potem przez stulecia za prawowitą. Tyran przestaje być królem w sensie moralnym, ponieważ działa wbrew celowi swojego urzędu. Można go zatem ukarać za zbrodnie tak jak zwykłego bandytę. Samo posiadanie władzy czy pochodzenie z prawowitej dynastii tego nie

zmienia. Są to okoliczności, które mogą towarzyszyć sprawowaniu urzędu — na przykład gdy syn obejmuje tron po ojcu — lecz nie zastępują jego celu.

W 1A7 król Xuan decyduje się oszczędzić wołu przeznaczonego na ofiarę, widząc jego przerażenie. Mencjusz wskazuje królowi, że odczuwane współczucie świadczy o zdolności do szlachetności. Celem współczucia jest bowiem dobroczynność. Król powinien więc właściwie je ukierunkować i rozszerzyć na cierpiących poddanych. Jest to argument odwołujący się do celu: nieszczęścia budzą współczucie, które pobudza do pomocy. Dzięki właściwie ukierunkowanemu współczuciu człowiek może zaradzić części nieszczęść i sam osiągnąć szlachetność.

W 1B6 Mencjusz próbuje skłonić Xuana do uznania, że król odpowiada za swoje obowiązki tak samo jak inni. Przytacza przykłady niesłownego przyjaciela, z którym należy zerwać, i niekompetentnego sędziego, którego należy usunąć ze stanowiska. Wreszcie pyta, co zrobić, jeśli całe królestwo jest źle rządzone. Analogia działa, ponieważ odwołuje się do wspólnego celu: mechanizmy odpowiedzialności mają utrzymywać ład społeczny. Albo król również będzie im podlegał, albo królestwo podupadnie.

6.2 Rekursyjne rozumowanie o intencjach

Azjatycka myśl polityczna często rozważa, co inni ludzie myślą i w co wierzą. Uwzględnia również ich przekonania o przekonaniach kolejnych osób: co ludzie myślą o tym, co myślą inni, i tak dalej. Takie powtarzanie rozumowania na kolejnych poziomach nazywamy tu rekursją. Trafne przewidywanie cudzych oczekiwań i przekonań pozwala podejmować roztropne decyzje oraz skutecznie kierować państwem.

Oto kilka przykładów. *Hanfeizi* 10 przytacza historię wodza Zhibo, który przez trzy lata oblegał przywódcę klanu Zhao w Jinyang, gdy ten odmówił oddania żądanej ziemi. Zhibo korzystał z pomocy dwóch innych klanów: Han i Wei. W końcu zalał twierdzę wodą z pobliskiej rzeki. Jednocześnie

jego aroganckie komentarze wzbudziły w przywódcach Han i Wei obawę, że następnie podbije również ich. Zhang Mengtan, doradca w służbie Zhao Xiangzi, dostrzegł tę możliwość. Wymknął się z twierdzy i udał do dowódców Han i Wei z wiadomością:

Poniższa wypowiedź jest swobodną parafrazą.

> „Słyszałem, że gdy zabraknie warg, zęby zmarzną (唇亡齿寒). Dziś Zhi Bo poprowadził was obu do ataku na Zhao. Jeśli dziś upadnie ród Zhao, jutro bez wątpienia przyjdzie kolej na wasze rody. Zamiast pomagać tyranowi w zniszczeniu nas, by następnie samemu paść jego ofiarą, powinniśmy zjednoczyć siły, wspierać się nawzajem niczym wargi i zęby, wspólnie ocalić nasze rody i zgładzić Zhi Bo".

Przywódcy Han i Wei zgodzili się na sojusz. Przerwali wały, by zalać armię Zhibo, a następnie zaatakowali ją z zaskoczenia i doszczętnie zniszczyli.

W *Analektach* 12.18 Ji Kangzi skarży się na plagę złodziei. Konfucjusz odpowiada, że gdyby sam wyzbył się chciwości, lud nie kradłby. Władca, będąc autorytetem, wpływa bowiem na kryteria sukcesu uznawane przez poddanych. Jeśli jest chciwy, oni również zaczynają zabiegać o pieniądze. Podobnie w *Hanfeizi* 14: jeśli korupcja uchodzi bezkarnie i zapewnia wygodne życie, staje się racjonalną ścieżką kariery. Inni widzą, że skorumpowani dobrze prosperują i nic im nie grozi.

Mencjusz w 1A7 i 1A3 przedstawia kontrast między błędnym kołem tyranii a wzajemnym wzmacnianiem się troski o poddanych i ich lojalności. Ubóstwo spowodowane wyzyskiem popycha do desperacji i przestępczości. Gdy następnie spadają represje, lud traci resztki zaufania, a porządek coraz bardziej się rozpada. Natomiast bezpieczeństwo i zaspokojenie potrzeb bytowych pozwalają ludziom żyć spokojnie i utrzymywać rodziny. W takich warunkach łatwiej im również poczuwać się do odpowiedzialności za państwo.

6.3 Główne aspekty rozumowania rekursyjnego

6.3.1 Rekursyjna teoria interesów

Porządek polityczny utrzymuje się, gdy społeczeństwo kształtuje interesy, status i oczekiwania w sposób, który sprawia, że współpraca i posłuszeństwo wzajemnie się wzmacniają. Powstaje wówczas stabilna równowaga. Cywilizacje upadają natomiast, gdy układ bodźców sprzyja korupcji, nielojalności i drapieżnictwu. Może to wywołać reakcję łańcuchową, w której działania pogłębiające nieporządek stają się coraz bardziej opłacalne dla jednostek.

Jeśli kompetentny i lojalny urzędnik otrzymuje nagrodę i uznanie, inni zyskują motywację, by go naśladować i lepiej wykonywać obowiązki. Mogą kierować się prestiżem, korzyściami materialnymi albo przekonaniem, że szlachetne postępowanie jest atrakcyjnym sposobem życia. Podobnie bezkarność ludzi skorumpowanych i zdradzieckich podważa wiarygodność systemu i sprawia, że korupcja zaczyna wyglądać na korzystną strategię kariery.

6.3.2 Koordynacja społeczna drugiego rzędu

Ludzie jako istoty społeczne w naturalny sposób zastanawiają się, co myślą inni i czego oczekują. Dostosowują swoje zachowanie do tego, co inni zwykle aprobują, nagradzają, naśladują lub karzą. Starają się też współpracować z podobnie myślącymi ludźmi, by zwiększyć skuteczność wspólnych działań.

Osoby zabiegające o prestiż posługują się na przykład rozpoznawalnymi oznakami statusu: formalnym strojem, luksusowymi dobrami, wyrafinowanymi manierami czy przynależnością do określonych środowisk. Podwładni dobierają natomiast informacje i rady przekazywane przełożonym także na podstawie przewidywań, co spotka się z aprobatą lub nagrodą.

6.3.3 Instytucje koordynują zachowania

Głównym zadaniem polityki jest projektowanie instytucji, które kierują zwykłe ludzkie motywacje ku działaniom korzystnym dla społeczeństwa.

Republika konstytucyjna ustanawia na przykład mechanizmy odpowiedzialności władzy i pokojowego przekazywania rządów. Mają one ograniczać brutalną walkę o władzę i nadużycia urzędników. Gospodarka rynkowa jest z kolei postrzegana jako mechanizm zwiększający efektywność: przedsiębiorcy konkurują, dostarczając opłacalne produkty i starając się coraz wydajniej wykorzystywać zasoby.

Każda instytucja sprzyja zatem określonym typom charakteru, strategiom działania i standardom postępowania, wzmacnia je i utrwala. Skorumpowany dwór ułatwia kariery pochlebców i rozwój klik. Dobrze zarządzany dwór promuje kompetencję, lojalność i poczucie obowiązku publicznego.

6.3.4 Legitymizacja i pozycyjność władzy

Dwa omówione narzędzia — badanie celów i rekursyjna refleksja nad intencjami oraz przekonaniami — prowadzą do dwóch pojęć dotyczących natury władzy.

Mencjusz i Konfucjusz zajmują się problemem legitymizacji: w jakim stopniu władca może domagać się posłuszeństwa jako moralnego obowiązku poddanych.

Han Fei i szkoła Fajia koncentrują się natomiast na pozycyjności władzy: w jakim stopniu pozycja władcy, układ stosunków społecznych i mechanizmy instytucjonalne zapewniają mu posłuch oraz wykonywanie rozkazów.

Oba czynniki są niezbędne. Samo poczucie obowiązku nie wystarcza, by rządzić, ponieważ wielu ludzi się nim nie kieruje. Z kolei przymus i korzyści nie pozwalają kontrolować wszystkiego.

6.3.5 Dylemat delegacji

Teoria xing-ming Han Feia opisuje mechanizm skutecznego delegowania zadań. Jasno określone stanowiska, ustalone cele i rozliczanie wyników pozwalają zachować kontrolę nad działaniami podwładnego bez nadmiernego wysiłku ze strony władcy, a przede wszystkim bez przyznawania podwładnemu niezależnej władzy.

Każda delegacja osłabia bowiem bezpośrednią kontrolę zwierzchnika. Gdy minister kontroluje zasoby, ci, którzy ich potrzebują, zależą od niego i muszą współpracować na jego warunkach. Koteria może w ten sposób promować zwolenników na stanowiska, a niezależnych urzędników niszczyć, sabotując ich działania. Co więcej, powierzenie komuś rozdawania dóbr natychmiast przysparza mu uznania w oczach beneficjentów. W *Księdze Machabejskiej* sprzedajny arcykapłan Jazon wysyła innego zhellenizowanego Żyda, Menelaosa, z łapówką do króla Antiocha Epifanesa. Menelaos obiecuje jednak królowi większą sumę, otrzymując w zamian urząd Jazona.[123]

Han Fei przytacza przykład zdradzieckiego ministra Tiana Changa z Qi. Tian Chang rozdawał ziarno potrzebującym, czym zyskał uznanie ludu. Pozwoliło mu to zamordować księcia i zagarnąć władzę. Han Fei ukazuje tu skrajny przypadek: powierzenie stosunkowo niewinnej czynności i pozorna dobroczynność umożliwiają przeprowadzenie zamachu stanu.

Rujia odpowiada na ten przykład inaczej: jeśli rząd nie dba o ludzi, ludzie nie dbają o rząd. Powstaje wówczas brak moralnego uzasadnienia lojalności wobec władcy. Może go wykorzystać ktoś, kogo lud uzna za bardziej godnego zaufania i sprzyjającego dobru wspólnemu. Jeśli natomiast poddanym zależy na władcy, królobójstwo staje się bardzo kosztowne dla sprawców. Każdy ich przeciwnik może wystąpić przeciw nim, zyskać poparcie i utrudnić im działanie. Ten sam me-

[123] USCCB. *2 Maccabees*, s. 4, 23–26. Menelaos przebił ofertę Jazona o trzysta talentów srebra.

chanizm może zadziałać na niekorzyść panującego, gdy poddani mają podstawy, by uważać go za uzurpatora. Tak właśnie Chen Sheng wystąpił przeciw Qin: powołał się na imię księcia Fusu, któremu Li Si i Zhao Gao odebrali tron.[124]

Han Fei nie potrafi rozwiązać tego problemu bez popadania w nadmierną podejrzliwość, ponieważ każdą pożyteczną inicjatywę można wówczas uznać za próbę przejęcia władzy. W *Hanfeizi* 7 Zhao z Han skazuje na śmierć dworzanina, który przykrył go płaszczem, gdy spał pijany. Dworzanin odpowiadał za nakrycie głowy władcy, nie za jego szaty, przekroczył więc zakres urzędu. W ten sposób Fajia próbuje rozwiązać swój główny paradoks za pomocą powszechnie stosowanego przymusu i kar. Tłumi to jednak inicjatywę lojalnych podwładnych i skłania ich do ucieczki albo buntu, jeśli pozostanie na stanowisku grozi represjami.

6.3.6 Pozycyjność i legitymizacja w czasie kryzysu

Kryzysy sprawdzają skuteczność państwa. We Francji kryzys finansów publicznych w latach osiemdziesiątych XVIII wieku stał się jednym z czynników prowadzących do rewolucji. Upadek Qin poprzedził kryzys sukcesji: skorumpowani ministrowie zamordowali Fusu i zastąpili go posłusznym im księciem. Upadek Rzeczypospolitej Obojga Narodów, zakończony rozbiorami w latach 1772–1795, był kulminacją walk koterii, koncentracji władzy i bogactwa w rękach możnych oraz ich zdrady na rzecz ościennych mocarstw.

W każdym kryzysie pozycja władzy w pewnym stopniu słabnie. Zwykłe rozkazy i uprawnienia stają się mniej skuteczne albo nie wystarczają do podjęcia koniecznych, radykalnych działań. Na przykład w latach osiemdziesiątych XVIII wieku król Francji i jego kolejni ministrowie nie potrafili przeforsować zwiększenia obciążeń podatkowych w obliczu oporu, zamieszek i buntów.

[124] Sima Qian, *Shiji: Chen She shijia*, s. 48. Powstańcy wykorzystali niepewność ludu co do śmierci Fusu.

Kary i nagrody pozwalają kontrolować podwładnych tylko wtedy, gdy ci wierzą, że kary rzeczywiście zostaną wymierzone, a nagrody przyznane, a spodziewany bilans zysków i strat jest korzystniejszy niż dostępne alternatywy. Warunki te zwykle występują w czasach porządku, gdy władza zachowuje monopol na stosowanie przemocy, lecz mogą zaniknąć w głębokim kryzysie. Urzędnicy i dowódcy zwlekają wówczas z działaniem, by nie ryzykować życia w obronie upadającego systemu albo poczekać na korzystniejszy rozwój wydarzeń[125]. Czasem wybierają ucieczkę lub zdradę, by zwiększyć własne korzyści.

Silna legitymizacja władzy stanowi więc zabezpieczenie: część podwładnych będzie broniła państwa z własnej inicjatywy, niezależnie od nagród i kar.

7 Dlaczego chrześcijaństwo potrzebuje filozofii azjatyckiej

7.1 Doskonalenie szlachetności jako wspólny cel

Szczególnie istotny jest dla nas związek katolicyzmu i konfucjanizmu. Po pierwsze, święci i doktorzy Kościoła powtarzają opinię, że wszelkie problemy ludzkie da się rozwiązać tylko przez uświęcenie się dusz.

Np. (św. Jan Chryzostom, Homilie o Posągach 17.)

> „Cnota i pobożność mieszkańców: to jest dla miasta godność, dekoracja i obrona".

[126] (Rerum Novarum)

> „Główną rzeczą, której potrzeba, jest odnowienie chrześcijańskiej moralności. Bez tego wszystkie plany i środki najmądrzejszych będą na nic".

[125] Interesujące jest pytanie, dlaczego Józef Piłsudski („Ziuk") złożył dymisję 12 sierpnia 1920 r. i zwlekał później z atakiem powierzonego mu zgrupowania. Co stałoby się, gdyby Rozwadowski przegrał bitwę?

[126] Jan Chryzostom. *Homily 17 on the Statues*, s. 17, 12–14.

127

W Summa theologiae, II–II, q. 23, a. 8, św. Tomasz nazywa miłość formą cnót (forma virtutum). Miłość kieruje bowiem działanie pozostałych cnót ku ostatecznemu celowi człowieka.[128] Tomasz idzie tu także za św. Pawłem (1 Kor 13). To jest zatem centralny cel ludzkiego życia, warunkujący wprost szczęśliwość po śmierci albo i jej brak.

Jako środki osiągnięcia szlachetności Kościół zalecał praktykowanie pobożności, miłości bliźniego i pokory, ufanie Bożej woli i pełnienie swojego powołania (np. „Filotea: wstęp do życia pobożnego" św. Franciszka Salezego). Wymagał też uznania i porzucenia swoich grzechów.[129]

Ciekawe, że te recepty są analogiczne do zaleceń klasycznego konfucjanizmu, który zaleca szlachetnemu człowiekowi moralną szczerość, dobroczynność, cześć wobec Niebios, a także podążanie za swoim powołaniem.

Istnieją zatem następujące bliskie analogie:

- pokora, nawrócenie => moralna szczerość, właściwe ukierunkowanie serca;
- pobożność => cześć wobec Niebios;
- miłość => dobroczynność (człowieczeństwo);
- wola Boża => Mandat Niebios.

Człowieczeństwo (ren) w Mengzi jest ewidentnie zbliżone do definicji katolickiej: zakłada pragnienie, by wszyscy ludzie osiągnęli właściwy cel życia, obejmujący zarówno godne życie, jak i spełnienie swoich obowiązków oraz uszlachetnienie się.

[127] Leon XIII. *Rerum novarum*. 15 maj. 1891, s. 62. Zakończenie wywodu o kwestii robotniczej.

[128] Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae*, II–II, q. 23, a. 8. Miłość kieruje akty cnót ku celowi ostatecznemu.

[129] Franciszek Salezy. *Introduction to the Devout Life*, s. I, 3. Pobożność ma odpowiadać obowiązkom każdego powołania.

Zatem klasyczny konfucjanizm jako tradycja filozoficzna jest bliższy religii katolickiej niż wiele innych filozofii, jakie były dostępne w Europie. W starożytnym i średniowiecznym Kościele pożyczono na przykład pewne wyjaśnienia i teorie Platona i Arystotelesa. Równocześnie ich poglądy moralne były sprzeczne z chrześcijańskimi, co wskazali różni Ojcowie Kościoła, np. św. Jan Chryzostom w „O św. Babylasie, a przeciwko Julianowi i poganom". Centralna sprzeczność leżała w kwestii cnoty. Grecko-rzymskim ideałem był wszechstronnie rozwinięty i poważany arystokrata, odnoszący sukcesy towarzyskie i polityczne, zdobywający sławę militarną czy praktykujący filozofię. Surowość obyczajów, prawość, lojalność czy roztropność miały w tym jakieś miejsce, ale nadto podkreślano światowy sukces, bez miłości bliźniego, wiary w Boga czy nawrócenia z grzechów.

Filozofia moralna starożytnych Chin różniła się silnymi wpływami naturalnego teizmu. Misjonarz Matteo Ricci, obecnie Czcigodny Sługa Boży, zauważył ten katolicko-konfucjański związek, przybywając do Chin w XVI wieku. Studiując konfucjańskich klasyków, odkrył, że Rujia powstała ze starożytnego teizmu, jaki panował w Chinach około 1000 r. p.n.e. Przytoczymy jego argumenty w kolejnym rozdziale.

7.2 Konfucjanizm w katolickiej teologii fundamentalnej

Teologia fundamentalna zajmuje się uzasadnieniem racjonalnych podstaw chrześcijaństwa, takich jak przekonania, że istnieje Bóg, istnieje dusza nieśmiertelna, chrześcijaństwo jest prawdziwym Objawieniem itd. Moje poprzednie książki poruszały pośrednio tego rodzaju tematy: tezę Duhema o początku fizyki w teologii, cuda czy filozofię teleologiczną (której gałęzią jest zresztą klasyczna filozofia azjatycka).

W praktyce jednak człowiekowi takie odpowiedzi rzadko wystarczają, by wierzyć, i częściej oczekuje zupełnie innych.

Np. chce jakoś sobie radzić ze swoim życiem i wierzyć, że będzie miało ono jakiś sens mimo przemijania, zawodów i nieszczęść, które napotyka. Oferta na zasadzie: „wierz i zerwij z różnymi rzeczami, które uważamy za grzech, albo pójdziesz do piekła" nie jest zachęcająca; wydaje się dokładać problemów, a nie je rozwiązywać. Katolicyzm ma swoją etykę cnót, ale nie robi z niej jakiegoś centralnego punktu nauczania.

Może być łatwiej zacząć od przemyślenia czysto racjonalnej filozofii, która zaleca, byś doskonalił w sobie szlachetność i starał się znaleźć oraz wypełnić swoje powołanie, służąc innym. To pozwoli Ci znaleźć pokój i siły, by dobrze przeżyć życie. Tyle że nie dostaniesz takiej odpowiedzi od żadnej filozofii europejskiej: albo dostaniesz nieco wypaczoną wersję, jak w wypadku Arystotelesa czy stoików, albo nie dostaniesz jej wcale, jak w wypadku całej masy nowoczesnych mędrców. Ponad połowa z nich zajmuje się wręcz podważaniem tej odpowiedzi, jak np. Voltaire, Nietzsche, Freud, Russell i inni. Stąd właśnie filozofia Rujia może tu pomóc, gdyż wiele wyjaśnia w kwestii moralnego doskonalenia i jego roli w społeczeństwie.

Drugim istotnym zagadnieniem jest kwestia instytucjonalno-polityczna. Katolicyzm pierwszych wieków istniał w nieoficjalnych gminach i zbudował w nich dużo bardziej równe i moralne stosunki społeczne niż grecko-rzymskie państwowe pogaństwo.[130] Potem był dominującą religią w Europie przez prawie 1500 lat, ale część tego, co się wtedy działo, nie napawa zachwytem. Udział Kościoła w systemie feudalnym, tolerowanie brutalności i wyzysku ze strony elit, wojny i prześladowania religijne i inne podobne ekscesy zasługują na jakąś odpowiedź.

Problem jest pewnie bardzo złożony, ale jednym istotnym aspektem jest relatywna rzadkość zastosowania etyki chrześcijańskiej do problemu budowania instytucji i sprawowania władzy. Kościół był skoncentrowany na życiu po śmier-

[130] Justyn Męczennik. *First Apology*, s. 67. Justyn opisuje wspólną pomoc sierotom, wdowom, chorym i więźniom.

ci, a duża część jego instytucji zintegrowała się z systemem feudalnym. Stąd skupiano się na zdecydowanym potępianiu ekscesów i wad moralnych, rzadziej na przebudowaniu systemu władzy świeckiej.

Scholastycy i inni średniowieczni duchowni uczestniczyli także niekiedy w próbach reform. Jednym z przykładów jest angielska Magna Carta (Wielka Karta Swobód) z 1215 roku, w której powstaniu istotną rolę odegrał arcybiskup Canterbury Stephen Langton.[131] Biskup Robert Grosseteste, wybitny uczony i filozof scholastyczny XIII wieku, uczestniczył w opozycji konstytucyjnej wobec Henryka III i inspirował środowisko późniejszych reformatorów.[132] Wcześniejszym przykładem był tzw. Pokój Boży — ruch zapoczątkowany pod koniec X wieku, którego synody usiłowały ograniczyć prywatne wojny, grabieże i przemoc feudalnych możnych wobec ludności bezbronnej.[133] Niektórzy dostojnicy kościelni wspierali również rozwój samorządności miejskiej, ograniczającej arbitralną władzę lokalnych panów. Inicjatywy te nie doprowadziły do trwałego podporządkowania stosunków politycznych zasadom etyki chrześcijańskiej, a ich wpływ na rzeczywistość polityczną osłabł po XIV wieku, choć istniały nadal istotne przypadki rozwoju myśli reformatorskiej (Paweł Włodkowic, Bartolomé de las Casas, niektórzy hiszpańscy scholastycy).[134]

---

[131] David Carpenter. “Archbishop Langton and Magna Carta”. W: *The English Historical Review* 126.522 (2011), s. 1041–1065. Zakres udziału Langtona jest przedmiotem dyskusji historyków.

[132] Robert Grosseteste. “List do Eleonory Prowansalskiej”. W: *Roberti Grosseteste episcopi quondam Lincolniensis epistolae*. Red. Henry Richards Luard. London, 1861, s. 310–311, nr 103, s. 310–311; Philippa Hoskin. “Robert Grosseteste, natural law and Magna Carta. National and universal law in 1253”. W: *International Journal of Regional and Local History* 10.2 (2015), s. 120–132. Grosseteste wzywał do usuwania nadużyć królewskich; w 1253 r. opracował skargi episkopatu odwołujące się do prawa naturalnego i kart swobód.

[133] Synod w Charroux. *Peace of God*, kanony 1–3. Synod w Charroux w 989 r. chronił m.in. mienie ubogich i nieuzbrojonych duchownych.

[134] Stanislaus F. Belch. *Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics*. T. 2. The Hague: Mouton, 1965, t. II, s.

Filozofia azjatycka jest bardzo silnie skupiona na relacji między etyką a konstrukcją instytucji i sprawowaniem władzy, więc jest tu cennym dodatkiem. Eseje, które załączam dalej, są próbą wyjaśnienia części dziejów katolickich państw nowożytnych na jej właśnie gruncie.

7.3 Prawdziwe znaczenie Władcy Niebios

W 1582 roku do Chin przybył jezuita Matteo Ricci, zamierzający prowadzić tam działalność misyjną. Początkowo napotkał istotne trudności, jednak zdolności naukowe i zdobyta znajomość chińskiego pisma i filozofii pozwoliły mu zdobyć zaufanie konfucjańskich uczonych.

W 1603 roku wydał po chińsku książkę „Prawdziwe znaczenie Władcy Niebios" (Tianzhu Shiyi), mającą wytłumaczyć filozofom konfucjańskim podstawowe założenia chrześcijaństwa dotyczące Boga, duszy nieśmiertelnej, życia po śmierci, szlachetności itd.[135] Ricci odwoływał się w niej do ich własnej filozofii. Książka odniosła sukces i należała do lektur uczonych koreańskich, wśród których pod koniec XVIII wieku zaczęła powstawać wspólnota katolicka.[136]

Wśród argumentów Ricciego znajdujemy również następujący: najstarsze pisma Rujia z ponad tysiąca lat przed naszą erą świadczą o wierze w „Najwyższego Władcę" - Shang Di. Najwyższy Władca odbierał najwyższą cześć ze wszystkich bóstw i rządził światem i ludzką społecznością, wymagając od ludzi szlachetności, a nienawidząc występku. Tłumacze Tianzhu Shiyi na angielski (*The True Meaning of the Lord of Heaven*, Wstęp, część 6)[137] podają, że Shang Di wiązał

799–801, 808, Saevientibus I.2 i I.9. Na soborze w Konstancji Włodkowic bronił praw niechrześcijan do własności i władztwa oraz dobrowolności przyjęcia wiary.

[135] Dicastero delle Cause dei Santi. *Matteo Ricci*.

[136] Don Baker. "The Korean Catholic Church's First Hundred Years". W: *Acta Koreana* 15.1 (2012), s. 1–14.

[137] Matteo Ricci. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Red. Thierry Meynard. Tłum. Douglas Lancashire i Peter Kuo-chen Hu. Chestnut Hill, MA: Institute of Jesuit Sources, 2016, Wstęp, część 6.

się także ze szlachetnymi przodkami arystokratycznych klanów, którzy żyli w niebie z Shang Di i wywierali wpływ na sprawy doczesne. Podają też (tamże), że odkąd władzę przejęła dynastia Zhou, wprowadzono inny, bardziej bezosobowy termin Niebiosa (Tian). Przez pewien czas używano Tian i Shang Di zamiennie, aż Tian stało się praktycznie dominujące. Stąd Ricci et consortes byli „przekonani, że znaleźli ślady wczesnego teizmu, którego szukali" (tamże). Termin Tian stał się prędko „atrakcyjny", gdy misjonarze przybyli do Chin, gdyż (tamże) „był w szerokim użyciu podobnie do słowa Niebiosa w sensie, w jakim czasem używa się go na Zachodzie tzn. Opatrzność".

Niżej skopiowaliśmy od Ricciego listę fragmentów klasyków Rujia, które opowiadają o Najwyższym Władcy i według Ricciego wskazują na osobowego Boga podobnego do chrześcijańskiego Boga.[138]

(True Meaning of the Lord of Heaven, 2. 104-108). Doktryna Środka (Zhongyong), rozdział 19

> „Obrzędy ofiarne wobec Nieba i Ziemi służą oddawaniu czci Najwyższemu Władcy".

Księga Pieśni (Shijing)

> „Potężny był król Wu, nikt nie dorównał wielkości jego czynów. Jakże chwalebni byli królowie Cheng i Kang! Najwyższy Władca ich wywyższył".

Księga Pieśni, Chen Gong

> „Jakże wspaniałe są pszenica i jęczmień! Wkrótce zbierzemy ich dorodny plon. Najwyższy Władca, jaśniejący chwałą, niechaj obdarzy nas rokiem urodzaju".

Księga Pieśni, Changfa

[138] Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, II, §104, przyp. 145; Zhu Xi. *Zhongyong zhangju*. Wikisource, s. 19. Ricci polemizuje tu z objaśnieniem Zhu Xi.

„Tang nie zwlekał z uniżeniem się przed godnymi, a jego mądrość i cześć rosły z każdym dniem. Jego światła i wielkoduszności starczyło dla wszystkich, z czcią służył Najwyższemu Władcy. Najwyższy Władca powierzył mu panowanie nad dziewięcioma krainami".

Księga Pieśni, Da Ming

„Oto król Wen, zawsze uważny i pełen czci, gorliwie służył Najwyższemu Władcy, i dlatego dostąpił licznych błogosławieństw".

Księga Rytuałów (Liji), „Zapis wzorców postępowania" (Biao Ji)

„Syn Niebios osobiście uprawia ziemię, aby przygotować zboże na ofiary oraz wonny trunek z czarnego prosa, którymi oddaje cześć Najwyższemu Władcy. Dlatego też książęta gorliwie wspomagają Syna Niebios w pełnieniu jego powinności".

Księga Dokumentów (Shujing), „Przysięga Tanga" (Tang Shi)

„Ród Xia dopuścił się występków. Żywię bojaźń przed Najwyższym Władcą i dlatego nie śmiem odstąpić od wymierzenia mu kary".

Księga Dokumentów (Shujing), „Obwieszczenie Tanga" (Tang Gao)

„Wielki Najwyższy Władca obdarzył lud poczuciem tego, co słuszne, tak iż człowiek posiada trwałą naturę moralną. Zadaniem władcy jest zapewnić ludziom warunki, w których mogą podążać drogą zgodną z tą naturą".

Księga Dokumentów (Shujing), „Skrzynia opasana metalem" (Jin Teng)

„Otrzymał bowiem mandat na dworze Najwyższego Władcy, aby rozciągnąć swoją opiekę na wszystkie cztery strony świata”.

139

7.4 Imperium, nad którym zaszło słońce

Imperium Habsburgów było największą potęgą na świecie w latach 1516-1648, od objęcia przez Karola V rządów w Hiszpanii, po czym odziedziczył on także Austrię i uzyskał koronę cesarską, do końca wojny trzydziestoletniej, która zrujnowała Cesarstwo Niemieckie.[140]

Jego potęgę zbudowano wraz z wyparciem muzułmanów z Półwyspu Iberyjskiego (rekonkwista) i założeniem pierwszych kolonii zamorskich w Ameryce i Azji Wschodniej. Rekonkwista przyczyniła się jednak do zbudowania części instytucjonalnych patologii, które potem pogrzebały imperium. Pewną rolę odgrywały w tym porażki propagandowe wynikające z okrutnego niewolnictwa (okrucieństwa były prawdziwe, choć często przeinaczane w relacjach pomijających równie brutalne protestanckie niewolnictwo).

Chcąc zmobilizować lordów i rycerzy do walki z muzułmanami, władca oferował im zdobyczne ziemie razem z populacją, która miała potem odrabiać pańszczyznę. Lordowie w zamian płacili zawczasu ustaloną sumę, z czego korona miała doraźne źródło dochodu. System oczywiście pozwalał lordom budować własne centra władzy, ale był w miarę stabilny jak na ówczesne czasy. Korona nadal miała kontrolę nad tym kontraktem, a powinności poddanych były uregulowane przez istniejące prawa i zwyczaje. Co więcej, posiadłości były traktowane jako długoterminowa własność. W ten sposób istniejąca tradycja czyniła system jako tako funkcjonującym.

[139] Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, II, §§104–108. Zestaw za Riccim; przekład roboczy.

[140] Schloß Schönbrunn Kultur- und Betriebsgesellschaft. *Charles V*; Universität Wien. *Kaiser Karl V.* Dziedzictwo Karola powstawało etapami; Austria przypadła mu w 1519 r.

Podczas odkryć geograficznych i podbojów kolonialnych powyższy system lenny przeniesiono do kolonii, dając początek tzw. encomiendas. Skutki były okrutne i tragiczne, a wyczerpująca praca przymusowa przyczyniała się do śmierci Indian.

U podstaw mechanizmu leżał podobny outsourcing władzy: encomenderos otrzymywali przywileje kolonialne, uzyskując prawo do świadczeń od społeczności indiańskich.[141] Na ten pomysł nałożyło się kilka negatywnych czynników, jak np. brak kontroli z centrali i zasoby ludzkie złożone często z różnych awanturników i okrutnych bandytów liczących na szybki i jak największy zysk. Sami encomenderos byli na ogół wysokimi dostojnikami, którzy jednak wynajmowali różnych awanturników do zarządzania ich włościami w zamian za procent od zysków. Najskuteczniejsi w tym procederze byli notabene najwięksi bandyci, np. częste były tortury i porwania mające wyciągnąć jak największe korzyści od kacyków. Kolejni cesarze i królowie Hiszpanii przyzwalali na proceder, sami na nim zarabiając duże ilości srebra i złota. Kolonie regulowano powoli w XVI i XVII wieku (tzw. Nowe Prawa w 1542, które jednak początkowo wywołały bunt encomenderos), upodabniając je do państwowej pańszczyzny, przy czym nadal był to okrutny i obarczony dużą śmiertelnością proceder (np. bardzo dochodowe kopalnie srebra w Peru).

System encomiendas utrzymywał się z powodu kluczowej patologii organizacyjnej: monarchii Habsburgów ciągle brakowało gotówki na wojny (Maksymilian I planował nawet uczynić siebie papieżem, by zarobić)[142]. Część tych wojen była obroną przed atakami Turków, Francuzów czy Anglików. Zarazem jednak np. Filip II (który odziedziczył po Karolu V Hiszpanię i Niderlandy) miał tendencję do szukania

[141] Archivo General de Indias. *Concesiones y Confirmaciones de Encomiendas*. Nadania regulowały świadczenia poddanych; nie oznaczały po prostu własności ziemi i ludzi.

[142] Schloß Schönbrunn Kultur- und Betriebsgesellschaft. *Maximilian and the Emperorship*.

wojen i chaosu tam, gdzie były raczej niepotrzebne. Przykładem jest 80-letnia wojna w Niderlandach, zwana też holenderskim wrzodem.

Filip odziedziczył Niderlandy jako jedną z najbogatszych i najlepiej rozwiniętych prowincji w Europie. Kryzys polityczno-religijny obrócił się w długotrwałe powstanie, którego Filip nie mógł ani stłumić, ani zakończyć. Nie mówię tu koniecznie o samej interwencji zbrojnej. W 1566 roku zwolennicy protestantyzmu wywołali falę brutalnych zamieszek i dzikiego wandalizmu, np. zrujnowano i sprofanowano setki kościołów katolickich, niszcząc cenną sztukę i relikwie, co zostało uznane za bandytyzm i wyzwanie rzucone władcy.

Problem jednak w tym, że Filip, zamiast ukarać samych zadymiarzy i ich zwolenników, rozpoczął falę masowego terroru. Po pierwsze, zarząd wojskowy Ferdynanda de Toledo, księcia Alby, skazał na śmierć (czy raczej zabił) około tysiąca obywateli, wśród których byli zamożni katoliccy arystokraci lojalni wobec rządów Filipa.

Najznamienitszymi z nich byli hrabiowie Egmont i Horn. Obydwaj byli kawalerami prestiżowego habsburskiego Orderu Złotego Runa. Lamoral, hrabia Egmont, był bohaterem wojennym, który wygrał dla Filipa dwie ważne bitwy przeciwko Francuzom, które zabezpieczyły jego hegemonię w Europie. Lamoral także w 1566 użył swoich oddziałów, by powstrzymać zamieszki protestanckie. Stracono ich generalnie za opór wobec inkwizycji i nawoływanie do kompromisu religijnego.[143]

Ferdynand de Toledo mógł być wybitnym generałem, ale razem z Filipem dokonał również jednego z najbardziej oburzających i nieracjonalnych manewrów politycznych w oczach ówczesnej elity Europy. Gdyby tylko zamordował i złupił wiele tysięcy mieszczan, o czym jeszcze zaraz, to mogłoby mu to ujść na sucho. Niemniej Europa była światem

[143]Rijksmuseum. *The Beheading of Egmont and Horne*. Egzekucja nastąpiła 5 czerwca 1568 r.; formalnie zarzucano im zdradę i wspieranie protestantów.

arystokratów, przywilejów feudalnych i koligacji. Lamoral pochodził z bogatej arystokracji flamandzkiej, a jego matka z linii bocznej Luksemburgów (w średniowieczu dynastii panującej w cesarstwie niemieckim, Czechach, Brandenburgii i na Węgrzech). W 1566 roku Lamoral, jako jeden z najbardziej zasłużonych arystokratów, zasiadał w Radzie Stanu Flandrii, razem z Hornem i Wilhelmem Orańskim. Jego śmierć była zatem automatyczną kompromitacją reżimu Filipa, gdyż nagle się okazało, że lojalność, zasługi, urzędy, ordery, majątek, koligacje itd. nie mają znaczenia wobec przemocy tyrana. Zwłaszcza gdy tyczyło się to zasłużonego ministra, który chciał wynegocjować pokój i stawiał mniej więcej racjonalny sprzeciw. O uwolnienie Lamorala starał się cesarz Maksymilian II, książęta niemieccy (jego żona była siostrą elektora Palatynatu) i inni kawalerowie Orderu Złotego Runa.

De Toledo chciał pewnie naraz wyeliminować opozycję polityczną i przerazić resztę szlachty, pokazując, że nikt nie jest nietykalny. Zamiast tego zrujnował możliwość kompromisu i legitymizację hiszpańskiej władzy w Niderlandach. Oczywiście, de Toledo dopuścił się również i innych niegodziwości, konfiskując majątki, celowo organizując masakry cywilów, by terrorem zmusić inne miasta do posłuszeństwa i nakładając niemożliwy do utrzymania podatek. Nałożył podatek w wysokości 10% na każdą sprzedaż — co nie wydaje się dużą stawką.[144] Obecnie VAT wynosi np. 23% i są też inne podatki. Ale VAT pozwala przedsiębiorcom odliczyć podatek naliczony na wcześniejszych etapach obrotu. W Niderlandach ekonomia polegała na imporcie surowców, wielokrotnej sprzedaży, przetwarzaniu i eksporcie gotowych produktów. Np. kupiec mógł kupić wełnę od importerów i hodowców owiec i sprzedać ją tkaczom, którzy robili płótno. Płótno kupowali barwiarze, barwili je, sprzedawali je krawcom. Krawcy z tego robili płaszcze i koszule, które trafiały

[144]Wilhelm Orański. *Apology*. 1581, The King's Responsibility for the Tenth Penny. Obrona Wilhelma Orańskiego dokumentuje polityczny spór o podatek.

do klientów lub eksporterów. Cały proceder mógł więc nagle być obarczony 50% stawką podatku lub nawet większą, uniemożliwiając zarobkowanie. Podatek spotkał się z wielkim bojkotem, a Alba wycofał go w 1572 roku.

Najgorsze jednak miało dopiero nadejść. Filip II zbankrutował w 1575 roku, gdy ogromne koszty armii w Niderlandach przekroczyły zyski z kolonialnego srebra.[145] Genueńscy bankierzy odcięli mu zatem dostęp do kredytu, a wojsko zostało chwilowo bez zapłaty i często też bez zaopatrzenia. To doprowadziło wściekłych tercios do zorganizowanych buntów i brutalnego złupienia Antwerpii. Zarówno kryzys polityczny, jak i łupienie niderlandzkich miast miały oczywiście miejsce już wcześniej, ale skala złupienia jednego z najbogatszych miast Europy i bezwzględna masakra tysięcy cywilów przeraziły pozostałe katolickie prowincje Niderlandów. Cztery dni później zawarto przygotowywane już wcześniej porozumienie ze zbuntowanymi protestantami, żądając wypędzenia z Niderlandów wszelkich wojsk hiszpańskich.[146]

Była to kompromitacja Filipa, gdyż żądając dla siebie nieograniczonej władzy, nie kontrolował nawet własnych wojsk, które prędko upodobniły się do zorganizowanych, bezwzględnych zbójców. A władze katolickich Niderlandów zorganizowały sobie taką pomoc, jaką mogły sobie zorganizować, dogadując się z protestanckimi rebeliantami. To dobrze odzwierciedla teorię Mencjusza o tym, że dobroczynność, a przynajmniej zaspokajanie podstawowych potrzeb bytowych i zapewnianie bezpieczeństwa są niezbędne dla legitymizacji władzy.

Protestanci skrzętnie wykorzystali powyższe zdarzenia do

[145] Mauricio Drelichman i Hans-Joachim Voth. "The Sustainable Debts of Philip II". W: *The Journal of Economic History* 70.4 (2010), s. 813–842. Zawieszenie płatności wiązało się z kryzysem płynności; nie oznaczało trwałej niewypłacalności.

[146] Stany prowincji niderlandzkich. *Pacificatie van Gent*. 8 list. 1576; Nationaal Archief. *Pacificatie van Gent*. Pacyfikację gandawską zawarto 8 listopada 1576 r.

zbudowania Filipowi i jego podwładnym mrocznej legendy okrucieństwa, tyranii i fanatyzmu, selektywnie przemilczając uczynki rebeliantów kalwińskich. Taka jednak natura propagandy: nie musi być prawdziwa i bezstronna w całości, by być skuteczna, jeśli opiera się na rzeczywistych (mniej więcej) zarzutach.

Habsburskie rządy w katolickich prowincjach przywrócił nowy namiestnik, Włoch Aleksander Farnese. Udało się mu to dzięki negocjacyjnemu i pojednawczemu podejściu do Holendrów oraz serii znakomitych zwycięstw militarnych. Rządził od 1578 do 1592 i miał nawet szansę zająć całe Niderlandy. Uwikłanie w inne wojny Filipa II (we Francji i nieudaną inwazję na Anglię) i niełaska wywołana przez zawistnych dworzan przeszkodziły jednak w realizacji tych planów.

Gdy Filip umierał w 1598 roku, hiszpańskie imperium miało nadal największy zasięg terytorialny. W ostatnich dekadach rządów Filip walczył jednocześnie z Francją (gdzie sponsorował wojnę domową), Niderlandami i Anglią, którą nieskutecznie usiłował najechać od morza. Wojny te nie przyniosły mu zysków, zostawiły ogromne długi i, co najważniejsze, wyrobiły Habsburgom reputację bezwzględnych najeźdźców i fanatycznych tyranów. Fakt, że podsycaną też przez propagandę, ale w dużej mierze także zasłużoną.

Poddani w Portugalii czy w Czechach zrozumieli na przyszłość, że z reżimem nie warto negocjować, tylko lepiej od razu wywołać pełnoskalową rebelię i rozmawiać z pozycji siły. Przeciwnicy uznawali Habsburgów za bezwzględne egzystencjalne zagrożenie, które powinni przy każdej możliwej okazji osłabiać. Tak np. kardynał Richelieu tłumaczył francuskim zelotom w 1631 roku, dlaczego finansuje bezwzględnych szwedzkich protestanckich najeźdźców przeciwko katolickiemu cesarzowi. Ostatecznie wojna trzydziestoletnia (1618-1648) zrujnowała do szczętu Niemcy. Szwedzi, Francuzi, Hiszpanie i reszta dopuścili się masowych morderstw populacji, a cesarstwo niemieckie straciło 15-20% wszystkich mieszkańców.

Habsburgowie stracili nadzieję na rządy absolutne w

Niemczech, ale zachowali Austrię, Czechy i Węgry. Hiszpania tymczasem przeżyła w XVII wieku znaczny kryzys. Napływ kolonialnego srebra zmniejszył się, a rodzima produkcja nie była zbyt rozwinięta (ciągłe wojny Filipa nie zostawiły nadwyżki na inwestycje). Portugalia zbuntowała się przeciw Habsburgom w 1640 roku, tworząc niezależne państwo, a nieudany bunt przetoczył się także przez Katalonię. Ostatni królowie z linii hiszpańskiej cierpieli na różne dolegliwości, do których mogły przyczynić się małżeństwa bliskich krewnych w ramach dynastii[147], ostatni z nich, Karol II, zmarł bezpotomnie w 1700 roku. Pod wpływem francuskiego stronnictwa na dworze zapisał koronę Filipowi z Anjou z dynastii Burbonów, co wywołało wojnę o sukcesję hiszpańską (Anglia, Holandia, Austria i inni sprzymierzyli się, obawiając się francusko-hiszpańskiej hegemonii).

7.5 Król Słońce

Ludwik XIV, „Król Słońce", rządził od 1643 do 1715, a Francja w tym okresie stała się najpotężniejszym państwem na świecie. Fundamenty jego potęgi położył wcześniejszy pierwszy minister, kardynał Richelieu (zm. 1642). Ponad 100 lat później francuska monarchia skończyła się jednak z rewolucją francuską i terrorem jakobińskim, w czasie którego Ludwik XVI został zgilotynowany przez rewolucjonistów. Burbonów przywrócono na krótko w latach 1814–1830, z przerwą na Sto Dni Napoleona, do kolejnej rewolucji w lipcu 1830.[148]

Zarówno Ludwik XIV, jak i kardynał Richelieu oraz kardynał Mazarin (zm. 1661 — następca Richelieu, pierwszy minister i wychowawca Ludwika)[149] mieli te same główne cele w polityce. Wewnątrz: kontrolować arystokrację i feudalnych

[147] Gonzalo Alvarez, Francisco C. Ceballos i Celsa Quinteiro. "The Role of Inbreeding in the Extinction of a European Royal Dynasty". W: *PLoS ONE* 4.4, e5174 (2009).

[148] Château de Versailles. *Louis XVIII*.

[149] Château de Versailles. *Louis XIV*.

watażków i odebrać im niezależność polityczną i militarną. Na zewnątrz: powstrzymywać Habsburgów, a finalnie odebrać im hegemonię. Jest to zupełnie zrozumiałe z punktu widzenia Fajia: głównym zagrożeniem są potężni, nielojalni podwładni i ich koterie. Głównym zagrożeniem zewnętrznym jest potężny i bezwzględny hegemon, który mobilizuje własną populację, naciera bez pardonu i może pożerać kolejne mniejsze państewka, jedno po drugim.

Podziały feudalne Francji rozwinęły się w wiekach średnich, gdy młodszym synom królewskim oddawano całe prowincje jako dziedziczne gubernie. Przez wieki te linie boczne stały się bardzo potężne i niezależne, a ich nielojalność i warcholstwo zemściły się na Francji wielokrotnie. W czasach wojny stuletniej (od 1337 do 1453) potężne księstwo Burgundii zdobyło władzę i bogactwo porównywalne z władzą i bogactwem króla. Burgundczycy zdradzili króla na rzecz Anglików: pojmali Joannę D'Arc i przekazali ją Anglikom, którzy ją zabili; pomogli też Anglikom zająć Paryż.[150] Południowi lordowie np. Armagnac czy Foix swobodnie dogadywali się z Anglikami bądź Paryżem, jeśli im się to opłacało. W 1465, gdy Ludwik XI usiłował scentralizować władzę, lordowie wywołali przeciw niemu wielką rebelię, chcąc obronić swój prywatny monopol militarny i polityczny.[151] Stąd wojny domowe watażków rujnowały średniowieczną Francję w podobny sposób jak w Chinach w IV w. p.n.e.

Te frakcje feudalne były dużo bardziej brutalne względem pospólstwa niż równoległe postaci feudalizmu u sąsiadów. Istotnym środkiem ich wojen było bowiem łupienie i mordowanie ludności przeciwnika. Robiły to zarówno drużyny feudalnych lordów, jak i nieoficjalnie tolerowane, potężne bandy najemników i rozbójników (Écorcheurs). Głównym problemem związanym z rycerstwem były zatem nie obciążenia

[150] Henryk VI i rada królewska. *English Records Concerning Joan of Arc*. Angielska rada finansowała proces w Rouen w 1431 r.

[151] Bibliothèque nationale de France. *Traité de Louis XI avec la Ligue du Bien public*. Tzw. "Liga Dobra Publicznego" wystąpiła przeciw Ludwikowi XI.

feudalne, ale okrucieństwo i straszliwy bandytyzm oprócz nich. Zdesperowani, głodujący chłopi wywoływali czasem powstania, jak w wypadku żakerii w 1358. Żakeria skończyła się według przykazań kodeksu rycerskiego i innych kłamstw. Przywódcę rebeliantów zaproszono niby na negocjacje, po czym zdradzono, pojmano, poddano okrutnym torturom i zabito. Fakt, że inicjator fortelu Karol II z Nawarry traktował wszystkich po równo: w wojnie stuletniej parę razy zdradzał zarówno Francję, jak i Anglię i nawet próbował wielokrotnie otruć swojego suwerena, króla Francji, a kronikarze lubili sugerować, że spotkała go kara Boża. Złożonego ciężką chorobą Karola medycy zawinęli w szmaty nasączone mocnym alkoholem, który służąca nieopatrznie podpaliła, zamieniając go w płonącą żagiew. Wewnętrzny chaos nasilił się ostatni raz z reformacją i wojnami religijnymi XVI w., gdyż nagle łupienie i mordowanie ludności o przeciwnej (najczęściej narzuconej przymusowo) religii straciło stygmat ciężkiego występku przeciw miłości bliźniego.

Richelieu i Ludwik znali tę bolesną lekcję bardzo dobrze i znał ją także lud. Kardynał Richelieu rozprawił się zatem z głównymi filarami potęgi arystokratów. System prowincjonalnych gubernatorów, którzy sami pobierali podatki i utrzymywali armie, zastąpiono centralnym systemem profesjonalnych biurokratów (intendants) rekrutujących się z wykształconego mieszczaństwa. Lojalni wobec króla i rządu wykonywali na prowincji zadania poborców podatkowych, policji i sądu odwoławczego. Polegając na sieci szpiegów i informatorów, Richelieu był w stanie wykryć spiski i korupcję magnatów wcześnie i skutecznie. Tradycyjne sądy arystokratów (które na ogół wymierzały łagodne kary) Richelieu zastąpił własnymi trybunałami królewskimi. Jednym z ostatnich tego rodzaju spisków za życia Richelieu był spisek markiza Cinq-Marsa w 1642 - młodego faworyta króla, który wraz z Gastonem, księciem Orleanu, planował obalić albo zabić Richelieu i dogadać się z Hiszpanami co do umowy pokojowej. Szpiedzy Richelieu wykryli konspirację i Cinq-Mars został skazany na śmierć. Innym, symbolicznym koń-

cem świata lordów feudalnych było wyburzanie przez kardynała zamków i twierdz niepotrzebnych do obrony granic, a także wprowadzenie kary śmierci za udział w pojedynkach.

Richelieu rozprawił się także z militarną i polityczną autonomią opozycji protestanckiej, równocześnie wybierając pragmatyczną ugodowość i pozwalając hugenotom na zachowanie przywilejów i urzędów oraz swobodne odprawianie swoich nabożeństw.[152]

Arystokraci otrzymali zarazem nowe możliwości kariery, które jednak były kontrolowane przez dwór. Intendanci i inni urzędnicy zajmowali się przyziemnymi sprawami zarządzania: wymierzaniem kar, sądzeniem, pobieraniem podatków, opłacaniem i mianowaniem podwładnych itd. Te uprawnienia byłyby niebezpieczne w rękach prowincjonalnego gubernatora. Domeną arystokratów była armia i jej korpus oficerski, dwór królewski i najbardziej prestiżowe i wspaniałe stanowiska ambasadorów, dyplomatów czy kolonialnych wicekrólów. Ludwik XIV rozumiał bardzo dobrze to, że potęga nagród i kar powinna emanować z tronu, więc przepych i uciechy Wersalu były zarazem mechanizmem urabiania i doboru usłużnych podwładnych, którzy mieszkali tam i robili, co w ich mocy, by przypodobać się królowi, w zamian za jakiś przywilej czy stanowisko. Zostając np. ambasadorem, kandydat zyskiwał dostęp do największego luksusu i przepychu w Europie i ogromny prestiż towarzyski, co zarazem czyniło go całkowicie zależnym od królewskiego skarbca, a przez to także lojalnym. W armii oficerowie musieli wykonywać rozkazy, ich stanowisko zależało od przychylności króla i rządu, a ich podwładni byli lojalni wobec korony, a nie wobec hierarchii feudalnej.

Oto zatem mechanizmy nowożytnej, francuskiej potęgi. Według zasad Fajia Richelieu zasługiwałby pewnie na miano dobrego męża stanu za tak zręczne i eleganckie rozmonto-

[152] Armand Jean du Plessis Richelieu. *Political Testament*, Reason and Government; Musée protestant. *Les dernières guerres de religion*. Program rządzenia Richelieu przedstawia jego testament; pokój w Alès znosił wojskową autonomię hugenotów.

wanie feudalnego chaosu i swawoli. Równocześnie Richelieu, Ludwik XIV i ich następcy nie posunęli się w tej pracy dostatecznie daleko, gdyż nowy system także zawierał dziedziczne przywileje, nadużycia władzy i klientelizm, i nawet sama Jego Czerwona Eminencja musiała polegać na rozbudowanej sieci klientów. Stąd urzędnicy, generałowie i dworzanie nadal mogli akumulować niezależną władzę. Armand Richelieu, oczywiście, miał wielu potężnych wrogów i musiał współgrać z istniejącymi strukturami władzy, więc kontynuacja reformy przypadła w udziale następcom, którzy jednak nie zawsze dorośli do zadania.

Jednym poważnym problemem było przyzwolenie na to, by sama biurokracja urosła i rozwinęła własną frakcję władzy, opierającą się również na ideologii jansenizmu (zbliżonej do kalwinizmu herezji katolickiej). Biurokraci nie mogli sobie pozwolić, by jawnie wystąpić przeciw Ludwikowi XIV, gdy ten żył, ale jansenizm rozwijał się przez nieformalne grupki, podczas gdy biurokraci akumulowali dziedziczne prerogatywy, znajomości i klientelę.

Problem nie jest stricte w tym, że wyrosło jakieś centrum władzy biurokratów, ale w tym, że biurokraci zostali podobnym pasożytem, jak wcześniej arystokracja. Byli może i zmyślni w operowaniu podatkami, precedensami i logiką prawniczą, ale błogo niezainteresowani tym, by państwo działało skutecznie, a społeczeństwo je szanowało.

Herezja Janseniusza była dokładnie herezją predestynacji i miała podobne efekty do herezji Kalwina, o której napisałem poniżej w szczegółach. Tu tylko streszczę, że predestynacja jest bardzo wygodną doktryną do formowania klik, gdyż pozwala na silną mentalność plemienną i brak kręgosłupa moralnego względem obcych. Efektem była klika biurokratów, która paraliżowała francuski rząd i psuła od środka francuski katolicyzm, zwalczając konkurencyjne stronnictwa przy użyciu swojej władzy (np. wypędzając jezuitów[153], występu-

[153]Parlement de Paris. *Arrêt du 6 août 1762*. Wyrok parlamentu paryskiego z 6 sierpnia 1762 r. dotyczył likwidacji instytucji jezuickich.

jąc przeciw dekretom papieskim, czy narzucając po swojemu cenzurę), a nie oferując podobnego fundamentu racjonalnego i moralnego, jaki mieli jezuici. Zarazem cała władza biurokratów pochodziła od tronu, z którym walczyli, a cały prestiż intelektualny jansenizmu pochodził od katolicyzmu i papiestwa, któremu się sprzeciwiali. Stąd ma sens desygnacja „pasożyt". W pierwszych latach rewolucji tron runął, a katolicyzm pozbawiono beneficjów i nawet zdelegalizowano. Część biurokratów posłano więc na szafot, a inni odnaleźli się w rządzie rewolucyjnym.

Ostatecznym dziełem biurokratów przed rewolucją było ciągłe paraliżowanie prób reformy fiskalnej, a w końcu chaos związany z niewypłacalnością państwa. Burbonów, podobnie jak Habsburgów, dręczył brak pieniędzy i rosnące zadłużenie: musieli finansować wojny, armię i wystawny dwór oraz spłacać odsetki. Także oni zdobywali szybką gotówkę kosztem długoterminowych strat, przyzwalając przy tym na powstawanie niezależnych centrów władzy i patronatu. Sprzedawali urzędy i dożywotnie przywileje, by otrzymać złoto. Polegali na prywatnych poborcach, którzy w zamian za sumę opłaconą zawczasu otrzymywali przywilej poboru podatku. Taka konstrukcja kontraktu premiuje jak najbardziej oportunistyczne jednostki: bo jeśli uczciwy poborca zbierze 10 tysięcy dukatów, a nieuczciwy 15 tysięcy dukatów, to i za prawo poboru ten drugi jest w stanie zapłacić więcej. Do tego była masa różnych innych przywilejów, dzięki którym szlachta mogła zarabiać na mostach, drogach, mytach i wielu innych mechanizmach, których liczba i stawki raczej rosły. Królowie tym sposobem zmniejszali wydolność systemu i fragmentami tracili kontrolę nad nim.

Osobnym czynnikiem jest oczywiście legitymizacja, która nakłania ludzi do pełnienia obowiązków mimo wszystko. Zarówno królowie francuscy, jak i elita przez stulecia przeczyli jednak swojej legitymizacji. Z jednej strony uważali swoją władzę i przywileje za nadane przez Boga, z drugiej strony ich postępowanie stało często w sprzeczności z katolickimi wymaganiami moralnymi. O tę właśnie szczelinę zaczepił się

jansenizm, uderzając w symboliczne oznaki zepsucia francuskiego dworu: rozpustność, skandale, luksus i hazard. Znane kochanki na francuskim dworze istniały już w średniowieczu, ale Franciszek I (zm. 1547) jako pierwszy dał swojej głównej metresie Anne de Pisseleu jawną pozycję dworską. Ambasadorzy srogich i obłudnie religijnych Habsburgów byli w szoku, widząc metresy dzierżące znaczną władzę na dworze i dyktujące np. mianowanie urzędników albo przyjmujące łapówki. W ich oczach rozpustny dwór hodował miękkich i zniewieściałych przywódców, publiczne zgorszenie było obrazą Boga i państwa, a królewska kurtyzana jako kanclerz, szef sztabu i naczelny łapownik ocierała się o abdykację i surrealizm. Nie była to jakaś mocno nietrafna ocena, gdyż de Pisseleu np. weszła w zajadły konflikt z konetablem (naczelnym dowódcą) Montmorency, co odbiło się negatywnie na wysiłku wojennym przeciwko Habsburgom. Metresa kolejnego króla, Henryka II, Diane de Poitiers, dostała klejnoty koronne (co było zniewagą królowej Katarzyny Medycejskiej), olbrzymi majątek i znaczący wpływ na najważniejsze decyzje państwowe.

Różnica oczywiście była głównie w tym, na ile powszechnie było wiadomo o kochankach i jaką one same miały pozycję, a nie w tym, że królowie je mieli. Habsburgowie też je mieli, ale częściej trzymano te kobiety z dala od władzy i pod ścisłą kontrolą, np. oferując pieniądze albo przetrzymując je w klasztorach. We Francji była to „oficjalna polityka", a co więcej, dworzanie i arystokraci uczestniczyli też w podobnych uciechach. Metresy celowo podsuwali im Katarzyna Medycejska i Ludwik XIV, by ich kontrolować, wyciągać ich sekrety, odwracać ich uwagę i uzależnić od dworskiego statusu i przyjemności. Wersal był jednym wielkim festiwalem teatru, muzyki, hazardu i innych rozrywek, za czym jednak stała strategia Ludwika, by pozbawić starą arystokrację jej tradycyjnej pozycji udzielnych gubernatorów i dowódców. Nową ścieżkę kariery wytyczał dwór, z którego spływały nagrody i awanse.

Niziny społeczne Francji tym łatwiej dzięki temu mogły in-

terpretować niesprawiedliwy system przywilejów jako oszustwo zdeprawowanej elity, a uprzywilejowane warstwy mogły czuć się nadal silne i wyzwolone spod jarzma wymagań moralnych, tak samo jak król czuł się dużo wcześniej. Nie tylko bowiem katolicka moralność była warunkowa dla wielkich i potężnych, ale i prerogatywy władzy również były negocjowalne. Król zasiadał na szczycie feudalnego systemu, a jego władza przechodziła z ojca na syna, co czyniło zagarnięcie władzy trudnym (lord feudalny, który go obalił, nie stawał się przez to legalnym królem, a arystokracja miała w tym względny interes, będąc uprzywilejowaną częścią tego samego porządku). Ale: tak jak Lamoral mógł zostać zabity przez Habsburga mimo rodu i zasług, tak kurtyzana mogła zyskać klejnoty koronne mimo mało czcigodnych metod. Nie rozstrzygam, czy to dobrze, czy źle; po prostu wskazuję niestabilność. Podwładni nie umawiali się na takie coś, więc czemuż mieliby sami dotrzymywać swoich zobowiązań w systemie?

Sama rewolucja francuska zaczęła się pośrednio od kolejnego kryzysu finansowego i prób opodatkowania elit w latach 1781-1789, czemu arystokraci i biurokracja stawili zdecydowany opór. Król, w teorii, mógł sam nałożyć podatek edyktem (tak jak robiono to przez poprzednie kilkaset lat), ale nie mógł wymóc wprowadzenia go w życie wobec paraliżu administracji, buntów i zamieszek. Bankructwo skarbu państwa było na tyle naglącym problemem, że król zwołał Stany Generalne, z udziałem przedstawicieli stanu trzeciego (mieszczan i chłopów), by nałożyć nowe podatki z autorytetem całego społeczeństwa. Przedstawiciele stanu trzeciego zażądali spisania konstytucji, indywidualnych wolności i równych praw politycznych. Co więcej, zerwali Stany Generalne (gdzie mieli mniejszościową wagę głosów), zawiązując zamiast tego Zgromadzenie Narodowe, do którego król był zmuszony przystać. To był właśnie początek rewolucji francuskiej.[154]

[154]Assemblée nationale. *Assemblée nationale constituante*, 17–20

Najbardziej interesującą jej częścią jest jednak osobliwy kryzys legitymizacji, który zaczął się po 1786 roku i trwał do reform Napoleona. Poddani stracili wiarę w system i nie poczuwali się do posłuszeństwa wobec niego, gdy utajone oburzenie ujawniło się wskutek poważnych klęsk, zaś chaos osłabił argument przymusu. Państwo było bankrutem i nie mogło rozwiązywać podstawowych problemów, takich jak np. import żywności w latach nieurodzaju czy zapewnienie konkurencyjności własnego przemysłu. W 1786 roku podpisano traktat o wolnym handlu z Wielką Brytanią, który w praktyce premiował Wielką Brytanię, ze względu na lepiej zorganizowaną i bardziej nowoczesną produkcję. Wielu ludzi straciło pracę, a potem przyszła klęska głodu w 1788 roku, co właśnie było zarzewiem rozruchów w większych miastach.

Z rządem rewolucyjnym sytuacja niewiele się uspokoiła, gdyż władza chciała pobierać prawie takie same podatki jak monarchia i wymuszać to przy użyciu siły. Prędko doszedł do tego zabór zapasów żywności i masowy pobór do wojska. Papierowe weksle na zagarnięte dobra kościelne były drukowane bez pokrycia, prowadząc do hiperinflacji (i dewaluacji długu, ale także rujnowania życia gospodarczego).

W tych okolicznościach państwo przestało pełnić swoje podstawowe funkcje, a „bezprawie” stało się rozsądną strategią przetrwania. W latach przed rewolucją powszechne stało się unikanie podatków i opłat celnych, przemoc wobec poborców, a także zamieszki w miastach spowodowane wysokimi cenami żywności. Rząd rewolucyjny poprawił tę sytuację w niewielkim stopniu, gdyż jego potrzeby fiskalne niewiele się zmniejszyły, a zdolności poboru podatków nawet spadły po rozmontowaniu znienawidzonej Ferme Generale. Jakobini wprowadzili siłowe rekwizycje przy użyciu zbrojnych oddziałów rewolucyjnych. Nakazano chłopom sprzedawanie zapasów żywności za wspomniane bezwartościowe papierowe weksle, za odmowę groziła kara śmierci. Chłopi

czerwca 1789. Stan trzeci i część deputowanych duchowieństwa utworzyli Zgromadzenie Narodowe.

więc ukrywali ziarno i handlowali nim potajemnie w ramach barteru. Jakobini zarządzili masowy pobór do wojska, co wraz z kwestią religijną i podatkową było zarzewiem chłopskich rebelii w 1793-1794. Próby wyeliminowania religii katolickiej i zastąpienia jej kultem stworzonym przez rewolucjonistów (kultem Rozumu i później kultem Istoty Najwyższej) były ideowym paliwem powstań, np. w Wandei, i jest to logiczne z naszej perspektywy. Jakobińska władza nie tylko była bardziej bezwzględna niż schyłkowa monarchia burbońska, ale wprost odrzucała obowiązujące koncepcje moralnej słuszności i społecznego porządku. Tak oto państwo było już nie tylko drapieżnym tworem, który przysyłał swoich siepaczy, by zagarniać żywność i młodych mężczyzn do armii, ale stało się również widzialną emanacją Szatana.[155]

Dyrektoriat (1795) ukrócił nieco masowy terror jakobinów, ale nie mógł ani ustabilizować systemu, ani też zbudować trwałego poparcia. Kolejne wybory były unieważniane, gdyż ich wynik był na ogół inny niż chcieliby rządzący, a do utrzymania porządku używano armii (co za parę lat się zemściło w puczu Napoleona). Agresywny pobór do wojska spotkał się z masowymi ucieczkami niedoszłych rekrutów, a zapaść ekonomiczna z uchylaniem się od podatków i udziału w oficjalnym systemie handlowym. Grupy bandytów napadały także na urzędników, celem obrabowania ich z zagarniętych dóbr.

W 1799 roku Dyrektoriat został obalony przez Napoleona, jednego ze swoich najbardziej zaufanych „siłowników". W 1795 roku Konwent usiłował właśnie ukartować wybory, co wyprodukowało ogromne protesty i zamieszki w Paryżu.[156] Napoleon ostrzelał nacierający tłum z armat, zabijając około 300 osób. Ten pokaz bezwzględności uczynił Napoleona bardzo użyteczną i popularną postacią w kręgach władzy i umożliwił jego ekspresową karierę. Napoleon zagarnął wła-

[155]Do podobnego wniosku pod adresem Napoleona doszli Hiszpanie w 1807, rozjuszeni przez okrutne zbrodnie i świętokradztwa maruderów francuskich. Tak zatem jak Habsburg miał wrzód holenderski, tak Bonaparte miał wrzód hiszpański.

[156]Académie française. *Vendémiaire*.

dzę w 1799 i zaprowadził względny ład. Po części przy pomocy terroru i cenzury, po części dzięki zagwarantowaniu minimum koniecznych warunków do normalnego życia. Zaprzestano represji wobec Kościoła katolickiego i wprowadzono nowy, stabilny system monetarny oparty na franku związanym ze złotem i srebrem.[157] Kodeks Napoleona zagwarantował też na nowo prawa własności. Zarazem zlikwidowano wolne media. W 1800 roku liczbę paryskich gazet politycznych ograniczono z kilkudziesięciu do 13, a te, które zostały, poddano ścisłej kontroli reżimu.[158] Natychmiast rozwinięto ścisłą cenzurę, sieć tajnej inwigilacji, a także silne i skuteczne służby represyjne, zajmujące się ściąganiem podatków i egzekucją poboru do wojska.

7.6 Śnić o imperium, przegrać Polskę

Klęska Rzeczypospolitej w XVIII wieku. Polska późnego średniowiecza była państwem niewiele odstającym od zachodnich sąsiadów i szybko modernizującym się. Państwo było w miarę silne dzięki sile militarnej i dochodom z rolnictwa i soli. Społeczeństwo szybko przejmowało innowacje zachodnie, rozwijając np. samorządy miejskie, pisane prawo czy życie intelektualne. Rzeczpospolita, łącząca Polskę, Litwę i Ruś, w XVIII wieku odstawała od Zachodu niemal na całej linii. Życie większości społeczeństwa było podobnie niebezpieczne i ubogie jak w rozproszonej autorytarnej Rosji. Rosja jednak zachowała o wiele większe zdolności mobilizacji sił państwa. Dzięki temu miała niedługo potem pożreć niegdyś równorzędnego sąsiada, odbierając mu do 1795 roku ponad połowę terytorium i usuwając go z mapy Europy na 123 lata z pomocą Prus i Austrii.

Elita zdobywała coraz większą kontrolę nad pań-

[157] Monnaie de Paris. *Métalmorphoses*, s. 1803. Frank germinalny opierał się na bimetalizmie.

[158] Veronica Granata. "Marché du livre, censure et littérature clandestine". W: *Annales historiques de la Révolution française* 343 (2006), s. 123–145. Dekret z 17 stycznia 1800 r. poddał pozostałe tytuły kontroli policji.

stwem, które coraz słabiej kontrolowało ją samą. Dlaczego tak się stało? Moja odpowiedź brzmi: centralnym problemem polityki jest kontrola elity, według Hanfeizi. Polska, łącząc się z Litwą i Rusią, pozwoliła swojej elicie odrzucić zachodni wzorzec organizacyjny i moralny, jednocześnie nie przyjmując wzorca wschodniego opartego na silnej władzy centralnej. Stąd system był coraz bardziej zawłaszczany i kontrolowany przez arystokrację, która wykorzystywała go we własnym interesie, nie dbając o przetrwanie państwa.

Nawet, jak sądzę, zwolennicy Rzeczpospolitej Szlacheckiej rozumieją, że powodem upadku była skorumpowana elita, więc przyjmuję to za punkt wyjścia. Hanfeizi sugeruje tu jednak, że stawiać sprawę w ten sposób to winić deszcz, a nie dziurę w dachu. Należy najpierw zapytać, jak (i czy w ogóle) system chronił się przed korupcją i zawłaszczaniem struktury władzy. Co więcej, czym innym jest korupcja indywidualna, a czym innym zbiorowa i masowo skoordynowana. W epoce nowożytnej arystokracja francuska uchodziła za niemoralną i knującą. Równocześnie Francja była potężna i działała efektywnie, a arystokracja mobilizowała swe produktywne siły na jej korzyść w zamian za nagrody i przywileje.

Na Zachodzie samowolę możnych ograniczały rozwijające się instytucje. Rzeczpospolita zmieniła Polskę nie personalnie, a systemowo. Polska od XIV wieku łączyła się z Wielkim Księstwem Litewskim, będącym w praktyce państwem litewsko-ruskim, jeśli uwzględnimy potężnych ruskich lordów feudalnych na wschodzie i południu państwa, a także bojarów (szlachciców) służących lordom litewskim. Z tym połączeniem był istotny problem. Zachód rozwijał powoli decentralizację i instytucjonalne formy sprawowania władzy. Powstały pisane prawa, sformalizowane gabinety królewskie i niższa biurokracja sądownicza i fiskalna. Wielkim ośrodkiem wpływu kulturowego i moralnego był także Kościół. Elita feudalna nadal była potężna, ale podlegała coraz większym naciskom administracyjnym i moralnym; nie mogła też łatwo powiększać swojej kontroli nad rozwijającymi

się równoległymi strukturami władzy.

Na Litwie i Rusi możnych dyscyplinowała silna władza monarchy. Ten zachodni system ograniczeń był jednak owocem miejscowej kultury, religii i przemian politycznych. Poza Zachodem bardziej rozpowszechnionym sposobem ochrony systemu przed elitą była autokracja, w której monarcha miał szeroką, nieskrępowaną procedurami władzę nad życiem i majątkiem poddanych. Istniały różne normy zwyczajowe regulujące prawowitość władzy monarszej, natomiast niewiele formalnych i proceduralnych ograniczeń, które powstrzymywałyby szybkie i gwałtowne użycie siły, gdy władca miał w tym uzasadniony interes. Tak to wyglądało na Litwie i na Rusi. Np. Jagiełło uwięził swojego wuja Kiejstuta w 1382 roku (Kiejstut zmarł w niewoli w niewyjaśnionych okolicznościach), a Witold np. usunął księcia kijowskiego Władymira Olgierdowicza i zastępował innych książąt dzielnicowych mianowanymi gubernatorami.[159]

Unia osłabiła ograniczenia władzy możnych. Od XIV do XVI wieku trwa proces łączenia się Polski, Litwy i Rusi w jedno państwo. Dzięki temu szlachta i arystokracja mają o wiele mniej skrępowane ręce, by wyszarpywać sobie większą kontrolę nad systemem, niż miałyby zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie. Jagiełło, który w 1386 roku został Władysławem II, musi iść na istotne ustępstwa, gdyż targuje się z wielmożami o koronę, a potem musi prezentować się jako chrześcijański monarcha, by zdobyć sobie prestiż i posłuch.

Królowie płacili przywilejami za uznanie swojej władzy. Największe ustępstwa zostały już sformalizowane wcześniej, za rządów Ludwika Węgierskiego w 1374 roku w Koszycach. Jagiełło jedynie musiał się na nie powtórnie zgodzić, jeśli chciał myśleć o koronie. Tym sposobem trudniej było mu te warunki renegocjować, gdyż stanowiły już status quo. Z perspektywy chińskich myślicieli szkoły fajia

[159]Encyclopedia of Ukraine. *Vytautas the Great*. Witold usuwał książąt dzielnicowych, w tym Władymira Olgierdowicza z Kijowa.

te średniowieczne przywileje mogłyby budzić szczególny niepokój:

- Prawie całkowite wyłączenie szlachty spod obciążeń podatkowych.
- Brak jakichkolwiek nowych podatków bez zgody szlachty.
- Zakaz obsadzania wybranych urzędów i godności kimkolwiek innym niż polską szlachtą.

160

Często podkreśla się, że ten ostatni przepis dotyczył wyłączenia cudzoziemców, ale wyłącza on równie dobrze polski gmin z reprezentacji politycznej. Tym sposobem pozbawiamy reprezentacji politycznej wszystkich poza szlachtą. Równie ważne, że odtąd nie można także nakładać podatków na szlachtę (posiadającą nieproporcjonalnie ogromne środki) bez zgody samej szlachty. Zatem każda sytuacja, w której państwo potrzebuje finansowania, czy to wojna, czy inne przedsięwzięcie, staje się podstawą do żądania kolejnych przywilejów.

Tak oto Polska była w ustrojowym niebezpieczeństwie już dzięki inicjatywie samej szlachty, jeszcze bez Jagiełły i litewskich możnych. Różnica polega jedynie na tym, że polityczny kierunek wschodni odcinał inne scenariusze. Np. gdyby polska arystokracja była prozachodnia, mogła sama przyjąć jakiś ideał obowiązku publicznego i roztropności albo dopuścić utalentowanych profesjonalistów, kupców i uczonych do przywilejów i władzy, widząc, że bez tego ich państwo nie przetrwa. Albo prozachodni król mógłby uzyskać pomoc z Zachodu, stworzyć masową armię z poboru, sterroryzować szlachtę, a następnie zmienić prawo i ustrój.

Próbowano tego drugiego planu w paru wariantach, ale bezskutecznie. Unia z Litwą uczyniła Rzeczpospolitą wielkim terytorialnie i ludnościowo państwem, dorównującym

[160] Muzeum Historii Polski. *Przywilej koszycki*. Przywilej z 1374 r. pozostawiał dwa grosze podatku z łana chłopskiego w dobrach szlacheckich.

największym potęgom kontynentu przynajmniej chwilowo. Litewscy i ruscy bojarzy poczuli się wreszcie wyzwoleni spod srogiego oka gosudaria i jego posocha, który był na wschodzie ostatnim gwarantem publicznego porządku. Polscy dziedzice zobaczyli, że zachodnie koncepcje polityczne i moralne (jak dobro wspólne, odpowiedzialność, cnota itd.) i zachodnie instytucje nie są konieczne do funkcjonowania państwa. Zamiast tego zaś mogą oni przyjąć identyczną postawę życiową jak ich wschodni bracia, traktując każdy spłachetek ziemi i ludzi, którzy na nim mieszkają, jako udzielną własność. Nazwali oni tę ideę „złotą wolnością", przypisując sobie także rodowód rzymski i sarmacki.

Wojna i sukcesja dawały szlachcie kolejne narzędzia nacisku na króla. Sam Władysław Jagiełło w 1422 roku nadał przywilej czerwiński, by utrzymać zaangażowanie możnych w wojnę z zakonem krzyżackim. Zagwarantował im zakaz konfiskowania własności bez wyroku sądu i zakaz bicia nowej monety bez zgody rady królewskiej. Najszerzej otworzył wór z przywilejami niedługo potem, gdyż możni nie traktowali jego władzy królewskiej jako dziedzicznej. W zamian za zgodę na sukcesję syna Władysława III obiecał Jagiełło, że szlachta nie będzie aresztowana ani pozbawiona mienia bez wyroku właściwego sądu szlacheckiego.[161] Brzmi to prawie jak anglosaski habeas corpus, ale nie jest nim zdecydowanie, gdyż zawiera podły szczegół: szlachcice będą sądzeni tylko przez innych szlachciców, którzy akurat mieli interes w obronie wspólnych interesów szlachty kosztem wszystkich innych.

Przywileje narastały, a wezwania do odpowiedzialności pozostawały nieskuteczne. Kolejni królowie byli zmuszeni oferować coraz to nowe przywileje, służące przede wszystkim pozyskiwaniu przez szlachtę jak największych środków od poddanych i utrwalaniu jej uprzywilejowanej pozycji. Proceder przyspieszył nieco dzięki wolnej elekcji, w

[161] Zintegrowana Platforma Edukacyjna. *Polityka dynastyczna Jagiełły*. Gwarancje osobiste wiązały się z przywilejami jedlneńskim i krakowskim z 1430 i 1433 r.

której szlachta wybierała nowego króla w głosowaniu (mając tym sposobem silną pozycję przetargową wobec kandydatów) oraz dzięki reformacji protestanckiej. Wielu polskich szlachciców przeszło na kalwinizm; w niektórych rejonach kalwini stanowili od jednej trzeciej do połowy reprezentantów na sejmikach. Kalwinizm, jak omówimy w kolejnym rozdziale, może być interpretowany jako ideologia przywileju, usuwająca wymóg moralnych starań i dobrych uczynków jako warunku zbawienia. Działania jezuitów i kontrreformacji zmniejszyły liczbę tych konwertytów, ale w niewielkim stopniu zahamowało to moralny rozkład szlachty, sprzeczny z deklarowanym katolicyzmem. Wpływ Kościoła na społeczeństwo ogólnie osłabł. Ks. Skarga i inni kaznodzieje katoliccy w XVI i XVII wieku potępiali wprawdzie pychę, chciwość, dbanie o prywatny interes i ucisk poddanych. Przykładem są książki takie jak „Dyskurs kapłana jednego polskiego o tym, dlaczego Koronę Polską karze i jak dalszego karania ujść mamy" ks. Chądzyńskiego i „Robak sumnienia złego człowieka niebogobojnego i o zbawienie swoje niedbałego" ks. Starowolskiego, ale nie przyniosło to większych efektów. Miażdżące wojny z lat 1648–1657 tłumaczono wprawdzie karą Bożą, co było w sumie wygodną zmianą tematu. Szlachta okryła się hańbą w Europie, wykazując niezdolność do walki ze szwedzkim najeźdźcą, poddając się Karolowi Gustawowi pod Ujściem[162] i naiwnie szukając u niego faworów, podczas gdy Szwedzi byli znani z bezwzględności już podczas niedawnej wojny trzydziestoletniej i podobnie złupili też Rzeczpospolitą.

Próba wzmocnienia monarchii wywołała zbrojny opór szlachty. Gdy państwo wreszcie zmobilizowało się do walki ze Szwedami, król Jan Kazimierz złożył Matce Bożej śluby lwowskie w 1656 roku, obiecując m.in. poprawić los chłopów. Jego plany reformy absolutystycznej miały zapewne pewną logikę w tym kierunku. Zbudowanie silnej chłop-

[162] Muzeum Wojska Polskiego. *Kapitulacja pod Ujściem*. Kapitulację przyjął w lipcu 1655 r. szwedzki dowódca Arvid Wittenberg.

skiej piechoty łanowej miało stworzyć niezależne od szlachty centrum siły militarnej, które mogłoby jej dyktować warunki w jedynym zrozumiałym dla niej języku. Planował także wzmocnić władzę swojego następcy przez przeprowadzenie elekcji jeszcze za własnego życia. By plan mógł się powieść, królowa Gonzaga zaczęła intensywnie przekupować wielmożów przywiezionym z Paryża złotem. Ci dostrzegli jednak zagrożenie dla „złotej wolności", co skończyło się rokoszem rozpętanym przez Lubomirskiego, ogromną szlachecką rebelią, którą Jan Kazimierz przegrał.

Zwycięstwa wojskowe nie usuwały słabości ustroju. Rzeczpospolita oczywiście dysponowała znaczną siłą militarną swojej wojskowej elity, czego przykładem były liczne zwycięstwa w XVI i XVII wieku. Mimo porażek z lat 1648–1657 udało się częściowo odwrócić kartę na polu bitwy w drugiej połowie XVII wieku. Odniesiono wtedy zwycięstwa nad Turcją i Tatarami pod Chocimiem (1673) i pod Wiedniem (1683), a później pod Hodowem (1694) i Podhajcami (1698). Następna i już niejako definitywna kompromitacja organizacyjna i militarna szlachty przyszła zaraz potem. Główne powody tego są następujące:

Po pierwsze, szlachta mogła zmobilizować się wtedy na wojnę, kiedy chciała, co mogło zachodzić, gdy była przekonana o zagrożeniu wewnętrznym: tak np. było przed Chocimiem w 1673. Zarazem niesubordynacja i anarchia uniemożliwiały reakcję na wiele innych zagrożeń, jak było w wypadku powstania Chmielnickiego, poza tym jakość kadry dowódczej i oficerskiej bardzo się obniżyła. Np. pod Piławcami w 1648 roku duże wojsko Rzeczypospolitej uciekło bez walki, porzucając bogaty tabor i 100 armat, z powodu niekompetencji skłóconych dowódców i niskiego morale niby to profesjonalnych oddziałów, które rzuciły się do ucieczki pod wpływem fałszywej plotki.

Po drugie, w XVIII wieku zobaczymy, że europejskie armie oparte na piechocie i profesjonalnym zapleczu zaczęły przeważać nad polsko-litewską konnicą zorganizowaną w poczty szlacheckie. Problem polega głównie na tym, że Rzeczpospo-

lita musiała na tej konnicy polegać: taki system zapewniał szlachcie względny monopol na siłę militarną. Szlachta nie zgodziłaby się też na budowę innej armii kosztem własnych podatków i pracy poddanych.

Rządy Augusta II, wojna północna przegrana dzięki szlachcie.

W 1697 roku August II, książę Saksonii, został królem Polski. Szlachta nie byłaby przychylna kandydatowi z własnym państwem i armią (który miał środki i plany wprowadzenia absolutyzmu), ale tak grubym łapówkom, jakie zaoferował, trudno było odmówić, a poparcie Rosji i Austrii (obawiających się francuskiego kandydata, księcia de Conti) pozwoliło mu wmaszerować z wojskiem do Krakowa. Katastrofą zarówno dla Augusta, jak i osłabionej Polski była wojna północna: próba opanowania posiadłości szwedzkich wspólnie z Danią i Rosją, w wyniku której August miał otrzymać Inflanty. Klęska była spowodowana polityczną apatią, rażącą niesubordynacją i przestarzałą taktyką polskiej szlachty. Pierwszą walną bitwę w Inflantach August przegrał nad Dźwiną, gdyż szlachta odmówiła mu poparcia, ogłaszając neutralność. Siły sasko-rosyjskie zostały pokonane przez armię Karola XII.[163] Dzięki temu Karol XII mógł ruszyć w głąb Polski. By go odeprzeć, August zgromadził znaczną przewagę liczebną (23 000 ludzi przeciwko 12 000, przy czym polska armia koronna pod dowództwem Hieronima Augustyna Lubomirskiego liczyła 6 800 ludzi, w tym także elitarne chorągwie husarskie), stając ze Szwedami do bitwy pod Kliszowem (1702), na warunkach, które dawały mu duże szanse zwycięstwa.[164]

Lubomirski szarżował swoją kawalerią na szwedzką flankę, ale Szwedzi odparli go dzięki dyscyplinie, skutecznym salwom z muszkietów i improwizowanym palisadom. Lubomirski, zamiast kontynuować atak albo wrócić do szyku i spróbować innego planu, spanikował albo wściekł się i opu-

[163] Autor anonimowy. *Relacja o bitwie pod Rygą*. 1701. Relacja dotyczy przeprawy przez Dźwinę w 1701 r.

[164] Muzeum Historii Polski. *Bitwa pod Kliszowem*.

ścił Augusta II, odsłaniając flankę wojsk saksońskich i oddając Karolowi XII łatwe zwycięstwo. Hieronim Lubomirski był synem wspomnianego już puczysty Jerzego Lubomirskiego i bajecznie bogatym magnatem, który podobnie jak jego ojciec głęboko wierzył w złotą wolność.

Dla Rosji i innych potężnych mocarstw Kliszów stanowił ostateczne „zielone światło", dowodzące, że potężni magnaci będą w Polsce sabotować własnego króla z zawiści, a co więcej, że nie nadają się już do równorzędnej walki z armiami regionalnych mocarstw. O ile pod Ujściem w 1655 roku poddało się pospolite ruszenie, to pod Kliszowem łatwo opuścił króla główny generał z główną armią, gdy tylko jeden szturm się nie powiódł.

Pod Pułtuskiem (1703) znowu większe siły saksońsko-polskie przegrały, będąc zaskoczone przez Szwedów. Polskie wojska istotnie odstawały od standardów, przez brak fortyfikacji, sił rozpoznawczych i stabilnej logistyki. Do zapewnienia takich rzeczy były potrzebne dodatkowe podatki, które szlachcice ciągle wetowali.

Potęgi zewnętrzne kontrolują Rzeczpospolitą. Zwycięski Karol XII obsadził na polskim tronie własnego kandydata, Stanisława Leszczyńskiego, co wywołało wojnę domową, która tym bardziej pokazała niewielką wartość sił szlachty i magnatów. Potęga Karola została złamana dopiero pod Połtawą (1709), gdzie osaczyła go znacznie potężniejsza armia rosyjska.

„Carolus Rex" uchodzi w opinii historyków za znakomitego generała i mógłby pewnie wyjść z tej wojny na lepszych warunkach. Popełnił jednak ten sam błąd co August. Stracił czas, a osadziwszy na tronie króla, którego chcieli polsko-litewscy magnaci, zakładał, że przydadzą mu się oni na coś i zmobilizują mu istotne posiłki przeciwko Rosji.

August powrócił następnie na tron dzięki wsparciu zwycięskich Rosjan. Jego kolejne próby centralizacji władzy skończyły się kolejnym buntem i wojną, w której szlachta zaprosiła Piotra I, by wynegocjował pokój. Piotr wysłał 18 000 żołnierzy jako „siły pokojowe" i podyktował umowę pokojową

ściśle według interesów rosyjskich, przywracając szlachcie przywileje, ale osłabiając wszelkie próby wzmocnienia państwa i dając Rosji podstawę do narzucania sobie roli gwaranta ugody.[165] Stąd Rzeczpospolita stała się powoli nieformalnym protektoratem rosyjskim.

Dobra dziedziczna elita uzasadnia swoją pozycję służbą państwu. Jedna uwaga na koniec: wnioski podobne do moich różni obrońcy tradycji (Klub Jagielloński, Kopczyński, Guzowski) przedstawiają jako „marksistowskie klisze". Ja jednak odżegnuję się od marksizmu, jednocześnie odmawiając tym autorom racji. Oto dlaczego: broniąc w sposób rozumny dziedzicznej hierarchii, tak jak bronił jej Arystoteles, Konfucjusz czy Edmund Burke, powiedzielibyśmy, że jest ona korzystna, ponieważ dostarcza lojalnych, znakomitych kadr. Ludzie ci czują się odpowiedzialni za państwo i traktują jego los jako własną sprawę. Od dzieciństwa są też wychowywani do podtrzymywania tożsamości, tradycji i etosu swojego narodu.

Napoleon połamał sobie zęby na Royal Navy, a potężna flota japońska na Yi Sun-Sinie, także dlatego, że stały za nimi „dobre" hierarchie, które przewyższały swoimi zdolnościami, duchem i oddaniem najemne armie i profesjonalne biurokracje. Han Fei, książę Han, wiedział, że musi bronić swojego upadającego państwa do końca, mimo że nie miał władzy ani wpływu i mógł zdezerterować do Qin, gdzie jego talenty byłyby sowicie nagrodzone. Owocem tych starań jest traktat polityczny Hanfeizi.

Jednak ci sami myśliciele na ogół przewidywali także istnienie osób niemoralnych i niekompetentnych, hołdujących swoim wadom, pasożytujących na społeczeństwie i wykorzystujących przywileje do samowolnych działań. To dla państwa zarzewie rychłej ruiny (zob. Hanfeizi 15).

Upadek państwa świadczy o politycznej porażce jego elity. Stąd nie musimy rozmawiać o ucisku i nędzy ludu polskiego. Lepiej zacząć od ogromnej klęski XVIII wieku: zdo-

[165] Urszula Kosińska. *Sejm Niemy*.

minowania państwa przez sąsiada, który jeszcze wiek wcześniej uchodził za równorzędnego siłowo i zacofanego organizacyjnie, a także od braku honoru u elity, zdradzającej swojego króla, uciekającej z bitwy, biorącej łapówki od wrogów i zapraszającej ich do obrony swojej swawoli. Szczególnie istotne jest to, żeby nie powtórzyć tego rodzaju błędów.

8 Wolna wola i determinizm a wolność i tyrania

8.1 Wola i cnota podstawą zarówno posłuszeństwa, jak i wolności

Legitymizacja władzy obejmuje przedstawienie posłuszeństwa jako moralnego obowiązku oraz uzasadnienie moralnego prawa do żądania i wymuszania posłuszeństwa. Stąd jest to podobny konstrukt jak dobroczynność, prawość i inne cnoty, i podobnie jest uzasadniony. Cnota jest ciągłą dyspozycją do wyboru właściwego, większego dobra ponad częściowe i niższe dobra (np. zrobić dobry uczynek, a zrezygnować z pożywienia i ubrania w ilości przekraczającej to, co konieczne). Istotnie, legitymizacja i posłuszeństwo prawowitej władzy tworzą rodzaj „wspólnotowej szlachetności". Porządek polityczny i współpraca z nim pozwalają uczynić większe dobro niż działanie samodzielne, i człowiek szlachetny powinien to większe dobro wybrać tak samo jak przedkłada np. dobry uczynek nad jakąś osobistą korzyść.

Ale jeśli posłuszeństwo prawowitej władzy jest rodzajem cnoty, to podlega tej samej wewnętrznej rachubie woli i intelektu. Intelekt rozważa i przedstawia woli różne dobra. Wola jest przez nie pociągana i w sposób wolny wybiera między różnymi dobrami, czyniąc przez to wybór ostatecznym (zob. 24 tezy tomistyczne, teza 21).[166] Stąd np. posłuszeństwo ukierunkowane na jakieś godziwe publiczne dobro jest

[166] Sacra Congregatio Studiorum. *Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*. Tłum. W. H. Marshner. 27 lip. 1914, tezy 21 i 24.

cnotą, ale tego samego nie można powiedzieć o partycypacji w czymś złym albo o spełnianiu arbitralnych żądań tyrana bez zważania na inne, bardziej fundamentalne dobra. Nawet i samo posłuszeństwo może być ukierunkowane nie na tyrana na urzędzie, ale na kogoś, kto usiłuje go obalić, jeśli oczywiście zaufanie mu ma moralne i racjonalne podstawy.

Tak oto wolność i cnota stanowią fundament wolności politycznej. Jeśli rozumujemy: „może zrobiłbym to albo i tamto, ale chcę wybrać największe dobro z tych dwóch", to tak samo możemy rozumować „czy posłuszeństwo reżimowi politycznemu jest dobrem, czy raczej powinienem robić coś innego" i „czy ten reżim jest tym, co być powinno, czy może powinno być coś innego, i co ja mogę z tym zrobić".

Powyższe rozumowanie stanowi zaporę przeciw tyranii i pasożytniczej władzy, ale jest jednak także głównym przedmiotem ataku ze strony tyranów. Nowożytne totalitaryzmy i tyranie często odrzucały koncepcję wolnej woli, nauczając o dziejowej konieczności sterującej ludzkimi losami. Można tu zaliczyć zarówno dziejową konieczność marksizmu, jak i biologiczny determinizm darwinowski zwolenników Hitlera, teorie polityczne Hegla oraz materializm okresu rewolucji francuskiej.

W centrum zawsze występują powtarzalne mechanizmy argumentacji:

Usunięcie moralnej odpowiedzialności za uczynki przez dziejową konieczność.

Etyka cnót daje podstawy do sądzenia każdego uczynku człowieka na podstawie tego, czy mógł zdecydować lepiej i czy jego wola wybrała dobro wyższe, jak np. prawość, a nie dobro niższe, jak np. interes. Jeśli usuniemy możliwość realnego wyboru dobra i zła przez człowieka, to usuwa to sens oceny partykularnych uczynków jako dobrych i złych. Jeśli to, co się dzieje, jest koniecznością, to znaczy, że nie mogło się stać nic innego. Albo: kalwinista nie wierzy w wolny wybór różnych opcji, ale jedynie w to, że wola jest wolna przez to, że działa w sposób dobrowolny, ale mając zdeterminowany cel. Wówczas znika możliwość innych ocen moralnych niż

dwie absolutne: „wybrani” i „potępieni”, „my” i „oni”. Jeśli ci wybrani popełniają jakieś zło, to może to nie być wcale zło, tylko konieczność. Albo też mogą popełnić grzech, który nie określa ich jako złych, gdyż z pewnością otrzymają przebaczenie Chrystusa i zostaną zbawieni. Zatem: jeśli kalwiński „wybraniec Boży” Oliwer Cromwell walczy w Anglii z „tyranem” Karolem I, to nagle Cromwellowi trudniej być „tyranem” za takie same albo gorsze uczynki, gdyż awansował na zupełnie inną półkę metafizyczną i moralną. I ten sam schemat pożyczają komuniści, jakobini i Hegel.

Usunięcie moralnej odpowiedzialności za kształtowanie charakteru.

Według etyki cnót zarówno szlachetność, jak i niegodziwość wynikają z dyspozycji woli, która przez długi czas utrwala się w codziennych wyborach i pracy nad sobą. Nawet jeśli ktoś popełnia zły uczynek pod wpływem silnej namiętności — lubieżność popycha go do zdrady, a gniew do przemocy — i wydaje się, że nie decyduje wtedy w sposób całkiem wolny, pozostaje odpowiedzialność za kształtowanie własnego charakteru. Katolicka teologia zaostrza tę odpowiedzialność, wskazując, że łaska Chrystusa jest znacznie cenniejsza niż ludzkie starania i nie będzie bez limitu dawana tym, którzy rozmyślnie znieważają ją trwaniem w złych uczynkach. Stąd także taka ustalona „bezwładność” woli pozwala mieć uniwersalne definicje „dobrych” i „złych” ludzi. Dobrzy chcą pozyskać szlachetność, zatem starają się o dobro i pilnują swoich uczynków i z czasem robią to coraz lepiej. Źli na ogół są tymi, co pożądają gratyfikacji w niepohamowany sposób, i stają się przez to zdolnymi do wszystkiego (jak xiaoren w Analektach 17.15). Dziejowy determinizm odwraca ten mechanizm, czyniąc „szlachetnymi” wybrańców z sekretnym poznaniem prawdziwego dobra i dziejowej konieczności.[167]

[167] Kościół katolicki. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 1731–1734. Wolność wiąże się z rozumem, wolą i odpowiedzialnością za czyny.

8.2 Jan Kalwin jako ojciec historycznego determinizmu

Najlepiej znanym, najbardziej oczywistym przypadkiem predestynatora i jednym z najbardziej wpływowych przodków nowoczesnego dziejowego determinizmu jest Jan Kalwin, aktywny w XVI w. reformator protestancki.

Oto pokrótce doktryna religijna Kalwina:

- Bóg wysyła jednych do piekła, a innych do nieba, nie zważając na żadne ich wybory czy uczynki.
- Natura ludzka jest zepsuta i bez łaski niezdolna do zbawczego dobra.
- Chrystus umarł jedynie za tychże tzw. wybranych, a nie za całą ludzkość.
- Wybrani nie mogą stracić wiecznej szczęśliwości przez żadne grzechy i występki.[168]

Po angielsku funkcjonuje akronim TULIP (total depravity - całkowite zepsucie, unconditional election - bezwarunkowe wybranie, limited atonement - ograniczone odkupienie, irresistible grace - niepowstrzymana łaska, perseverance of saints - zachowanie świętych).[169]

Można to podsumować tak, że Kalwin uważa siebie za przedstawiciela jedynej prawdziwej postaci chrześcijaństwa, jednocześnie walcząc na wszelkie możliwe sposoby z poglądem, że cnota, czyli orientacja wolnej woli ze względu na większe dobro, ma jakieś znaczenie dla ludzkiego życia. Naprawdę wszelkie możliwe, bo nawet i podstawowe założenia rozumowania i poznania są przez Kalwina podważane, o czym zaraz.

[168] Synod w Dordrechcie. *Canons of Dort*. 1618–1619, s. V, 4–7. Doktryna wytrwania obejmuje także powrót do pokuty.

[169] Synod w Dordrechcie, *Canons of Dort*, s. I, III/IV, V. Pięć punktów wiąże się z późniejszym synodem z lat 1618–1619; TULIP nie jest własnym skrótem Kalwina.

Kalwin był jedną z czołowych postaci rewolucji protestanckiej, w latach 1536–1538 i 1541–1564 działał w Genewie[170], dzierżąc znaczną władzę i regulując różne kwestie obyczajowe: np. uregulowano zasady dotyczące ubioru, tańca czy spożycia piwa, a za różne grzechy groziły kary (wraz z poniżającymi karami cielesnymi, wygnaniem i śmiercią). Protestant Servetus, jeden z krytyków teologii Kalwina, został spalony na stosie, gdy pojawił się w Genewie.[171]

Dość naturalnie predestynacja stała się programem politycznym, gdyż przenosi nacisk z doskonalenia najpierw samego siebie na naprawianie społeczeństwa. Wolna wola i sumienie prowadzą człowieka do cnoty, gdy rozpoznaje on dobro i uczy się za nim podążać. Taką jednak możliwość Kalwin wprost odrzuca zarówno w doktrynie całkowitego zepsucia natury, jak i bezwarunkowego wybrania.

Środek ciężkości etyki kalwinizmu jest przeniesiony gdzie indziej, na zewnętrzne instytucje, które powściągają wady i utrzymują porządek przy użyciu strachu, presji i nawyków. Odrzuceni i przeklęci mogą dzięki temu zachowywać się w sposób mniej więcej prospołeczny. Wybrani zaś budują obraz raju, a ich władcy dzierżą szeroką władzę, mając przy tym wewnętrzne natchnienie od samego Boga, bez konieczności dywagacji o sprawiedliwości czy innych wartościach. Równocześnie bycie „wybranym" nie wymaga wcale zreformowania okrucieństwa czy chciwości czy niepowstrzymanej pychy. Kalwin oczywiście sam sobie by szkodził, gdyby wprost uznał dobre uczynki za bezużyteczne i pozwolił pospólstwu na występki godzące w publiczny porządek i naruszające jego legitymizację. Ale jeśli masz władzę i pieniądze, to generalnie masz interes w bardziej subtelnych złych uczynkach niż uliczna kryminalność, a Kalwin przenosi to na jeszcze wyższy poziom, przypisując „wybranym" wewnętrzne poznanie dobra i zła, poza racjonalnym ludzkim osądem

[170] Archives d'État de Genève. *Farel et Calvin à Genève*. W latach 1538–1541 Kalwin przebywał na wygnaniu.

[171] République et canton de Genève. *Michel Servet*. Serveta stracono w Genewie 27 października 1553 r.

(co zaraz uzasadnię w szczegółach). Eric Voegelin określił ten pogląd mianem gnostycyzmu, wskazując go jako główny szlak wytyczony przez Kalwina dla różnych tyranii i przemocowych ideologii po nim. Jego księgę „Instytuty religii chrześcijańskiej" nazywa gnostyckim koranem, co oznacza samowystarczalną absolutną prawdę, mającą zastąpić wszelkie istniejące tradycje teologiczne i filozoficzne.[172] Dla tej książki zajmującej się tematem władzy jest to zatem bardzo interesujący obiekt studiów.

Nowożytna Europa nie była taką idyllą, by ponury zakład pokutniczy Kalwina i jego wywrotowe zapędy jakoś się strasznie wyróżniały z krajobrazu religijnych wojen i przemocy. Kalwiniści, jako żywy taran, przysłużyli się trochę do zerwania z monarchią absolutną i założenia republiki w Holandii w XVI wieku i w Anglii podczas wojny domowej 1642-1651. Równocześnie ocenia się to dziedzictwo co najmniej ambiwalentnie, ze względu na uliczną przemoc i kryminalność kalwińskiego motłochu, arogancką mentalność tzw. „wybranych", a także i terror, gdy tylko poczuli się silni. Przykładem jest dyktatura Cromwella, a także rozruchy w Holandii w 1566, gdzie motłoch kalwiński dopuścił się wielu aktów świętokradztwa i niszczenia sztuki świątynnej, antagonizując też umiarkowane frakcje (oczywiście potem Filip i Fernando Toledo zantagonizowali je w drugą stronę, obie strony uczyniły więc kompromis mało prawdopodobnym). William Cobbett („Historia Reformy Protestanckiej w Anglii i Irlandii") wymienia kalwinów jako najgorszy sort „reformatorów", np. (291), pisząc o ich credo bezwarunkowego wybrania, zdradach i zabójstwach kalwińskich wielmożów i bandytyzmie, który sprawił, że paryska populacja chętnie obróciła się przeciw nim podczas masakry 1572 roku. To też trochę tłumaczy, dlaczego Filip mógł uważać swoje postępowanie za sensowne, widząc, z kim i czym ma do czynienia. Notabene winę za tę całą przemoc trudno przypisywać kal-

[172]Thomas Heilke. *Calvin, Gnosis, and Anti-Philosophy*. 10 paź. 2017. Heilke omawia i cytuje ocenę Voegelina z The New Science of Politics.

winizmowi, gdy wiemy, że przed reformacją watażkowie feudalni i ich armie potrafili się zachowywać bardzo podobnie. Zarazem ideologia, że dobre postępowanie jest bezużyteczne do zbawienia, była użytecznym uzasadnieniem istniejących postaw życiowych.

Warto zaznaczyć, że „Instytuty" Kalwina mogły odnieść sukces niezależnie od racjonalności swoich argumentów, i nie warto interpretować ich znaczenia wyłącznie pod tym kątem. Raczej służyły za ideologiczny wehikuł istniejących dążeń i pretensji ludzi, którym XVI-wieczny katolicyzm ewidentnie ciążył.

Oto przykładowe osie interesów, na które kalwinizm odpowiada:

- Kwestia kościelnych finansów. Kościół posiadał znaczny majątek i dochody, pobierał od wiernych obowiązkową dziesięcinę (10%) i różne inne daniny za chrzty, wesela itd. Często te pieniądze w niewielkim stopniu zostawały w danej parafii. Do całkowitej kwoty dochodziły znacznie większe daniny dla monarchów i wielmożów; wszystkie te obciążenia pochłaniały w sumie od 35 do 60% dochodów plebsu. Reformator, który podważał papieża i katolicyzm, był użyteczny, bo oferował zmniejszenie obciążeń (np. części, która przypadała na Rzym i biskupa), a nawet możliwość zagarnięcia kościelnego majątku.

- Burżuazja kontra szlachta feudalna. W 1500 roku realna władza była głównie w rękach szlachty feudalnej i katolickich biskupów. Zamożni kupcy i biurokraci sprawowali różne urzędy w miastach, ale nie mogli łatwo zbliżyć się do podobnego poziomu społecznego prestiżu i niezależności. Kalwin zaoferował nowej elicie szeroki mandat sprawowania władzy, poczucie elitarnego statusu „wybranych" i przywództwo duchowe swojej społeczności, dawniej zarezerwowane dla bezżennego kleru.

- Lokalna tożsamość i nowożytne mocarstwa. We wczesnej nowożytności państwa feudalne toczyły wojny o supremację, podbijając mniejsze państewka i pobierając dodatkowe obciążenia od swoich poddanych na finansowanie armii. Opuszczenie tego systemu i jego ekspansyjnych zapędów znowu wiązało się zatem z korzyściami, a Kalwin akurat wyinżynierował nową polityczną tożsamość małych wspólnot Bożych wybrańców.

8.3 Predestynacja jako alternatywna teoria racjonalności, moralności i władzy

Pisałem, że „Instytuty" były narzędziem interesu, stąd nie było tak istotne, czy argumenty są logiczne, czy nie. Bardziej to, czy tezy są użyteczne, łatwe w propagacji i możliwe w praktyce do obronienia. Faktycznie argumenty Kalwina są możliwe do obronienia, ale cena jest wysoka.

Podobnie jest w wypadku Kuhna i Koyrégo, którzy, chcąc pozbyć się tezy Duhema i filozofii scholastycznej z historii fizyki, muszą sięgnąć po bardzo radykalne środki, głosząc, że fizyka jest konstruktem psychologii tłumu. Ich ideologicznym przodkiem jest Jan Kalwin, najskuteczniejszy twórca racjonalnych argumentów za tym, że typowe racjonalne argumenty są niespójne lub bezwartościowe. Przytoczymy szczególnie cztery tematy: podstawy rozumowania i poznania, kwestie moralne, kwestie pobożności i wreszcie władzę.

W I.7.5 Kalwin pisze następująco o autorytecie Pisma Świętego, który jest uzasadniony przez wewnętrzne uczucie pewności u wybranych:

> „Niech zatem będzie przyjęte za niewzruszoną zasadę, że ci, których Duch Święty poucza wewnętrznie, bez zastrzeżeń uznają autorytet Pisma Świętego".
>
> „Oświeceni przez Niego, nie wierzymy już, że Pismo pochodzi od Boga na podstawie własnego osądu ani osądu innych ludzi".

Powyższe dotyczy wyłącznie wybranych, nie zaś wszystkich ludzi:

> „Tego szczególnego przywileju Bóg udziela jedynie swoim wybranym, których oddziela od reszty ludzkości”.

173

Pojawia się tu pytanie o definicję Pisma Świętego, gdyż istnieją różne zestawy ksiąg, a reformatorzy początkowo odrzucili część z nich, w tym także takie, które zdały się im przeczyć (np. „Nikomu On nie przykazał być bezbożnym i nikomu nie zezwolił grzeszyć” Syr 15). Co więcej, są także i sprzeczne interpretacje Pisma Świętego: nie tylko protestanci mieli własne sprzeczne z katolicyzmem, ale i między sobą różnili się zasadniczo (np. Luter, Kalwin i Zwingli różnie rozumieli obecność Chrystusa w Eucharystii)[174].

Odpowiedź Kalwina jest taka, że wybrani rozumieją Pismo Święte wewnętrznie dzięki natchnieniu Ducha Świętego i ich rozumienie przekracza wszelką naturalną racjonalność.

I.9.3

> „Pan bowiem tak ściśle związał ze sobą pewność swojego Słowa i swojego Ducha, że nasze umysły zostają należycie przeniknięte czcią dla Słowa dopiero wtedy, gdy Duch, oświecając je, pozwala nam dostrzec w nim oblicze Boga”.

175

III.2.34

> „Skoro zatem nie możemy w żaden sposób przyjść do Chrystusa, jeśli nie zostaniemy pociągnięci przez Ducha, to gdy już zostajemy pociągnięci, zarówno nasz umysł, jak i duch zostają wyniesione

[173] John Calvin. *Institutes of the Christian Religion*. Tłum. Henry Beveridge. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845–1846, s. I.7.5.

[174] Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, s. IV.17.32–34.

[175] Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, s. I.9.2–3.

> daleko ponad nasze naturalne zdolności pojmowania”… „Dusza bowiem, gdy zostaje przez Niego oświecona, otrzymuje niejako nowe oko, dzięki któremu może kontemplować niebiańskie tajemnice”.

Odrzuceni nie rozumieją go i nie sposób im tego wyjaśnić racjonalnymi argumentami, z samej natury. II.2.20 — Wybrani otrzymują szczególne oświecenie

> „Gdybyśmy byli przekonani o prawdzie, która powinna pozostawać poza wszelką dyskusją — mianowicie, że natura ludzka nie posiada żadnego z tych darów, które wybrani otrzymują od swego Ojca Niebieskiego za pośrednictwem Ducha odrodzenia — nie byłoby tu miejsca na wahanie”. „Widzę… że moje słowa nie są w stanie napełnić umysłów ludzi prawdami Bożymi, jeśli Pan nie oświeci ich rozumu swoim Duchem”.

Takie wyłączne poleganie na 'wewnętrznym natchnieniu' i dzielenie ludzi na wybranych lub przeklętych zależnie od tego, czy się z nami zgadzają, usuwa znaczenie rozumu w argumentacji.

Św. Tomasz i inni katoliccy filozofowie przyznawali, że wiara w jakimś sensie przekracza rozum, ale prawdy wiary i owoce łaski są po części weryfikowalne. Np. argumenty z Pisma Świętego powinny być spójne logicznie. ST I, q. 1, a. 8,

> „Gdyż łaska nie niszczy natury, ale ją udoskonala, to rozum naturalny powinien służyć wierze”.

176

Świętych można poznać obiektywnie po cnotach, które są szeroko uznawane za wartościowe, np. miłość, opanowanie, rozsądek i inne: ST II–II, q. 4, a. 3:

[176]Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2. Łaska doskonali naturę.

> „Miłość jest nazywana formą wiary o tyle, o ile akt wiary jest doskonalony i formowany przez miłość”.

177

Dla Kalwina świętymi są ci, których on za takich uważa, bez możliwości weryfikacji niezależnej od jego samego. Przyczynę tego stanu rzeczy upatruje on w grzechu pierworodnym, z czego czyni on broń przeciw naturalnym racjonalnym i moralnym zdolnościom, które człowiek posiada (II.2.12):

> ...naturalne dary człowieka zostały skażone przez grzech, a dary nadprzyrodzone zostały mu odebrane. Przez dary nadprzyrodzone rozumie się światło wiary i sprawiedliwości, które wystarczałyby do osiągnięcia życia niebiańskiego i wiecznej szczęśliwości. Człowiek, gdy odstąpił od posłuszeństwa Bogu, został pozbawiony darów duchowych, dzięki którym został wyniesiony do nadziei wiecznego zbawienia....

Przytoczywszy dość standardowo doktrynę o grzechu pierworodnym, pod koniec praktycznie przeczy samemu sobie. Nie jest w stanie powiedzieć, że „rozum” został „całkowicie zniszczony” (bo ludzie są go w stanie skutecznie używać), ale nazywa go „bezkształtną ruiną”.

> „Z drugiej strony odebrane zostały również zdrowie umysłu i prawość serca, i na tym właśnie polega skażenie darów naturalnych. Chociaż bowiem pozostały jeszcze pewne resztki inteligencji, zdolności osądzania, a także woli, nie możemy nazwać zdrowym i nienaruszonym umysłu, który jest zarazem słaby i pogrążony w ciemności. Zepsucie woli jest zaś aż nazbyt dobrze znane. Skoro zatem rozum, dzięki któremu człowiek rozróżnia dobro od

[177] Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae*, II–II, q. 4, a. 3. Miłość formuje akt wiary.

zła, pojmuje i wydaje sądy, jest darem naturalnym, nie mógł zostać całkowicie zniszczony. Jednakże, częściowo osłabiony, a częściowo skażony, pozostał jedynie bezkształtną ruiną".

178

To jest użyteczny wektor politycznego radykalizmu. Nowoczesne państwa, na przykład, obiecują rozwiązywanie sporów politycznych w sposób racjonalny. Powyższe jest teorią absolutnego monopolu na prawdy eschatologiczne i moralne.

Przejdźmy teraz do wolnej woli. Kalwin w II.2 ogłasza wolną wolę niekompatybilną z upadłym stanem człowieka, co jest podobne do katolicyzmu. Katolicyzm różni się jednak w tym, że łaska uzdalnia wolę do wyboru dobra lub zła (np. 24 tezy tomistyczne, teza 21 - wyjątkiem jest Banez, o którym zaraz).

Kalwin przyjmuje inną opinię, twierdząc, że cel woli jest zawsze zdeterminowany w kwestii wyboru dobra i zła. Odrzuceni wybierają w sposób konieczny zło, a wybrani wybierają dobro dzięki Bożej łasce.

Wolna wola jest definiowana przez dobrowolność, a nie możliwość wyboru (II, 2, §7):

> „W tym znaczeniu mówi się zatem, że człowiek posiada wolną wolę — nie dlatego, że może swobodnie wybierać między dobrem a złem, lecz dlatego, że działa dobrowolnie, a nie pod przymusem".

To dość użytecznie przesuwa ciężar osądu charakteru i uczynków. Kwestia wyboru możliwie największego dobra albo najskuteczniejszego uniknięcia zła nie jest podstawą do osądu, bo realnego wyboru nie ma. Jedyna różnica to ta między wybranymi i odrzuconymi. Wybrani znają prawdziwe dobro, odrzuceni w sposób konieczny wybierają zło. Stąd nie

[178] Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, s. II.2.12–17. Kalwin odróżnia poznanie spraw ziemskich od poznania zbawczego.

ma niczego pomiędzy ostatecznym odrzuceniem i nieodwołalnym wybraniem. Okrutne uczynki kalwińskiego magistratu nie muszą być złe jako złe decyzje, bo nie ma autentycznych decyzji w sensie moralnym. Poza tym tylko wybrani rozumieją dobro dzięki wewnętrznym natchnieniom, odrzuceni nie rozumieją dobra. Wybrani są i tak odkupieni przez Chrystusa, odrzuceni nie są.

W II.3.5 zaznacza na temat upadłej woli: „Nie jest ona zdolna nawet poruszyć się ku dobru, a tym bardziej wytrwale do niego dążyć". W rozdziale 5 wydania z 1541 wprost odrzuca klasyczną opinię katolicką o kompatybilności wolnej woli z poruszeniem łaski.

> Bóg nie porusza naszej woli w sposób, jaki od dawna sobie wyobrażano i nauczano, jak gdyby później pozostawało w naszej mocy zdecydować, czy poddać się Jego poruszeniu, czy też mu się oprzeć

W (II.5.1) Kalwin wyprowadza niezbyt przekonujący wniosek, że mimo braku tego wyboru grzech pozostaje występny. Tym samym zastępuje dotychczasową koncepcję odpowiedzialności moralnej inną. W dotychczasowym rozumieniu jesteś odpowiedzialny za coś konkretnego: za zaniechanie dobra, które mogłeś uczynić, albo za zło, którego mogłeś uniknąć.

> „Zaprzeczam zatem, jakoby grzech był mniej występny dlatego, że jest konieczny; zaprzeczam również wynikającemu stąd wnioskowi, który oni wyprowadzają, że skoro jest dobrowolny, to można go uniknąć".

Przeciwnie, niecni są niecni, mimo że nie mogą uniknąć w żaden sposób tego, co robią. Zarazem nawet i wybrani (III.19.4) nie są w stanie niczego uczynić z właściwą doskonałością, która powinna być obiektywnie uznana za znak Bożego wybrania.

Kluczowym zagadnieniem jest cnota pobożności, gdyż papiestwo jest przez Kalwina uważane za tron Antychrysta.

Wersja katolicka cnoty pobożności jest zakorzeniona w innych cnotach moralnych i naturalnym rozumie. Bezbożność jest rodzajem wady podobnym do dumy, cechuje się wzgardą wobec rzeczy Bożych i naturalnie cechuje niecnych ludzi, jako tych, którzy wybierają doczesne dobro ponad wieczne i Boże. Pobożność przeciwnie — opiera się na wyborze dobra wiecznego, a nie doczesnego, stąd cześć dla Bożych prawd i nakazów, a także potrzeba proszenia o łaskę Bożą i szanowania jej, by stać się świętym i Bogu się podobać.

Angielski męczennik św. Edmund Campion w „Decem Rationes" (I, II, III) wprost zatem nazywa działania Kalwina i innych reformatorów „świętokradztwem wyrządzonym majestatowi Pisma Świętego", gdyż reformatorzy wybierają i wyrzucają z Pisma Świętego różne księgi i przeinaczają je. Zapytani o autorytet, by to robić, przeciwko Kościołowi i Ojcom Kościoła, mówią, że Duch Święty ich tak poucza, co jest właśnie odpowiedzią Kalwina w I.7.5. Problem w tym, mówi Campion, że kalwiniści, luteranie i inne grupki nie zgadzają się ze sobą w większości rzeczy, czym także bluźnią wobec Ducha Świętego, jakoby On sam sobie zaprzeczał. W (VIII) Campion przytacza następujące poglądy Kalwina:

> „Bóg jest sprawcą i przyczyną zła: chce go, podsuwa je, urzeczywistnia, nakazuje, doprowadza do skutku i kieruje ku niemu występnymi zamysłami niegodziwców". „Tak samo jak powołanie Pawła, również cudzołóstwo Dawida i niegodziwość zdrajcy Judasza były dziełem samego Boga".

179

Z tym Kalwin by się jednak nie zgodził, gdyż twierdzi, że Bóg sprawił w nieuchronny sposób konieczność grzechu, nie ponosząc za tenże odpowiedzialności. Sprzeczność więc właśnie rozbija się o znaczenie kluczowych terminów, takich jak odpowiedzialność, i o rozmontowanie ich przez Kalwina. Innym zarzutem (Decem Rationes, III) jest sprawa wi-

[179] Edmund Campion. *Ten Reasons*. Tłum. Joseph Rickaby. 1914, s. VIII.

dzialnego Kościoła. Oto argument Kalwina, że (Prefacja, 6) Kościół nie musi być widzialny, ale może istnieć bez żadnej widzialnej formy.

> „My natomiast twierdzimy, po pierwsze, że Kościół może istnieć bez jakiejkolwiek widzialnej postaci; po drugie, że jego postać nie polega na owym zewnętrznym przepychu, który oni tak nierozumnie podziwiają, lecz wyróżnia się zupełnie innym kryterium, mianowicie czystym głoszeniem Słowa Bożego i należytym sprawowaniem sakramentów".

Oczywiście problem nie w „zewnętrznym przepychu", który „oni nierozumnie podziwiają", ale w tym, że widzialny Kościół istnieje od 1500 lat i zachowuje ciągłość instytucjonalną i doktrynalną od czasów starożytnych. Poza tym: kto określa, co jest czystym głoszeniem Słowa Bożego i należytym sprawowaniem sakramentów, skoro Kalwin miałby poważne problemy z poparciem swoich pomysłów Pismem Świętym? Stąd Kalwin musi rozmontować racjonalne i moralne argumenty, nie dotykając ich treści.

Z tej pozycji Kalwin może sam zaatakować katolicyzm, nie na gruncie instytucjonalnych i moralnych nadużyć, ale samego rdzenia jego wierzeń, które przedstawia jako bluźniercze, bałwochwalcze i poddane władzy Antychrysta. Szczere i racjonalne przekonania religijne nadal mogą być skażone, gdyż rozum i wola są skażone (I, 11, 8). Kult czyniony w dobrych intencjach może być bałwochwalstwem (I.11.1–16), metody kultu Bożego ustanawiane przez ludzi nie muszą podobać się Bogu (IV.10.8–11), przynależność do widzialnego Kościoła nic nie gwarantuje, a papież przypisuje sobie najwyższą jurysdykcję należną tylko Chrystusowi (IV.6–7). Każdy z tych zarzutów można tak samo zastosować do Kalwina i jego sekty, na co zresztą wpadli sami reformatorzy: np. Castellio pisał, że Kalwin potępia papieża, ale sam go przewyższa swoją własną diabelską pychą i nietolerancją, działając

w Genewie jako nowy absolutny tyran religijny. Na co podobno jeden z cenzorów Inkwizycji dopisał „bene dicit” na marginesie.

Czwartym kluczowym zagadnieniem Kalwina po rozumie, woli i pobożności jest władza, niebiańska ambrozja wielu występnych ludzi. Kalwin brzmi bez niespodzianki jak jeden z jej najbardziej oddanych koneserów.

W (IV.20.4) Kalwin, pozbywszy się zawczasu rozumu, cnoty, papieża, świętych, Ojców Kościoła i innych dotychczasowych autorytetów, wynosi ponad wszystko jeden autorytet, autorytet rządzących:

> „Kiedy tych, którzy sprawują urząd władzy, nazywa się bogami, niech nikt nie sądzi, że określenie to ma niewielkie znaczenie”. „Otrzymali oni od Boga pełnomocnictwo, zostali obdarzeni boskim autorytetem i w istocie reprezentują osobę Boga, działając niejako jako Jego zastępcy”.

Po przywołaniu Dawida, Jozjasza, Józefa, Daniela, Mojżesza i Jozuego Kalwin stwierdza, że władza jest też stanowiskiem najbardziej zaszczytnym i godnym chwały.

> „Władza świecka jest w oczach Boga nie tylko święta i prawowita, lecz stanowi najświętsze i zdecydowanie najbardziej zaszczytne ze wszystkich stanowisk w życiu doczesnym”.

Rządy dla dobra wspólnego są przez Kalwina preferowane, ale jeśli ich nie ma (IV.20.25), to znaczy, że jest to kara za nieprawości ludu. Kalwin bowiem nie dopuszcza wolnego wyboru człowieka do decyzji o losach świata.

> „Ci bowiem, którzy rządzą dla dobra publicznego, są prawdziwymi przykładami i świadectwami Jego dobroci, podczas gdy ci, którzy sprawują władzę niesprawiedliwie i tyrańsko, zostają przez Niego wyniesieni, aby ukarać lud za jego nieprawości”.

8.4 Predestynacja w ramach katolicyzmu: banezjanizm w imperium hiszpańskim

W ramach katolicyzmu istniał podobny pogląd na wolną wolę jak ten u Kalwina. Wolna wola jest wolna przez to, że działa dobrowolnie, ale jej cel jest uprzednio zdeterminowany przez Boga i nie jest ona w stanie go zmienić. Nawet jeśli deliberuje nad różnymi opcjami i wybiera którąś z nich, to ten wybór jest zdeterminowany zawczasu przez Boga.

Pracodawcę autora już poznaliśmy: jest nim Filip II Habsburg (zm. 1598), a sam autor nosi nazwisko Domingo Banez. Był to dominikanin, profesor kierujący prestiżową katedrą teologii na Uniwersytecie w Salamance i także ekspert hiszpańskiej inkwizycji.[181]

Zamierzam pokazać, że Banez miał w swojej doktrynie podobny interes polityczny jak Kalwin: być może chciał moralnie usprawiedliwić mocarstwową politykę i represyjną atmosferę hiszpańskiej inkwizycji. Rządy silnej ręki mogły bowiem uchodzić za racjonalne i potrzebne w czasach rewolucji protestanckiej, uważanej za największy ideologiczny kataklizm od wielu stuleci. Predestynacja usuwa osąd moralny partykularnych decyzji i pozwala na prosty, klarowny podział „my" kontra „oni". Jeśli szlachetność wymaga, by wola rozważała różne opcje i dobra oraz dokonywała wolnego wyboru między nimi, wybierając dobro największe, to równie dobrze i reżim polityczny można na podobnym gruncie krytykować. Np. można wtedy oczekiwać, że reżim polityczny mógłby być lepszy niż faktycznie jest, jeśli podda się go reformom albo wymieni jego operatorów. Protestanci, rzecz jasna, często myśleli dokładnie w ten sposób, strona katolicka zaś mogła się obawiać, że okazanie słabości skończy się źle.

[180] Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, s. IV.20.4, 25, 31–32.
[181] John Volz. *Domingo Báñez*. The Catholic Encyclopedia. 1907.

Pisaliśmy już, że niewolnictwo w koloniach, ucisk podatkowy i nadmierne wojny kładły się cieniem na rządach Filipa. Głównym narzędziem przemocy w ramach chrześcijaństwa była hiszpańska inkwizycja, instytucja poddana mu, bezwzględna i często skorumpowana. Przemoc i terror hiszpańskiej inkwizycji zaczęły się jeszcze w XV wieku (1478), celując głównie w konwertytów podejrzanych o skryte praktykowanie islamu i judaizmu. Pod rządami Filipa zabito kilkaset osób głównie za herezje protestanckie. Prześladowano także kulturę konwertytów muzułmańskich i żydowskich, a także atakowano kler katolicki, który odstawał od jej wąskiej koncepcji ortodoksji.

Jeden z najbardziej wpływowych biskupów, arcybiskup Toledo Bartolomé Carranza, spędził 17 lat w lochu bez orzeczenia o jego winie. Powodem była prawdopodobnie nienawiść wielkiego inkwizytora Valdesa do Carranzy i chęć zagarnięcia jego mienia. Filip znalazł się niejako w potrzasku, gdyż Valdes zaoferował mu zawczasu ogromne pieniądze Carranzy, których on ciągle potrzebował na spłacanie długów - gdyby Carranza wyszedł, to musiałby je oddać. Carranza siedział w hiszpańskim lochu od 1559 do 1567, kiedy św. Pius V wreszcie wściekł się i zagroził Filipowi ekskomunikowaniem Inkwizycji, interdyktem i odcięciem gotówki z kościelnych podatków. Carranzę odtransportowano zatem do Rzymu. Siedział tam jednak kolejne 9 lat, gdyż Filip skutecznie sabotował i przedłużał proces od środka, domagając się też skazania. W końcu w 1576 roku, po 17 latach (już po śmierci Piusa V), wydano wyrok. Oczyszczono Carranzę z zarzutu herezji, ale ogłoszono go „podejrzanym o herezję w stopniu ciężkim", odsyłając go na kolejne pokuty do klasztoru.[182] Tego już Carranza nie dożył, zmarł 18 dni później, gdyż więzienie pozbawiło go zdrowia. Aha, jeszcze jedno: międzynarodowa komisja teologów Soboru Trydenckiego uznała w 1563

[182] Johann Peter Kirsch. *Bartolomé Carranza*. The Catholic Encyclopedia. 1908; University of Pennsylvania Libraries. *Vida y causa de Bartolomé Carranza*. Proces trwał od 1559 do 1576 r.; wyrok nakładał sankcje mimo braku stwierdzenia rzeczywistej herezji.

roku Katechizm Carranzy za poprawny doktrynalnie, prawowierny i pożyteczny w nauczaniu wiary katolickiej, co było też impulsem, by starać się o jego uwolnienie z hiszpańskiego lochu.

Zła reputacja inkwizycji, sprawa Carranzy oraz reakcje św. Piusa V i Soboru, świadczące o braku zaufania do jej przedstawicieli, prowadzą nas do jednego wniosku. Nie należy zakładać, że Banez zdobył swoją katedrę dzięki błyskotliwości; raczej wypromowano człowieka gotowego podporządkować teologię celom dworu i inkwizycji. Jego opinia o wolnej woli budzi zaś zdroworozsądkowy opór, gdyż rozmija się z opinią Ojców Kościoła, a co więcej, godzi w racjonalne podstawy chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo bowiem jest racjonalne, bo człowiek, mając wolną wolę, potrzebuje cnót. Tylko Banez do tego dodaje, że wolna wola nie decyduje o zbawieniu i nie istnieje w zdroworozsądkowym sensie, gdyż wybór jest zawczasu zdeterminowany, jak w teatrze automatów.

Doktryna Baneza była notabene przedmiotem sporu de auxiliis między dominikanami a jezuitami, przy czym nie był to uniwersalny spór w Kościele, a spór był zdominowany przez teologów hiszpańskich.

Jezuici potępiali powyższą doktrynę Baneza o woli jako usuwającą wolną wolę człowieka, np. następująco:

> Kiedy wola działa z konieczności wynikającej z uprzedniej przesłanki, która w żaden sposób od niej nie zależy, nie działa w sposób wolny. (Luis de Molina, Censura contra propositiones vigintitres Patris Fratris Dominici Bannes (1598), s. 514)

183

> Gdyby bowiem takie poruszenie samo z siebie pozostawało w nieomylnym związku ze swobodną zgodą woli, w żaden sposób nie pozwalałoby woli

[183] Robert Joseph Matava. “Divine Causality and Human Free Choice”. Rozprawa doktorska. University of St Andrews, 2010, s. 185, przyp. 65.

> korzystać z jej wolności. (§ 12 Disputatio de efficacia praevenientis auxilii gratiae.)

Jezuici odnoszą się też do metafizycznej teorii Baneza, zgodnie z którą wolne wybory człowieka miałyby być fizycznie predeterminowane. Wskazują, że nie ma takiej doktryny w tradycji i nie jest jasne, jak mechaniczna przyczyna mogłaby determinować wybór, pozostawiając go wolnym.

> Sądzimy, zgodnie ze stanowiskiem św. Augustyna oraz innych Ojców i scholastyków, że nie może ona polegać na jakimś prostym bycie, który, oddziałując na wolę i fizycznie ją predeterminując, sprawia, że wola się nawraca i działa pobożnie. (§ 3, tamże)

Banez uważa, że predeterminacja przez Boga „udoskonala" wolny wybór, pozostawiając go wolnym (tamże, § 12):

> Nie niszczy to korzystania z wolnego wyboru, lecz zostaje on udoskonalony i urzeczywistniony przez Boga, który jest pierwszym poruszycielem i pierwszym rozstrzygającym (primus deliberator), a którego absolutnemu rozstrzygnięciu podporządkowany jest wolny wybór stworzenia.

Sam najwyraźniej rozumie dobrze, że nie ma wyjaśnienia, jak zatem wola może być wolna, ale o ile jezuici widzą w tym sprzeczność, która podważa jego argumenty, on stwierdza, że to jest wielka tajemnica i obstaje przy swoim mimo to.

> Wyznajemy również, że jest to w obecnym życiu niepojęta tajemnica; jesteśmy jednak pewni, że człowiek nie może inaczej dobrze korzystać z wolnego wyboru, jeżeli nie zostanie skutecznie i wewnętrznie uprzednio poruszony przez Boga ku dobremu korzystaniu z niego.

184

W 1582 roku hieronimita Juan de Santa Cruz zadenuncjował inkwizycji dwóch profesorów, którzy starli się z Banezem, jezuitę Prudencio Montemayora i augustianina Luisa de Leon. Kluczowym elementem zadenuncjowanych tez (podobno zasadniczo innych niż ich faktyczne opinie) był sprzeciw wobec predeterminacji i wolna wola pozwalająca na autentyczny wybór między różnymi rozważanymi opcjami. Inkwizycja wyrzuciła Montemayora z uczelni, a Leon dostał surową reprymendę i zakaz poruszania tych tematów.

Jezuici odrobili powyższą lekcję, widząc, jak niektórzy dominikanie, w tym Banez, są w stanie niszczyć niewygodnych intelektualistów z pomocą Inkwizycji. W 1588 roku Luis de Molina S.I. wydał książkę „Harmonia wolnej woli z darami łaski". Książka była precyzyjnym traktatem filozofii scholastycznej. Co więcej, jezuici załatwili sobie własne zaplecze instytucjonalne, wydając książkę w Portugalii, za pozwoleniem tamtejszej Inkwizycji; jezuici mieli zdecydowanie większe wpływy w Portugalii, a na czele inkwizycji stał sprzyjający jezuitom wicekról, Albert Austriacki (bratanek Filipa). Gdy zatem Banez oskarżył Molinę o herezję, nie wstrzymało to publikacji jego książki ani nie odniosło innego istotnego skutku. Co więcej, jezuici sami go oskarżyli w zamian o herezję zbliżoną do poglądów Kalwina, przez podważanie wolnej woli. Kontrowersja de auxiliis trwała przez kilkanaście lat i trafiła w końcu do Rzymu. W końcu papież odmówił potępienia którejkolwiek ze stron i zabronił jezuitom i dominikanom przedstawiać siebie nawzajem jako heretyków na tym gruncie.[185]

[184] Domingo Báñez i Societas Iesu. *Disputatio de efficacia praevenientis auxilii gratiae*. ScholaThomistica. 1599–1600, §§3, 12.

[185] Luis de Molina. *Concordia liberi arbitrii*. Lisboa: António Ribeiro, 1588; Matava, "Divine Causality and Human Free Choice", s. 39–41. Concordię wydano w Lizbonie w 1588 r.; Paweł V zakończył spór w 1607 r. bez potępienia obu szkół.

8.5 Uniwersalna wola zbawcza Moliny

Przytoczmy dwa argumenty, jakie Luis de Molina wytoczył przeciw Banezowi:

1. Wolna wola nie istnieje bez realnej (zdeterminowanej przez samego agenta) możliwości wyboru między różnymi opcjami przedstawianymi przez intelekt.

2. „Wystarczająca" znaczy tyle, co adekwatna i w odpowiedniej ilości ze względu na przeznaczony cel. Stąd łaska wystarczająca jest taką łaską Bożą, którą człowiek może przyjąć i uzyskać zbawienie pod warunkiem zależnym jedynie od niego samego: jeśli jego wolna wola będzie współpracować.

Argument ten można streścić za hasłem „Molinism" następująco:[186]

> Jeżeli łaska wystarczająca nie może doprowadzić do dobrego uczynku bez dodatkowej łaski, której udzielić może jedynie Bóg, to w jakim sensie ta pierwsza łaska była wystarczająca?

Drugi argument dotyka istotnego egzystencjalnego pytania chrześcijaństwa: jak wielu będzie zbawionych, jeśli uwzględnimy pogan, heretyków, członków fałszywych kultów i innych niekatolików? Bóg według Pisma Świętego (np. 1 Tm 2,4; Tt 2,11; 2 P 3,9)[187] oferuje łaskę wystarczającą wszystkim ludziom - to jest nauka o uniwersalnej woli zbawczej. Równocześnie teologowie zawsze mierzyli się z problemem, że jednak niewielka liczba autentycznie się nawraca na katolicyzm i żyje w świętości.

Jedna z odpowiedzi na problem liczby zbawionych, rozpowszechniona przez Kościół w czasach nowoczesnych, jest taka: tych niewielu wiernych wymadla pomoc w zbawieniu dla

[186] Joseph Pohle. *Molinism*. The Catholic Encyclopedia. 1911.
[187] Biblia. *Bible: 1 Timothy*, s. 2, 3–6.

większej liczby ludzi, nawet jeśli odpowiedź tych ostatnich na łaskę jest niewielka i niedoskonała. Stąd należy sądzić, że liczba zbawionych jest dużo większa niż liczba autentycznie wierzących. Istotną rolę odgrywają niezawiniona nieświadomość i możliwość głębszego nawrócenia na późniejszym etapie życia. Co więcej, jeśli światło łaski nie jest równe dla wszystkich, odpowiedzialność każdego za współpracę z nią jest ograniczona jego możliwościami.[188]

Luis de Molina, wychodząc od podstaw filozofii moralnej, był jednym z pierwszych, którzy przedstawiali optymistyczną wizję zbawienia. Scientia media pozwala mu spekulować o nieskończonej wielości wszechświatów, które Bóg mógł przewidzieć i zmodyfikować, by na koniec wybrać taki, w którym prawdziwa wolna wola jest idealnie zbalansowana z Bożą Opatrznością i miłosierdziem. Łaska zbawienia bez trudu zatem może być ofiarowana każdemu, kto tylko zechce ją przyjąć. Nie ograniczają tego okoliczności zewnętrzne, które od człowieka nie zależą.[189]

Za Moliną i jego scientia media stoi jeszcze jeden ważny argument, który doprowadził wcześniej późną scholastyczną filozofię do wielkości nieporównywalnej z osiągnięciami innych tradycji. Możemy go nazwać silną tezą o przygodności. Scholastycy stworzyli ją najpierw w potępieniach paryskich z 1277 przeciwko Arystotelesowi i błędom filozofów. Wybrali oni różne tezy Arystotelesa, w których rzeczywistość fizyczna miałaby podlegać jakimś wymogom konieczności, i odpowiedzieli na nie, że skoro Bóg jest wszechmocny, to mógłby uczynić inaczej.[190] Tym sposobem odkryli, że istnieje ogromna liczba możliwych modeli świata, których nie sposób narzucić jako koniecznych. Opisałem w „Porządek i Przygod-

[188] Sobór Watykański II. *Lumen gentium*. 21 list. 1964, s. 16. Dokument bardziej optymistycznie opisuje zbawienie w innych religiach przy niezawinionej nieznajomości Ewangelii; nie określa jednak liczby zbawionych.

[189] Alfred J. Freddoso. *Luis de Molina*. 1998, część 3.

[190] Krystian Zawistowski. *Order and Contingency. The Duhem Thesis on Origin of Physics in Christian Theology*. 2025. viXra: 2505.0203, rozdz. 3.1, s. 53–55.

ność", że to był główny impuls do rozwoju fizyki. Najpierw teorii impetu, złożonych wielkości fizycznych, matematycznego opisu ruchu przyspieszonego, powszechnego ciążenia. Następnie kluczowych teorii Newtona, Cauchy'ego czy Ampère'a, które wytyczyły program badawczy całej nowoczesnej fizyki. Stąd wiemy także, że samo rozumowanie z 1277 sprawdziło się w praktyce.

Molina, rozważając wiele modeli świata, w ten sam sposób przedstawia spojrzenie na Wszechmoc i Miłość Bożą. Sugeruje, że otrzymaliśmy akurat ten świat z wielkiej liczby możliwych, bo daje on nam większe dobro wieczne, a nie doczesne.

8.6 Przeklęta masa i wpływy etyki pogańskiej arystokracji

Część katolickich myślicieli wcześniej zakładała, że zdecydowana większość ludzkości jest potępiona, choć nie sprecyzowano jakiejś jednolitej doktryny na ten temat. Np. św. Augustyn ukuł pojęcie „massa damnata", „potępiona masa", opisując wspólny upadły stan ludzkości, z którego Bóg, zdaniem Augustyna, nie wszystkich aktywnie wyzwala (wbrew przytoczonym fragmentom z Tymoteusza, Tytusa i Piotra) i nie zapewnia do tego skutecznych środków.[191]

Św. Tomasz z Akwinu argumentuje za podobną opinią następująco: (Suma teologiczna, I, q. 23, a. 7, ad 3.)

> „Dobro odpowiadające zwykłemu stanowi natury występuje u większości [...] natomiast dobro przewyższające zwykły stan natury występuje u mniejszości".

192

[191] Augustyn z Hippony. *Enchiridion*, s. 27, 98–103. Potępiona masa oznacza wspólny stan ludzkości w Adamie, z której część zostaje ocalona.

[192] Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae*, I, q. 23, a. 7, ad 3. Tomasz odnosi ten argument do mniejszości zbawionych.

Istotne jest, że zbawienie przewyższa naturę i cnoty naturalne i że „dobro natury" występuje u wielu, ale dobro „przewyższające stan natury" — nie. Fundamentalne znaczenie ma koncepcja natury.

Św. Tomasz zapożyczył wiele od Arystotelesa i Cycerona; jego koncepcja cnót i prawa naturalnego opiera się właśnie na nich. W katolickim katechizmie mamy sprawiedliwość, roztropność, umiarkowanie, męstwo jako cztery cnoty kardynalne. Trzy ostatnie mają charakter zdolności: są ważne, ale nie mówią o tym, czy np. ktoś używa ich w godziwy sposób, tak jak „męstwo" cechuje odważnego bandytę. W ścisłym języku Tomasza sama taka zdolność nie jest jeszcze pełną cnotą.[193] Sprawiedliwość jest oczywiście ważna, ale Arystoteles nie rozumie sprawiedliwości tak jak chrześcijanie, stosujący ją do innych narodów i warstw społecznych.

Problem nawet nie w tym, że te cnoty są „niewystarczające do zbawienia". Arystoteles przypisuje pełnię cnoty aktywnym politycznie arystokratom i przedstawia wygodny dla nich zestaw, w którym zdolności bojowe, duma i honor są w randze najważniejszych, obowiązek elity wobec poddanych prawie nie istnieje, a sami poddani są często poza moralnym nawiasem (kobietom, rzemieślnikom i niewolnikom przypisuje podrzędne postacie cnoty)[194]. Cyceron jest nieco bardziej nowoczesny, gdyż osadza dobro w obowiązkach społecznych. Zarazem rzymska virtus nadal nie może ustrzec się przypisywania nadrzędnej roli pożądanym cechom wojowniczej arystokracji i ludzi odnoszących społeczne i polityczne sukcesy.

Św. Tomasz żył w momencie szczytu prestiżu intelektualnego Arystotelesa w chrześcijańskim świecie i sam pochodził z rodu włoskich arystokratów. Przyjmując te teorie Arystotelesa, przyjął inną koncepcję relacji natury i cnoty niż np. św. Jan Chryzostom.

W czym rzecz? Dla św. Jana Chryzostoma w „Homiliach do

[193] Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae*, II–II, q. 47, a. 13.
[194] Arystoteles, *Politics*, s. I, 13.

1. Kor" jedyna cnota właściwa ludzkiej naturze i podtrzymująca społeczeństwo w ładzie i porządku to cnota chrześcijańska: miłość bliźnich, obowiązki, poprawne życie rodzinne, nawrócenie z grzechów, pełnienie własnego powołania. Nie trzeba przyjąć religii katolickiej, by uznać taką cnotę za cenną. Stąd też Niniwici sami rozumieją, że mają uczynić pokutę za grzechy, a Rzymianin Korneliusz, że ma wspierać biednych. Celnicy i nierządnice „pierwsi wchodzą do królestwa", będąc potępionymi przez społeczeństwo, ale autentycznie się nawracając. Św. Jan Chryzostom zatem podaje autentyczność chrześcijańskiej cnoty jako argument za chrześcijaństwem (O św. Babylasie i przeciw Julianowi i Apostatom): w przeszłości byli też inni ludzie, którzy przypisywali sobie cuda, ale żaden nie przyniósł prawdziwej nauki o szlachetności ani skutecznych środków jej osiągnięcia tak jak Chrystus i Apostołowie. I, co ciekawe, ta prawdziwa cnota postępuje podobną drogą jak u Konfucjusza: najpierw nauka moralna (odkrycie prawdy) i szczerość wobec własnego sumienia (dostosowanie się do prawdy), potem praktykowana dobroczynność, prawość, obyczajność i inne.

Opinia Chryzostoma o cnocie pogańskich filozofów jest negatywna (zob. „O św. Babylasie i przeciwko Julianowi i Poganom"), chce on pokazać, że pogański cesarz Julian Apostata daremnie reanimuje kulturę, która nigdy nie miała żadnego prawdziwego kręgosłupa moralnego. Arystoteles, Diogenes czy Platon mogą głosić coś na podobieństwo cnoty, ale jest to fundamentalnie skorumpowane i daremne, gdyż ich ostateczny cel jest niewłaściwy. Najlepszy z nich, Diogenes, wykonywał wielkie ćwiczenia ascetyczne i żył w dobrowolnym ubóstwie, mieszkając w beczce. Zarazem inne jego zachowania sugerują charakter aroganckiego ekscentryka, który wzbudzał ferment społeczny dla sławy, np. onanizując się publicznie. Najgorszy był zaś jego zdaniem Platon, gdyż zalecał wspólne żony i przedstawiał pederastię jako honorową część filozofii. W „4. homilii do 1 Kor" Chryzostom zarzuca

mu arogancję i bezsensowne argumenty.[195]

Dlaczego to jest problem? Jeśli prawdziwą cnotę określa cel, to zaczyna się ona od woli wybierającej tenże cel. „Pragnę prawości i pragnę życia. Jeśli nie mogę mieć obu, to zrezygnuję z życia i wybiorę prawość” (Mencjusz 6A10). Stąd też, jak przytaczaliśmy, szlachetność zaczyna się od uznania moralnych prawd (wielkiej nauki) i od szczerości sumienia. Podobnie katolickim sine qua non życia w łasce Bożej jest nawrócenie się z grzechów ciężkich, a Chrystus wielokrotnie potępia „obłudną” świątynną elitę. Platon zatem może pisać o cnocie, ale skandaliczne pomysły dowodzą, że sam nie szuka cnoty w sensie dyspozycji woli pragnącej zawsze wyższego dobra.

Podsumujmy zatem, jak cnota ma się do natury, uwzględniając wizję Chryzostoma. Kościół naucza, że łaska Boża jest do zbawienia koniecznie potrzebna. Ze względu na grzech pierworodny człowiek nie może wybrać zbawiennego dobra inaczej, niż wtedy, gdy otrzyma łaskę Bożą.

Zarazem po połączeniu argumentów Chryzostoma z Arystotelesową definicją ”natura jest wewnętrzną zasadą przemiany przez wzgląd na przepisany cel” staje się jasne, że cnota naturalna jako tendencja ku autentycznej szlachetności ma w zbawieniu znaczenie pierwszorzędne. Nie zastępuje łaski: człowiek współpracuje najpierw z kolejnymi łaskami posiłkowymi, wybierając dobro, a potem otrzymuje łaskę uświęcającą, z którą dalej współpracuje, by dojść do świętości.

Św. Tomasz głosił podobną opinię o łaskach, które człowiek otrzymuje przed łaską uświęcającą:

(ST I–II, q. 112, a. 2, ad 1)

> „Istnieje jednak również inne, niedoskonałe przygotowanie, które niekiedy poprzedza otrzymanie łaski uświęcającej, a które także pochodzi z poruszenia Bożego”.

(ST I–II, q. 112, a. 2, ad 2)

[195] Jan Chryzostom. *Homily 4 on First Corinthians*, s. 4, 6.

> „Zdarza się bowiem niekiedy, że Bóg pobudza człowieka do dobra, lecz jeszcze nie do dobra doskonałego, i takie przygotowanie poprzedza otrzymanie łaski”.

196

I także o tym, że człowiek „czyniąc, co w jego mocy”, otrzymuje łaskę (i samo wcześniejsze działanie również jest owocem łaski):

(ST I–II, q. 109, a. 6, arg. 2 i ad 2)

> „Bóg nie odmawia łaski temu, kto czyni wszystko, co leży w jego mocy”.

197

Podkreślmy na chwilę ten wniosek:

> Cnota naturalna i nadprzyrodzona mają decydujące znaczenie dla zbawienia w katolicyzmie.

Wersja Akwinaty jest oczywiście niedoskonała, gdyż grecko-rzymska „cnota naturalna” może zakładać silny charakter, sukcesy polityczne i kontemplowanie różnych wzniosłych prawd, ale nie rozstrzyga np. kwestii trwania w grzechach bez nawrócenia oraz chęci służenia Bogu, a nie sobie. Akwinata nie mówi zatem, kiedy ten proces faktycznie jest skuteczny, a Chryzostom jest w stanie odpowiedzieć.

Co nam z tego? Drugi zarzut Moliny wobec Baneza był taki, że łaska wystarczająca znaczy „adekwatna i dostateczna do zbawienia”, nic innego. Jeśli dalej Banez chciałby dorzucić jeszcze inny rodzaj Bożego działania potrzebnego do zbawienia („łaska skuteczna”), bez którego niemożliwe jest skorzystanie z „łaski wystarczającej”, to ma dwie możliwości do wyboru. Albo ta pierwsza łaska nie była wystarczająca (jak u Kalwina). Albo Bóg jako Pierwsza Przyczyna, podtrzymująca wszystko w istnieniu za pośrednictwem przyczyn naturalnych, arbitralnie zmienia naturę ludzką, czyniąc ją zdolną bądź niezdolną do przyjęcia łaski. Ale wtedy nie byłaby

[196]Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae*, I–II, q. 112, a. 2, ad 1–2, a. 3.
[197]Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae*, I–II, q. 109, a. 6, arg. 2 i ad 2.

to już ta sama natura, rozumiana jako wewnętrzna zasada przemiany ze względu na cel: człowiek traciłby możność wyboru swojego celu, czyli zbawienia, we współpracy z łaską. Na tym polega sprzeczność.

Banez proponuje następującą rzecz: natura ludzka pozostaje sprawna w tym wszystkim, co tyczy się natury Arystotelesowej, ale zbawienie przekracza naturę, więc dyspozycja do zbawienia nie musi się w tym zawierać. Istnieje coś trzeciego, co Bóg daje albo nie daje, NIEZALEŻNIE od cnoty naturalnej. O ile Banez zatem podmienił wolną wolę i łaskę wystarczającą, teraz oferuje podmianę najbardziej niebezpieczną z możliwych: nieważne, czy ktoś pełni doskonale swoje obowiązki, ma nieposzlakowaną opinię i jest pokorny oraz poddaje się przełożonym — to może być tylko „cnota naturalna", a on w rzeczywistości może być np. heretykiem.

Tym sposobem idziemy dalej drogą greckiego pomieszania i Arystotelesowej cnoty, którą potępiał Chryzostom. Owszem, cnota naturalna nie „gwarantuje" zbawienia: ale dlatego, że to łaska jest inną kategorią niż natura, i co więcej cnota naturalna Greków nie jest autentyczną cnotą.

Zarazem autentyczna cnota naturalna jest głównym środkiem kontaktu człowieka z Bogiem i otrzymania od Niego łaski, i nie ma żadnego innego niezależnego sposobu. I ta właśnie prawda jest tu pośrednio zastępowana i podważana przez jakiś trzeci czynnik niezależny od wolnej woli człowieka, który jedni po prostu mają, a inni nie.

W mojej interpretacji teoria Baneza może wspierać następujące punkty.

- Jeśli Molina ma rację, to poganie i heretycy mogą doświadczać Bożego miłosierdzia, robiąc to, co są w stanie uznać za słuszne we własnym sumieniu. W wersji Baneza taka cnota nie decyduje o niczym, liczy się wyjątkowa łaska dana mimo to.

- Wojny Filipa w Europie i Ameryce były nie agresją i łupiestwem, a Boską misją ratunkową. Tubylcy, którzy widzieli np. zbrodnie popełniane w Holandii i Ameryce,

byli wściekli i uciekali do przeciwników, nadal byli buntownikami. Rozumowali bowiem na gruncie bezwartościowej naturalnej moralności przeciwko autorytetowi nadprzyrodzonemu.

- Montemayor, Carranza i Leon mogą być atakowani przez Inkwizycję za rzekome niewierności, mimo że obiektywnie nie można było im udowodnić żadnej herezji. Co więcej, Leon i Carranza mogli siedzieć w lochu przez wiele lat bez wyroku, i nie była to niegodziwość.
- Kultura nawróconych na chrześcijaństwo Arabów czy Żydów nie była dopuszczalną ekspresją tożsamości, ale zbiorem spaczonych naleciałości fałszywego kultu, które należało wyeliminować.

Te punkty opisują powtarzający się modus operandi części powiązanych z rządem przedstawicieli hiszpańskiego zakonu dominikańskiego w II połowie XVI wieku. Przejawia się on w popieraniu imperialnych wojen, upolitycznionych procesach inkwizycji i wreszcie we wrogości względem pogan, o której zaraz powiemy à propos kontrowersji co do obrzędów chińskich. Trudno więc oczekiwać, żeby Banez produkował powyższe bez powodu albo by bez powodu usiłował atakować Molinę przy użyciu inkwizycji.

Inni dominikanie XVI w. zarazem wnieśli ważny wkład intelektualny i także starali się ograniczyć ekscesy państwa Filipa II, np. Bartolomé de las Casas był jednym z największych przeciwników niewolnictwa, doprowadził Karola V do uchwalenia tzw. Nowych Praw w 1542 roku, mających poprawić sytuację Indian. Wyzysk kolonialny jednak niewiele się zmniejszył, gdyż Filip ciągle potrzebował srebra i złota od encomenderos i nie miał na nich przez to wiele wpływu. Domingo de Soto (zm. 1560) zasłużył się jako teolog soboru trydenckiego i fizyk w tradycji późnego scholastycyzmu (jako pierwszy podał prawo powszechnego ciążenia).

8.7 Chińska kontrowersja o obrzędy przykładem nietolerancyjnej mentalności w Kościele

Matteo Ricci, wspomniany już jezuita, odniósł spektakularny sukces, głosząc katolicyzm w Chinach. Niestety dwieście lat po jego śmierci z misji niewiele zostało ze względu na kontrowersję, która nasiliła się na początku XVIII wieku. Wynikła ona ze starcia imperialnego konfucjanizmu z dość pogardliwą i nietolerancyjną mentalnością przedstawicieli Kościoła. W 1715 roku Kościół potępił bowiem obrzędy konfucjańskie. Potępienie zniósł Pius XII w 1939 roku (pozwalając na obrzędy o charakterze cywilnym, o które chodziło jezuitom)[198], co sugeruje, że decyzja była niepotrzebna.

Wspominaliśmy, że Matteo Ricci był w stanie znaleźć wspólny język z filozofami konfucjańskimi, którzy pełnili różne ważne funkcje w chińskiej administracji. Formalnie stanowili rdzeń całej administracji cywilnej, aż do poziomu wielkiego kanclerza. Poznając chiński język i pismo, Ricci odkrył, że konfucjanizm zalecał doskonalenie cnót i budowanie harmonijnego porządku społecznego, a jego doktryna jest w dużej części klarowna, pozbawiona wpływów religijnych i zbliżona do moralności katolickiej. Co więcej, główni ideologiczni przeciwnicy misjonarza — czarownicy, buddyści i daoiści — również nie cieszyli się sympatią uczonych konfucjańskich.

Korzystając z umiejętności naukowych, Ricci prędko odnalazł się w ich towarzystwie jako filozof z Zachodu nauczający o cnocie i szlachetności. Zyskał tym ich zainteresowanie. Nie oznacza to, że ludzie tłumnie spieszyli przyjmować chrzest, lecz Ricci stopniowo doprowadził do tego, że katolicyzm był tolerowany. Jezuici (pełniący również funkcje uczonych, kartografów i doradców) znaleźli miejsce na dworze cesarskim i uzyskali zgodę na działalność misyjną.[199] Nie byli przedsta-

[198] Sacra Congregatio de Propaganda Fide. “Plane compertum est”. W: *Acta Apostolicae Sedis* 32 (8 grud. 1939), s. 24–26, s. 24–26.

[199] Klemens XI i Kangxi. *The Chinese Rites Controversy*. Fordham University, edykty 1692 i 1721, dekret 1715. Dokumenty ukazują przejście

wicielami jakiegoś kultu, lecz głosicielami „Drogi" podobnej do tej, którą przedstawiały Cztery Księgi konfucjańskie. Ten strategiczny kompromis sprawiał, że Chińczycy nie musieli wierzyć w ich nauczanie, aby uznać ich działalność za tolerowalną albo nawet pożyteczną.

Gdy misja została już ustanowiona, przybyli do niej dominikanie i franciszkanie, aby podjąć pracę duszpasterską wśród prostego ludu. Szybko wybuchł konflikt dotyczący zwyczajów i ceremonii nakazywanych przez oficjalną filozofię konfucjańską, służących przede wszystkim pielęgnowaniu moralności i tradycji. Obejmowały one posty i praktyki ascetyczne (obejmujące wieloletnią żałobę)[200], właściwe zachowanie w rodzinie i społeczności lokalnej, okazywanie szacunku urzędnikom, a także kult przodków, który przyciągnął największą uwagę.

Ricci wypytywał wysoko postawionych uczonych o znaczenie obrzędów ku czci przodków, a ci przedstawiali je jako praktyki świeckie, służące okazaniu należnego szacunku, podobnie jak ukłon na dworze albo też rozwijające cnotę i szlachetność u osób oddających cześć. Była to stara i rozpowszechniona teoria, którą można znaleźć u Xunzi (zm. 238 p.n.e.; zob. Xunzi 17 i 19) oraz u Zhu Xi (zm. 1200; zob. Zhuzi Yulei, 22 i 25).[201]

Wśród prostego ludu obrzędy ku czci przodków mogły mieć charakter synkretyczny i zawierać elementy ludowego kultu, przesądów i buddyzmu. Filozofowie konfucjańscy nie

od tolerancji do konfliktu o obrzędy.

[200] Xunzi. *Xunzi: Li lun*. Wikisource, s. 19.

[201] Zhu Xi przedstawia obrzędy pamięci o przodkach jako praktykę kształtowania cnoty: podtrzymywanie wdzięczności pogłębia charakter uczestnika i przez jego przykład pobudza innych do dobra (Zhu Xi. *Zhuzi yulei, juan 22*. Red. Li Jingde. Wikisource, juan 22, do Lunyu 1.9). Jest to konkretny model moralnego oddziaływania obrzędu: pamięć o otrzymanym życiu i wychowaniu wyraża się w szczerej czci, a jej praktykowanie utrwala odpowiednie usposobienie. W obrzędach dla przodków Zhu Xi podkreśla synowską cześć; ich skuteczność objaśnia także przez ciągłość qi przodków i potomków, odrzucając możliwość zastąpienia moralnego postępowania zabieganiem o przychylność duchów (Zhu Xi. *Zhuzi yulei, juan 25*. Red. Li Jingde. Wikisource, juan 25, do Lunyu 3.12–13).

poważali jednak takich pomysłów, a jedynie tolerowali je dla pociechy mniej uczonych warstw społeczeństwa. Ich klasycy ze zdumiewającą precyzją dowodzili, że właściwym celem tych rytów jest oddawanie należnej czci i kształtowanie własnej szlachetności, a szukanie rzeczywistego kontaktu z duchami i płynących z niego korzyści jest przesądem. Oznaczało to, że całkowicie możliwy był nieszkodliwy i zgodny z ortodoksją kompromis co do odprawiania tych rytów przez chińskich chrześcijan. Mógłby on brzmieć następująco: „Możecie odprawiać obrzędy zgodnie z zaleceniami urzędników, ale bez bożków i buddyzmu; możecie je wykorzystać do modlitwy do Pana Niebios oraz do proszenia sprawiedliwych przodków o wstawiennictwo".

Kościół katolicki, pod wpływem dominikanów, potępił te obrzędy w drugiej dekadzie XVIII wieku. Decyzja ta doprowadziła do upadku misji chińskiej i ostatecznie okazała się katastrofą właśnie dlatego, że logika przez cały czas była po stronie Ricciego. W 1939 roku Pius XII odwrócił wcześniejsze rozstrzygnięcie, pokazując, że całego konfliktu i cierpień można było uniknąć.

Prowadzi nas to z powrotem do rozważań nad cnotą i naturą, które potwierdzają nasze wnioski o tym, że w Kościele funkcjonowała błędna wizja cnoty naturalnej, szczególnie zaś u części dominikanów.

Pomyślmy, czy lepiej, żeby poganin czcił swoich zmarłych przodków tak, jak potrafi, czy lepiej, żeby nie robił nic w tej sprawie? Czujemy, że pierwsza odpowiedź jest słuszna. Obrzędy ku czci przodków są czymś dobrym na poziomie moralności naturalnej i pojawiają się w wielu różnych kulturach. Cześć oddawana przodkom podkreśla podstawową ludzką powinność wierności i wdzięczności za życie oraz wychowanie, a także nasz własny obowiązek prowadzenia dobrego życia. Między innymi dlatego konfucjaniści przywiązywali do wierności synowskiej tak wielką wagę: jeśli podstawą porządku moralnego są relacje międzyludzkie i wynikające z nich powinności, wówczas wierność synowska ma znaczenie fundamentalne. Podobnie rozumieją to wierzący katolicy

w Europie: oddają cześć bliskim zmarłym, zapalając lampki lub świeczki, przechowując pamiątki po nich, obchodząc rocznice ich śmierci i modląc się za ich dusze.[202]

Próba odebrania Chińczykom tego wszystkiego, zanim zaoferowano im realną alternatywę, musiała być postrzegana jako coś głęboko niegodziwego, gdyż właśnie ci cudzoziemcy chcieli rozmontować system, który był podstawowym spoiwem państwa i społeczeństwa od 1700 lat. Gdyby Chińczycy poznali Europę dokładniej, niż pozwalały na to ogólnikowe uprzejmości Ricciego, ich ocena raczej nie stałaby się przychylniejsza, bo Europa sama była rozdarta przez wojny religijne i chaos, a Kościół miał duże problemy ze zreformowaniem np. brutalnej i drapieżnej arystokracji, która tłumaczyła powinnościami rodzinnymi zemstę rodową i nepotyzm.

Dominikanie kategorycznie zażądali, by konwertyci zaprzestali udziału w tych obrzędach, uznając je za grzech sam w sobie (a nie jedynie wtedy, gdy zawierały element przesądu czy religii). Przypomina to działania inkwizycji w Hiszpanii: atmosferę podejrzliwości i starania mające na celu wytępienie elementów kultury żydowskiej i arabskiej. Wskazuje to na negatywną ocenę ludzkiej natury, o ile nie została ona odnowiona przez łaskę Bożą w ramach widzialnej przynależności do Kościoła.

Zarówno w tej sprawie, jak i we wcześniej omówionych Kościół zmarnował znaczne szanse. Pozostała po tych konfliktach zła sława instytucji pogardzającej innymi kulturami i nietolerancyjnej. Liczę jednak, że ta książka pomoże choć trochę odbudować spalone mosty i przybliżyć zarówno Zachód, jak i Wschód do prawdy i szlachetności.

[202] Kościół katolicki. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 958, 1032.

Bibliografia

Académie française. *Vendémiaire*. URL: https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9V0350 (term. wiz. 08.11.2026).

Academy of Korean Studies. *The Battle of Myeongnyang and Yi Sun-sin*. URL: https://dhlab.aks.ac.kr/Korea100/wiki/index.php/The_Battle_of_Myeongnyang_and_Yi_Sun-sin (term. wiz. 08.11.2026).

Adams, John. *List do milicji Massachusetts*. 11 paź. 1798. URL: https://founders.archives.gov/documents/Adams/99-02-02-3102 (term. wiz. 08.11.2026).

Alvarez, Gonzalo, Francisco C. Ceballos i Celsa Quinteiro. "The Role of Inbreeding in the Extinction of a European Royal Dynasty". W: *PLoS ONE* 4.4, e5174 (2009). DOI: 10.1371/journal.pone.0005174. URL: https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC2664480/ (term. wiz. 08.11.2026).

Archives d'État de Genève. *Farel et Calvin à Genève*. URL: https://archives-etat-ge.ch/page_de_base/17-farel-et-calvin-a-geneve/ (term. wiz. 08.11.2026).

Archivo General de Indias. *Concesiones y Confirmaciones de Encomiendas*. URL: https://www.cultura.gob.es/en/cultura/areas/archivos/mc/archivos/agi/consultas/profesionales/encomiendas.html (term. wiz. 08.11.2026).

Arystoteles. *Politics*. URL: https://classics.mit.edu/Aristotle/politics.1.one.html (term. wiz. 08.11.2026).

— *Politics*. URL: https://classics.mit.edu/Aristotle/politics.7.seven.html (term. wiz. 08.11.2026).

Asia for Educators, Columbia University. *The Taiping Rebellion, 1850–1864*. URL: https://afe.easia.columbia.edu/special/china_1750_taiping.htm (term. wiz. 08.11.2026).

Assemblée nationale. *Assemblée nationale constituante*. URL: https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/histoire-et-patrimoine/revolution-francaise/assemblee-nationale-constituante (term. wiz. 08.11.2026).

Augustyn z Hippony. *Enchiridion*. URL: https://www.newadvent.org/fathers/1302.htm (term. wiz. 08.11.2026).

Autor anonimowy. *Relacja o bitwie pod Rygą*. 1701. URL: https://cbdu.ijppan.pl/id/eprint/12640/ (term. wiz. 08.11.2026).

Baker, Don. "The Korean Catholic Church's First Hundred Years". W: *Acta Koreana* 15.1 (2012), s. 1–14. DOI: 10.18399/acta.2012.15.1.001. URL: https://www.kci.go.kr/kciportal/landing/article.kci?arti_id=ART001667406 (term. wiz. 08.11.2026).

Ban Gu. *Hanshu: Li Guang Su Jian zhuan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E6%BC%A2%E6%9B%B8/%E5%8D%B7054 (term. wiz. 08.11.2026).

— *Hanshu: Sima Qian zhuan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E6%BC%A2%E6%9B%B8/%E5%8D%B7062 (term. wiz. 08.11.2026).

— *Hanshu: Yiwen zhi*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E6%BC%A2%E6%9B%B8/%E5%8D%B7030 (term. wiz. 08.11.2026).

Báñez, Domingo i Societas Iesu. *Disputatio de efficacia praevenientis auxilii gratiae*. Kontrola w roboczym przekładzie angielskim; bez kolacji z drukiem łacińskim. Schola-Thomistica. 1599–1600. URL: https://scholathomistica.com/works/disputatio-de-efficacia-praevenientis-auxilii-gratiae?lang=en (term. wiz. 08.11.2026).

Belch, Stanislaus F. *Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics*. T. 2. Zawiera wydanie tekstu Pawła Włodkowica, Saevientibus. The Hague: Mouton, 1965. URL: https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9783111589725_A35174589/preview-9783111589725_A35174589.pdf (term. wiz. 08.11.2026).

Bible: 2 Kings. King James Version. URL: https://en.wikisource.org/wiki/Bible_(King_James)/2_Kings (term. wiz. 08.11.2026).

Biblia. *Bible: 1 Timothy*. URL: https://www.newadvent.org/bible/1ti002.htm (term. wiz. 08.11.2026).

Bibliothèque nationale de France. *Traité de Louis XI avec la Ligue du Bien public*. URL: https://ccfr.bnf.fr/portailccfr/ark%3A/16871/004D36F11569 (term. wiz. 08.11.2026).

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Tłum. Henry Beveridge. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845–1846. URL: https://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.toc.html (term. wiz. 08. 11. 2026).
Campion, Edmund. *Ten Reasons*. Tłum. Joseph Rickaby. 1914. URL: https://www.gutenberg.org/ebooks/13133.html.images (term. wiz. 08. 11. 2026).
Carpenter, David. "Archbishop Langton and Magna Carta". W: *The English Historical Review* 126.522 (2011), s. 1041–1065. URL: https://academic.oup.com/ehr/article-abstract/CXXVI/522/1041/536749 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Cassius Dio. *Roman History*. Tłum. Earnest Cary. URL: https://lexundria.com/dio/40.27/cy (term. wiz. 08. 11. 2026).
Château de Versailles. *Louis XIV*. URL: https://www.chateauversailles.fr/decouvrir/histoire/grands-personnages/louis-xiv (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Louis XVIII*. URL: https://www.chateauversailles.fr/decouvrir/histoire/grands-personnages/louis-xviii (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Versailles après la Révolution française*. URL: https://www.chateauversailles.fr/decouvrir/histoire/les-grandes-dates/versailles-apres-revolution-francaise (term. wiz. 08. 11. 2026).
Chateaubriand, François-René de. *De Buonaparte et des Bourbons*. 1814. URL: https://fr.wikisource.org/wiki/De_Buonaparte_et_des_Bourbons (term. wiz. 08. 11. 2026).
Chunqiu Zuozhuan zhengyi. Komentarze Du Yu i Kong Yingdy. URL: https://chenkang.js.cn/books/chunqiuzuozhuan.pdf (term. wiz. 08. 11. 2026).
Constant, Benjamin. *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*. 1814. URL: https://davidmhart.com/liberty/FrenchClassicalLiberals/Constant/1814-EspritConquete/1st-Edition/index.html (term. wiz. 08. 11. 2026).
Csikszentmihalyi, Mark. *Confucius*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2 maj. 2024. URL: https://plato.stanford.edu/entries/Confucius/ (term. wiz. 08. 11. 2026).

Department of Physics, Lund University. *Mercury Emission from Emperor Qin's Mausoleum Measured by Lidar*. 2020. URL: https://www.fysik.lu.se/en/article/mercury-emission-terracotta-army-emperor-qins-mausoleum-xian-measured-lidar (term. wiz. 08. 11. 2026).

Dicastero delle Cause dei Santi. *Matteo Ricci*. URL: https://www.causesanti.va/it/venerabili/matteo-ricci.html (term. wiz. 08. 11. 2026).

Diderot, Denis. "Les Éleuthéromanes". W: *Œuvres complètes de Diderot*. Red. J. Assézat i Maurice Tourneux. T. 9. Paris: Garnier frères, 1875, s. 12–19. URL: https://www.philo-labo.fr/fichiers/Diderot%20-%20Oeuvres%2009.pdf.

Drelichman, Mauricio i Hans-Joachim Voth. "The Sustainable Debts of Philip II". W: *The Journal of Economic History* 70.4 (2010), s. 813–842. URL: https://econ-papers.upf.edu/papers/1121.pdf (term. wiz. 08. 11. 2026).

Ekinci, Ekrem Buğra. "Fratricide in Ottoman Law". W: *Belleten* 82.295 (2018). URL: https://belleten.gov.tr/tam-metin/354/eng (term. wiz. 08. 11. 2026).

Emecen, Feridun. *İbrâhim*. TDV İslâm Ansiklopedisi. 2000. URL: https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim--padisah (term. wiz. 08. 11. 2026).

Encyclopaedia Britannica. *Hong Xiuquan*. URL: https://www.britannica.com/biography/Hong-Xiuquan (term. wiz. 08. 11. 2026).

Encyclopedia of Ukraine. *Vytautas the Great*. URL: https://www.encyclopediaofukraine.com/display.asp?linkpath=pagesvyvytautasthegreat.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).

Fang Hui. *Xu gujin kao*. URL: https://www.shidianguji.com/zh/book/SK1805b/chapter/1l9o3vhttvrwq (term. wiz. 08. 11. 2026).

Fondation Napoléon. *1802 : avril-juin*. URL: https://www.napoleon.org/histoire-des-2-empires/chronologies/1802-avril-juin-la-grande-et-la-petite-histoire-il-y-a-deux-cents-ans/ (term. wiz. 08. 11. 2026).

Fondation Napoléon. *Borodino (La Moskowa)*. URL: https://www.napoleon.org/en/magazine/places/borodino-la-moskowa-2/ (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *From the Niemen to Moscow*. URL: https://www.napoleon.org/en/history-of-the-two-empires/timelines/napoleons-russian-campaign-from-the-niemen-to-moscow/ (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *The Coup d'État of 18 Brumaire*. URL: https://www.napoleon.org/en/history-of-the-two-empires/close-up/the-coup-detat-of-18-and-19-brumaire-an-viii-9-and-10-november1799 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *The Retreat*. URL: https://www.napoleon.org/en/history-of-the-two-empires/timelines/napoleons-russian-campaign-the-retreat/ (term. wiz. 08. 11. 2026).
Franciszek Salezy. *Introduction to the Devout Life*. URL: https://ccel.org/ccel/desales/devout_life.iii.iii.html (term. wiz. 08. 11. 2026).
Freddoso, Alfred J. *Luis de Molina*. 1998. URL: https://www.freddoso.com/papers/molina.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
Gazzard, Katherine. *Turner's The Battle of Trafalgar*. Royal Museums Greenwich. URL: https://www.rmg.co.uk/stories/art-culture/turners-battle-trafalgar-maligned-masterpiece (term. wiz. 08. 11. 2026).
Granata, Veronica. "Marché du livre, censure et littérature clandestine". W: *Annales historiques de la Révolution française* 343 (2006), s. 123–145. DOI: 10.3406/ahrf.2006.2867. URL: https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_2006_num_343_1_2867 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Grosseteste, Robert. "List do Eleonory Prowansalskiej". W: *Roberti Grosseteste episcopi quondam Lincolniensis epistolae*. Red. Henry Richards Luard. List nr 103, ok. 1244; tekst i przekład w Epistolae. London, 1861, s. 310–311. URL: https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/660.html (term. wiz. 08. 11. 2026).
Guanzi: Qi fa. URL: https://ctext.org/wiki.pl?chapter=79732&if=en (term. wiz. 08. 11. 2026).

Heilke, Thomas. *Calvin, Gnosis, and Anti-Philosophy*. 10 paź. 2017. URL: https://voegelinview.com/calvin-gnosis-anti-philosophy-voegelins-intepretation-reformation-part/ (term. wiz. 08. 11. 2026).
Henryk VI i rada królewska. *English Records Concerning Joan of Arc*. URL: https://archive.joan-of-arc.org/joanofarc_english_records.html (term. wiz. 08. 11. 2026).
Hoskin, Philippa. "Robert Grosseteste, natural law and Magna Carta. National and universal law in 1253". W: *International Journal of Regional and Local History* 10.2 (2015), s. 120–132. DOI: 10.1080/20514530.2015.1101293. URL: https://doi.org/10.1080/20514530.2015.1101293 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Jan Chryzostom. *Homily 17 on the Statues*. URL: https://www.newadvent.org/fathers/190117.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Homily 4 on First Corinthians*. URL: https://www.newadvent.org/fathers/220104.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
Justyn Męczennik. *First Apology*. URL: https://www.newadvent.org/fathers/0126.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
Kirsch, Johann Peter. *Bartolomé Carranza*. The Catholic Encyclopedia. 1908. URL: https://www.newadvent.org/cathen/03376a.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
Klemens XI i Kangxi. *The Chinese Rites Controversy*. Fordham University. URL: https://sourcebooks.web.fordham.edu/mod/1715chineserites.asp (term. wiz. 08. 11. 2026).
Kościół katolicki. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. URL: https://www.vatican.va/content/catechism/en/part_three/section_one/chapter_one/article_3/i_freedom_and_responsibility.html (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Nr 958; por. nr 1032. URL: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/__P2B.HTM (term. wiz. 08. 11. 2026).
Kosińska, Urszula. *Sejm Niemy*. URL: https://muzhp.pl/kalendarium/sejm-niemy (term. wiz. 08. 11. 2026).
Leon XIII. *Rerum novarum*. 15 maj. 1891. URL: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/h

f_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (term. wiz. 08. 11. 2026).
Liji zhengyi: Fang ji. Komentarze Zheng Xuana i Kong Yingdy. Chinese Text Project. URL: https://ctext.org/wiki.pl?chapter=533020&if=en (term. wiz. 08. 11. 2026).
Liu Xu i inni. *Jiu Tang shu: Yang Guifei*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E8%88%8A%E5%94%90%E6%9B%B8/%E5%8D%B751 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Lunyu zhushu: Yan Yuan. Komentarze He Yana i Xing Binga. Chinese Text Project. URL: https://ctext.org/lunyu-zhushu/yan-yuan/zh (term. wiz. 08. 11. 2026).
Lüshi chunqiu: Zhi jie. URL: https://zh.wikisource.org/wiki/%E5%91%82%E6%B0%8F%E6%98%A5%E7%A7%8B/%E5%8D%B7%E5%8D%81%E5%85%AD (term. wiz. 08. 11. 2026).
Madison, James. *Federalist No. 51*. 6 lut. 1788. URL: https://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed51.asp (term. wiz. 08. 11. 2026).
Matava, Robert Joseph. “Divine Causality and Human Free Choice”. Rozprawa doktorska. University of St Andrews, 2010. DOI: 10.17630/10023-989. URL: https://research-repository.st-andrews.ac.uk/bitstream/handle/10023/989/Thesis-Robert-Matava-complete-version.pdf?sequence=3 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Mazanec, Thomas J. *Poet-Monks: The Invention of Buddhist Poetry in Late Medieval China*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2024. URL: https://eastasian.ucsb.edu/wp-content/uploads/2024/01/Mazanec-Thomas-J-Poet-Monks-The-Invention-of-Buddhist-Poetry-in-Late-Medieval-China-Cornell-University-Press-2024.pdf.
Molina, Luis de. *Concordia liberi arbitrii*. Lisboa: António Ribeiro, 1588. URL: https://loyola.biblioteca.deusto.es/items/900d23b6-4245-4f10-9661-4ab68de0f612 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Monnaie de Paris. *Métalmorphoses*. URL: https://www.monnaiedeparis.fr/media/contentmanager/content/Frise_chrono_logique_compress_e.pdf (term. wiz. 08. 11. 2026).

Musée protestant. *Les dernières guerres de religion*. URL: https://museeprotestant.org/notice/les-dernieres-guerres-de-religion-1621-1629/ (term. wiz. 08. 11. 2026).
Muzeum Historii Polski. *Bitwa pod Kliszowem*. URL: https://muzhp.pl/kalendarium/bitwa-pod-kliszowem (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Przywilej koszycki*. URL: https://muzhp.pl/kalendarium/przywilej-koszycki (term. wiz. 08. 11. 2026).
Muzeum Wojska Polskiego. *Kapitulacja pod Ujściem*. URL: https://muzeumwp.pl/timeline/kapitulacja-wielkopolskiego-pospolitego-ruszenia-pod-ujsciem-21-lipca-armia-szwedzka-przekroczyla-granice-rzeczypospolitej-juz-dwa-dni-pozniej-stanela-pod-ujsciem-gdzie-mialo-ich-powstrzymac-pospolit/ (term. wiz. 08. 11. 2026).
Nationaal Archief. *Pacificatie van Gent*. URL: https://www.nationaalarchief.nl/beleven/onderwijs/bronnenbox/pacificatie-van-gent-1576 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Ouyang Xiu i Song Qi. *Xin Tang shu: An Lushan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E6%96%B0%E5%94%90%E6%9B%B8/%E5%8D%B7225%E4%B8%8A (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Xin Tang shu: Yang Guozhong*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E6%96%B0%E5%94%90%E6%9B%B8/%E5%8D%B7206 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Parlement de Paris. *Arrêt du 6 août 1762*. URL: https://catalogue.bnf.fr/ark%3A/12148/cb337639322 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Plutarch. *Life of Caesar*. Tłum. Bernadotte Perrin. URL: https://lexundria.com/plut_caes/31/prr (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Life of Crassus*. Tłum. Bernadotte Perrin. 1916. URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Crassus*.html (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Life of Pompey*. Tłum. Bernadotte Perrin. URL: https://lexundria.com/plut_pomp/67/prr (term. wiz. 08. 11. 2026).

Pohle, Joseph. *Molinism*. The Catholic Encyclopedia. 1911. URL: https://www.newadvent.org/cathen/10437a.htm (term. wiz. 08.11.2026).

Raymo, James M. i in. “Marriage and Family in East Asia: Continuity and Change”. W: *Annual Review of Sociology* 41 (2015), s. 471–492. DOI: 10.1146/annurev-soc-073014-112428. URL: https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC6070151/.

République et canton de Genève. *Michel Servet*. URL: https://noms-geographiques.app.ge.ch/voie/geneve/rue-michel-servet (term. wiz. 08.11.2026).

Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Red. Thierry Meynard. Tłum. Douglas Lancashire i Peter Kuo-chen Hu. Chestnut Hill, MA: Institute of Jesuit Sources, 2016. URL: https://xinxingren.gen.nz/neoclassics/Ricci_1603/TMotLoH.html (term. wiz. 08.11.2026).

Richelieu, Armand Jean du Plessis. *Political Testament*. URL: https://sourcebooks.fordham.edu/mod/1764richelieu-poltest-excerpts.asp (term. wiz. 08.11.2026).

Rijksmuseum. *The Beheading of Egmont and Horne*. URL: https://www.rijksmuseum.nl/en/collection/object/The-Beheading-of-Egmont-and-Horne--ae93b1b46323e084d6aeac24c29293a8 (term. wiz. 08.11.2026).

Royal Collection Trust. *The Diary of King George V*. URL: https://www.rct.uk/collection/stories/the-diary-of-king-george-v (term. wiz. 08.11.2026).

Sacra Congregatio de Propaganda Fide. “Plane compertum est”. W: *Acta Apostolicae Sedis* 32 (8 grud. 1939), s. 24–26. URL: https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-32-1940-ocr.pdf#page=24 (term. wiz. 08.11.2026).

Sacra Congregatio Studiorum. *Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*. Tłum. W. H. Marshner. 27 lip. 1914. URL: https://marshner.christendom.edu/wp-content/uploads/2016/07/24-theses-webedit.pdf (term. wiz. 08.11.2026).

Schloß Schönbrunn Kultur- und Betriebsgesellschaft. *Charles V*. URL: https://www.habsburger.net/en/persons/habsburg-emperor/charles-v (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Maximilian and the Emperorship*. URL: https://www.habsburger.net/en/chapter/maximilian-and-emperorship-balancing-act-between-utopia-and-reality (term. wiz. 08. 11. 2026).
Shangshu zhengyi. Komentarz Kong Yingdy i innych. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%B0%9A%E6%9B%B8%E6%AD%A3%E7%BE%A9/%E5%8D%B7%E5%8D%81 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Shen Buhai. *Shenzi: Da ti*. Wyciąg w Qunshu zhiyao, oprac. Wei Zheng i inni. URL: https://www.shidianguji.com/zh/book/SBCK095/chapter/SBCK095_87 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Sima Guang. *Zizhi tongjian*. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/wiki/%E8%B3%87%E6%B2%BB%E9%80%9A%E9%91%91/%E5%8D%B7002 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Zizhi tongjian*. URL: https://zh.wikisource.org/wiki/%E8%B3%87%E6%B2%BB%E9%80%9A%E9%91%91/%E5%8D%B7001 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Sima Qian. *Shiji: Bai Qi Wang Jian liezhuan*. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7073 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Shiji: Chen She shijia*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7048 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Shiji: Chu shijia*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7040 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Shiji: Fan Li Teng Guan liezhuan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7095 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Shiji: Fengshan shu*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7028 (term. wiz. 08. 11. 2026).

Sima Qian. *Shiji: Gaozu benji*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7008 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Shiji: Huaiyin hou liezhuan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7092 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Shiji: Jin shijia*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7039 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Shiji: Kongzi shijia*. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7047 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Shiji: Laozi Han Fei liezhuan*. URL: https://www.shidianguji.com/zh/book/SK0698/chapter/1l9z5ze79ni21 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Shiji: Laozi Han Fei liezhuan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7063 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Shiji: Li jiangjun liezhuan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7109 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Shiji: Li Sheng Lu Jia liezhuan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7097 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Shiji: Li Si liezhuan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7087 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Shiji: Liu Jing Shusun Tong liezhuan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7099 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Shiji: Qin Shihuang benji*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7006 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Shiji: Qin Shihuang benji*. Komentarze Pei Yina, Simy Zhena i Zhanga Shoujie. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98%E4%B8%89%E5

%AE%B6%E8%A8%BB/%E5%8D%B7006 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Sima Qian. *Shiji: Shang jun liezhuan*. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7068 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Shiji: Taishigong zixu*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7130 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Shiji: Tian Jingzhong Wan shijia*. Chinese Text Project. URL: https://ctext.org/text.pl?if=gb&node=6897&show=parallel (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Shiji: Wei Bao Peng Yue liezhuan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7090 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Shiji: Xiang Yu benji*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7007 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Shiji: Xiongnu liezhuan*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7110 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Shiji: Xiongnu liezhuan*. Komentarze Pei Yina, Simy Zhena i Zhanga Shoujie. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98%E4%B8%89%E5%AE%B6%E8%A8%BB/%E5%8D%B7110 (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Shiji: Zhou benji*. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%8F%B2%E8%A8%98/%E5%8D%B7004 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Sobór Watykański II. *Lumen gentium*. 21 list. 1964. URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (term. wiz. 08. 11. 2026).
Stany prowincji niderlandzkich. *Pacificatie van Gent*. 8 list. 1576. URL: https://dutchrevolt.library.universiteitleiden.nl/nederlands/bronnen/dutch_bronnen_1576_11_08_ned/ (term. wiz. 08. 11. 2026).

Suetonius. *Life of Julius Caesar*. Tłum. J. C. Rolfe. URL: https://lexundria.com/suet_jul/29/r (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *The Life of Claudius*. Tłum. J. C. Rolfe. URL: https://lexundria.com/suet_cl/44/r (term. wiz. 08. 11. 2026).
Synod w Charroux. *Peace of God*. URL: https://sourcebooks.fordham.edu/source/pc-of-god.asp (term. wiz. 08. 11. 2026).
Synod w Dordrechcie. *Canons of Dort*. 1618–1619. URL: https://www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/canons-dort (term. wiz. 08. 11. 2026).
Tacitus. *The Annals*. Tłum. Alfred John Church i William Jackson Brodribb. London: Macmillan, 1876. URL: https://en.wikisource.org/wiki/The_Annals_(Tacitus)/Book_14#12.
— *The Annals*. Tłum. Alfred John Church i William Jackson Brodribb. 1876. URL: https://en.wikisource.org/wiki/The_Annals_(Tacitus)/Book_13 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae*. URL: https://www.newadvent.org/summa/3023.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Summa theologiae*. URL: https://www.newadvent.org/summa/1001.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Summa theologiae*. URL: https://www.newadvent.org/summa/3004.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Summa theologiae*. URL: https://www.newadvent.org/summa/1023.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Summa theologiae*. URL: https://www.newadvent.org/summa/3047.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Summa theologiae*. URL: https://www.newadvent.org/summa/2112.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
— *Summa theologiae*. URL: https://www.newadvent.org/summa/2109.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
UK Parliament. *Engrossment of the Official Record of the Trial of King Charles I*. URL: https://www.parliament.uk/about/living-heritage/evolutionofparliament/parliamentwork/offices-and-ceremonies/collections/clerk-of-the-hoc/charles-trial/ (term. wiz. 08. 11. 2026).

United States and France. *Treaty of Alliance*. 6 lut. 1778. URL: https://avalon.law.yale.edu/18th_century/fr1788-2.asp (term. wiz. 08. 11. 2026).
Universität Wien. *Kaiser Karl V.* URL: https://fnz-online.univie.ac.at/glossar/einzelansicht/news/kaiser-karl-v/ (term. wiz. 08. 11. 2026).
University of Pennsylvania Libraries. *Vida y causa de Bartolomé Carranza*. URL: https://colenda.library.upenn.edu/catalog/81431-p3xw4810m (term. wiz. 08. 11. 2026).
USCCB. *2 Maccabees*. URL: https://bible.usccb.org/bible/2maccabees/4 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Volz, John. *Domingo Báñez*. The Catholic Encyclopedia. 1907. URL: https://www.newadvent.org/cathen/02247a.htm (term. wiz. 08. 11. 2026).
Wallech, Steven. *China and the West to 1600: Empire, Philosophy, and the Paradox of Culture*. Wiley, 2016. URL: https://catalogimages.wiley.com/images/db/pdf/9781118879993.excerpt.pdf.
Washington, George. *Neutrality Proclamation*. 22 kw. 1793. URL: https://founders.archives.gov/documents/Washington/05-12-02-0371 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Wilhelm Orański. *Apology*. 1581. URL: https://dutchrevolt.library.universiteitleiden.nl/nederlands/bronnen/dutch_bronnen_1581-00-00-eng/ (term. wiz. 08. 11. 2026).
Xunzi. *Xunzi: Li lun*. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/wiki/%E8%8D%80%E5%AD%90/%E7%A6%AE%E8%AB%96%E7%AF%87 (term. wiz. 08. 11. 2026).
Yi Sun-sin. *Nanjung ilgi*. W Yi Chungmugong jeonseo, wydanie zbiorowe 1795. URL: https://zh.wikisource.org/wiki/%E6%9D%8E%E5%BF%A0%E6%AD%A6%E5%85%AC%E5%85%A8%E6%9B%B8/%E5%8D%B7%E5%85%AB (term. wiz. 08. 11. 2026).
Zawistowski, Krystian. *Order and Contingency. The Duhem Thesis on Origin of Physics in Christian Theology*. 2025. viXra: 2505.0203. URL: https://vixra.org/abs/2505.0203 (term. wiz. 08. 11. 2026).

Zhang Tingyu i inni. *Ming shi: Fang Xiaoru*. URL: https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E6%98%8E%E5%8F%B2_(%E5%9B%9B%E5%BA%AB%E5%85%A8%E6%9B%B8%E6%9C%AC)/%E5%8D%B7141 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Ming shi: Jianwen*. URL: https://www.shidianguji.com/zh/book/CADAL01027941/chapter/1l1wlibu46fj6 (term. wiz. 08.11.2026).
Zhao Erxun i inni. *Qing shi gao*. URL: https://zh.wikisource.org/wiki/%E6%B8%85%E5%8F%B2%E7%A8%BF (term. wiz. 08.11.2026).
Zhu Xi. *Lunyu jizhu*. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%9B%9B%E6%9B%B8%E7%AB%A0%E5%8F%A5%E9%9B%86%E8%A8%BB/%E8%AB%96%E8%AA%9E%E9%9B%86%E6%B3%A8%E5%8D%B7%E4%B8%80 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Lunyu jizhu*. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%9B%9B%E6%9B%B8%E7%AB%A0%E5%8F%A5%E9%9B%86%E8%A8%BB/%E8%AB%96%E8%AA%9E%E9%9B%86%E6%B3%A8%E5%8D%B7%E5%9B%9B (term. wiz. 08.11.2026).
— *Lunyu jizhu*. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%9B%9B%E6%9B%B8%E7%AB%A0%E5%8F%A5%E9%9B%86%E8%A8%BB/%E8%AB%96%E8%AA%9E%E9%9B%86%E6%B3%A8%E5%8D%B7%E5%85%AD (term. wiz. 08.11.2026).
— *Zhongyong zhangju*. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/zh/%E5%9B%9B%E6%9B%B8%E7%AB%A0%E5%8F%A5%E9%9B%86%E8%A8%BB/%E4%B8%AD%E5%BA%B8%E7%AB%A0%E5%8F%A5 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Zhuzi yulei, juan 22*. Red. Li Jingde. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/wiki/%E6%9C%B1%E5%AD%90%E8%AA%9E%E9%A1%9E/022 (term. wiz. 08.11.2026).
— *Zhuzi yulei, juan 25*. Red. Li Jingde. Wikisource. URL: https://zh.wikisource.org/wiki/%E6%9C%B1%E5%

AD%90%E8%AA%9E%E9%A1%9E/025 (term. wiz. 08.11.2026).
Zintegrowana Platforma Edukacyjna. *Polityka dynastyczna Jagiełły*. URL: https://zpe.gov.pl/a/przeczytaj/DhRU86kjg (term. wiz. 08.11.2026).
Žižek, Slavoj. “Robespierre, or, the ‘Divine Violence’ of Terror”. W: *Virtue and Terror*. Red. Jean Ducange. Tłum. John Howe. London: Verso, 2007, s. vii–xxxix. URL: https://www.lacan.com/zizrobes.htm.