

## **AZIJSKE IN AFRIŠKE ŠTUDIJE**

Revija Oddelka za azijske in afriške študije  
Univerza v Ljubljani – Filozofska fakulteta

Letnik XIV, številka 2  
Ljubljana, oktober 2010

AZIJSKE IN AFRIŠKE ŠTUDIJE, letnik XIV, št. 2, Ljubljana, oktober 2010

Glavna urednica: Chikako Shigemori Bučar

Tehnična urednica: Nataša Visočnik

Oblikovanje platnice: Mare Kovačič

Uredniški odbor: Andrej Bekeš, Jana S. Rošker, Chikako Shigemori Bučar, Andrej Ule, Mitja Saje, Erich Pilz, Maja Lavrač, Takemoto Takahashi, Yuriko Sunakawa, Cheng Hongfei, Gou Chengyi, Nataša Vampelj Suhadolnik, Nikolai Jeffs, Nataša Hrastnik, Mateja Petrovčič, Kristina Hmeljak Sangawa, Nataša Visočnik, Nagisa Moritoki, Luka Culiberg

© Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, 2010.

Vse pravice pridržane.

Brez pisnega dovoljenja Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani je prepovedano reproduciranje, distribuiranje, dajanje v najem, javna objava, dajanje na voljo javnosti (internet), predelava ali vsaka druga uporaba tega avtorskega dela ali njegovih delov v kakršnem koli obsegu ali postopku, vključno s fotokopiranjem, tiskanjem ali shranitvijo v elektronski obliki. Odstranitev tega podatka je kazniva.

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Oddelek za azijske in afriške študije

Za založbo: prof. dr. Valentin Bucik, dekan Filozofske fakultete

Ljubljana, 2010, prva izdaja

Naklada: 200 izvodov

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

ISSN 1408-5429

Revija je indeksirana v bazi podatkov COBISS.

Izhaja trikrat letno.

Letna naročnina: 18 EUR, cena posamezne številke 7 EUR

(TRR: 50100-603-40227)

Sklicna številka: 001-033 z oznako »Za revijo«

Naslov: Filozofska fakulteta, Oddelek za azijske in afriške študije, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija

tel.: +386 (0)1 24 11 450, +386 (0)24 11 444

faks: +386 (0)1 42 59 337

Pričujoča revija je izšla s podporo Javne agencije za knjigo (JAK).

## KAZALO VSEBINE

Jana S. ROŠKER

**Kitajska strukturna semantika: primer klasične analogije** ..... 1–20

Marija ŠULER

**Teoretski diskurzi tradicionalnega evroameriškega in tradicionalnega kitajskega zgodovinopisja** ..... 21–42

Maja VESELIČ

**Sodobni islamski preporod na Kitajskem: stari vzorci, novi trendi** ..... 43–68

Tina ILGO

**»Železna soba« kot osrednji simbol v Lu Xunovih novelah iz zbirke *Kriki*** ..... 69–88

Tea SERNELJ

**Estetizacija ideologije: rekonstrukcija sodobne kitajske umetnosti in kulture** ..... 89–108

Matic URBANIJA

**Prodor evropske glasbe na Kitajsko in njena recepcija v kitajski družbi** ..... 109–126

Nataša VISOČNIK

**Percepcije telesnosti in prostora v okviru procesov identifikacij na Japonskem** ..... 127–144



UDK: 16(510):81'37(510)  
COPYRIGHT ©: JANA S. ROŠKER

## **Kitajska strukturna semantika: primer klasične analogije**

Jana S. ROŠKER\*

### **Povzetek**

Sklepanje po analogiji predstavlja logično metodo, ki je bila v kitajski antiki zelo razširjena. Pričujoči članek se osredotoča na element semantičnega oziroma aksiološkega vrednotenja, ki je pomenil eno temeljnih iztočnic specifične starokitajskih analogizmov. Avtorica izhaja iz predpostavke, po kateri je osredotočenost na vsebinsko, in ne toliko na formalno strukturo stavkov pomembna posebnost klasične kitajske logike, ki omogoča njeno aplikacijo na primere iz konkretne etične, politične in družbene stvarnosti.

**Ključne besede:** semantika, klasična kitajska logika, analogizmi

### **Abstract**

Analogical inferences represent a logical method that was very common in ancient China. The present article is focused upon the element of semantic and axiological evaluation which served as one of the basic approaches in classical Chinese analogies. The author follows the presumption, according to which the focus upon essentials instead of upon formal structures of sentences represent an important characteristics of classical Chinese logic. Its application is possible on concrete ethical, political and social issues.

**Keywords:** semantics, classical Chinese logic, analogies

## **1 Uvod**

Tradicionalni kitajski model analogije predstavlja osnovni tip specifično kitajske logike. Pri tem gre namreč za poseben tip strukturno relacijskega mišljenja.

---

\* Jana S. Rošker, prof. dr., predstojnica Oddelka za azijske in afriške študije, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani. E-mail: jana.rosker@guest.arnes.si

Relational reasoning, including the distinctively human capacity to see analogies between disparate situations, requires the ability to mentally represent and manipulate the relationships among concepts (Knowlton in Holyoak 2008: 1005).

## 2 Značilnosti sklepanja po analogijah

Že najzgodnejši kitajski izobraženci so to metodo pogosto uporabljali, jo raziskovali in razvijali, ter jo postavljali v službo najrazličnejših ideologij. Sklepanje po analogiji temelji na strukturni podobnosti obravnavanih objektov. Tovrstno sklepanje je osnovano na identičnosti dveh vrst (ali tipov) stvari, ki razpolagajo s skupnimi lastnostmi. Opredelitev tovrstne identičnosti omogoča deduktivni sklep, po katerem sta lahko ta dva tipa (oziroma ti dve vrsti) objektov identična tudi v ostalih lastnostih. Če imamo torej dva objekta (A in B), ki razpolagata z vrsto skupnih lastnosti (kot npr.  $P_1, P_2, \dots, P_n$ ) in ima objekt A lastnost  $q$ , potem lahko po analogiji sklepamo, da ima tudi objekt B isto lastnost  $q$ . (Cui in Zhang 2005: 26)

V tovrstnih sklepih torej premise niso nujno povezane s sklepom. Povezava med predpostavkami in sklepom sodi torej v sfero možnosti oziroma verjetnosti, zato sodijo tovrstna sklepanja med verjetnostna. Kljub temu jih lahko uvrstimo med znanstvene metodološke postopke. Osnovni predpogoji znanstvenih demonstracij so namreč razjasnitev izvora določenega znanja, njegova logična nujnost in dokazljivost samega prikaza (p.t. 29). V klasični kitajski logiki so izpolnjeni vsi trije predpogoji. Kitajski analogizmi namreč niso bili osredotočeni zgolj na formo brez upoštevanja njene vsebine. Ta specifična značilnost je predstavljala osnovo družbene aplikacije njenih izhodišč, ki se je izražala v logično utemeljenih interpretacijah etičnih, političnih in družbenih vprašanj.

There is an objective link between logic and culture which cannot be trifled with. This link manifests itself as cultural bounded restrictions on logic rather than as the influence of logical thought upon culture. Thus, any logic tradition can only be understood in the framework of the history and culture, in which it came into being. Chinese logic tradition is no exception to this rule: if we want to understand the Chinese method of analogisms, our interpretations have to take into consideration specific social and cultural circumstances of the pre Qin era, in which the foundations of specific Chinese logical thought came into being. (p.t.)

Že dolgo je znano, da predstavlja sposobnost evalvacije dojetih podobnosti med različnimi objekti *sine qua non* vsakršne biološke kognicije, ki opredeljuje takorekoč vsak kognitivni proces od pavlovskih pogojnih refleksov preko spoznavanja objektov in njihove kategorizacije pa vse do induktivnega sklepanja. Za razliko od živali pa ljudje seveda nismo omejeni na takšne evalvacije podobnosti med objekti, ki temelje zgolj na zaznavi. Ljudje torej podobnosti ne dojamemo zgolj takrat, ko zaznamo, da sta dva fizična stimulansa enaka oziroma podobna, temveč lahko spoznamo tudi enakost oziroma podobnost dveh idej, mentalnih stanj, slovničnih konstrukcij, ali dveh vzročno povezanih logičnih relacij. Celo predšolski otroci lahko brez težav vidijo, da je zveza med ptičem in njegovim gnezdrom podobna zvezi med psom in njegovo utico, četudi si oboje na pogled ni niti malo podobno (Penn, Holyoak in Povinelli 2008: 111).

Možnost sklepanja po analogiji<sup>1</sup> temelji na predpostavki, po kateri je resničnost organska celota, katere posamični deli so med seboj povezani in razpolagajo s podobnimi oziroma enakimi lastnostmi, funkcijami ter z vzajemno združljivimi strukturami. Sklepanje po analogiji predstavlja eno temeljnih oblik redukcijskih sklepov in je pomembno spoznavno sredstvo, ki lahko služi pridobivanju znanstvenih hipotez. Struktura je osrednjega pomena za sklepanje po analogijah, kajti procesi tovrstnih kognitivnih metod potekajo tako, da se iz določenega (obravnawanega) področja ali vidika resničnosti, ki ga poznamo, ustvari model, s pomočjo katerega lahko spoznamo neko drugo področje ali vidik iste resničnosti, ki je s prvim povezan preko enakih lastnosti ali struktur, katere opredeljujejo dani model<sup>2</sup>.

Computational models of analogy have placed major emphasis on the role of structural parallels between relations in the source and target. The importance of formal structure provided the basis for Gentner's (1983) structure mapping theory, which has been implemented in the structure mapping engine. (Lee in Holyoak 2008: 1112)

<sup>1</sup> Lat.: *ratiocinatio per analogiam*.

<sup>2</sup> Kot zgodovinski primer za strukturno združljivost, na kateri temelji tovrstno sklepanje, lahko navedemo na primer ustvarjanje prvih modelov atoma v Evropi na začetku dvajsetega stoletja. Ti modeli so temeljili na predpostavki, po kateri se elektroni z negativnim nabojem po krožnih ali eliptičnih tirih premikajo okrog atomskega jedra, ki ima pozitivni naboj. Tako lahko vsak atom opišemo kot neke vrste mikrokozmični sončni sistem. Ta predpostavka je bila osnovana na analognem sklepanju (Elliot 1999: 34): Coulombov zakon, ki podaja, kako sila med dvema točkastima električnima nabojema pojema z razdaljo, je strukturno povezan z Newtonovim gravitacijskim zakonom, iz česar zopet izhajajo Keplerjevi zakoni o tirih planetov.

V luči predpostavke, ki predstavlja jedro pričujoče knjige in po kateri je kitajska epistemološka tradicija opredeljena s strukturnim dojetjem in mišljenjem, nikakor ni naključje, da se je metoda sklepanja po analogiji že v kitajski antiki uveljavila kot osrednji in najpomembnejši model logičnega sklepanja.

### 3 Posebnosti kitajskega sklepanja po analogijah

Kitajski model sklepanja po analogiji pa se v določenih pogledih bistveno razlikuje od indijskega ali grškega.

In the worldwide history of logic we can find three most important traditions of logical thought, namely the Greek, the Indian and the Chinese logic tradition. These different traditions have similarities as well as particularities. They all proceed from the same basic contents and all of them developed specific forms of inferences. Their differences result from different social conditions and cultural backgrounds, which they depended on and which they were restricted by. So each of them developed its own particularities. The major aspect of these particularities is connected to their respective dominant form of inferences. (Cui in Zhang 2005: 25)

V starogrški, aristotelijanski logiki se je razvilo sklepanje po tridelni argumentaciji. V klasični indijski logiki je prevladala petstopenjska metoda, iz katere se je razvil tristopenjski model (p.t.). Analogizem kot osrednja metoda sklepanja pa je značilna za kitajsko tradicijo predqinskega obdobja. Četudi so nekateri teoretiki mnenja, da je kitajski, predvsem moistični<sup>3</sup>, analogizem popolnoma enak grškemu tridelnemu sklepanju oziroma tri-stopenjski metodi, pa ta predpostavka še zdaleč ni dokazana in ima zato v akademskem svetu precej nasprotnikov. Tako je Hu Shi 胡適 že na začetku dvajsetega stoletja kritično izpodbijal stališče raziskovalca klasične kitajske logike Zhang Binglina 章炳麟, po katerem naj bi moisti razvili tridelno argumentacijo. Hu je zagovarjal mnenje, po katerem naj bi pri moističnih teorijah šlo prej za teorijo vzročnosti, kot za dedukcijo (p.t.).

---

<sup>3</sup> Četudi se ta šola v slovenskem pravopisu navaja kot mohistična, gre pri tem za izraz, prevzet iz Wade Gilesove transkripcije. Pinyinska transkripcija istega pojma (Mo jia 墨家) se pravilno zapisuje kot moistična šola.



Tan Jiepu 譚戒甫, denimo, pa sodi k filozofom, ki so zagovarjali nasprotno stališče, namreč tezo, po kateri naj bi bila moistična argumentacija enaka indijski. Med teoretiki, ki so najbolj zagrizeno izpodbijali to tezo, je bil profesor tradicionalne kitajske logike Wen Gongyi 溫公頤:

The Moist Argumentation, written by Tan Jiepu is full of presumptions, according to which the Moist type of inference was basically same as the ones, that can be found in the Western and in the Indian logic. I don't think such comparison can embrace the essence of the Moist logic of argumentation. ...But logic as an instrument of reasoning is closely linked to linguistic structures. Since different languages are defined by different historical and cultural characteristics, the structures and classifications of different types of logic can not be the same either. (*Zhongguo luoji shi jiaocheng* 1983: 115)

Značilnosti analogije izvirajo iz splošnih specifičnih posebnosti klasične kitajske logike, katere je opredelil že Hu Shi 胡適 (1891–1962), ki je o tem zapisal:

法式的（Formal）的一方面，自然遠不如印度的因明和歐洲的邏輯，……有學理的基本，卻沒有形式的累贅。

Formalni vidik kitajske logike je očitno precej manj pomemben kot v antični indijski ali evropski logiki... (Kitajska logika) je v bistvu bolj teoretske kot formalne narave. (Hu Shi 1983: 154–155)

Dejstvo, da so bili antični kitajski logiki bolj osredotočeni na vsebino kot na formo, vsekakor predstavlja osrednjo posebnost, ki opredeljuje specifično tovrstnih kitajskih diskurzov. Zаметke tovrstnega mišljenja, ki pa se kasneje v evropski logični tradiciji niso razvijali naprej vse do novih tez v filozofiji jezika, ki so se pojavile v zgodnjem dvajsetem stoletju, najdemo tudi v klasični starogrški logiki, zlasti v Aristotelovih delih. Tako tudi moderni kitajski epistemolog Zhang Dongsun 張東蓀 (1886–1973) poudarja, da je bila logika dialoškega disputiranja (v smislu argumentov in protiargumentov, tj. teze in antiteze) razvita tudi v stari Grčiji, vendar se v Evropi ta oblika logične metode ni razvijala naprej, temveč se je osredotočala predvsem na razvoj formalne logike (Zhang 1995: 240). V zgodovini tradicionalne evropske logike smo namreč priča dejstvu, da je še Aristotelova logika zaobjemala dve osrednji metodi: metodo dokazovanja in metodo dialoških disputov; kasnejši razvoj se je dejansko osredotočal predvsem na silogizme, ki so temeljili na prvi, medtem ko je slednja

za dolga desetletja več ali manj zatonila v pozabo (Li 2001: 353). Šele v drugi polovici dvajsetega stoletja so pričeli posamezni evropski logiki<sup>4</sup> ponovno preučevati logiko argumentacije.

The imperishable achievement of Aristotle lied in his ability to permeate through the practical thought by studying, preserving and applying its general forms and by bringing them to the consciousness. To making it come true, Aristotle's way was introducing the changing terms and unchanging terms to the analysis of the properties. When we use the appropriate changing terms instead of unchanging terms in the proposition, namely numerous and complicated practical contents, we get a generalized formula from the practical proposition. Formal logic, which was laid the foundation by Aristotle, just related to this kind of form. (Cui in Zhang 2005: 33)

Formalna logika poudarja razlikovanje splošne forme miselnih procesov na eni in objekta raziskave na drugi strani. V tem pogledu je kitajska logika drugačna, saj njenih avtorjev ni toliko zanimalo definiranje jasnih in splošnih abstraktnih formul za prepozicije ali analogizme. Bolj kot formalne so jih zanimale semantične strukture, ki so jih poskušali opredeliti z deskriptivnimi razlagami in konkretnimi praktičnimi primeri.

Ta značilnost starokitajske logike, ki se ni toliko osredotočala na formo, temveč bolj na vsebino, je privedla do klasifikacije analogizmov v štiri tipe, ki so jih poimenovali s termini *pi* 辟, *mo* 侔, *yuan* 援 in *tui* 推. Tip *pi* predstavlja analogizem, ki temelji na razlagah s pomočjo primerov. Drugi tip analogizma, torej tip *mo*, je predstavljal dedukcijo večih vzporednih besed, fraz ali stavkov (*ci* 辭). Tip *yuan* je bil osnovan na potencialno podobnih vidikih, medtem ko je zadnji tip, tj. *tui* izpostavljala skladnost z določenimi vidiki preko negiranja drugih, ki z njimi niso skladni. V bistvu gre pri vseh štirih tipih analogij za deskriptivne metode.

#### 4 Semantični elementi

Iz te specifikacije izvirajo tudi temeljne posebnosti v sklepanju, kakršno se je razvilo v antični Kitajski. Strukturna sistematizacija, ki opredeljuje splošni model

---

<sup>4</sup> Kot enega prvih pionirjev velja tukaj omeniti predvsem belgijskega logika Ch. Perelmana (1912–1984).

sklepanja po analogiji, narekuje predpostavko, po kateri določene relacije nujno vsebujejo nekatere druge relacije, in sicer ne glede na konkretno domeno ali kontekst (Holyoak 2008: 127). Vzemimo, denimo, da je  $R$  tranzitivna relacija: če obstaja relacija  $R(a,b)$  in hkrati relacija  $R(a,c)$ , potem mora za vse relacije  $R$  veljati, da  $R(a,b)$  in  $R(b,c)$  nujno vsebujeta tudi  $R(a,c)$ . Klasična kitajska metoda analogije pa znotraj tega splošnega modela razlikuje med različnimi tipi sklepanja glede na semantično – aksiološko vrednost vsebovanih relacij. Primeri, ki so navedeni spodaj, nazorno pokažejo, da je bila veljavnost oziroma neveljavnost sklepov po analogiji v tem kitajskem modelu odvisna od aksiološkega pomena predpostavk. Oglejmo si torej primera dveh sklepov, ki imata popolnoma enako formalno strukturo, vendar je prvi po interpretaciji avtorjev veljaven, drugi pa ne.

(1) 白馬，馬也；乘白馬，乘馬也；獲，人也；愛獲，愛人也。(Mozi XI, Xiao qu: 4)

Beli konj je konj. Če jezdimo belega konja, jezdimo konja. Sužnje so ljudje. Če ljubimo sužnje, ljubimo ljudi.

Če v tretjem stavku besedo »sužnja« nadomestimo z besedo »ropar«, dobimo formalno in strukturno enakovreden sklep, ki se glasi:

(2) 白馬，馬也；乘白馬，乘馬也；盜人，人也；愛盜，愛人也。(Mozi; cf. Cui in Zhang 2005: 35)

Beli konj je konj. Če jezdimo belega konja, jezdimo konja. Roparji so ljudje. Če ljubimo roparje, ljubimo ljudi.

Čeprav sta oba primera na formalni ravni strukturno enaka, in četudi so njune premise brezdvomno resnične, pa so pozni moisti, tj. avtorji navedenega problema, poudarjali, da je prvi sklep veljaven, drugi pa ne, saj je prvi v skladu z zdravo pametjo, drugi pa ne (p.t.)<sup>5</sup>. Moisti so to interpretacijo podkrepili z naslednjo razlago:

<sup>5</sup> To dejstvo je seveda povezano z ideološkimi predispozicijami poznih moistov, ki so se – za razliko od svojih najhujših nasprotnikov, torej konfucijancev – zavzemali za univerzalno ljubezen (*jian ai* 兼愛), hkrati pa niso nasprotovali smrtni kazni (gl. Cui in Zhang 2005: 36).

奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也。(Mozi XI, Xiao qu: 5)

Kako naj to obrazložimo? Če ne maramo roparjev, potlej to še ne pomeni, da ne maramo ljudi, in če si želimo, da na svetu ne bi bilo roparjev, potem to ne pomeni, da si želimo, da na svetu ne bi bilo ljudi. To je povsod na svetu tako. In če je tako, potem velja tudi, da ljubiti roparje ne pomeni ljubiti ljudi, četudi so roparji ljudje.

V tem kontekstu moistična argumentacija seveda ne vzdrži natančnejše preveritve, kajti roparji (tako kot sužnje) so podvrsta človeka; zato je izenačitev med njima v afirmativnih trditvah veljavna, v negacijah pa ni nujna. Četudi so torej vsi roparji ljudje, pa je vendarle jasno, da niso vsi ljudje roparji. Isto velja za sužnje. Veliko bolj nazoren je element semantične konotacije v naslednji moistični argumentaciji:

狗，犬也，而殺狗非殺犬也。(Mozi X, Jing xia: 155)

Pes je isto kot cucek, ubiti psa pa ni isto kot ubiti cucka.

V tem okviru različnih semantičnih vrednotenj posamičnih elementov znotraj premis obeh zgoraj navedenih sklepov seveda postane jasno, da pomeni ljubiti sužnje hkrati tudi ljubiti ljudi, medtem ko ljubiti roparje ne pomeni nujno ljubiti ljudi.

V kitajski tradiciji je forma sklepov po analogijah torej vselej dodatno opredeljena s semantičnimi konotacijami. Vsekakor je v kontekstu tradicionalne kitajske logike ta model sklepanja, ki temelji na semantično opredeljenem analogizmu, izjemno pomemben. To je razvidno iz mnogih vplivnih del predqinskega obdobja.

## 5 Razvoj teorije analogizmov

Zametke teorije analogizmov najdemo že v konfucijanskih komentarjih h *Knjigi premen* (*Zhou Yi* 周易), kot tudi v Konfucijevih *Razpravah* (*Lunyu* 論語). Izjemno pomembne nadgradnje teh iztočnic vsebuje moistični kanonu *Mozi* (墨子), najdemo pa jih tudi v osrednjih delih obeh najpomembnejših Konfucijevih

naslednikov, tj. v *Menciju* (*Mengzi* 孟子) in *Xunziju* (*荀子*). Z nadaljnjim razvojem teorije analogizmov se je izdatno ukvarjal tudi Lü Buwei v svojih komentarjih h *Konfucijevim Spomladansko-jesenskim letopisom* (*Lü shi Chunqiu* 呂氏春秋). Vsa ta dela vsebujejo nazorne dokaze za dejstvo, da je bila uporaba oz. raziskovanje analogizmov med kitajski izobraženci precej običajna in razširjena vsaj že od šestega stoletja pred našim štetjem naprej.

Četudi Konfucij 孔夫子 (551–479 pr.n.š.), ki je predstavljal »izumitelja« najstarejšega konfucijanskega nauka, tega modela nikjer ni sistematsko povzel ali obrazložil, pa je iz mnogih njegovih citatov jasno razvidno, da je cenil njegovo uporabo kot pomemben del učenja etike in političnih teorij. Spodnji citat iz *Razprav* 論語, v katerem učenec Xue Er 學而 opisuje svojega učitelja, nazorno kaže, da je ta znameniti klasični mojster poznal in uporabljal tip mišljenja, ki temelji na procesu pridobivanja znanja preko analogije, tj. z uporabo sklepanja iz znanih elementov na neznane.

告諸往而知來者. (Lunyu, Xue Er: 15)

Dovolj je, da mu povem posledico, in že ve, kaj je izvor.

Pri tem je šlo torej za sklepanje iz znanega na neznanu. Tovrstni prenos informacij je potekal v skladu s predpostavko, po kateri je možno elemente s podobnimi lastnostmi obravnavati s pomočjo istih kriterijev.

Poleg tega naj bi imel Konfucij – kot je razvidno iz istega vira – navado, da je tudi svoje učence uril v takšnem načinu razmišljanja. Pri tem naj bi uporabljal metodo razkrivanja enega kota pravokotnika, iz česar naj bi učenci morali ugotoviti še vse ostale tri.

子曰：不憤不啟，不悱不發。舉一隅而不以三隅反，則不復也. (Lunyu, Shu Er: 8)

Mojster je rekel: Če učenec ni zavzet, ga ne bom poučeval. Če si ne prizadeva za znanje, mu ga ne bom razkril. Če mu pokažem en kot, on pa ne ugotovi ostalih treh, naloge ne bom ponavljal.

Pri tem, kar je Konfucij zahteval od svojih učencev, je torej šlo za proces sklepanja po analogiji, temelječi na strukturnih podobnostih.

It is a process of analogy to seek the other three corners from one given corner. Accordingly, drawing inferences about other three corners from one given corner is a kind of analogism. (Cui in Zhang 2005: 28)

Že sama človečnost ozirom vzajemnost (*ren* 仁), ki predstavlja eno osrednjih konfucijanskih kreposti, se po Konfuciju vzpostavi kot analoški model subjekta, ki iz svoje narave sklepa na naravo svojega sočloveka:

子曰：‘夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。’ (Lunyu, Yong Ye: 30)

Mojster je rekel: vzajemnost (človečnost) je to, da pomagaš sočloveku, da se postavi na svoje noge zato, ker si sam želiš, postaviti se na svoje noge. Vzajemnost (človečnost) je to, da pomagaš drugim pri uspehu, ker si tudi sam želiš biti uspešen. Človeka, ki lahko sklepa po tem, kar pozna, lahko imenujemo resnično človečnega.

V tem citatu, ki predstavlja konfucijansko inačico krščanskega »zlatega pravila«, smo že naleteli na besedo *pi* 譬, ki v kasnejših besedilih pomeni analogijo v smislu kognitivnega procesa oziroma prenosa informacije od enega konkretnega subjekta k drugemu.

In the interpretation of ancient texts, the character “Pi” 譬 means figuration. Xu Xuan 徐鉉 and Xu Kai 徐鍇 explained it as “to match.” Accordingly, Pi can be interpreted as: to explain a truth or to make it understood by using the suitable, coupling or consistent examples. (Cui in Zhang 2005: 29)

Sklepanje, kakršnega smo opazili v gornjem Konfucijevem citatu, vključuje dva podobna koncepta, namreč koncept »sebstva« in koncept »drugega«. Jedro argumentacije je kognitivni proces, ki povezuje prvi koncept z drugim. Premisa, po kateri se na način, ki ga opisuje Konfucij, »postavimo v kožo drugega«, pomeni, da moramo le-tega poznati kot človeka; šele na tej osnovi lahko presojamo, kakšni so njegovi nagibi.

To ideološko predpostavko je prevzel in nadgradil tudi eden najpomembnejših Konfucijevih naslednikov, Mencij 孟子 (371–289 pr.n.š.). Osnova Mencijeve logike pa se je že precej razlikovala od Konfucijeve, saj je temeljila na konceptu vrste (*lei* 類). S tem konceptom je Mencij v proces analogije kot tipične metode kitajske logike uvedel novo metodološko razsežnost.

聖人之于民，亦類也 (Mengzi, Gongsun Zhou shang: 2)

Svetnik je iste vrste kot navadno ljudstvo.

Mencijeva dela so torej temeljila na ideji človeške vrste. Vsi pripadniki te vrste naj bi si bili v nekaterih stvareh podobni.

According to Mencius, the similarity of minds is the basic similarity, which defines human beings. Since their minds are structured in the same way, they can directly communicate and be kind with each other. His treatises reveal analogical thought, based upon the theory, according to which human beings are of the same kind. Obviously, these analogies were developed upon the basis of Confucian teachings, which required people to treat each other by “*taking their own feelings as a guide*”. (Cui in Zhang 2005: 30)

Že iz tega odstavka je torej jasno razvidno, da objekte, ki sodijo v isto vrsto, in katere lahko zato obravnavamo v skladu z istimi kriteriji, povezuje nekakšen isti (ali vsaj podoben, »enakovrsten«) ustroj. Ti objekti so torej povezani preko enake strukture. V skladu s to predpostavko je medčloveška komunikacija, kot v gornjem citatu ugotavljata tudi sodobna teoretika Cui Qingtian in Zhang Xiaoguang, možna samo zaradi tega, ker so človeški možgani strukturirani na enak način.

To predpostavko o isti strukturi, ki naj bi povezovala objekte, ki sodijo v isto vrsto, je pomembno nadgradil drugi osrednji Konfucijev naslednik Xunzi 荀子 (313–238 pr.n.št.). Njegove analogije so že temeljile na razmeroma strogi klasifikaciji objektov v različne vrste, pri čemer je – enako kot njegovim predhodnikom – predvideval, da se lahko tisti, ki sodijo v isto vrsto, obravnavajo z enakimi logičnimi metodami in v skladu z istimi kriteriji. Za kontekst pričujoče razprave je pomembno, da je osrednji kriterij, katerega izpolnitev pogojuje uvrstitev posamičnih objektov v eno in isto vrsto, zanj ista struktura:

類不悖，雖久同理<sup>6</sup>. (Xunzi, Fei Xiang: 7)

Kar je iste vrste, si ni v nasprotju in ima vselej isto strukturo.

---

<sup>6</sup> Termin *li* 理, katerega večina tradicionalnih interpretov razumeva v smislu principa, sama prevajam kot strukturo.

Ker je Xunzi torej predpostavljal, da ima vsaka stvar svojo vrsto, in da imajo objekti, ki sodijo v isto vrsto, enako strukturo, je vzpostavil teorijo sklepanja, ki je temeljila na analogiji podobnosti (Cui in Zhang 2005: 31). Kot pionir legalističnega mišljenja je na tej osnovi koncepta vrste izdelal tudi teorijo legislativnih precedensov.

其有法者以法行，無法者以類舉，<sup>7</sup> 推類接響，以待無方 (Xunzi, Wang zhi: 3)

Tam, kjer imamo zakone, jih moramo kot take izvajati: tam, kjer pa nimamo (zapisanih) zakonov, se moramo ravnati v skladu z vrsto, tako da prenesemo (primer) ene vrste na drug (primer) iste vrste.

Primere sklepanja po analogijah pa najdemo že v morda najvplivnejšem klasiku antične kitajske filozofije, namreč v konfucijanskih komentarjih h *Knjigi premen* (*Yi jing* 易經):

易與天地准，故能彌綸天地之道. (Zhou Yi, Xici shang: 4).

(Knjiga) premen je ustvarjena v skladu z nebom in zemljo, zato odraža njune metode (postopke).

Že *Knjiga premen* je bila torej po vsej verjetnosti zasnovana na predpostavki, po kateri je bil svet sestavljen iz enotne, univerzalne strukture.

易簡而天下之理得矣. (Han shi wai zhuan, III: 1)

(Knjiga) Premen je enostavna, a vendar zaobjema strukturo vsega, kar je na svetu.

To je omogočalo analogije, sestavljene na osnovi strukturnih povezav:

The *Book of Change* 《易經》 argued that universality included the logic of the world; it applied the Eight Trigrams as symbols, expressing structural connections to the laws of nature. These symbols were also applied as criteria of classification and summarization of all worldly situations. The reason for this “summarisation” of all the universal laws by the scheme of the eight trigrams, lies in the method of “comprehending by analogy”, that

---

<sup>7</sup> Pismenka 舉 se je v klasični kitajščini izgovarjala kot *yue* in je pomenila podobnost (gl. Cui in Zhang 2005: 30)



was applied by interpreting those symbols. This method was a method of gradual (step by step) deduction, based upon analogies. (Cui in Zhang 2005: 40)

Vsak od binarnih simbolov, ki tvorijo njeno osnovo, je zakoreninjen v strukturi, ki je enotna, vseobsežna in jo lahko zato razširimo na nešteto stvari, ki sodijo v isto vrsto kot ta konkretni simbol.

Metodo sklepanja po analogijah so v predqinskem obdobju še dodatno poglobili in nadgradili pozni moisti. Kot smo videli že na začetku, lahko v njihovem kanonu *Mozi* 墨子 najdemo precej poglavij, ki se – bodisi na neposreden, bodisi na posreden način – ukvarjajo z razčiščevanjem vprašanj, povezanih s to metodo. Moiste je pri tem zanimala predvsem konkretna aplikacija ter logična razčlenitev analognega sklepanja; v ospredju njihovih topoglednih razprav je bil torej problem »težavnosti teoretske opredelitve analogije (推類之難說)« (Mozi, Jing xia: 102). V tem poglavju tudi prvič naletimo na frazo, ki se tudi v sodobni strokovni kitajščini še vedno uporablja za označevanje tradicionalne metode sklepanja po analogijah (*tuilei* 推類).

Vsekakor so dosežki poznih moistov nadvse dragoceni za nadaljnji razvoj metode sklepanja po analogijah. Izhajali so iz rezultatov prejšnjih, starejših dognanj, katere so sistematično nadgradili in jih razvili v koherentno, v sebi zaključeno in zaokroženo teorijo analogizmov.

Moistične obravnave metodoloških predpostavk sklepanja po analogijah temelje na poskusih natančnejše opredelitve pojma vrste. Tako so moisti prvi, ki se ukvarjajo s pojmom vrste (*lei* 類) v povezavi z njenim poimenovanjem (*ming* 名) oziroma s poimenovanjem objektov, ki sodijo vanjo:

名, 達, 類, 私. (Mozi, Jing shang: 79)

Ime, neomejeno, vrsta, subjektivno.

名 物, 達也. 有實, 必待之名也. 命之馬, 類也. 若實也者, 必以是名也. 命之臧, 私也. 是名也止於實也. (Mozi, Jing shuo shang: 79)

Ime 'stvar' je neomejeno. Prav vsak (objekt znotraj) stvarnosti namreč lahko poimenujemo s tem imenom. Če pa nekaj poimenujemo z (besedo) konj, potem gre pri tem za vrsto. Če imamo namreč opravka z objektom, ki sodi v

to (vrsto) stvarnosti, ga moramo tako poimenovati. Če pa nekaj poimenujemo z imenom Zang, potlej gre tukaj za subjektivno poimenovanje, kajti to ime ostaja omejeno na (točno ta objekt znotraj) stvarnosti.

Moisti pa so pojem vrste opredelili tudi v povezavi s koncepti enakosti (*tong* 同) in različnosti (*yi* 異).

同, 重, 體, 合, 類. (Mozi, Jing shang : 87)

Enakost, identiteta (ponovljeno), enota, biti skupaj, vrsta:

同: 二名一實, 重同也。不外於兼, 體同也。俱處於室, 合同也。有以同, 類同也。(Mozi, Jing shuo shang: 87)

Enakost: če imamo dve imeni, ki poimenujeta eno in isto stvarnost<sup>8</sup>, potem gre za enakost identitete (za ponovljeno identiteto). Če nekaj ni zunaj skupnega (krovnega), gre pri tem za enakost (fizične) enote. Če se nekaj nahaja v enem in istem prostoru, potem gre za skupno bivanje. Če ima nekaj karkoli skupnega (z nečim drugim), potem gre pri tem (pri obojem) za enakost vrste.

異, 二, 不體, 不合, 不類. (Mozi, Jing shang: 88)

Različnost, dvoje, ne (ista) enota, ne biti skupaj, ne (ista) vrsta.

異: 二必異, 二也。不連屬, 不體也。不同所, 不合也。不有同, 不類也。(Mozi, Jing shuo shang: 88)

Različnost: Če imamo dvoje, je le-to nujno različno. To, kar vzajemno ni povezano, ne sodi v isto enoto. To, kar se ne nahaja v istem prostoru, ni skupaj. To, kar nima nič skupnega (enakih lastnosti), ne more soditi v eno in isto vrsto.

Razlog za dejstvo, da je sklepanje po analogiji problematično, pa je po njihovem mnenju povezan z različno velikostjo (konsistenco) vrst kot takih:

推類之難說, 在之大小. (Mozi, Jing shang: 88)

Težavnost sklepanja po analogiji (dob. prenašanja preko vrst) je v njihovi velikosti.

---

<sup>8</sup> Ali: en in isti objekt

謂四足獸，與牛馬與，物盡異，大小也。此然是必然，則具。 (Mozi, Jing shuo shang: 88)

Če govorimo o živalih s štirimi nogami, potem sodijo mednje tako voli kot tudi konji. A konec koncev se (vse) stvari med seboj po nečem razlikujejo; tukaj gre torej za vprašanje velikosti (vrst).

Tukaj gre za razlikovanje velike in majhne enakosti oziroma različnosti, katero je natančneje formuliral nominalist Hui Shi 惠 施 (okr. 370–310 pr.n.š.). Gre za vprašanje razlikovanja vrst glede na njihovo velikost<sup>9</sup> – in posledično seveda tudi za vprašanje (ne)zmožnosti sklepanja po analogijah, ki temeljijo na prenosu informacij iz teh vrst. V gornjem primeru predstavlja vrsta živali s štirimi nogami krovno kategorijo; vendar pa imajo vse živali svoje lastne, ožje vrste, katere razlikujemo tudi z različnimi imeni. Zato moisti opozarjajo na dejstvo, da moramo pri sklepanju paziti na velikost posamične vrste, kajti čim večja je vrsta, tem manj skupnih lastnosti – in kriterijev imajo objekti, ki sodijo vanjo. Sklepanje po analogijah mora torej potekati v skladu s kriteriji, primernimi za obseg posamične vrste.

Vendar tudi uvrščanje objektov iz večjih vrst v manjše podvrste ne more biti poljubno; tudi takšne kategorizacije bi namreč lahko privedle do napačnega sklepanja:

牛與馬惟異，以牛有齒，馬有尾，說牛之非馬也，不可。是俱有，不遍有，遍無有\*\*\*。曰‘牛與馬不類，用牛有角，馬無角，是類不同也’。若舉牛有角，馬無角，以是為類之不同也，是狂舉也。猶牛有齒，馬有尾。(Mozi X, Jing shuo shang: 167)

Ne moremo trditi, da je narava konjev in volov različna zaradi tega, ker imajo voli repe, konji pa zobe. Oboji imajo namreč oboje. A prav tako ne moremo trditi, da pripadajo oboji različnim vrstam zaradi tega, ker imajo voli roge, konji pa so brez njih. Če namreč trdimo, da je tisto, kar umešča oboje v različne vrste, dejstvo, da imajo voli roge, konji so pa brez njih, potem je to enako neumno, kot da bi rekli, da sodijo oboji v različne vrste, ker imajo voli zobe, konji pa repe.

Moisti so namreč izhajali iz predpostavke, po kateri je kriterij razlikovanja različnosti in podobnosti (enakosti) med posameznimi objekti splošnost

<sup>9</sup> Oziroma, na ravni semantike, intenzijo in ekstenzijo.

posedovanja ali ne-posedovanja neke lastnosti (Cui in Zhang 2005: 34). Glede na to predpostavko je seveda napačno, če razlikujemo vola od konja na podlagi dejstva, da ima roge, medtem ko jih konj nima. Zobje niso edinstvena, specifična značilnost vola, kot tudi rep ni enkratna značilnost konja. Enako napačno pa je tudi razlikovanje glede na roge, ki jih voli posedujejo, konji pa ne. Rogovi niso razločevalna posebnost volov, saj krasijo tudi ovce in koze. Kriterij razločevanja objektov znotraj vrste je lahko samo edinstvena posebnost.

If things generally have some unique similarities, they are of the same type; if they don't, they belong to different types. In other words: if we want to judge whether certain things belong to a same type or not; we can only take unique differences or similarities (which manifest themselves in their general attributes) as a standard. Otherwise, the average differences or similarities (in their general attributes) cannot help us in judging whether these things belong to a same type or not. Accordingly, similarities in the evidences of analogism are relationships between things with the same unique attributes. (Cui in Zhang 2005: 34)

Stvari iste vrste lahko nastopajo v analogijah kot nosilci oziroma objekti prenosa informacij. Analogno sklepanje sledi strukturi, ki povezuje vse elemente znotraj ene in iste vrste. Zato ni slučaj, da je struktura v tovrstnih diskurzih eden temeljnih elementov, ki omogočajo analogizme. Moisti so poznali tri tovrstne pogoje, ki opredeljujejo že nastanek tkim. fraz, ki služijo kot predpostavke, na katerih temelje kognitivni procesi sklepanja po analogijah. Tovrstne fraze (*ci* 辭) so definirali kot elemente izražanja pomena:

以名舉實，以辭抒意 (Mozi XI, Xiao qu: 1)

Imena služijo označevanju (objektov) stvarnosti, fraze pa izražanju pomena.

Kasneje je Xunzi podal še natančnejšo definicijo tega termina:

辭也者，兼異實之名以論一意也。 (Xunzi, Zheng ming: 11)

Fraze so tisto, s čimer povežemo imena različnih stvarnosti, da lahko razpravljamo o pomenih.

Moisti so v frazah videli osnovni element urejene komunikacije, temelječe na principih semantične logike. Kot take so fraze lahko torej tudi premise analogizmov. Fraze so namreč lahko tudi trditve ali podmene (Cui in Zhang 2005:

23). Moisti so vselej znova opozarjali na dejstvo, da obstoj, sestava in uporaba fraz ne sme biti nekaj poljubnega, kajti v tem primeru ljudje ne bi mogli med seboj nemoteno komunicirati oziroma drug drugega razumeti. Prej omenjeni trije nujni pogoji, ki opredeljujejo tako fraze kot tudi analogizme, so razlogi, strukture in vrste.

三物必具，然後足以生。夫辭以故生，以理長，以類行也者。立辭而不明於其所生，妄也。(Mozi XI, Daqu: 25)

(Fraze) lahko nastanejo, če so izpolnjene tri stvari: Fraze nastajajo z razlogom, sledijo<sup>10</sup> strukturi in se prenašajo preko z vrst. Vzpostavljanje fraz brez jasnega poznavanja njihovega razloga vodi do kaosa.

S tukaj omenjenim »sledenjem strukturi« je po vsej verjetnosti mišljen urejeni semantični ustroj jezika in pomena (mišljenja). Tudi »prenašanje fraz preko vrst«, torej miselni procesi, temelječi na analogijah, sledijo strukturi, ki opredeljuje ta notranji ustroj jezika in mišljenja. Struktura (*li* 理) predstavlja urejene (pravilne in smiselne) relacije med razlogi (*gu* 故) in vrstami (*lei* 類) (Cui in Zhang 2005: 38).

## 6 Zaključek

Če tukaj ponovno pomislimo na zgoraj navedeni moistični citat, ki govori o neistovetnosti uboja psa in cucka, četudi sta pes in cucek sinonima, torej isto bitje z različnimi poimenovanji, se nam tudi v razumevanju strukture relacij, ki tvorijo modele sklepanja po analogijah, ponovno pokaže specifika kitajske logike. V njenem okviru namreč pomembna predpostavka, po kateri stavčna struktura ni zgolj formalna, statična struktura nespremenljivih funkcij, temveč vsebuje dinamične variable različnih pomenov, ki lahko vplivajo na veljavnost ali neveljavnost posamičnega sklepa.

---

<sup>10</sup> dob. rastejo v skladu s

## Literatura

- Cui, Qingtian in Zhang, Xiaoguang (2005) 'Chinese Logical Analogism iz: Chinese Logic and Chinese Culture – Researches in Traditional Chinese Logic.' V: *Asian and African Studies* IX(2), Jana Rošker (ur.). Ljubljana: Oddelek za azijske in afriške študije. Str. 25–41.
- Elliot, Robert S. (1999) *Electromagnetics: History, Theory, and Applications*. New York: Ieee Computer Society Press.
- Han shi wai zhuan 漢史外傳 (Javni akti Zgodovine dinastije Han). *Chinese Text Project*. <http://chinese.dsturgeon.net/index.html> (privzeto 21.07.2010).
- Holyoak, Keith. J. (2008) 'Relations in Semantic Memory.' V: *Memory and Mind: A Festschrift for Gordon H. Bower*. M.A. Gluck, J.R. Anderson in S.K. Kosslyn, ur. New York: Erlbaum.
- Hu, Shi 胡適 (1983) *先秦名學史 (Zgodovina predqinske logike)*. Shanghai: Xuelin chuban she.
- Knowlton, Barbara J. in Holyoak, Keith J. (2009) 'Prefrontal Substrate of Human Relational Reasoning.' V: *The Cognitive Neurosciences*. M. S. Gazzaniga, ur. Cambridge in London: MIT Press. Str. 1005–1017.
- Lee, Hee Seung in Holyoak, Keith J. (2008) 'The Role of Causal Models in Analogical Inference.' *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 34(5), str. 1111–1122.
- Li, Xiankun 李先焜 (2001) '近代邏輯科學的發展(下) – 西方現代邏輯轉入 于中, 印邏輯探索.' (Razvoj novejšje logične znanosti (2. del) – prihod sodobne zahodne logike ter raziskave kitajske ter indijske logike) V: *Zhongguo luojishi jiaocheng*. Wen Gongyi in Cui Qingtian, ur. Tianjin: Nankai daxue chuban she. Str. 350–387.
- Lunyu 論語 (2010) *Chinese Text Project*. <http://chinese.dsturgeon.net/index.html> (privzeto 21.07.2010).
- Mengzi 孟子 (2010) *Chinese Text Project*. <http://chinese.dsturgeon.net/index.html> (privzeto 21.07.2010).
- Mozi 墨子 (2010) *Chinese Text Project*. <http://chinese.dsturgeon.net/index.html> (privzeto 21.07.2010).
- Rošker, Jana S (2010) The Concept of Structure as a Basic Epistemological Paradigm of Traditional Chinese Thought. *Asian philos.*, 2010, Vol. 20, No. 1, p. 79-96
- Penn, Derek C., Holyoak, K. J. in Povinelli, D. J. (2008) 'Darwin's Mistake: Explaining the Discontinuity Between Human and Nonhuman Minds.' *Brain and Behavioral Sciences* 31, str. 109–178.
- Xunzi 荀子 (2010) *Chinese Text Project*. <http://chinese.dsturgeon.net/index.html> (privzeto 21.07.2010)

Zhang, Dongsun 張東蓀 (1995) *知識與文化 (Znanje in kultura)*. Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chuban she. (1.izd. Shanghai 1964).

*Zhongguo luoji shi jiaocheng 中國邏輯史教程 (Učbenik zgodovine kitajske logike)* (1983) Wen, Gongyi in Cui, Qingtian, ur. Tianjin: Nankai daxue chuban she.

Zhou, Yi 周易 (2010) *Chinese Text Project*. <http://chinese.dsturgeon.net/index.html> (privzeto 21.07.2010)





UDK: 930

COPYRIGHT ©: MARIJA ŠULER

## **Teoretski diskurzi tradicionalnega evroameriškega in tradicionalnega kitajskega zgodovinopisja**

Marija ŠULER\*

### **Povzetek**

Članek sodi na področje primerjalnega zgodovinopisja in obravnava problematiko kulturne in v ožjem smislu ideološke pogojenosti vsebinskih iztočnic, diskurzivnih struktur in temeljnih konceptov zgodovinopisja na primeru evroameriške in kitajske historiografske tradicije. Zahodni izobraženci so znanstveno naravnani že od časa starih Grkov dalje, zahodna kulturna zgodovina pa vseskozi poudarja pomen opazovanja in objektivnega prikazovanja, kar se da razložiti z edinstveno zgodovino znanosti na področjih logike, matematike, biologije, fizike, itd. V nasprotju z njimi je kitajska tradicija vseskozi uporabljala moralno izražanje in literarno-simbolne principe, kar je vplivalo tudi na njihovo zgodovinopisje, ki je s svojimi klasičnimi deli poudarjalo predvsem moralno-ideološke vsebine. Ta kitajski *moralni pragmatizem*, če ga lahko tako poimenujemo, je v ostrem nasprotju z znanstveno tendenco, ki izvira iz zahodne tradicije, česar se vse bolj zavedajo tudi sami kitajski akademiki.

**Ključne besede:** zgodovina, zgodovinopisje, ideologija, metodologija medkulturnih raziskav

### **Abstract**

This paper is within the scope of comparative historiography. It conveys a comparative analysis between Chinese and Euro-American historiographical traditions and deals with problems of cultural and in the narrow sense ideological understandings of contextual data, discursive structures and fundamental concepts of the two above-mentioned historiographical surroundings. Western scholars have been scientifically oriented ever

---

\* Marija Šuler, univ.dipl. sinologinja, doktorska študentka na Oddelku za azijske in afriške študije v Ljubljani. E-mail: meri.suler@gmail.com

since the days of ancient Greece. Western cultural history has always emphasized the importance of observation and objective interpretation, which can be explained by a unique history of science in fields of logic, mathematics, biology, physics, etc. Chinese tradition, on the other hand, has always employed moral phraseology and literary-symbolic principles, which have also influenced its historiography. Therefore, classical works of Chinese historiography have above all emphasized tenors of moral and ideological nature. This Chinese *moral pragmatism*, if we denominate it in that way, is in great contrast to scientific tendencies, which derive from the Western tradition. This is a fact of which Chinese scholars are more and more aware of.

**Keywords:** history, historiography, ideology, methodology of intercultural research

## 1 Uvod

Zgodovinarstvo se lahko prične šele s kritičnim odnosom do pričevanj o preteklem življenju. Dojamemo ga lahko kot neke vrste filter, ki izbira »pomembne« dogodke<sup>1</sup>, jih ločuje od »nepomembnih«, nato pa te izbrane dogodke iz preteklosti interpretira in jih na ta način, zavedno ali nezavedno, na podlagi prevladujočih vrednostnih konceptov lastnega družbenega okolja tudi ovrednoti. Tradicionalna zgodovinarstva bi lahko razdelili na tri osnovne kategorije (Rošker 2005: 49–50):

- a) kategorija linearnosti: osnovna specifika te kategorije je enkratnost in neponovljivost posamičnih stopenj zgodovinskega razvoja; gre za razvrščanje dogajanja v enosmernem razvoju, bodisi v smislu teorije napredka (svet se razvija v vse višje stopnje človeške civilizacije), bodisi v smislu teorije propadanja (svet se iz »dobrih starih časov« razvija v vse bolj degenerirane stopnje razvoja). Teorije propadanja stremijo k ponovni vzpostavitvi vrednot »zlate dobe preteklosti«, ki je dojeta kot neke vrste ideal.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Na tem mestu se mi zdi zanimiva Burckhardtova definicija zgodovine, ki pravi, da je slednja »beleženje tistega, za kar ena doba meni, da je vredno zapisati o drugi« (Burckhardt 1958: 158).

<sup>2</sup> V klasičnem kitajskem zgodovinarstvu je ta fenomen očiten. Ko se je konfucianizem utrdil kot ideologija vodilnega sloja, se je začelo zgodovinarstvo ozirati v preteklost in idealizirati zgodnje obdobje dinastije Zhou 周 (mišljeno je obdobje Zahodni Zhou, *Xi Zhou* 西周, 1045–770 pr. n. š.). Zgodovinske zapise so pogosto razlagali tako, da so iz omenjenega obdobja ustvarili ideal, h kateremu naj bi strele vse poznejše vladavine. Vsa dejanja posameznih vladarjev, ki so bili na

- b) ciklična kategorija: izhaja iz podmene, da se določene zakonitosti znotraj zgodovine vselej ponavljajo. S pomočjo analogij naj bi tako lahko predvideli tudi nadaljnji razvoj določene situacije v sedanosti. Ker se tradicionalno vzhodnoazijsko zgodovinopisje opira na ciklične zakonitosti narave, bi ga lahko uvrstili v ciklično kategorijo, vendar ideološke smernice tega zgodovinopisja (vrednotenje, interpretacija) praviloma sovpadajo s teorijo propada, omenjeno v kategoriji linearnosti. Tipična predstavnika ciklične kategorije zgodovinopisja v »zahodni« tradiciji zgodovinopisja sta Oswald Spengler<sup>3</sup> in Arnold Toynbee.<sup>4</sup>
- c) analitična kategorija: predmet predstavnikov te kategorije ni toliko dojemanje in interpretacija zgodovine kot take; zanje je zgodovina zgolj nek skupek materiala, iz katerega naj bi bilo mogoče izpeljati posamične splošne, nadzgodovinske principe.

## 2 Specifika zahodnega zgodovinopisja

### 2.1 Zgodovinski viri

Preteklost je po opredelitvi danost, ki je ne bo nič več spremenilo. Poznavanje preteklosti pa se kljub temu nenehno razvija, spreminja ter izpopolnjuje. Raziskovalci preteklih dogodkov pri svojem delu niso povsem svobodni, ampak so na nek način sužnji preteklosti, saj jim ta dovoli, da jo spoznajo toliko, kolikor jim daje, hote ali nehote, sama. Tu trčimo ob vprašanje zgodovinskih virov ali pričevanj (Bloch 1996: 77). Po definiciji je popolnoma nemogoče, da bi zgodovinar sam ugotavljal dejstva, ki jih raziskuje. O preteklih obdobjih znamo govoriti samo na podlagi pričevanj. Tako je v nasprotju s poznavanjem sedanosti poznavanje preteklosti vselej posredno (p.t. 74). Zbiranje dokumentov, ki jih potrebuje pri svojem delu, je ena najtežjih nalog zgodovinarja. Tu mu priskočijo

---

oblasti, so ocenjevali na osnovi zgodovinskih primerjav ter jih zavijali v besedišče konfucianskega leporečja in moraliziranja.

<sup>3</sup> Oswald Arnold Gottfried Spengler (1880–1936), nemški zgodovinar in filozof, najbolj znan po svojem delu *Zaton zahoda* (v izvorniku *Der Untergang des Abendlandes*), v katerem v ospredje postavi ciklično teorijo o razvoju družb (njihov vzpon in padec).

<sup>4</sup> Arnold Joseph Toynbee (1889–1975), priznani britanski zgodovinar. Njegovo najbolj znano delo je *A Study of History*, v njem govori o univerzalnem ritmu vzpona, viška in padca civilizacij.

na pomoč najrazličnejši zgodovinski viri: arhivski ali knjižnični inventarji, muzejski katalogi, bibliografski sezname, dokumenti, pisma, arheološki ostanki, itd. Zgodovinski viri so osnovni vir podatkov, ki jih uporabljamo za preučevanje zgodovine. So temeljno orodje metodologije zgodovinopisja, na osnovi katerega podatke o določenih preteklih dogodkih sploh lahko uvrstimo v določeno kategorijo. Zgodovinski viri v najširšem smislu so predmeti, sledovi človeškega življenja in delovanja v preteklosti. Poznamo materialne (orodje, pohištvo, ...), pisne (revije, časopisi, dokumenti, pravni akti, ...), ustne (zgodbe, pesmi, šege, ...), v novejšem času pa tudi avdiovizualne zgodovinske vire. Najstarejša knjiga zgodovine v zahodnem svetu, *Historíai*<sup>5</sup>, se takole začneja:

Herodot iz Halikarnasa je ta poročila zbral in zapisal, da ne bi s časom zamrl spomin na to, kar se je godilo po svetu, zlasti pa, da bi se ne pozabila velika, občudovanja vredna dejanja tako Helenov kakor barbarov, in zakaj je prišlo do vojne med njimi. (Luthar idr. 2006: 64)

Če ob *Historíai* postavimo vire, ki zgodovinarju služijo zgolj kot indici, dobimo na eni strani tako imenovana hotena, na drugi pa nehotena<sup>6</sup> pričevanja. Zahodni teoretiki zgodovinopisja so mnenja, da je prav tako imenovane hotene oziroma namerno posredovane zgodovinske vire potrebno jemati z veliko rezerve, saj so nam namreč že podani v neki »interpretativni embalaži« (Rošker 2005: 47). Kljub temu pa se je moralo zgodovinopisje čedalje bolj zanašati prav na drugo skupino pričevanj, na nehotena, neprostovoljna ali nenamerno posredovana zgodovinska pričevanja. Take listine seveda nikakor niso bolj varne pred napakami ali potvarjanji in ne govorijo vselej po resnici. (Bloch 1996: 81–82)

Namerno posredovana pričevanja zato danes za zgodovinarje niso več najbolj zanimiva, saj se s precej večjo vnemo zaganjajo v tista pričevanja, ki so podana posredno. Kadar se sprašujemo o stvareh, ki nam jih zgodovinopisje ni želelo

---

<sup>5</sup> Herodotovo delo, ki ga je v slovenščino pod naslovom *Zgodbe* v celoti prevedel Anton Sovre. Kratek opis Herodota in njegovih *Zgodb* najdemo tudi v delu *Zgodovina historične misli*, ki je izšla leta 2006 v okviru Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU.

<sup>6</sup> Določeni teoretiki zgodovinopisja uporabljajo drugačno terminologijo in govorijo o namerno in nenamerno posredovanih zgodovinskih virih.

Ločimo še tako imenovane primarne in sekundarne zgodovinske vire. Primarni viri so tisti, pri katerih je imel avtor neposreden stik z dogodkom ali pojavom, ki ga opisuje. Sem spadajo predvsem pričevanja, sporočila in pravni dokumenti. Sekundarni viri pa neposrednega stika avtorja z dogodkom ali pojavom nimajo, ampak je avtor o dogodku ali pojavu zvedel prek enega ali več posrednikov.

razodeti, denimo o načinu življenja ali razmišljanja v nekem časovnem obdobju, ugotovimo, da so neprecenljive. V naši podrejenosti preteklosti, ki smo jo vselej prisiljeni spoznavati le po njenih sledih, smo potemtakem osvobojeni vsaj v tem, da včasih izvemo o njej precej več, kakor se ji je sami zdelo prav, da nam pove.

Bloch je mnenja, da je za dobro vodeno zgodovinsko raziskavo vsekakor potrebno znati postaviti prava vprašanja. Čeprav so zgodovinski viri na prvi pogled povsem jasni in razumljivi, spregovorijo samo tedaj, kadar jih znamo povprašati. Nedejavno opazovanje namreč nikoli ne obrodi sadov. Vprašanja raziskovalcu narekujejo ugotovitve prejšnjih izkušenj, ki so se nezavedno vtisnile v naše možgane; po Blochu gre vse prevečkrat za vsakdanje predsodke. Najslabši možen nasvet začetniku v stroki zgodovinopisja je potemtakem ta, naj v podrejeni drži mirno čaka na navdih iz nekega dokumenta. Ravno zaradi slednjega je bila marsikatera zgodovinska raziskava že vnaprej obsojena na neuspeh. V svoji razpravi Bloch opozori tudi na dejstvo, da mora biti zgodovinar pri svojem raziskovanju prilagodljiv. (p.t. 83)

Eden izmed paradoksov zgodovinarskega poklica, na katerega še opozarja Bloch, je zmeta ob mišljenju, da vsakemu zgodovinskemu vprašanju ustreza samo ena vrsta dokumentov posebej za tako rabo. Za razumevanje današnjih družb ni dovolj, če se poglobimo zgolj v branje parlamentarnih razprav ali vladnih listin. Če torej vsa človeška vprašanja zahtevajo obravnavanje po naravi povsem različnih pričevanj in če pomislimo, kako zapletena so človeška dejstva, kaj hitro ugotovimo, da je le malo znanosti, ki morajo sočasno uporabljati toliko različnih orodij, kot jih mora pri svojem raziskovalnem delu uporabljati zgodovinopisje. Tu pridejo na pomoč stroki pomožne vede, kot so arheologija, numizmatika, lingvistika, itn. (prim. Bloch 1996: 84–85)

## 2.2 Vprašanje vzročnosti v zgodovini

Študij zgodovine je študij vzrokov. Po vzrokih zgodovinskega razvoja so se spraševali že od vsega začetka zgodovinopisja. Tako kot vsak naravoslovec hočeš nočeš razmišlja o »zakaj« in »zato«, se torej tudi zgodovinarji ne morejo izogniti tema temeljnima vprašanjema. Če osvežimo spomin, je Herodot že na začetku svojega dela razložil svoj namen: ohraniti spomin na dejanja Helenov in

barbarov, predvsem pa pojasniti vzroke, zakaj je med njimi prišlo do vojne. Ko so v 18. stoletju začeli polagati temelje sodobnemu zahodnemu zgodovinopisju, je Montesquieu svoja razmišljanja osnoval na načelu, da so v ozadju vzpona, ohranitve in zatona vsake civilizacije splošni moralni ali naravni vzroki ter da je vse, kar se zgodi, vzročno pogojeno. Absurdno bi bilo namreč domnevati, da zgolj usoda povzroča vse, kar vidimo na svetu. V naslednjih dveh stoletjih so zgodovinarji z odkrivanjem vzrokov zgodovinskih dogodkov in zakonov, po katerih so se ti ravnali, poskušali urediti pretekle izkušnje človeštva. Zakone so preučevali včasih z mehničnega ali naravoslovnega vidika, drugič z metafizičnega, ekonomskega ali psihološkega, vseskozi pa so upoštevali nauk, da zgodovino sestavlja vrsta dogodkov v urejenem okviru vzrokov in posledic. Toda kaj zgodovinar sploh počne, ko mora dogodkom pripisati vzroke? Prva značilnost njegovega reševanja težave je, da istemu dogodku pripiše več vzrokov. Zgodovinar ima torej opravka s številnimi vzroki, lahko bi rekli, da gre za mešanico ekonomskih, političnih, ideoloških in osebnih vzrokov, dolgoročnih ter kratkoročnih vzrokov.

Pravi zgodovinar bi seznam vzrokov, ki ga je pred tem sestavil, zaradi poklicne dolžnosti najprej uredil ter razvrstil v skladu z njihovimi medsebojnimi razmerji, da bi tako nemara določil, kateri vzrok ali kategorijo vzrokov bi bilo potrebno preučiti še posebej natančno oziroma v končni analizi kot glavni in najpomembnejši vzrok. Gre za osebno interpretacijo predmeta, ki ga preučuje, in lahko bi trdili, da je zgodovinar znan predvsem po vzrokih, ki jih predstavi. Zgodovinar s širjenjem in poglobljanjem svojega raziskovanja postopno zbira vedno več odgovorov na vprašanje »zakaj«. Nedavni razcvet ekonomske, socialne, kulturne, politične in pravne zgodovine, je število in obseg naših odgovorov močno povečal. Zaradi svoje potrebe po razumevanju preteklosti pa mora zgodovinar, podobno kakor znanstvenik, svoje številne odgovore poenostaviti in omejiti, jih razvrstiti po pomembnosti in urediti zmedo dogodkov ter določenih vzrokov. Zgodovinar je torej postavljen v situacijo, ko mora povečevati število odgovorov ter jih hkrati tudi poenostavljati. In podobno kakor znanost se tudi zgodovinopisje razvija na podlagi tega dvojnega in na videz protislovnega procesa.

V zvezi z vprašanjem vzročnosti v zgodovini je potrebno omeniti tudi determinizem. Gre za prepričanje, da ima vse, kar se zgodi, vzrok ali vzroke, in

da se brez spremembe v tem vzroku ali vzrokih ne bi moglo zgoditi drugače, kakor se je. In ravno ta aksiom, da ima vse svoj vzrok, da ni nič naključno, je pogoj za naše razumevanje tega, kaj se okoli nas dogaja. (Carr 2008: 109)

Kot je bilo že izpostavljeno, se delo zgodovinarja začne z izbiranjem in urejanjem dejstev, ki tako postanejo zgodovinska. Na tem mestu je potrebno poudariti, da niso vsa dejstva zgodovinska, a da tudi ločnica med njimi in nezgodovinskimi dejstvi ni tako ostra. Dejstvo lahko postane zgodovinsko, kadar osvetlimo njegovo pomembnost. In ko zgodovinar raziskuje vzroke, se dogaja nekaj podobnega. Zgodovinarjevo razmerje do vzrokov ima namreč podoben dvojni in vzajemni značaj kot razmerje med njim in njegovimi dejstvi. (p.t. 110)

Ravno tako se je potrebno zavedati, da zgodovinar niti na svojem zgodovinskem področju ne more zajeti prav vseh dejstev. Iz izkušenj preteklosti, ki so mu na voljo, izlušči tisto, kar se mu zdi primerno za racionalno razlago in interpretacijo. Na ta način pride do sklepov, ki lahko služijo kot vodilo za ravnanje. Zgodovina je torej proces izbire, ki temelji na zgodovinski pomembnosti. Carr v svojem delu navaja Talcotta Parsonsa, ki pravi, da je zgodovina »selektivni sistem«, ki resničnosti ne obravnava zgolj kognitivno, temveč tudi vzročno. Zgodovinar namreč izbere tista dejstva, ki služijo njegovemu namenu, z drugimi besedami, iz ogromnega števila zaporedij vzroka in posledice izbere zgolj tista dejstva, ki so zgodovinsko pomembna, kar je po drugi strani povezano z zmožnostjo zgodovinarja, da jih vključi v svoj vzorec racionalne razlage in interpretacije. Druga zaporedja vzroka in posledice mora zavreči kot naključna, ne zaradi tega, ker bi bilo razmerje med vzrokom in posledico drugačno, ampak, ker je samo zaporedje nepomembno. Zgodovinar nima od njega nikakršne koristi, saj ni združljivo z racionalno razlago in nima teže niti v preteklosti niti v sedanjosti. Ljudje, v pričujoči nalogi zgodovinarji, torej uporabljajo svoj razum z določenim namenom. Ko označimo nekatere razlage za racionalne, druge pa za neracionalne, posledično ločimo med razlagami, ki služijo nekemu namenu, in razlagami, za katere tega ne bi mogli trditi. To velja tudi za vzroke v zgodovini; ločimo namreč racionalne in naključne vzroke. Racionalne je možno navezati na vse dežele, obdobja in okoliščine, s pomočjo njih je možno priti do plodnih posplošitev in zapolniti vrzeli v znanju o človeški preteklosti. Nasprotno pa naključnih vzrokov ni

mogoče posploševati, in ker so tako rekoč izjemni, ne nadgrajujejo našega znanja. (Carr 2008: 114)

### **2.3 Problematika interpretacije zgodovinskih virov: vprašanje objektivnosti v zgodovinarstvu**

Izbira zgodovinskih virov in njihovo razvrščanje sta tesno povezana z vprašanjem interpretacije. V družbenih znanostih, za razliko od naravoslovnih, namreč subjekt in objekt raziskave pripadata isti kategoriji ter drug na drugega vzajemno delujeta. Ker so ljudje najbolj kompleksna bitja na Zemlji, moramo pri preučevanju slednjih nujno upoštevati dejstvo, da jih preučujejo drugi ljudje in ne kaki neodvisni opazovalci tuje vrste. Zgodovinska dejstva dopuščajo določeno mero interpretacije, zgodovinske interpretacije pa vselej vsebujejo moralne oziroma vrednostne sodbe. V zgodovinarstvu tako trčimo ob vprašanje objektivnosti. Ko ugotavljajo, zakaj so se tisti, ki so predmet raziskave, zavestno odločili za neko dejanje, morajo zgodovinarji raziskati oblike ravnanja ljudi, ki so povezane z njihovo voljo. Tako se med opazovalcem in opazovanim vzpostavi razmerje, ki je specifično za zgodovino in ostale družboslovne znanosti.

Za klasične teorije vednosti, ki so v zahodnem zgodovinarstvu prevladovali od 17. do 19. stoletja, je bilo značilno ostro ločevanje med vedočim subjektom in objektom vednosti. Filozofi tega obdobja so subjekt in objekt, človeka in zunanji svet, prikazovali kot dve ločeni kategoriji. Ta pogled se je korenito spremenil z napredkom in uspehi sodobne znanosti; filozofi so tako v preteklih petdesetih letih prišli do ugotovitve, da proces spoznavanja vključuje določeno mero vzajemnega delovanja in odvisnosti med subjektom in objektom, ki še zdaleč nista strogo ločena. Zgodovinarstvo in ostale družboslovne znanosti, v katerih je človek tako raziskovalec kakor tudi predmet raziskave, so nezdružljive s teorijami vednosti, ki zagovarjajo ostro delitev med subjektom in objektom. Zgodovinska dejstva ne morejo biti strogo objektivna, saj postanejo zgodovinska prav zaradi določenega pomena, ki jim ga doda zgodovinar. Objektivnost v zgodovinarstvu ne more biti objektivnost dejstev, temveč se nanaša na razmerje med dejstvom in interpretacijo ter na razmerje med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo. (Carr 2008: 128)

Zgodovinar potrebuje pri svoji interpretaciji merilo pomembnosti, ki je obenem merilo objektivnosti, da bi ločil med pomembnim in naključnim; to



lahko stori le v skladu s ciljem, ki si ga je zastavil. Ta cilj se nenehno razvija, spreminja, saj je tudi spreminjajoča se interpretacija preteklosti nujna funkcija zgodovine. Opis spremembe kot nekaj togega in nespremenljivega je v nasprotju z zgodovinarjevo izkušnjo.

Carr zagovarja mnenje, da lahko le prihodnost ponudi ključ za razlago preteklosti in da lahko samo v tem smislu govorimo o dokončni objektivnosti v zgodovini ter da bi v dejstvu, da preteklost osvetli prihodnost in da prihodnost osvetli preteklost, lahko videli opravičenje in razlago zgodovine hkrati (prim. Carr 2008: 131).

Za trditev, da so nekateri zgodovinarji v primerjavi z drugimi bolj objektivni, ne zadošča zbirka primerno urejenih dejstev, temveč mora zgodovinar izbrati prava dejstva oziroma uporabiti pravo merilo pomembnosti. Kadar zgodovinarja označimo za objektivnega, mislimo predvsem na dvoje. Prvič, da zgodovinar preseže omejen pogled svojega družbenega in zgodovinskega okolja; predpogoj za to je, da sploh določi, v kolikšni meri to okolje vpliva nanj. Z drugimi besedami, gre za zmožnost spoznanja, da popolna objektivnost ni mogoča. Drugič pa, da je zgodovinar zmožen preslikave svojih zamisli v časovno dimenzijo prihodnosti, na ta način pridobi globlje in trajnejše razumevanje preteklosti in se postavi nad tiste zgodovinarje, ki jih omejujejo njim lastne neposredne okoliščine. Carr torej zagovarja tezo, po kateri objektivnost v zgodovini ne more in ne sme temeljiti na nekem togem, statičnem merilu, ki je veljaven v določenem trenutku, temveč na merilu v prihodnosti, ki se nenehno razvija v skladu s tokom zgodovine. Po njegovem zgodovina dobi pomen in objektivnost šele tedaj, ko vzpostavi koherentno razmerje med preteklostjo in prihodnostjo.

Naš pogled na zgodovino je torej nujno odsev našega pogleda na družbo, v kateri živimo. Ko se spoznavamo z dejstvi, na vprašanja, ki si jih zastavljamo v okviru svoje raziskave, in s tem tudi na odgovore, ki jih dobimo, vplivajo naše vrednote. Vrednote pronicajo v dejstva in postanejo njihov pomemben sestavni del. Vrednote so ključna sestavina ljudi, z njihovo pomočjo se lahko prilagodimo okolju, nato pa okolje prilagodimo in podredimo sebi, zato bi zgodovino lahko označili za zapis napredka. Napredek v zgodovini temelji na medsebojni odvisnosti in interakciji dejstev in vrednot. Objektivni zgodovinar je potemtakem tisti raziskovalec, ki mu uspe prodreti najgloblje v ta vzajemni proces.

### 3 Specifika kitajskega zgodovinopisja

#### 3.1 Kratak zgodovinski pregled razvoja kitajskega historiografskega diskurza

Zahodno (evroameriško) zgodovinopisje temelji na podmeni o neprekinjenem razvoju in bi ga torej lahko uvrstili v kategorijo linearnosti. Na drugi strani se tradicionalno vzhodnoazijsko zgodovinopisje opira na ciklične zakonitosti narave. Ciklično razumevanje časa in dogodkov v njem najdemo pri skoraj vseh kulturah, ki so tesno povezane z naravnim okoljem; mednje zagotovo sodi tudi kitajska kultura. Kitajska je znana kot kulturni prostor z dolgoletno zgodovino in z globoko ukoreninjenimi navadami zapisovanja zgodovinskih dogodkov. Vse od nastanka prvih državnih tvorb dalje zavzema zgodovina pomembno mesto v kitajskem dojemanju civilizirane družbe. Že v času najzgodnejših civiliziranih skupnosti so bili predhodniki zgodovinarjev tesno povezani s kultom prednikov in sestavljanjem rodovnikov kraljevskih in cesarskih družin. Prvi ohranjeni dokumentirani državniški zapisi datirajo v 5. in 6. stoletje pr. n. št.; zgodovina je bila v tem obdobju že družbeno uveljavljena veda, zgodovinarji pa so imeli pomembne položaje na dvorih tedanje Kitajske. Primarne naloge posebej za zgodovino zadolženih pisarjev so bile urejanje dokumentov in pisanje državnih analov. Za časa dinastije *Han* 漢 (206 pr. n. št.–220 n. št.) so se zgodovinarji posluževali že napol znanstvenih metod raziskovanja, zgodovinske dogodke so s citiranjem in kritičnimi presojami skušali prikazati v objektivni luči.

Kitajsko zgodovinopisje v glavnem temelji na konfucianski doktrini; daoizem je bil v svojem bistvu preširok in premalo konkreten, da bi dopuščal kakršnakoli vrednotenja civilizacij in družb znotraj časovnih in prostorskih okvirov. Poglavitno merilo vrednotenja je konfuciancem predstavljala tako imenovana »zlata doba preteklosti«. Čim bolj oddaljena je bila preteklost, tem bolj idealna je postajala, saj je bila manj obremenjena z nasprotji in nepravilnostmi posameznikov in družbe od kulturnih smernic. Ta nepokvarjena »zlata doba preteklosti« je služila kot model tako vrednotenja sedanosti kakor tudi načrtovanja prihodnosti. Na podlagi cikličnega dojemanja časa so namreč kitajski zgodovinarji verjeli, da je vse novo v bistvu staro, in da idealov ni mogoče iskati v prihodnosti, temveč jih je potrebno najti v preteklosti. Tradicionalna kitajska historiografija je delovala na podlagi miselnosti, da se zgodovina ne samo *lahko* ponovi, temveč da se *mora* ponavljati v skladu z vnaprej določenim vzorcem, ki

ga narekuje ciklično razumevanje časa. Zgodovinopisje je tako na Kitajskem postalo stranska veja raziskovanja prihodnosti (prim. Rošker 1992: 69–70). Vse ukrepe obstoječega vladarja so poslej ocenjevali na osnovi zgodovinskih primerjav, vsako novo vladarjevo odločitev pa so podkrepili s primernim zgodovinskim zgledom, ki je opravičeval sodobno dejanje. Vse uradne dokumente so skrbno hranili, po padcu vsake dinastije pa so jih strnili v zajetne dinastične zgodovine, ki ohranjajo ogromno količino podatkov. Potrebno se je zavedati, da moramo sodbe konfucianskih izobražencev obravnavati nadvse kritično, saj so uradno kitajsko zgodovino interpretirali s stališča lastnih idealov in s pozicije sloja, ki je imel monopol nad ideologijo in vso politično oblast. Konfucianci so se pri pisanju zgodovine lahko opirali na etično in moralno utemeljen ideološki aparat. Tako smo se dotaknili glavnega problema tradicionalnega kitajskega zgodovinopisja, namreč načina interpretacije zgodovinskih dogodkov, ki postavlja pod vprašaj verodostojnost mnogih zgodovinskih dokumentov in poročil iz kitajske antike. Konfucianci so namreč slednje posredovali in razlagali v skladu z vrednotami in moralnimi zahtevami, ki jih je narekovala njihova miselnost. Posamezna dejanja so povečevali, druga obsojali, na najvišje mesto pa so postavili vlogo cesarja in države. Zgodovinski dogodki so bili tako le odraz moralnih kvalitiet vladarja, v čigar času so se odvijali. Tako so oceno cesarjevega vladanja prilagajali takratnim razmeram v državi, pri tem pa se niso ozirali na to, ali je s svojimi ukrepi te dogodke povzročil sam cesar ali ne.

Za ciklično interpretacijo zgodovine, zaradi katere so bili evropski misleci dolgo časa prepričani, da Kitajska nima zgodovine, ker jih ne vodi ideja o napredku in se zato določene ustaljene oblike stalno ponavljajo v vedno novih ciklih, je bil zelo pomemben eden najvidnejših učenjakov v obdobju dinastije Han, Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 pr. n. št.). Podal je novo interpretacijo edinega, v celoti ohranjenega zgodovinskega dokumenta iz obdobja 1. tisočletja pr. n. št., katerega avtorstvo pripisujejo Konfuciju. Gre za delo *Spomladanski in jesenski letopis* (*Chun qiu lu* 春秋录), katerega je Dong opremil s svojimi komentarji. Slednji so vsebovali polno zastrtih moralnih sodb, ki so odtlej predstavljale poglobljeno vodilo vse politične etike.

Na področju dejanskega zgodovinopisja dinastije Han je pomemben predvsem zgodovinar Sima Qian 司马迁 (145–86 pr. n. št.), ki je s svojimi

*Zgodovinarjevimi zapisi (Shi ji 史记)* postavil temelje za kasnejše kitajsko zgodovinarstvo. Po njegovem vzoru so sestavljali zgodovinske dokumente vsi kasnejši zgodovinarji tradicionalne Kitajske. Delo je ohranjeno vse do danes in tvori obsežno zbirko *Zgodovine štiriindvajsetih kitajskih dinastij (Ershi si shi 二十四史)*. Sima Qian danes velja za očeta kitajskega zgodovinarstva. Iz obdobja dinastije Han velja omeniti še delo *Anali dinastije Han (Han shu 汉书)*, ki so ga spisali avtorja Ban Biao 班彪 in Ban Gu 班固 ter avtorica Ban Zhao 班昭.

Obdobju dinastije Han je sledil politični razpad Kitajske, posledično je iz tega časa ohranjenih izredno malo zgodovinskih del. Omembe vredni sta deli *Zgodovina kasnejše dinastije Han (Hou Han shu 后汉书)* in *Zapiski o treh cesarstvih (San guo zhi 三国志)*. Prvo delo je na podlagi zgodnjih zgodovinskih zapisov in dokumentov v 5. stoletju sestavil Fan Ye 范晔, pokriva pa zgodovino obdobja Vzhodni Han (25–220). *Zapiski o treh cesarstvih*, avtorja Chen Shou 陈寿, opisujejo obdobje politične razdrobljenosti, ki je sledilo padcu dinastije Han, znanega pod imenom *Obdobje treh držav San guo 三国* (220–280). Na podlagi tega zgodovinskega dela je v 14. stoletju izpod peresa Luo Guanzhonga 罗贯中 nastal prvi kitajski zgodovinski roman *Povest o treh kraljestvih (San guo yanyi 三国演义)*.

V sledečih obdobjih se je kitajsko zgodovinarstvo postopoma uveljavilo kot samostojna veda. Prvi zgodovinarji so delovali v sklopu astrološke kronologije in kasneje literarnega ustvarjanja, leta 629 pa je kitajski dvor že uvedel poseben oddelek za zgodovinarstvo *shiguan 史馆*. Pomembne naloge zgodovinarjev so poslej bile razvrščanje dogodkov po posameznih kategorijah. Zlasti v obdobju dinastije Tang 唐 (618–906) je tako izšlo mnogo obsežnih enciklopedij, ki danes pomenijo dragocen vir za spoznavanje družbenopolitičnega konteksta tistega časa.

Naslednji pomemben dejavnik v obravnavanju tradicionalnega kitajskega zgodovinarstva je pomenil neokonfucianizem, ki se je pojavil v obdobju dinastije Song 宋 (960–1280). Historiografski diskurz je odtlej vse bolj upošteval zgodovinske povezave in moralne zaključke, iz katerih naj bi le-ti sledili. Najznamenitejši zgodovinar tega obdobja Sima Guang 司马光 je pod vplivom nove ideologije spisal svoje obsežno zgodovinsko delo z naslovom *Splošno zrcalo kot pomoč pri vladanju (Zi zhi tongjian 资治通鉴)*, v katerem je skušal

razkriti moralne smernice, ki naj bi po njegovem mnenju vodile vse zgodovinske procese. Delo poudarja takšne tradicionalne vrednote, ki bi čim bolj onemogočale reformistične težnje nasprotnikov obstoječe politične oblasti.

Eden najvplivnejših mislecev kitajske tradicije Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) je tovrstnim smernicam pripisal še večji poudarek. Smisel zgodovine je videl predvsem v neposredni, nerazslojeni uresničitvi večnega in nespremenljivega moralnega načela, ki ga je poimenoval pot *dao* 道<sup>7</sup>. Njegova metoda zgodovinopisja temelji na filozofski predpostavki, po kateri se vse obstoječe sicer nenehno spreminja, vendar so te spremembe ujete v sistemu točno določenih zakonitosti. To je jasno razvidno tudi iz njegovega dela *Smernice za razumevanje splošnega zrcala kot pomoči pri vladanju* (*Zi zhi tongjian gangmu* 资治通鉴纲目), v katerem Zhu Xi vrednoti zgodovinske dogodke, ki so opisani v omenjenem delu Sima Guanga. Pojem spremembe, kakršnega uvaja neokonfucianska doktrina, dokončno izključuje sleherni razvoj. Prav ta model zgodovinske kritike in interpretacije je vplival na evropske predstave o kitajski družbi in zgodovini. V Evropi je namreč dolgo časa bilo v veljavi prepričanje, da Kitajska nima zgodovine, saj jih ne vodi ideja o napredku, posledično pa se določene oblike ciklično ponavljajo. Evropejci takrat še niso poznali posebnosti kitajskega zgodovinopisja, ki je bilo zaznamovano s specifičnim moralno-ideološkim ozadjem, zato je bila slika, ki so si jo ustvarili o Kitajski, praviloma napačna. Prav kompleksnost in hermetična zaprtost Zhu Xijevega sistema pa sta onemogočili kakršnekoli nove, ustvarjalne razvojne smernice znotraj konfucianskih miselnih okvirov in zato danes mnogi v njem vidijo glavnega krivca za vseobsegajočo duhovno, politično ter kulturno stagnacijo, ki je sledila obdobju dinastije Song.

Posebno kategorijo tradicionalnega kitajskega zgodovinopisja predstavljajo tako imenovana *Lokalna poročila* (*Fang zhi* 方志). Zasledimo jih že v obdobju dinastije Song, svoj razcvet pa so doživela v zadnjih dveh kitajskih dinastijah Ming 明 (1368–1644) in Qing 清 (1644–1911). Pričajo o preteklih dogodkih in podajajo sliko splošnega družbenega, gospodarskega in političnega položaja

<sup>7</sup> V klasičnih diskurzih je dao 道 osnova vseh duhovnih in fizičnih elementov vesoljstva, v neokonfucianskem diskurzu pa je ta koncept prikazan zgolj na ravni metafizike, ki v sebi združuje naravne in etične zakonitosti.

posameznih lokalnih območij tedanje Kitajske. Tradicijo regionalnih poročil je nadaljevala tudi Republika Kitajska (1912–1949), na Taiwanu pa so se ohranila vse do danes (prim. Rošker 1992: 74).

Tradicionalno kitajsko zgodovinarstvo je odločilno spodbudo za modernizacijo doživelo v obdobju Republike Kitajske in sicer pod okriljem »gibanja 4. maja« (Wu si yundong 五四运动), ki je leta 1919 zahtevalo revolucijo kulturnih vrednot. Hu Shi 胡适, eden najvplivnejših mislecev tistega časa, je trdil, da Kitajska ne zaostaja za Zahodom le v znanosti in tehnologiji, ampak tudi v vsem ostalem, na primer v politiki, umetnosti, literaturi, morali, ipd. (Hu v Ford Fernandez 2001: 11) Skupaj z drugimi prozahodno usmerjenimi intelektualci je osnoval skupino »Tistih, ki dvomijo o preteklosti« (Yi gu pai 疑古派), pod okriljem katere so se skušali z uporabo zahodnih znanstvenih metod dokopati do nove interpretacije narodove preteklosti; v tem obdobju so se namreč začeli pojavljati dvomi o verodostojnosti najzgodnejših kitajskih zgodovinskih dokumentov in poročil, ki jih je prvi javno izrazil Gu Jiegang 顾颉刚 (Gu v Li 2000–2001: 186). Svoje najpomembnejše izsledke so člani skupine *Yi gu pai* objavili v *Diskusijah o starodavni zgodovini* (*Gushi bian* 古史辨).

Zgodovinarstvo Ljudske republike Kitajske je formalno uvedlo zahodni tip historiografskih kategorizacij, čeprav je bil vpliv tradicionalnih elementov še vedno dokaj močan. V funkciji formalno nove državne doktrine je konfucianizem nadomestila specifično kitajska verzija marksizma, ki je v družbene in zgodovinske razlage vnesla materialistične elemente. Kitajski zgodovinarji so se morali soočiti s potrebo po novi interpretaciji preteklosti, pri čemer ni šlo zgolj za vsebinsko-ideološke popravke, temveč se je v historiografskem diskurzu pojavila potreba po uvajanju popolnoma novih konceptov in kategorij. Ciklični razvoj vzponov in padcev posameznih dinastij je bilo potrebno na novo razporediti v okviru tipiziranih modelov evropske zgodovine, ki so v kitajsko zgodovinarstvo vnesli sporne kategorije sužnjelastniške, fevdalne in kapitalistične družbe. Dejstvo je namreč, da se z evropskimi modeli kitajske družbe ne da razdeliti na jasno ločena obdobja družbenega razvoja, saj se kitajska družba ni razvijala po vzorcih, kot jih poznamo v zahodnem svetu in katere sprejemamo kot svoj standardni model.

Lahko bi torej rekli, da je zgodovinopisje sodobne Kitajske soočeno s problemom politizacije zgodovine. Zgodovina je bila tako do nedavnega zgolj orodje v rokah politike. Slednja je od zgodovinarjev zahtevala, da so kitajsko preteklost razlagali v okviru stopenj družbenega razvoja, kot jih je predpisovala marksistična teorija, pri čemer je bil poudarek na vlogi razrednega boja, ki naj bi predstavljal glavno gonilo družbenega napredka. To je posledično vplivalo na izbor tem, ki so bile primerne za zgodovinsko obravnavo. Prednjačile so raziskave kmečkih uporov, uporov proti nadvladi tujcev, ljudskih gibanj, itn. Politizacija zgodovine je bila še posebej očitna v času zaostrenih ideoloških sporov, kot sta bila na primer obdobje »velikega skoka naprej« (Dayuejin 大跃进) (1958) ter »kulturne revolucije« (Wenhua dageming 文化大革命) (1966–1976). Nekateri zgodovinarji so v času kulturne revolucije zaradi svojih nesprejemljivih stališč postali žrtve psihičnega in fizičnega nasilja, mnogi izmed njih so svoje ideološke napake plačali celo s smrtjo. Z nastopom »politike reform in odpiranja zunanjemu svetu« (Gaige kaifa 改革开放) od leta 1979 dalje je direkten pritisk politike na zgodovino popustil, objavljanje različnih pogledov je tako postalo malo bolj svobodno.

### **3.2 Viri in historiografski pragmatizem v tradicionalnem kitajskem zgodovinopisju**

Kitajski izobraženci tradicionalnega obdobja so bili pragmatično naravnani, pozorni so bili na zgodovinska dejstva in dogodke ter so jih obravnavali kot empirične pojave. Kitajska pismenka *shi* 史 označuje hkrati »zgodovino«, »dogodek« in »zgodovinarja«. Sprva je praksa kitajskega zgodovinopisja temeljila na neznanstvenih metafizičnih razmišljanjih. Posledično je bilo zapisovanje zgodovinskih dejstev po naravi praktično, z manj intelektualnega izraza. Pred obdobjem dinastije Zhou so bila zgodovinska dejstva izbrana pragmatično, uporabljali so jih za namene vladanja in prakso vedeževanja. Toda z družbenim razvojem, še zlasti v obdobju Vzhodni Zhou, se je pojavila potreba po drugačni obravnavi faktičnega materiala; mehanizem oblasti je namreč potreboval neko ideološko osnovo, da bi upravičil svojo vladavino in se uspešno soočil z intelektualnimi zahtevami takratnega obdobja. V historiografski praksi so tako zgodovinarji morali upoštevati ne samo zgodovinske vire, temveč so

morali svoje zapise prilagajati tudi obstoječim ideološkim direktivam. Profesija zgodovinarstva je tako postala omejena z ideologijo, zgodovinarji kitajske antike pa so bili poslej v nenehnem konfliktu med zvestobo do cesarja in zvestobo do profesionalne etike. Od obdobja dinastije Han dalje so tehnike zapisovanja zgodovinskih dogodkov znatno napredovale in obogatile klasično literaturo. Toda ravno zaradi pragmatizma je v historiografski praksi tradicionalne Kitajske vseskozi obstajala napetost med dejanskim in ideološkim. Ta dejavnik je močno vplival na interpretativno zmožnost kitajskega zgodovinarstva. Li Youzheng 李幼蒸 je to dejstvo izpostavil v svoji razpravi<sup>8</sup> o značilnostih tradicionalnega kitajskega zgodovinarstva. (Li 2000–2001: 195)

### **3.3 Problem zgodovinske resnice v tradicionalnem kitajskem zgodovinarstvu: problem interpretacije zgodovinskih dogodkov**

Kitajska se ponaša z več kot dvatisočletno tradicijo zgodovinarstva. Glavna kitajska zgodovinska dela *zhengshi* 正史 (gre za dela, napisana v biografskem stilu, imenovana tudi *jizhuanti* 纪传体) so zbirke pripovedi, vzročnih analiz, moralnih ocen ter ideoloških direktiv, ki so jih praviloma narekovali dinastični vladarji in njim podrejeni cesarski uradniki, obojim pa je bil skupen konfucianski pogled na zgodovino in človeško družbo nasploh. Tradicionalno kitajsko zgodovinarstvo je vir temeljnih spisov, na podlagi katerih lahko sodimo o družbenih, kulturnih in političnih razmerah tedanje Kitajske. Do določene mere lahko tako razumemo historične procese, ki so pripomogli k oblikovanju Kitajske, kot jo poznamo danes. Tradicionalno kitajsko zgodovinarstvo je zaznamovano z edinstvenimi principi in stili pisanja. Obstoječi politični sistem cesarske Kitajske je narekoval mnoga, tako organizacijska kakor tudi semantična in gramatična načela, ki se jih je uradno zgodovinarstvo moralo držati. Očitno je torej, da je historiografski diskurz sprva služil zaščiti ter blaginji tradicionalnih kitajskih političnih režimov, kar kaže na močno izražen družbenopolitičen pragmatizem v zgodovinarstvu. Zveza med samimi principi zapisovanja zgodovinskih tekstov in politično ideologijo je v tradicionalnem kitajskem zgodovinarstvu odigrala

---

<sup>8</sup> Razprava z angleškim naslovom *Modern Theory and Traditional Chinese Historiography* je bila prvič objavljena v nemškem zborniku *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 2000–2001*.



odločilno vlogo; slike preteklosti, dobljene na podlagi branja zgodovinskih tekstov, so se torej morale ujemati s poprej določenimi ideološkimi direktivami.

Da bi danes lahko objektivno ocenili kvaliteto, uporabnost ter verodostojnost tradicionalnih kitajskih zgodovinskih tekstov, moramo k temu vprašanju vsekakor pristopiti na bolj znanstven način in pri podajanju odgovora upoštevati tako ideološke, materialne in oblikovne vidike zgodovinopisja kitajske antike. Na začetku 20. stoletja je denimo Gu Jiegang v svojih razpravah vseskozi opozarjal na neznanstvene principe in stile pisanja, na katerih je temeljilo kitajsko zgodovinopisje tradicionalnega obdobja. (Gu v Li 2000–2001: 186)

Vse od obdobja modernizacije v zgodnjem 20. stoletju pa do danes se kitajski akademiki ukvarjajo s proučevanjem narave in funkcije tradicionalnega kitajskega zgodovinopisja. Od prvotnega stika kitajskih zgodovinarjev z njihovimi pozitivistično<sup>9</sup> naravnanimi evroameriškimi kolegi se kitajski teoretiki zgodovinopisja primarno ukvarjajo s tem, kako historiografski vedi dati bolj znanstveno usmeritev. Eden vodilnih kitajskih mislecev 20. stoletja, Liang Qichao 梁启超, je zapisal:

Chinese historians have not treated historical documents in a scientific way, so their writings are full of false and silly statements. We present-day historians should start renovating a new Chinese historiography, first trying to obtain the correct historical documents and then attempting intellectual and critical historical studies on the basis of the correct documents. (Liang v Li 2000–2001: 200)

Iz zgornjega citata je razvidno, da so kitajski zgodovinarji 20. stoletja zaznali potrebo, da je njihovo tradicionalno zgodovinopisje potrebno osvetliti v novi, kritični, bolj znanstveni luči, da bi na ta način pridobili večji objektivni vpogled v svojo lastno preteklost. Sodobni kitajski zgodovinarji se tako soočajo s problemi pri določanju, kaj iz zgodovinskih zapisov kitajske antike je resnično in sprejemljivo ter kaj lažno in nesprejemljivo. (Li 2000–2001: 200):

---

<sup>9</sup> Pozitivizem je filozofska smer iz 19. stoletja, ki priznava za osnovo spoznanja le to, kar nam je posredovano preko izkušnje, le pozitivna dejstva, ki so nam dana v čutni zaznavi. Vrednost drugih virov spoznanja (npr. abstraktno mišljenje) agnostično zavrača. Temeljna metoda pozitivizma je indukcija. Glavna predstavnika pozitivizma sta Auguste Comte in Herbert Spencer. Pozitivizem je zgodovinopisju skušal dati objektivne, znanstvene temelje.

Tudi v prvi kitajski knjigi *Wen xin diao long zhushi* 文心雕龙注释<sup>10</sup>, ki se ukvarja s tipologijo pisnih virov, ki so bili objavljeni pred približno 1500 leti, njen avtor Liu Xie 刘勰 jasno izpostavi, da so knjige o kitajski preteklosti polne lažnih poročil. (Liu v Li 2000–2001: 200)

V sodobnih kritikah tradicionalnega kitajskega zgodovinarstva je tematika ponarejenih in lažnih tekstov ključnega pomena, navezuje se namreč na epistemološke vidike zgodovinarstva in sicer, kako oceniti kvaliteto in funkcijo kitajskih tradicionalnih zgodovinskih zapisov. Vprašanje verodostojnosti pisnih virov, na katerih temelji kitajsko zgodovinarstvo, je tako kompleksno, da danes na tem področju znotraj filologije obstaja celo poseben študij, imenovan *bian wei xue* 辨伪学<sup>11</sup>. V okviru teh študij so akademiki izpodbili avtentičnost mnogih klasičnih del kitajskega zgodovinarstva. Posledično je dandanes pod vprašajem verodostojnost še mnogih del. Li Youzheng v svoji razpravi nadalje izpostavi, da če obstajajo ponarejeni zgodovinski dokumenti, iz tega logično sledi, da obstajajo avtentični zgodovinski dokumenti. Če s terminologijo moderne zahodne historiografske teorije tradicionalnemu kitajskemu zgodovinarstvu prilepimo etiko »neznanstveno«, potem moramo določiti znanstven kriterij, na katerem bo temeljila diskusija.

Zgoraj podana načela tradicionalnega kitajskega zgodovinarstva so eden glavnih razlogov, zakaj želijo moderni kitajski zgodovinarji prevzeti znanstveno metodologijo zahodnega zgodovinarstva. Po njihovem mnenju namreč na znanstvenih metodah utemeljeno zgodovinarstvo predstavlja podlago za bolj objektivni vpogled v historične procese. Posledično se današnji kitajski zgodovinarji zavedajo razlik med samim historičnim procesom, ki je objektivni, in z njim povezanim zgodovinskim opisom, ki je interpretativni in zatorej – zavedno ali nezavedno – podvržen subjektivnim dejavnikom. Zavedajo se, da historičnega procesa ne morejo izumiti, kritični so do nezadovoljivih opisov in analiz slednjega, ter so prepričani, da lahko z boljšimi metodami podajo boljše razlage zgodovinskih dogodkov, da bi na ta način bolje razumeli procese, ki so

---

<sup>10</sup> V angleškem prevodu *Analysis of Textual Typology*.

<sup>11</sup> Študij za razločevanje med avtentičnimi in lažnimi zgodovinskimi poročili in dokumenti.

pripomogli k oblikovanju današnje Kitajske. Ob 30. obletnici politike reform in odpiranja zunanjemu svetu so v reviji *Lishi yanjiu* 历史研究<sup>12</sup> uvodoma zapisali:

今年是改革开放 30 周年。30 年来，历史学界无论是在学科基础理论建设上，还是在方法更新，资料发现上，都取得了长足进步，推出了一大批优秀成果，同时，也存在不少问题值得深思。深入总结改革开放 30 年中国史学发展的经验，教训，探索新时期史学演变的内在逻辑和规律，将使我们获得宝贵的教益，并成为我们沿着科学道路推动学术进步的基本前提。

Letos obeležujemo 30. obletnico nastopa politike reform in odpiranja zunanjemu svetu. V teh tridesetih letih je bil na področju temeljnih teoretskih študij, kakor tudi na področjih metodologije in materialnih odkritij znotraj študija zgodovine, dosežen velik napredek in prišli smo do velikega števila odličnih rezultatov. Hkrati se zavedamo, da še vedno obstaja veliko vprašanj, za katere je potreben globok premislek. Temeljit povzetek izkušenj in naukov, do katerih smo se na področju kitajskega historiografskega diskurza dokopali v tem obdobju, ter raziskava notranje logike in vzorcev razvoja zgodovinopisja, nam omogočata pridobitev dragocenih spoznanj, ki bodo zgodovinsko vedo potisnili v znanstvene tirnice. (Hou 2008: 4)

### 3.4 Stopnja vzročne analize v tradicionalnem kitajskem zgodovinopisju

T.i. zgodovinska realnost ima dve diskurzivni stopnji, namreč nominalno-deskriptivno in vzročno-motivacijsko. Prva podaja opise značilnosti zgodovinskih dogodkov in procesov, druga pa podaja bolj kompleksne vzročne povezave med posameznimi zgodovinskimi dogodki in procesi. Zgodovinska realnost se praviloma nanaša na zadnje omenjeno, torej na vzročno-posledične odnose med posameznimi preteklimi pojavi.

Manj razvite znanstvene prakse kitajske tradicije so posledično vplivale na nižjo stopnjo tako induktivnega kot deduktivnega sklepanja znotraj samega historiografskega diskurza; vzročnim povezavam med posameznimi zgodovinskimi dogodki in procesi tradicionalni kitajski zgodovinarji niso posvečali prevelike pozornosti. To je posledica tako intelektualnih kakor tudi tehničnih razlogov. Pragmatično naravnano zgodovinopisje, osnovano na

---

<sup>12</sup> V angleškem prevodu *Historical Research*.

nravnosti časa in osrednji vlogi vladajočih slojev tudi na akademskem prostoru, je ustvarilo ideološke in tehnične vzorce selektivnosti, ki so se odražali v opazovanju, urejanju zapisov ter interpretaciji zgodovinskih dogodkov. Vse to je tradicionalnemu diskurzu kitajskega zgodovinarstva postopoma onemogočilo, da bi slednje podalo neko objektivno zgodovinsko resnico, ki bi bila utemeljena z analizo vzročno-posledičnih povezav med posameznimi zgodovinskimi dogodki. Ideološke direktive, ki jim je zgodovinarstvo moralo slediti, so zanemarjale ali celo izključevale veliko število splošnih družbenopolitičnih dejavnikov, ki pa so seveda vplivali na posamezne zgodovinske dogodke in vzročno-posledične povezave med njimi. Z verodostojnostjo tradicionalnih kitajskih pisnih virov, ki izvorno niso bili zbrani in urejeni na znanstveni podlagi, imajo tako današnji interpreti kitajske preteklosti velike težave. Pomanjkanje vzročne interpretacije lahko v glavnem, kot je bilo že povedano, razložimo z ideološko-pragmatično naravnostjo kitajskega zgodovinarstva. Tedanji izobraženci so bili namreč primarno podvrženi moralno-ideološkemu utilitarizmu, manj pa iskanju resnice na znanstveni podlagi. Lahko trdimo, da so zgodovinarji tradicionalne Kitajske v bistvu pisali zgodovino zase, za maloštevilni družbeni sloj pismene elite. Li v svoji razpravi nadalje opozarja, da zaradi pomanjkljivih vzročnih analiz v kitajskem zgodovinarstvu lahko pridobimo zgolj nenatančne in nepopolne slike preteklosti.<sup>13</sup>

#### 4 Zaključek

Med ideološko-pragmatično tradicijo klasičnega kitajskega zgodovinarstva in realistično-pozitivistično tradicijo klasičnega evroameriškega zgodovinarstva je oster kontrast. Tradicionalni evroameriški historiografski diskurz temelji na konceptih, kot so dokaz, jasnost, vzročno-posledična analiza in resnica; tradicionalni kitajski historiografski diskurz pa v svojih klasičnih delih vseskozi poudarja pomen takšne preureditve zgodovinskih virov, da bi le-ti ustrezali obstoječim ideološkim direktivam (*bi xiao* 笔削, dobesedno »odrezati z nožem«).

---

<sup>13</sup> Sodobnim kitajskim zgodovinarjem je od 20. stoletja dalje v veliko pomoč arheologija. Slednja nudi obilico možnosti za nova odkritja, na dan prihajajo materialni dokazi, ki razkrivajo nova dejstva o kitajski preteklosti in natančneje dokumentirajo bogato kulturno, politično in družbeno dediščino Kitajske.

Iz zgoraj omenjenih intelektualnih in teoretskih porekel sta izšli dve različni historiografski praksi.

Zahodni izobraženci so znanstveno naravnani že od časa starih Grkov dalje, zahodna kulturna zgodovina pa vseskozi poudarja pomen opazovanja in objektivnega prikazovanja, kar se da razložiti z edinstveno zgodovino znanosti na področjih logike, matematike, biologije, fizike, itd. V nasprotju z njimi je kitajska tradicija vseskozi uporabljala moralno izražanje in literarno-simbolne principe, kar je vplivalo tudi na njihovo zgodovinopisje, ki je s svojimi klasičnimi deli poudarjalo predvsem moralno-ideološke vsebine. Ta kitajski »moralni pragmatizem«, če ga lahko tako poimenujemo, je v ostrem nasprotju z znanstveno tendenco, ki izvira iz zahodne tradicije, česar se vse bolj zavedajo tudi sami kitajski akademiki. Slednji se, sploh od zgodnjega 20. stoletja dalje, intenzivno pomikajo v smeri zahodnih konceptov, tako na področju naravoslovja kot na področjih družboslovja in humanistike. Z zahtevo po revoluciji kulturnih vrednot, ki ima svoje korenine v že omenjenem gibanju 4. maja, je kitajsko zgodovinopisje naredilo zaveden poskus, da bi postalo bolj znanstveno in da bi kritično ovrednotilo svoj tradicionalni teoretski diskurz. Gibanje 4. maja je pred kitajsko zgodovinopisje postavilo nalogo, da postane karseda objektivno o svoji preteklosti, zgodovinarji namreč želijo poiskati in doumeti več t.i. zgodovinske resnice, kar je v ostrem nasprotju s potvarjanjem in sprevračanjem dejstev v formulaciji tradicionalnih zgodovinskih diskurzov. Sodobno kitajsko zgodovinopisje se tako še danes spoprijema z vprašanjem, kako zahodne znanstvene smernice vključiti v svoje teoretske okvire.

Seveda je odveč trditev, da je Kitajska danes, v luči svojega izjemnega gospodarskega vzpona, ena izmed najbolj pomembnih *cultural strangers*, kot jo je v svoji razpravi opredelil Li Youzheng. S preučevanjem kitajskih zgodovinskih teorij lahko veliko pridobi tudi evroameriško zgodovinopisje. Prvič se na ta način širi zgodovinska izkušnja oziroma se večja poznavanje specifik kitajskih in ostalih nezahodnih historiografskih metod. Posledično lahko na ta način obogatimo teoretske koncepte zahodne zgodovinske znanosti. Konec koncev pa s tem polagamo temelje za razvoj univerzalnega okvira za obravnavo teoretskih vprašanj človeške zgodovine.

## LITERATURA

- Bloch, Marc (1996) *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Burckhardt, Jacob (1958) *Judgements on History and Historians*. Boston: Beacon Press.
- Carr, Edward Hallett (2008) *Kaj je zgodovina*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Ford Fernandez, Jeannette (2001) *Mao's Prey: The History of Chen Renbing, Liberal Intellectual*. New York: Garland Publishing Inc.
- Hou, Huiqin 侯惠勤 (2008) '改革开放三十年史学回顾. (Pregled zgodovinarstva v treh desetletjih politike reform in odpiranja zunanjemu svetu).' V: *Lishi yanjiu* 6, str. 4–33, Beijing: Zhongguo shehui kexue zazhi shi.
- Li, Youzheng (2000–2001) *Modern Theory and Traditional Chinese Historiography*. V: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens*. Herbert Worm, ur. Hamburg: Universität Hamburg. Str. 181–204.
- Luthar, Oto, idr., ur. (2006) *Zgodovina historične misli*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Rošker, Jana (1992) *Zmajeva hiša: oris kitajske kulture in civilizacije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Rošker, Jana S. (2005) *Na ozki brvi razumevanja: medkulturna metodologija v sinoloških študijah*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za azijske in afriške študije.
- Said, Edward W. (1995) *Orientalism – Western Conceptions of the Orient*. Harmondsworth: Penguin Books.

UDK: 28(510)  
COPYRIGHT ©: MAJA VESELIČ

## **Sodobni islamski prepород na Kitajskem: stari vzorci, novi trendi**

Maja VESELIČ\*

### **Izveček**

Članek obravnava nekatere najpomembnejše pojave, ki zaznamujejo sodobni islamski prepород med pripadniki kitajske etnoreligiozne manjšine Hui – reforme verskega izobraževanja, študij v mednarodnih islamskih izobraževalnih središčih, razcvet verskega tiska in visok porast romarjev v Meko. Sodobno dogajanje umesti v kontekst razvoja islama na Kitajskem od prihoda prvih muslimanov v 7. stoletju do danes. Avtorica meni, da je današnji prepород v veliki meri nadaljevanje islamskih reformističnih prizadevanj, ki so potekala v republikanskem času vzporedno s projektoma modernizacije Kitajske in konstrukcije kitajske nacije, a so jih grobo prekinile različne politične kampanje prvih desetletij Ljudske republike Kitajske.

**Ključne besede:** islam, Kitajska, Huiji, versko izobraževanje

### **Abstract**

This article examines some of the most salient phenomena marking contemporary Islamic revival among the Hui, a Chinese ethno-religious minority, such as reforms of religious instruction, a growing Hui presence in the international centres of Islamic learning, a flourishing religious publishing and a continuous increase in the numbers of pilgrims to Mecca. These developments are placed in the context of historical development of Islam in China, from the advent of first Muslims in the 7<sup>th</sup> century up until today. The author argues that the present-day revival should largely be seen as a continuation of the Islamic reformist efforts of the Republican era, which were concurrent with the projects of

---

\* Maja Veselič, dr., gostujoča podoktorska študentka na Oddelku za sociologijo Univerze v Pekingu.  
Email: maja.veselic@guest.arnes.si

Chinese modernization and nation-building, but were sharply interrupted by the various political campaigns of the first few decades of the People's Republic of China.

**Keywords:** Islam, China, Hui, religious education

## 1 Uvod<sup>1</sup>

Ob omembi verskih praks prebivalcev Ljudske republike Kitajske (v nadaljevanju LRK), večina ljudi najbrž najprej pomisli na daoizem, budizem ali kitajsko ljudsko religijo, le redkokdo pa na monoteistične veroizpovedi. Toda Kitajska je med drugim dom tudi mnogim muslimanom, ki jih je približno toliko, kot jih najdemo v Saudovi Arabiji. Po uradnih ocenah naj bi bilo leta 2003 na Kitajskem 35.000 mošej, več kot 45.000 verskih učiteljev in uradnikov, verske šole pa naj bi obiskovalo več kot 24.000 dijakov oz. študentov (Islam's lasting...: 2003), kar je 1000 mladih več kot jih je bilo ocenjenih leta 2001 (Young Chinese...: 2001).

Natančnih podatkov o številu muslimanov v LRK tako kot za pripadnike drugih veroizpovedi ni, saj v popisih prebivalstva in drugih statistikah ne sprašujejo po opredelitvi državljanov glede na veroizpoved. Prav tako tovrstnih podatkov ne zbirajo niti posamezne zveze, ki delujejo pod okriljem Državnega urada za verske zadeve (*Guojia zongjiao shiwuju* 国家宗教事务局) in bdijo nad delovanjem petih državno priznanih religij (daoizem, budizem, islam, protestansko in katoliško krščanstvo). Ocene števila muslimanov so precej nezanesljive in se gibajo med 20 in 50 milijoni. Slednja številka, ki jo pogosto navajajo muslimani sami, se pojavlja že iz republikanskih časov, vendar ni jasno, na kakšni osnovi temelji, zato je zagotovo pretirana. Številke, s katerimi operira država, so seštevek prebivalstva desetih manjšinskih narodnosti, ki so tradicionalno islamske veroizpovedi. Ker je narodnostna pripadnost pogojena z narodnostjo staršev in je praviloma ni mogoče uradno spremeniti, taka etnizacija religije v uradnih podatkih vključuje tudi posameznike t.i. muslimanskih

---

<sup>1</sup> Pričujoči članek temelji na moji doktorski raziskavi, za katero sem prejela finančno podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost RS v okviru programa usposabljanja mladih raziskovalcev, štipendijo za pripravo doktorske disertacije tajvanske fundacije Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange ter študijsko štipendijo Marie Curie Host Fellowships for Early Stage Researcher Training v okviru projekta SocAnth. Vsem naštetim se iskreno zahvaljujem.



narodnosti, ki ne verujejo ali pripadajo kakšni drugi veroizpovedi, izključuje pa pripadnike drugih narodnosti, ki so se spreobrili v islam. Čeprav sem med svojim terenskim delom srečala ali slišala za kar nekaj novih ali hanskih muslimanov (*xin muslim* 新穆斯林 / *Hanzu muslim* 汉族穆斯林), je razsežnost tega pojava še težje oceniti.

NARODNOST	LOKACIJA	JEZIK	POPIS 1990 (zaokroženo na 100 ljudi)	POPIS 2000 (zaokroženo na 100 ljudi)
Huiji	celotna Kitajska, predvsem Ningxia, Gansu, Henan, Xinjiang, Qinghai, Yunnan, Hebei, Shandong	sino- tibetanski	8 603 000	9 816 800
Ujguri	Xinjiang	altajski (turški)	7 214 400	8 390 900
Kazaki	Xinjiang, Gansu, Qinghai	altajski (turški)	1 111 700	1 250 500
Dongxiangi	Gansu, Xinjiang	altajski (turški)	373 900	513 800
Kirgizi	Xinjiang, Heilongjiang	altajski (turški)	141 500	160 800
Salari	Qinghai, Gansu	altajski (turški)	87 700	104 500
Tadžiki	Xinjiang	indo- evropski	33 500	41 000
Uzbeki	Xinjiang	altajski (turški)	14 500	12 400
Baoani	Gansu	altajski (turški)	12 200	16 500
Tatari	Xinjiang	altajski (turški)	4 900	4 900

**Tabela 1:** Muslimanske manjšinske narodnosti in njihovo prebivalstvo

Vir: Zhonghua renmin... (20.12.2007)

Če torej upoštevamo podatke o narodnostni sestavi iz popisa leta 2000, danes na Kitajskem živi dobrih 20 milijonov muslimanov (glej Tabela 1). Od tega jih skoraj polovico predstavljajo Huiji, katerih materni jezik tvorijo lokalni dialekti kitajščine ali, v redkih primerih, drugi jeziki okolja, v katerem živijo. Huiji, ki so v zahodni literaturi poznani tudi kot kitajski muslimani, bivajo na ozemlju celotne države, dasiravno so bolj skoncentrirani v zahodnih predelih. Za posebno narodnost so bili priznani prav zaradi svoje veroizpovedi ter specifičnih naselitenih vzorcev, življenjskih navad ter poklicnih specializacij, ki so jih v preteklosti razvili tako zaradi verskih zahtev kot zaradi svojega položaja znotraj večinske družbe (Bai 2003: 118–123; Veselič 2004). Drugo veliko skupino muslimanov predstavljajo nam bolj znani Ujguri, ki govorijo jezik iz turške jezikovne skupine in živijo na skrajnem severozahodu LRK, v Ujgurski avtonomni regiji Xinjiang. Preostale muslimanske narodnosti se nahajajo bodisi v Xinjangu bodisi na mejnem področju med severozahodnima provincama Gansu in Qinghai.

Kljub preteklim in sodobnim stikom se položaj dveh največjih skupin – Huijev in Ujgurov, zaradi zgodovinskih ter sodobnih, zlasti političnih razlogov močno razlikuje. Prav tako se razlikuje vloga islama pri samoopredelitvi, čeprav oboji v zadnjih desetletjih doživljajo močan verski preporod. Medtem ko je za Ujgure pripadnost islamu le eden, četudi praviloma zelo močan, identitetni kazalec, je za večino Huijev islam bodisi v smislu prakticirane religije bodisi kot podedovana tradicija osrednje merilo skupinske identitete. Medtem ko so Ujguri jezikovno, geografsko ter zgodovinsko del centralne Azije ter tako del muslimanskega sveta, se Huiji nahajajo na njegovem skrajnem robu.

V pričujočem članku obravnavam sodobni islamski preporod med Huiji, pri čemer se naslanjam predvsem na podatke, ki sem jih pridobila med dolgotrajnim etnografskim terenskim delom, ki sem ga med letoma 2005 in 2007 izvedla v Lanzhouju, glavnem mestu severozahodne province Gansu ter širši regiji. Ker obdobje zadnjih desetletij ni prvi primer intenzivnih huijevskih poskusov požitve ali reformiranja obstoječih islamskih praks, članek sodobno dogajanje umešča v kontekst preteklih islamskih trendov na Kitajskem. V povzetku zgodovinskega razvoja islama na Kitajskem je posebej izpostavljeno dogajanje, ki se je pričelo v času naraščajočega kitajskega nacionalizma in modernizma v zgodnjem 20. stoletju ter je zamrlo s protiverskimi in drugimi politično-

ekonomskimi kampanjami kmalu po ustanovitvi LRK leta 1949, saj mu je današnje zelo podobno tako v svoji zunanji pojavnosti kot tudi v vsebinskih razpravah, ki ga spremljajo. Temu sledi oris pojavov, ki zaznamujejo muslimansko vrenje od konca kulturne revolucije dalje. Predstavitev ni izčrpna, temveč služi kot neke vrste zemljevid po tem, kaj leži v središču skrbi in prizadevanj sodobnih muslimanskih aktivistov. Članek sklene primerjava starih vzorcev in novih trendov islamskega prepoveda v sodobni Kitajski.

## 2 Zgodovinski kontekst islamskih trendov na Kitajskem

Čeprav tako kot večina ostalih muslimanov na Kitajskem Huiji pripadajo sunitski veji in hanafski pravni šoli, najdemo med njimi veliko raznolikost verskih prepričanj in praks, ki so posledica reform in gibanj, ki so se oblikovala pod vplivom stikov z osrednjimi območji islamskega sveta v različnih zgodovinskih obdobjih. Joseph Fletcher (1986), ki je preučeval povezave sufijjskih redov na Kitajskem s tistimi v osrednji Aziji in na Bližnjem vzhodu, vidi zgodovino islama na Kitajskem (do sredine 20. stoletja) kot plimovanje idejnih izmenjav z zunanjim svetom. Pri tem loči tri zaporedne valove, ki so, potem ko so dosegli vrhunec, začeli izgubljati vpliv zaradi naslednjega vala novih idej. Ob tem je pomembno izpostaviti, da ti novi tokovi niso izbrisali starih, marveč so in še z njimi soobstajajo.

Viri iz dinastije Tang sicer ne obravnavajo islama ali muslimanov kot takih, ampak govorijo o Arabcih (*Dashi* 大食) in Perzijcih (*Bosi* 波斯), toda sklepamo lahko, da so tako po morju kot po kopnem muslimani v resnici prišli na Kitajsko že v prvih nekaj desetletjih po hidžri (l. 622) in sicer kot politični odposlanci in trgovci. Tisti, ki so ostali, so živeli v posebej za tujce določenih območjih prestolnice Chang'an (današnji Xi'an) in velikih mest kot so Quanzhou, Hangzhou, Kaifeng, Yangzhou in Guangzhou, kjer so imeli določeno mero pravne in administrativne avtonomije. Čeprav se niso smeli družiti z lokalnim prebivalstvom, so se nekateri naučili kitajsko, se poročili z lokalnimi ženskami ali tistimi iz drugih migrantskih skupin ter na Kitajskem ostali dalj časa (Lipman 1997: 25–26). Ob koncu 12. stoletja so nekateri muslimani tam živeli že več generacij, zato so jim v dinastiji Južni Song priznali poseben status. *Tusheng fanke* 土生番客 (domorodni/avtohtoni tujci) ali *wushi fanke* 五生番客 (tujci pete

generacije) so se lahko poročali z lokalnim prebivalstvom ter v pristaniških mestih kupovali zemljo za mošeje in pokopališča. Plačevali so davke in prejeli uradne nazive (Lipman 1997: 29–30).

Toda obdobje številčne in trajne naselitve muslimanov po celotni Kitajski se prične šele z dinastijo Yuan, ki so jo v drugi polovici 13. stoletja ustanovili Mongoli. Pod njihovo oblastjo so najprej kot del vojaške in nato upravne sile iz srednje in zahodne Azije prišli vojaki, trgovci, obrtniki, znanstveniki, kmetje in uradniki, ki so bili po večini muslimani. Čeprav jih je večina ostala za stalno ter se naučila kitajščine, so še naprej bivali v strnjenih naselbinah, bodisi na vasi bodisi v mestnih soseskah. V tem obdobju se za muslimane prvič pojavi ime *Huihui* 回回. Zaradi privilegiranega političnega in ekonomskega statusa, ki so ga uživali pod Mongoli (npr. zasedali so visoke uradniške položaje, pri trgovanju so bili manj omejeni kot Hani ali prebivalci južne Kitajske), so bili muslimani že kmalu po ustanovitvi nove, tokrat domače, dinastije Ming predmet močnih asimilacijskih pritiskov. Še bolj so se prilagodili življenju na Kitajskem, zlasti v jeziku in materialni kulturi, prevzeli pa so tudi kitajske priimke.<sup>2</sup> Njihovo število se je povečevalo s porokami in posvajanjem kitajskih otrok, ter v manjši meri s spreobračanjem Kitajcev, ki so si s tem povečali možnosti za uspeh v trgovskih aktivnostih, ki so bile v nekaterih delih kitajske popolnoma pod nadzorom Huijev.

Za verska prepričanja in prakse, ki so jih na Kitajsko prinesli muslimani v teh začetnih, a dolgih stoletjih prihajanja in akulturiranja, ter obliko verske organiziranosti, ki se je uveljavila zaradi specifičnega kitajskega konteksta, se je po prihodu sufizma uveljavilo imeni *gedimu* 格底目 (iz arabske besede *kadim* – star) oziroma *laojiao* 老教 (stari nauk) (Ma 2000a: 88). Za ta prvi val islama je značilen sistem organiziranosti skupnosti okoli posamezne mošeje, ki ni podrejena nobeni institucionalni avtoriteti. Lokalna mošeja, okoli katere so v strnjeni naselbini ali soseski živeli muslimani, je bila središče verskega in socialnega življenja skupnosti, verski voditelji pa so skupnost predstavljali tudi v stikih z lokalnimi uradniki. Mošeje so bile popolnoma neodvisne v versko-

---

<sup>2</sup> Nekateri priimki so med muslimani zelo pogosti, ker so nastali iz pokitajčenih arabskih in drugih tujih imen (npr. Ma iz Muhamed, Hu iz Hussein, Ha iz Hassan, Sai iz Said, saj so kitajski priimki razen redkih izjem enozložni). Ljudsko reklo pravi v rimi: *Shi ge Huihui jiu ge Ma, lingwai hai you Sha, La, Ha* (od desetih Huijev se jih devet piše Ma, ostali priimki pa so še Sha, La in Ha). Huijevske priimke podrobneje analizirata Yang in Yang 1999: 92–99.

upravnem smislu, saj so same izbirale svoje verske voditelje, vključno z imami. Odločitev, koga od prijavljenih kandidatov bodo izbrali, je sprejel poseben svet uglednih članov kongregacije, ki so zasedli to funkcijo zaradi svoje starosti, visokega družbenega ali ekonomskega položaja ali njihovega razmeroma dobrega poznavanja islamskih nauk. Kleriki, ki so študirali v madrasah na Kitajskem ali v osrednji Aziji so tako potovali od ene do druge skupnosti in na njihovo povabilo zasedli položaje verskih voditeljev in sodnikov. Čeprav so bili spoštovani, niso bili nujno trajni člani skupnosti, saj je bil njihov mandat časovno omejen, podaljšanje pa odvisno od tega, ali je bila skupnost zadovoljna z njihovim delom ali ne (Ma 2000a: 90–91).

Med temi muslimanskimi »zaplatami«, kot je prvotno obliko organiziranosti označil Jonathan Lipman (1997), so bili sicer stkani tako trgovski kot verski stiki, občutek povezanosti pa je dajala tudi raba posebne oblike kitajščine z veliko arabskimi in perzijskimi frazami, imenovane *huihuihua* 回回话 (govorica Huijev) ter skupna izkušnja manjšinskega položaja. Vendar so bile samostojne skupnosti, še zlasti tiste bližje vzhodnim obalam države, kjer so bile »zaplate« daleč od muslimanske centralne Azije ter bolj redko posejane, bolj občutljive za akulturacijske pritiske mingovskih etničnih in trgovskih politik. Na upadanje poznavanja arabščine in perzijsčine, ki sta bili ključni za pridobivanje islamskega znanja, so se skupnosti v osrednji kitajski odzvale z reformo verskega pouka in sistematizacijo islamskega predmetnika, za začetnika katerih velja Hu Dengzhou 胡邓州 (1522–1597) iz province Shaanxi (p.t. 92). Huja je o slabem stanju islama na Kitajskem prepričalo romanje v Meko, reforme v predmetniku in reguliranje financiranja verskih učencev, ki jih je uvedel, pa so se razširile po celotni državi. Jonathan Lipman (1997: 50) ugotavlja, da je bila glavna inovacija reformatorjev glede vsebine verskega šolanja v relativno nizkih pričakovanjih glede znanja arabščine in perzijsčine.

Ob koncu dinastije Ming in v zgodnjem obdobju dinastije Qing so se na vzhodu Kitajske in v provinci Yunnan razvili centri t.i. muslimanskih literatov (*hui ru* 回儒) – izobražencev, ki so se prepoznavali tako kot muslimani kot konfucianski učenjaki. Odlično izobraženi v islamskih tekstih in neokonfucianskih klasikih ter z dobrim znanjem arabščine in perzijsčine so v letih med 1630 in 1780 ustvarili množico prevodov arabskih in perzijskih tekstov, slovarjev, slovnice in jezikovnih razprav o perzijskem in arabskem jeziku,

komentarjev pomembnih islamskih tekstov ter izvirnih filozofskih del o ključnih konceptih Korana in hadisov (Ben-Dor Benite 2005: 66). Ta korpus besedil je postal znan pod imenom *Han ketabu* 汉克塔布, čigar ime samo nakazuje na značaj tekstov. Sestavljeno je namreč iz kitajske besede *Han*, ki pomeni Hane (oz. označuje to, kar je ponavadi razumljeno kot kitajsko) ter arabske besede za knjigo (*kitab*).

Drugi val islama na Kitajskem predstavlja prihod sufizma na severozahod, ki ni prinesel zgolj novih verskih nauk in praks, ampak je globoko posegel v obliko organizacije prvotnih muslimanskih skupnosti. Čeprav so prišli kitajski muslimani zaradi trgovskih povezav s centralno Azijo ter bivanja muslimanskih popotnikov na Kitajskem v stik s sufizmom zagotovo že prej,<sup>3</sup> se je ta na Kitajskem usidral šele v sredini 17. stoletja. Kot marsikje drugod, so tudi na Kitajskem, kjer so vplivni štirje sufijski redovi – hufija, džahrija (oba pripadata nakšbandiji), kadirija in kubravija, ti presegli izključno verski značaj ter se oblikovali v socioekonomske in religiozopolitične institucije, za katere se je sčasoma uveljavilo lokalno ime *menhuan* 门宦. *Menhuani*, katerih vodstvo je ostajalo znotraj ene same sorodstvene linije, so imeli vso lastnino v skupni lasti, ukvarjali so se s trgovino in drugimi gospodarskimi aktivnostmi ter aktivno sodelovali v lokalni politiki (Lipman 1997: 70–71). Če primerjamo sufijske redove s starejšimi skupnostmi *gedimu*, potem moramo izpostaviti sufijsko lojalnost šejku, ki je lahko geografsko zelo oddaljen. On je tisti, ki izbira vodje mošej in upravlja s skupnim premoženjem. Različne skupnosti, ki pripadajo istemu redu, so med seboj povezane tudi versko, svetišča in grobni kompleksi pa predstavljajo fizično lokacijo duhovnih mrež.<sup>4</sup> *Menhuani* so kmalu postali močno orodje v rokah lokalnih elit, zato so bili pogosto vir sporov. Veliki redovi so se tako pogosto cepili na manjše *menhuane*, ti pa na še manjše, tako da je shematičen pregled vseh skorajda nemogoč.<sup>5</sup> Četudi so se spori na diskurzivni

---

<sup>3</sup> Celo muslimanski literati z vzhodne obale so v svoje prevode in komentarje vključevali nekatere sufijske tekste, vendar jih niso prepoznali kot neko novo vejo islama, ampak kot del glavnega toka (Lipman 1997: 74–75, 92, op. 73; Murata 2000).

<sup>4</sup> O različnih pomenih grobnih kompleksov za muslimane na Kitajskem glej Gladney (1987).

<sup>5</sup> Referenčno delo o sufijskih redovih na Kitajskem, njihovih delitvah ter nasledstvenih linijah ostaja Ma Tongova (2000b) knjižica, za nakšbandijo pa tudi prispevki Josepha Fletcherja (1986, 1995) in Françoise Aubin (1990). Gladney (1991: 385–392) v prilogi iz več kitajskih in zahodnih virov v tabelarni obliki sintetizira podatke o začetnikih, lokacijah in številu članov posameznih

ravni praviloma odvijali okoli različnih stališč glede verskih nauk in praks ter upravičenosti duhovnega nasledstva voditeljev posameznih *menhuanov*, so bili njihovi vzroki neločljivo povezani s težkim ekonomskim položajem ter vplivi lokalnega ne-muslimanskega prebivalstva in qingovske države (Lipman 1997: 91–93). Različna nasprotja so vrhunec dosegla v velikih uporih v drugi polovici 19. stoletja, ki so zajeli tako sufijske redove kot skupnosti *gedimu* na severozahodu in ponekod dobesedno zdesetkali lokalno muslimansko prebivalstvo, preživele pa pognali v beg (p.t. 115–138).

Tretji val islama je Kitajsko dosegel ob koncu dinastije Qing v obliki islamskih fundamentalističnih<sup>6</sup> in reformističnih idej. Te so, četudi so temeljile na podobnih izkušnjah hadžijev in kitajskih muslimanskih študentov na Bližnjem vzhodu, prišle iz dveh strani. Medtem ko so v velikih obalnih mestih na vzhodu države ideje našle mesto med nekaterimi verskimi voditelji in intelektualci skupnosti *gedimu*, je severozahodno kitajsko zajelo novo gibanje, ki se je poimenovalo *yihewani* 伊赫瓦尼 (iz ar. *ikhwan*, bratje, in nakazuje povezanost z idejami Muslimanske bratovščine v Egiptu). Tako prvi kot drugi so zagovarjali vrnitev h Koranu in hadisom. Menili so, da morajo biti verniki zmožni sami brati in razumeti svete tekste ter živeti v skladu z njimi, zato lahko govorimo o islamskem fundamentalizmu in skripturalizmu. Pot do ustrezne preobrazbe muslimanskih skupnosti na Kitajskem so videli v prenovi verskega pouka, ter zelo kmalu tudi v vpeljavi splošne izobrazbe ter nasploh širjenju šolskega sistema med Huiji. V tem vidiku so bila njihova prizadevanja nadvse podobna drugim (večinskim) projektom, ki so si za cilj postavljala modernizacijo kitajske države in družbe.

Začetnik *yihewanijev*, imam Ma Wanfu 马万福, se je po štirih letih študija v Saudovi Arabiji, kjer se je seznanil z raznolikimi islamskimi nauki, med katerimi so bile gotovo tudi ideje Abd al-Wahabba, leta 1895 vrnil v rodni Gansu kot oster kritik obstoječih praks. Še posebno je nasprotoval sufijskemu čaščenju grobov svetnikov ter ustaljeni praksi sufijev in skupnosti *gedimu*, da verniki učenjakom za recitiranje Korana (na primer ob praznikih ali porokah) dajo plačilo oziroma

---

*menhuanov*, poda pa tudi zgoščen pregled zgodovine in stanja glavnih štirih redov v osemdesetih letih 20. stoletja (Gladney 1991: 43–53).

<sup>6</sup> Izraz ne vsebuje vrednostne sodbe, ampak nakazuje na specifičen odnos do razumevanja verskih tekstov in vzpostavljanja verske avtoritete.

jih nahranijo, saj je branje Korana Ma Wanfu razumel kot dolžnost vsakega vernika (Ma 2000a: 99–100; 2000b: 132–135). Cilj Ma Wanfujeve reforme je bila enotnost in združitev vseh muslimanov na severozahodu, ki naj bi izšla iz ortodoksnega poznavanja tekstov in na njih temelječe pravilne prakse. V tej viziji so bili muslimani radikalno ločeni od nemuslimanov in prelivanje krvi za islam v vojni proti nevernikom je po njegovem predstavljalo plemenito mučeništvo (Lipman 1997: 206). Ker si je s svojim bojem nakopal sovražstvo nekaterih vplivnih muslimanskih voditeljev v Gansuju, ki so bili povezani z *menhuani*, je bil Ma Wanfu leta 1917 primoran sprejeti zaščito Ma Qija 马麒, huijevskega vojaškega mogotca, ki je obvladoval vzhodni del današnje province Qinghai ter je širitev novih nauk videl kot pomoč pri krepitvi svojega vpliva. *Yihewaniji* so namreč oblikovali sistem mrež mošej, kjer glavna mošeja preko imenovanje imamov nadzoruje več manjših mošej. To primorano botrstvo močnega huijevskega vojaškega voditelja je bistveno spremenilo samo naravo gibanja, saj Ma Qi ni prevzel Ma Wanfuevih separatističnih idej, pač pa je še naprej deloval znotraj obstoječega kitajskega militarističnega sistema, pri čemer je sklepal zaveznitva tako z muslimanskimi kot nemuslimanskimi vojaškimi poveljniki, zlasti v provincah Gansu in Ningxia (Lipman 1997: 207). Kasneje je njegov sin Ma Bufang 马步芳 postal tesni zaveznik Kuomintanga. Gibanje se je s tem odvrnilo od nekaterih bistvenih vahabističnih idej ter se usmerilo h Kitajski, k muslimanom na Kitajskem. V dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja so se tako ideje in aktivnosti *yihewanijev* ujele in nato združile z reformizmom imamov in muslimanskih intelektualcev na vzhodu.

Kitajsko politiko in družbo sta v prvi polovici 20. stoletja zaznamovala dva velika ideološka projekta: nacionalizem in modernizacija, ki sta pomenila izziv tudi za muslimanske skupnosti širom države. Huijevski intelektualci so se nanje odzvali na tri načine: z ustanavljanjem različnih aktivističnih društev oz. organizacij, z reformiranjem in ustanavljanjem verskih šol ter s publicističnim angažiranjem. V razpravah o položaju muslimanov in njihovem mestu znotraj Kitajske, je samopercepcija Huijev pričela dobivati tudi etnično komponento. V središču pozornosti huijevskih aktivistov je bila modernizacija verskega pouka oziroma vpeljava novega modela poučevanja (*xinshi jiaoyu* 新式教育) ter razširitev mreže osnovnih in srednjih šol, ki bi najprej zajela vse fante, nato pa tudi dekleta (Aubin 2006: 247). Prvo pomembno vprašanje, ki so se ga lotili



reformatorji, je bilo, v katerem jeziku naj pouk poteka in katerih jezikov naj se otroci sploh učijo. Zahteve prve generacije *yihewanijev*, ki so zagovarjali popolno arabizacijo, so bile na vzhodu seveda popolnoma nepredstavljive, saj je že od muslimanskih literatov 17. stoletja naprej kitajščina predstavljala dominantni medij ustnega in pisnega izražanja v vseh sferah življenja, nivo znanja arabščine in perzijsčine pa je bil nizek. Pod vplivi islamskih gibanj v Egiptu, Turčiji, Meki in drugod so se odločili, da perzijsčino popolnoma odpravijo iz predmetnika<sup>7</sup>, zato pa izboljšajo arabščino, da bodo lahko vsi sami prebirali Koran (p.t. 248).

Drugo vprašanje je zadevalo vsebino predmetnika na splošno. V dvajsetih letih je prišlo med muslimani (na vzhodu in zahodu) do splošnega konsenza, da naj šolanje stremi k dobremu znanju pisne kitajščine tako v moderni kot klasični obliki ter k poznavanju kitajskih klasikov. Predmetnik naj bi v čim večjem obsegu vseboval tudi predmete splošnega izobraževalnega sistema, torej matematiko, geografijo, zgodovino, naravoslovje, glasbo in telovadbo (Aubin 2006: 249–250). Če k temu prištejemo še arabščino in verske predmete, vidimo, kako zelo ambiciozni so bili takratni aktivisti. V praksi je to pogosto pomenilo, da so splošnim šolam dodali verske predmete, ki so jih poučevali imami, ali pa ravno obratno, da so prenovljenemu verskemu kurikulumu dodali kitajščino in kakšnega od splošnih predmetov. Takšen primer so predstavljale sino-arabske šole (*Zhong A xuexiao* 中阿学校), ki so jih na severozahodu ustanovljali *yihewaniji* in ki so svoj odmev našle v današnjih različicah (glej spodaj).

Za zamišljene reforme je bilo seveda ključno tudi vprašanje izobraževanja verskih strokovnjakov in učiteljev, zato je bilo tretje področje delovanja aktivistov oblikovanje visokih šol. Najpomembnejša med njimi je Pedagoška šola Chengda (*Chengda shifan xueyuan* 成达师范学院), ki jo je leta 1925 v Ji'nanu (provinca Shandong) ustanovil Ma Songting 马松亭, ki je postal kasneje znan kot eden od štirih velikih imamov islamskega preporoda v republikanski Kitajski. Njen najpomembnejši podpornik je bil huijevski vojaški voditelj Ma Fuxiang 马福祥 iz tisoč kilometrov oddaljene province Ningxia. Mnogi študenti visokih šol so izobraževanje za krajši ali daljši čas nadaljevali na prestižni islamska univerza

<sup>7</sup> Perzijsčina je do danes ostala literarni pisni jezik kitajskih ženskih islamskih učenjakinj – ahonginj 女阿訇 (Allès 2000: 286; Jaschok in Shui 2000)

Al-Azhar v Kairu, ki je imela v srednjem in poznem republikanskem obdobju praktično hegemoničen ideološki vpliv na kitajske muslimane.

Huijevski študenti na Al-Azharju so v času bivanja v Egiptu ter po vrnitvi domov redno objavljali prispevke v kitajskih muslimanskih časopisih in revijah. Vsebinsko so revije prinašale prevode islamskih tekstov ter razlage islamskih doktrin in nauk, promovirale so nov model versko-splošnega izobraževanja, širile so védenje o zgodovini islama in Huijev, poročale so o položaju različnih muslimanskih skupnosti na Kitajskem in po svetu ter objavljale literarne prispevke (Bai in Jin 2008; Matsumoto 2006). Poleg periodičnega tiska je obdobje republike prineslo tudi večje število knjižnih izdaj, pri čemer je šlo tako za originalna dela kot prevode. Med prvimi so bile priljubljene zlasti knjige o zgodovini Huijev, pri drugih je šlo predvsem za verske tekste in njihove komentarje. Največji prevajalski podvig je predstavljal prevod celotnega Korana neposredno iz arabščine v kitajščino, saj so do takrat obstajali le prevodi izbranih sur ter nekateri prevodi iz drugih jezikov. Prvi neposredni prevod celotnega Korana v kitajščini je tako izšel leta 1932 v Pekingu. Njegov avtor je Wang Jingzhai 王静斋, eden od tako imenovanih štirih velikih *ahongov*<sup>8</sup>, ki se je pred tem pol leta šolal na Al-Azharju (Matsumoto 2006: 123). Sledili so številni drugi delni ali celotni prevodi, danes najbolj razširjen pa je moderni prevod Ma Jiana 马坚, ki je v tridesetih letih prav tako študiral na al-Azharju. Čeprav je prevod začel nastajati še pred letom 1949 in je nekaj zvezkov že izšlo do leta 1951, je bil v celoti izdan šele posthumno leta 1981 (Jin 1987: 367–368).

Dasiravno je japonska okupacija Kitajske deloma okrnila omenjeno bogato intelektualno dogajanje in prestavila njegovo središče proti jugozahodu, kamor so se umaknile številne izobraževalne in druge institucije, tudi Pedagoška šola Chengda, je njegov konec v resnici prišel s prvimi političnimi in ekonomskimi kampanjami nove Ljudske republike. Kulturna revolucija je, podobno kot v primeru drugih veroizpovedi, pomenila še večji (prisilni) rez z verskimi doktrinami in praksami, saj so bile prav vse označene za nazadnjaške in zato prepovedane.

---

<sup>8</sup> Beseda *ahong* izhaja iz perzijske besede *akhund*, ki pomeni učitelj (v koranski šoli ali madrasi), pridigar, teolog, klerik, imam. Med Huiji označuje tako imame kot druge klerike, vključno s tistimi, ki so zaključili madraso do srednješolske ravni in niso zasedli nobenega položaja v mošaji. V Xinjiangu naziv označuje samo tiste, ki so po končanem izobraževanju kvalificirani, da vodijo verske obrede (Wang 2001: 2).

### 3 Pojavnost islamskega preporda na severozahodu Kitajske danes

Muslimanski prepored, ki se je pričel s politiko reform in odpiranja (1978), lahko razdelimo na dve obdobji. Prvo, ki je trajalo od konca sedemdesetih do začetka devetdesetih let lahko označimo za obdobje materialnega in institucionalnega vzpona. Obnovo verskih kompleksov, ki so bili uničeni ali poškodovani med kulturno revolucijo, je spremljala tudi gradnja novih mošej. Istočasno je potekala (ponovna) vzpostavitev institucionalnih vezi med njimi. Da ni šlo za enostavno obnovo tega, kar je že bilo, kaže med drugim vpeljava novega arhitekturnega sloga. Medtem ko so mošeje v dolgih stoletjih muslimanske prisotnosti na Kitajskem postale v arhitekturi podobne budističnim in daoističnim templjem (in seveda mnoge od njih so ohranjene in obnovljene v taki obliki), so v osemdesetih pričeli obnavljati in graditi tudi mošeje v modernem arabskem slogu oziroma njegovi huijevski viziji.<sup>9</sup> V zadnjih dveh desetletjih je nato prepored dobil tudi kulturne in duhovne razsežnosti, kar demonstrira naraščanje različnih vrst verskega pouka ter izdajanje muslimanskih časopisov in revij. Ta premik, ki kaže na okrepljeno kulturno-religiozno samozavedanje, je po Yang Wenjiongu (2001: 71) posledica »kulturnih napadov in pretresov«, ki jih med muslimani povzročajo hitre gospodarske in družbene spremembe, globalizacija ter širjenje hanske in zahodne kulture.

#### 3.1 Izobraževanje in verski pouk

Vprašanje obsega in vsebine verskega pouka je bilo, kot smo videli v zgodovinskem pregledu, vedno predmet diskusij med kitajskimi muslimani. Poltretje desetletje različnih političnih kampanj od sredine petdestih let prejšnjega stoletja, ko je oblast zatirala javne verske aktivnosti in ko na višku kulturne revolucije poučevanje ali skupinske molitve niso mogli potekati niti na skrivaj, je tako privedlo do generacij, ki ne poznajo dobro niti osnovnih islamskih naukov. Današnje veroučne aktivnosti, ki so organizirane za ljudi vseh starosti in segajo od vrtcev do večernih tečajev za zaposlene ter programov za starejše, tako

---

<sup>9</sup> Čeravno nekateri pravijo, da gre pri tem za vpliv donatorjev in investorjev z Bližnjega vzhoda, sama menim, da je potrebno upoštevati tudi bolj emocionalne vidike. Nenevsezadnje je bil islam vedno razumljen tudi v prostorskem smislu, kot neločljivo povezan z Arabijo, hkrati konkreten topos in imaginarni prostor (Ben-Dor Benite 2005: 17).

kušajo nadoknaditi zamujeno ter ohraniti vero živo tudi v obdobju hitre urbanizacije in vedno večje razpršenosti vernikov. Hkrati moramo razcvet šolstva razumeti tudi kot reakcijo na šolske reforme, ki so z odločitvami leta 1985 (o uvedbi splošnega univerzitetnega sprejemnega izpita) in 1993 (o uvedbi šolnin) pripeljale do centralizacije in komercializacije ter posledično privatizacije izobraževanja. Tako je tudi osnovno šolanje, ki je po zakonu obvezno in zastonj, postalo plačljivo. Številni starši finančnega bremena enostavno ne zmorejo ali pa menijo, da se investicija v šolanje ne splača. Že osnovne šole zato pestijo nizki vpisi, neredno obiskovanje pouka in velik osip.

Cilj različnih muslimanskih pobud za ustanavljanje šol z verskim ali versko-splošnim predmetnikom je tako omogočiti revnim sovrnikom dostop do vsaj osnovne izobrazbe. Še posebna skrb je namenjena dekletom, katerih šolanje je zlasti v ruralnih predelih prva žrtev nizkih družinskih proračunov, saj mnogi starši izobrazbo žensk vidijo kot manj pomembno kot v primeru fantov ali pa se bojijo nevarnih vplivov zunanjega sveta.<sup>10</sup> Ker so javne šole odgovornost centralnih in lokalnih oblasti, muslimani ustanavljajo privatne šole, nad organizacijo katerih imajo zato tudi večjo (a ne ekskluzivno) moč odločanja.

Glavna institucija, ki skrbi za prenos verskega znanja, je tradicionalno šolanje v mošeji (*jingtang jiaoyu* 经堂教育). To je sestavljeno iz dveh stopenj. Prva je namenjena vsem otrokom in ponuja znanje iz osnovnih islamskih nauk in ritualov ter arabske abecede in fonetike. Drugo stopnjo predstavlja madrasa, ki mlade fante, v nekaterih delih osrednje Kitajske pa tudi dekleta, izobražuje za *ahonge* 阿訇 in *ahonginje* 女阿訇.<sup>11</sup> Država njihovo število omejuje glede na velikost mošeje, ponavadi jih je med 5 in 10. Pred sprejetjem *Meril za ustanavljanje verskih šol* leta 2007 so se vanje po zakonu lahko vpisali samo polnoletni študenti, vendar so v praksi sprejemali fante, ki so zaključili vsaj leto nižje srednje šole. Po novih *Merilih* (2007) država dovoli verskim šolam sprejemanje dijakov, ki so zaključili vsa tri leta nižje srednje šole, kar pomeni, da

<sup>10</sup> Izraz, s katerim so mi opisovali svoj strah, je bil, da je zunaj preveč kaotično (*tai luan*). Opozoriti velja, da morajo ponekod že v času osnovnega šolanja zaradi oddaljenosti od doma otroci bivati v šolskem internatu. Pri tem ne gre samo za razdaljo, ampak tudi za strukturo urnika, ki bi dnevno potovanje naredila preveč naporno.

<sup>11</sup> Ženske mošeje so popolnoma samostojne mošeje ali posebne molilnice znotraj mošejskega kompleksa, ki so namenjene ženskam in ki jih vodijo *ahonginje*. Videti je, da se bo morda institucija ženskih mošej pod vplivom migrantov iz Henana in Shaanxija uveljavila tudi na severozahodu. (Allès 2000: 235–287; Jaschok in Shui 2000)

so stari približno 16 let. Šolanje, v času katerega se učijo arabščine, ponekod tudi perzijsčine, recitiranje in razlago Korana (*tafsir*), interpretacije hadisov in islamsko pravo (*fikh*) traja ponavadi štiri leta. Večina mošej je sicer zelo tradicionalnih v izboru predmetov, ki jih ponujajo, toda pozivi k modernizaciji pouka so vse pogostejši. Nekatere mošeje tako že uvajajo predmete kot so arabsko-kitajsko prevajanje, kitajski jezik in literatura, retorika, pisanje in računalništvo. Tisti, ki želijo po koncu šolanja nadaljevati študij na madrasah univerzitetne stopnje, se lahko vpišejo na katero od visokošolskih islamskih institucij na Kitajskem, ki vse delujejo pod okriljem Kitajske islamske zveze, še pogosteje pa se odločijo za študij na islamskih univerzah v tujini.

Problematika tradicionalnega šolanja v mošaji je nenehno v središču pozornosti tistih huijevskih intelektualcev – aktivistov, ki so nekako neposredno vpeti med državo in sovornike (npr. kadri, učitelji). Tako je januarja 2007 Center za raziskave islamske kulture Univerze v Lanzhouju, katerega več članov se redno angažira v muslimanskih dobrodelnih projektih in piše za verske revije, pripravil konferenco o modernizaciji šolanja v mošajah. Nanjo so povabili predstavnike provincialne vlade, univerzitetne raziskovalce in študente ter čez 80 uglednih imamov iz celotne Kitajske. Po besedah enega od organizatorjev je bil to prvokrat sploh, da so imami v tako velikem številu dobili možnost govoriti v okviru visokošolske institucije. Cilj srečanja je bil po eni strani predstaviti delo imamov širši publiki (ne samo Huijem) in jim na tak način in na takem mestu priznati, kako pomemben družbeni prispevek predstavlja njihovo delo. Po drugi strani je bil namen dogodka tudi pridobiti imame za sodelovanje pri pospeševanju izobraževanja v huijevskih skupnostih. Tretji cilj pa je bil spodbuditi reformo mošejskega pouka, da bi postalo bolj sodobno, predvsem, da bi več pozornosti namenjali jezikovni spretnosti v kitajščini.

Pogosto povezane z mošajami ali vsaj zgrajene v njihovi bližini so tako imenovane koranske šole (*jingxiao* 经校) in sino-arabske šole (*Zhong A xuexiao* 中阿学校), ustanovljene in financirane s privatnimi sredstvi. Nekatere od njih so namenjene dekletom, druge imajo razrede ločene po spolih, v tretjih so oboji združeni. Predmetnik je sestavljen iz kombinacije predmetov, ki poleg kitajščine in arabščine, za katero uporabljajo učbenike izdane v Pekingu ali Šanghaiju, obsegajo še bolj ali manj obsežne verske predmete, za katere učbeniki prihajajo iz Saudove Arabije in Kuvajta, zgodovino islama in Huijev po knjigah v

kitajščini, ki so jih napisali Huiji, ponekod tudi angleščino in računalništvo ter družboslovje, pri katerem se seznanijo s kitajsko zakonodajo in politiko do religije. Razlike med šolami so predvsem v kvaliteti njihove infrastrukture in poudarkih, ki jih namenjajo posameznim predmetom. Te šole so bistveno cenejše kot državne. Študentom iz revnih družin šolnine krijejo iz zato posebej namenjenih donacij, nekatere šole podeljujejo tudi štipendije. Šolnine znašajo povprečno okoli 500 yuanov na leto, k čemur je potrebno prišteti še stroške hrane in bivanja. Učitelji, ki delajo za razmeroma majhno plačilo, so pogosto sami diplomanti verskih šol, nekateri so se izobraževali tudi v tujini, drugi so zaključili visoke poklicne šole, med njimi najdemo še upokoјence, prostovolјce in druge. Po novih *Merilih* (2007) mora imeti vsaj polovica učiteljev pedagoško izobrazbo. Število študentov se giba med sto in nekaj sto in prihajajo tudi iz drugih provinc. Prav tako niha starost tistih, ki obiskujejo takšne šole, saj so med njimi tako 16- kot 25-letniki. Nič nenavadnega ni, če se posameznik v šolo vpiše, ker ni uspešno opravil sprejemnega izpita za višjo srednjo šolo. Toda za večino mojih sogovornikov tovrstne šole ponujajo izobrazbo, ki je cenjena v njihovi skupnosti, korist znanja arabščine pa vidijo tudi pri iskanju zaposlitve v gospodarstvu. Diplomanti šol najdejo delo kot učitelji, prevajalci ali se zaposlijo v različnih huijevskih podjetjih.

Po podobnem principu so z donacijami premožnih Huijev in muslimanov iz tujine na severozahodu začeli ustanavljati tudi zasebne osnovne šole (*minban xuexiao* 民办学校). Za razliko od srednjih šol, ki se nahajajo v urbanih in polurbanah okoljih, najdemo osnovne šole predvsem na podeželju. Njihov uradni status je drugačen, saj je osnovno šolanje obvezno, tako da verskih osnovnih šol ni. Predmetnik poleg vsebin, ki jih najdemo v rednih programih dodatno vsebuje še osnove arabščine in islamskih verskih doktrin, zgodovino Huijev in še kak drug versko obarvan predmet. V osnovnih šolah na podeželju in v mestih v privatnih muslimanskih vrtcih najdemo tudi nemuslimanske otroke.

Kot sem že omenila, je vprašanje izobraževanja deklic in žensk ena glavnih skrbi huijevskih aktivistov. Gladney (1999: 78–80) meni, da je razlog za nizek vpis deklet v osnovne in srednje šole v mešanju med spoloma, ker to nasprotuje tradicionalnim muslimanskim senzibilitetam. Po mojih izkušnjah to drži le deloma. Večji problem so previsoke šolnine, zgodnja vključenost otrok v ekonomske dejavnosti družine ter občutek, da se splošno šolanje enostavno ne

splača. Prav nasprotno velja za verske šole. V koranskih in sino-arabskih šolah predstavljajo dekleta polovico ali več vseh študentov. Tudi osnovne šole z dodatnimi verskimi vsebinami naj bi starše prepričale, da hčerkam omogočijo dostop do izobrazbe. Kar se tiče izključno verskega pouka obstajajo še večerni tečajji za ženske, ki so zaposlene, ter študijski krožki na domovih. Verouk za otroke je organiziran v mošejah v obliki tedenskih srečanj ali čez počitnice. Dekleta in ženske so v naraščajočem številu vključena na obeh straneh pedagoškega procesa, torej kot učenke in učiteljice. Slogan vseh teh prizadevanj je, da so ženske družinski imami (*jiating imamu* 家庭伊玛目). Kot sem pogosto slišala iz ust žensk in moških: »Če poučiš moškega, si poučil enega človeka; če poučiš žensko, si poučil celotno družino.«

Četrta sfera islamskega prepoveda v izobraževanju se kaže v povečanem zanimanju za študij v tujini. Že konec osemdestih so prvi huijevski študenti odpotovali v Egipt, Sirijo in Pakistan, od devetdestih pa število tistih, ki se odpravljajo na univerze v islamskih državah, letno narašča. Po nekaterih ocenah naj bi sedaj v Egiptu, Siriji, Pakistanu, Iranu, Savdski Arabiji, Turčiji in Maleziji študiralo med 1500 in 2000 Huijev (moških in žensk). Največ jih je na Univerzi Al-Azahr v Egiptu in sicer okoli 300 (Armijo 2005: op. 4. Večina se jih tja odpravi po končani verski šoli ali dodiplomskem študiju. Ponavadi študirajo arabščino in islam. Štipendije so na voljo tako s strani držav gostiteljic, kot iz donacij vernih posameznikov ali verskih organizacij na Kitajskem, mnogi pa stroške delno ali v celoti krijejo iz lastnega žepa. Toda omenjene šole so vedno bolj priljubljena izbira tudi za druge vrste študija (čeprav je to zaenkrat še bolj redko). Ne samo, da nižje šolnine (ali velikodušne štipendije) kakor tudi vzpostavljeni stiki z drugimi huijevskimi študenti v teh deželah omogočajo lažjo dostopnost in organizacijo študija, ampak starši pri odločitvah o lokaciji dajejo velik poudarek ustreznemu moralnemu okolju in čisto praktičnim vprašanjem, kot je na primer dostopnost hrane halal ter socialna mreža. Jackie Armijo (2005) po pogovorih z verskimi voditelji na Kitajskem in huijevskimi študenti v tujini meni, da to ne vodi v širšo radikalizacijo islama na Kitajskem, se pa nekateri vendarle vrnejo z ekstremnejšimi pogledi.

### 3.2 Verski in popularni tisk

Poseben vidik islamskega preporoda je razcvet verskega tiska, kamor lahko prištejemo izdajanje prevodov in originalnih del s področja islamske zgodovine in teologije ter izdajanje časopisov in revij. Slednje so zagotovo eden pomembnih mehanizmov oblikovanja predstav o skupnosti (prim. Anderson 1998), čeprav se v svojem prostorskem dosegu in pogostosti izdajanja med seboj zelo razlikujejo. Yang Wenjiong (2001) je naštel 67 revij in časopisov, od katerih jih je kar 94% pričelo izhajati po letu 1990. Med tiste, ki so danes uveljavljeni in redno izhajajo prištevamo *Zhongguo musuln* (uradno glasilo Kitajske islamske organizacije), ter popularne *Musilin tongxun*, *Kaituo*, *Gansu musuln*, *Amin*, *Shanghai musuln*, *Jinan musuln* ter *Yisilan wenhua yanjiu*.

Muslimanske huijevske periodične publikacije izdajajo kot interni material, zato jih v skladu s pravili (vključno s poštnino) brezplačno distribuirajo med zainteresirano muslimansko in nemuslimansko bralstvo. Ustanavljajo in pripravljajo jih na prostovoljni osnovi, kar pomeni, da uredniki in pisci za delo praviloma niso plačani. Tam, kjer so v boljšem finančnem položaju, pa za svoje delo dobijo manjše nadomestilo. Pisci so tako ponavadi zaposleni kje drugje ali še študirajo. V večini primerov revije in časopise izdajajo muslimanske kulturne organizacije, verske šole ali mošeje. Finančno jih s prostovoljnimi prispevki vzdržujejo bralci ter muslimanska podjetja, v nekaterih primerih pa deloma tudi lokalne podružnice Kitajske islamske organizacije. Donacije prihajajo iz celotne države, ne glede na to, kje publikacije izhajajo. Po podatkih Zhao Guojuna in Ma Guifenove (2003: 89) revija *Kaituo* na letnik prejme 50-60.000 yuanov<sup>12</sup> donacij, časopis *Musilin tongxun* čez 20.000 yuanov, revija *Gansu musuln* pa 40.000 yuanov donacij in še pomoč od Islamske organizacije province Gansu. Izračunala sta, da blizu 10.000 ljudi vsako leto podpre kakšno od popularnih muslimanskih periodičnih publikacij, za kar skupaj namenijo več kot milijon yuanov. Njihova podpora je torej odločilnega pomena za obstoj časopisov in revij. Po mnenju dobrega poznavalca problematike, vodje Lanzhouske muslimanske knjižnice, kjer spremljajo in hranijo periodične publikacije iz celotne države, in človeka, ki je bil sam udeležen pri nastanku popularnega mesečnika *Musilin tongxun* 穆斯林通讯 (*Muslimanski*

---

<sup>12</sup> V času terenskega dela je menjalni tečaj znašal nekaj manj kot 10 yuanov za evro.



*obveščevalec*), je stanje klub velikemu številu naslovov periodičnih publikacij vse prej kot rožnato. Približno polovico vseh oblasti prepovejo že po nekaj številkah, slabo tretjino jih pestijo finančne težave, petino pa notranji spori, zato izhajajo neredno.

Vsebinsko se publikacije osredotočajo predvsem na položaj muslimanov na Kitajskem, vendar poročajo tudi o muslimanih po svetu. Prinašajo tako članke o ekonomskih težavah, s katerimi se soočajo posamezne skupnosti kot o uspehih huijevskih poslovnežev, o organizaciji verskih dogodkov in kulturnih posvetov. V njih najdemo razlage verskih doktrin in praks, biografije znanih kitajskih muslimanov, knjižne kritike in literarne prispevke. Časopisi in revije podpirajo in promovirajo družbeno koristne dejavnosti kot so pomoč revnim in projekti štipendiranja, zbirajo denar in oblačila, ter organizirajo družabna srečanja, literarne natečaje, posvete in forume, kjer poskušajo zblížati ljudi iz različnih socialnih, poklicnih okolij. Zaradi svoje široko zasnovane dejavnosti delujejo zelo povezovalno in so popularne tako med mladimi kot starimi.

Del aktivističnih prizadevanj v Lanzhouvu je tudi muslimanska knjižnica, ki so jo ustanovili leta 1998. Registrirana je kot civilnodružbena organizacija (*minjian zuzhi* 民间组织). Sedaj se nahaja v samem središču mesta, na pol poti med osrednjim trgom in velikim križiščem, kjer so nekdanje stala zahodna mestna vrata in za njimi velike muslimanske naselbine, ki so še danes deli mest s strnjenimi muslimanskimi soseskami. Prvotno je knjižnico gostila mošeja na drugi strani Rumene reke, znana kot Mošeja ob vodi, a so se morali zaradi nesporazumov preseliti. Prostor, v katerih se sedaj nahajajo, so v lasti njihove mecenke, znane lanzhouske muslimanske poslovne ženske in hadžinje, zato najemnine ne plačujejo. Tekoče mesečne stroške, ki znašajo okoli 200 yuanov, pokrijejo iz donacij. Osnovni fond knjig jim je podaril drug znan muslimanski poslovnež, sedaj pa se njihovo število povečuje skozi knjižne in denarne donacije. Za nakup knjig letno zberejo 10.000 yuanov. Med knjigami jih je seveda največ o islamu in Huijih. Ena knjižna omara pa je namenjena tudi krščanstvu, judaizmu in centralni Aziji. Vodja knjižnice je še posebej ponosen na zbirko Koranov v različnih svetovnih jezikih, ki jim jih s hadža prinašajo romarji. Delo opravlja prostovoljno ob redni službi, dve drugi uslužbenki pa za svoje delo dobivata majhno plačilo, za katero vsak mesec v obliki rednih donacij prispevata dva premožna lanzhouska muslimana. Mlajša od njiju je knjižničarka in prejema 500

yuanov, starejša, ki je že upokojena in vodi ženitno posredovalnico, ki je registrirana pod isto organizacijo, pa 200 yuanov.

### 3.3 Romanje v Meko (hadž)

Romanje v Meko ali hadž je eden od petih stebrov islama, kar pomeni, da je zapovedana dolžnost vsakega muslimana, ki mu finančna situacija in zdravje dopuščata pot. Do sredine 20. stoletja so se romarji na pot praviloma odpravljali neorganizirano in v zelo omejenem številu, trenutno pa je (za razliko od situacije pred nekaj leti) kitajskim državljanom romanje dovoljeno samo v okviru skupin, ki jih organizira Kitajska islamska organizacija. Ta je prvo skupino ljudi na hadž peljala že leta 1955. V času kulturne revolucije je bila nato dejavnost prekinjena do leta 1985. Dokler leta 1989 Kitajska islamska organizacija ni uvedla neposrednih čarterskih letov ter dokler leta 1990 Kitajska in Savdska Arabija nista vzpostavili diplomatskih stikov, je bilo potovanje dolgo in naporno. Od takrat naprej število ljudi, ki se vsako leto odpravijo na romanje, strmo narašča.

Po *Pravilniku o verskih zadevah* (2004) lahko potovanje organizira samo Kitajska islamska organizacija oziroma njene regionalne podružnice, vendar so donedavna številni odšli v Meko v lastni režiji. Konec leta 2006 se je organiziranega romanja udeležilo 9.785 ljudi, kar je predstavljalo 40% porast v primerjavi z letom poprej. Čarterski leti so bili organizirani iz Pekinga, Kunminga, Lanzhouja in Urumchija (Mu 2006a). Še približno 4.700 ljudi se je v Meko odpravilo preko tretjih držav in individualno zaprosilo za izdajo romarskega vizuma, saj niso bili seznanjeni s sporazumom med Kitajsko in Savdsko Arabijo, ki je to onemogočal. Po pogajanjih med obema državama so romarjem dovolili nadaljevanje poti (Mu 2006b). Jeseni leta 2007 sta Kitajska islamska organizacija in saudijsko ministrstvo za hadž na zahtevo LRK ponovno podpisala tak sporazum in ne takrat ne ob zadnjem hadžu ni bilo zaslediti poročil o poskusih pridobitve vizuma v tretjih državah. Kitajska država ukrep opravičuje z izgovorom, da Saudova Arabija omejuje število romarjev iz vsake države (Zhongguo 2007). To sicer drži, ampak pri omejitvi 1.000 romarjev na milijon muslimanskih prebivalcev, Kitajski pripada okoli 21.000 mest, kar je bistveno manj, kot se jih na organizirano romanje odpravi sedaj.

Nova *Merila za registracijo kitajskih muslimanskih romarjev* predvidevajo, da se za romanje lahko prijaviš samo tam, kjer imaš stalno prebivališče. Ob tem moraš predložiti potrdilo o zdravju in o tem, da imaš na bančnem računu več kot 25.000 yuanov. Registracija interesentov se konča 75 dni pred začetkom ramadana, glede na število prijavljenih pa nato lokalne podružnice Kitajske islamske organizacije centralo zaprosijo za kvote, ki jih mora potrditi tudi Državni urad za verske zadeve. Celotna organizacija in določitev cene je v pristojnosti Kitajske islamske organizacije (*Merila hadž 2006*). V zadnjih letih je cena aranžmaja, ki vključuje prevoz, nastanitev in hrano, ureditev vizuma ter spremstvo prevajalcev in zdravnikov znašala med 30,000 in 35,000 yuanov<sup>13</sup> (Wu in Yang 2006; *Chinese Muslims...*: 2008).

#### 4 Sklep: stari vzorci, novi trendi

Islam in muslimani so v trinajstih stoletjih svoje prisotnosti na Kitajskem doživeli številne doktrinarne inovacije, spremembe v načinu organiziranja lastnih skupnosti v položaju, ki so ga zasedali v kitajskih državnih strukturah in družbi nasploh. Od dinastije Song naprej je za etnično in jezikovno pisano skupino muslimanskih trgovcev, vojakov, obrtnikov, znanstvenikov in drugih Kitajska postopoma postajala dom, dokler se v Mingu niso akulturirali v materialni kulturi, jeziku in priimkih. Ko so iz muslimanov na Kitajskem postali kitajski muslimani, so začutili potrebo po premisleku o svoji dvojni identiteti ter o razmerju med islamskim in drugimi vrstami znanja. Vprašanje obsega in vsebine verskega pouka je bilo, kot smo videli v zgodovinskem pregledu, vedno predmet diskusij med kitajskimi muslimani. Verski voditelji so se skozi zgodovino pogosto pritoževali na nezadostnim poznavanjem verskih doktrin in praks svojih sovernikov, kot primerjava in vir navdiha pa so jim služila daljša ali krajša potovanja v centre islamskega znanja. Različne huijevske skupnosti so se tako v preteklosti kot danes na te impulze različno odzivale, vendar lahko od zgodnjega 20. stoletja naprej trdimo, da se tovrstna prevpraševanja ne odvijajo več zgolj na lokalnem ali regionalnem nivoju, temveč v nacionalnem in globalnem prostoru.

<sup>13</sup> Za primerjavo povejmo, da je leta 2007 povprečen letni dohodek za urbane prebivalce Huijevske avtonomne regije Ningxia znašal 10.859 yuanov, za kmete pa 3.181 yuana (*Chinese Muslims...*: 2008).

Med dogajanjem v prvi polovici 20. stoletja in danes obstajajo številne vzporednice tako v vprašanjih, s katerimi se ukvarjajo nosilci sedanjega preporoda, kot tudi v širših družbenih okoliščinah. V obeh primerih je huijevska prebuditev sledila temnim obdobjem trpljenja in morij (upori 19. stoletja in kulturna revolucija v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja) ter je potekala oz. poteka sočasno z velikimi družbenimi transformacijami v celotni kitajski družbi. Čeprav se eksplicitno ne poimenujejo za dediče gibanja, ki ga je zaustavila ustanovitev Ljudske republike Kitajske, že pogled v popularne muslimanske časopise, kjer vedno znova najdemo prispevke o Pedagoški šoli Chengda, štirih velikih *ahongih*, reviji Yuehua ali o bolj lokalnih junakih tistega časa, zadostuje, da se prepričamo, da se tudi Huiji sami zavedajo, kje so (med drugim) korenine sodobnih idej.

Vendar med obema obdobjema obstajajo tudi bistvene razlike. Prva je zagotovo v položaju, ki ga ima religija v kitajski družbi. Kljub nekaterim drugačnim trendom, je odnos sodobne države do različnih verskih prepričanj vsaj indiferenten, če ne odklonilen. Čeprav je islam ena od petih uradno priznanih veroizpovedi, in je vsaj v smislu kulturne tradicije neločljivo povezan z njeno kategorizacijo Huijev kot manjšinske narodnosti, je v svojem reguliranju islama država restriktivna in nepredvidljiva. Druga pomembna razlika je ta, da je, čeprav zajema muslimane po celotni Kitajski, središče preporoda ponovno na zahodu. Razlog gotovo delno tiči v tem, da so prav v teh revnih predelih Kitajske problemi, ki so jih kot ključne identificirali tako huijevski reformatorji v začetku stoletja, kitajska država in sodobne huijevske in muslimanske elite, tu ostali nerešeni. Prav zato je danes v središču pozornosti vprašanje šolanja deklet, ki so ga v republikanskem času sicer nakazali, a se ga niso lotili sistematično. Prav tako so za razliko od preteklosti ženske danes enakovredna gonilna sila izobraževalnih prizadevanj. Po drugi strani ima današnji preporod tudi izrazito religiozno dimenzijo, čeravno ne prinaša doktrinarnih novosti. Višja pismenost omogoča neposreden in bolj poglobljen stik z verskimi teksti in njihovimi komentarji širšemu krogu ljudi. Ideje o individualni moralni odgovornosti in načini razprav, ki jih kitajski muslimani ob tem razvijajo, so del sodobnih globalnih islamskih tokov. Nove informacijske in komunikacijske tehnologije Huijem ne omogočajo samo utrjevanja translokalnih povezav, ampak spreminjajo tudi obseg in naravo njihovih interakcij s celotnim islamskim svetom. Po drugi strani države srednje in zahodne Azije ter arabskega polotoka zaradi svojih

naravnih virov in finančnega potenciala postajajo pomembni tudi za kitajsko državo. Čeprav islam na Kitajskem za večino nemuslimanov ostaja popolna neznanka, muslimanski svet to ni več. Učenje arabščine tako ni več zgolj nujno v verskem smislu, ampak je lahko tudi izjemno koristno po standardih večinske družbe. Vprašanje, ki se ob tem poraja je, ali bodo aktivnejši poskusi vključevanja v globalno *ummo* privedli do redefinicije kitajske dimenzije huijevske identitete.

## Literatura

- Allès, Élisabeth (2000) *Musulmans de Chine: Une Anthropologie des Hui du Henan*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Anderson, Benedict (1998) *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Armijo, Jackie (2005) 'Islamic Education in China.' *Harvard Asia Quarterly* 9(4) <http://www.asiaquarterly.com/content/view/166/> (privzeto 13.10.2007)
- Aubin, Françoise (1990) 'En Islam Chinois: Quel Naqshbandis?' V: *Naqshbandis: Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. M. Gaborieau idr., ur. Istanbul, Paris: Éditions Isis. Str. 491–572.
- Aubin, Françoise (2006) 'Islam on the Wings of Nationalism: The Case of Muslim Intellectuals in Republican China.' V: *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*. Stéphane A. Dudoignon et al., ur. London, New York: Routledge. Str. 241–272.
- Bai, Gui 白贵 in Jin, Qiang 金强 (2008) 'Zhongguo jinxiandai Huizu baokan bodong xianxiang qianxi [Kratka analiza fenomena vala huijevskih časopisov in revij v moderni Kitajski].' *Huizu yanjiu* 2008(4), str. 101–106.
- Bai, Shouyi 百寿彝 (2003) *Zhongguo Huihui minzu shi* [Zgodovina narodnosti Hui]. Beijing: Zhonghua shuju.
- Ben-Dor Benite, Zvi (2004) 'From »Literati« to »Ulama«: The origins of Chinese Muslim Nationalist Historiography.' *Nationalism and Ethnic Politics* 9(4), str. 83–109.
- Ben-Dor Benite, Zvi (2005) *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge, London: Harvard University Asia Center.
- Chinese Muslims... (2008) 'Chinese Muslims begin annual pilgrimage to Mecca.' *China Daily* 10.11.2008. [http://www.chinadaily.com.cn/china/2008-11/10/content\\_7191155.htm](http://www.chinadaily.com.cn/china/2008-11/10/content_7191155.htm) (privzeto 12.11.2008)
- Fletcher, Joseph (1986) 'Les »voies« (turuq) soufies en Chine.' V: *Les Orders Mystiques dans l'Islam: Cheminement et situation actuelle*. Alexandre Popovic in Gilles

- Veinstein, ur. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales. Str. 13–26.
- Fletcher, Joseph (1995) *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*. Aldershot, Brookfield: Variorum.
- Gladney, Dru C. (1987) 'Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity.' *Journal of Asian Studies* 46(3), str. 495–532.
- Gladney, Dru C. (1991) *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge (MA), London: Council on East Asian Studies, Harvard University Press.
- Gladney, Dru C. (1999) 'Making Muslims in China: Education, Islamicization and Representation.' V: *China's National Minority Education: Culture, Schooling, and Development*. Gerard A. Postiglione, ur. New York, London: Falmer Press. Str. 55–94.
- Islam's Lasting... (2003) 'Islam's Lasting Connection with China.' *China Daily* 20.5.2003 [http://www.chinadaily.com.cn/en/doc/2003-05/20/content\\_165590.htm](http://www.chinadaily.com.cn/en/doc/2003-05/20/content_165590.htm) (privzeto 13.12.2006)
- Jaschok, Maria in Shui, Jingjun (2000) *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: A Mosque of Their Own*. Richmond: Curzon.
- Jin, Yi 金宜 (1987) *Yisilanjiao gailun* [Uvod v islam]. Xining: Qinghai renmin chubanshe.
- Lipman, Jonathan N. (1997) *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*. Seattle, London: University of Washington Press.
- Ma, Tong 马通 (2000a [1983]) *Zhongguo Yisilan jiaopai yu menhuan zhidu shilue* [Zgodovinski oris kitajskih islamskih sekt in sistema menhuanov]. (Popravljen izdaja.) Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe.
- Ma, Tong 马通 (2000b [1986]) *Zhongguo Yisilan jiaopai menhuan suyuan* [Izvor kitajskih islamskih sekt in menhuanov]. (Popravljen izdaja.) Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe.
- Matsumoto, Masumi (2006) 'Rationalizing Patriotism among Muslim Chinese: The Impact of the Middle East on the Yuehua Journal.' V: *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*. Stéphane A. Dudoignon et al., ur. London, New York: Routledge. Str. 117–142.
- Merila hadž (2006) 'Zhongguo musulini chuguo chaojin baoming paidui banfa (shi xing) [Merila za registracijo kitajskih muslimanov, ki grede v tujino na romanje (poskusna merila) ].' <http://www.sara.gov.cn/GB/xwzx/ztbd/ysljcj/71eb95f1-5102-11da-9aa8-93180af1bb1a.html> (privzeto 28.2.2008)
- Merila verske šole (2007) 'Zongjiao yuanxiao sheli banfa [Merila za ustanavljanje verskih šol].' <http://www.sara.gov.cn/GB/zcfg/ca5a6f50-4fc8-11dc-a54c-93180af1bb1a.html> (privzeto 26.2.2008)

- Mu, Qian (2006a) 'Faithful flock to Mecca in a once-in-a-lifetime mission.' *China Daily* 18.12.2006 [http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2006-12/18/content\\_760957.htm](http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2006-12/18/content_760957.htm) (privzeto 20.12.2006)
- Mu, Qian (2006b) 'Chinese Muslims die during Haj in Saudi Arabia.' *China Daily* 28.12.2006 [http://www.chinadaily.com.cn/china/2006-12/28/content\\_769257.htm](http://www.chinadaily.com.cn/china/2006-12/28/content_769257.htm) (privzeto 5.1.2007)
- Murata, Sachiko (2000) *Chinese Gleams of Sufi Light*. Albany: State University of New York Press.
- Pravilnik o verskih zadevah (2004) Zongjiao shiwu tiaolie [Pravilnik o verskih zadevah]. <http://www.sara.gov.cn/GB//zcfg/116b855c-0581-11da-adc6-93180af1bb1a.html> (privzeto 28.11.2007)
- Veselič, Maja (2004) 'Odnos kitajske države do vprašanj nacionalnih, etničnih in verskih identitet v 20. stoletju.' *Azijske in afriške študije* 8(2), str. 23–44.
- Wang, Jianping (2001) *Glossary of Chinese Islamic Terms*. Richmond: Curzon.
- Wu, Chen in Yang, Jing (2006) 'A pilgrim's progress.' *China Daily* 12.18.2006. [http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2006-12/18/content\\_760956.htm](http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2006-12/18/content_760956.htm) (privzeto 20.12.2006)
- Yang, Qichen 杨启辰 in Yang, Hua 杨华 (1999) *Zhongguo Musilin de liyilisu* [Rituali in običaji kitajskih muslimanov]. Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe.
- Yang, Wenjiong 杨文炯 (2001) 'Wenhua zijue yu jingshen kewang – dushi zuqun yanjiu: »Kaituo«, yi zhong wenhua xianxiang [Kulturna zavest in hrepenenje duha – urbane etnične študije: »Kaituo«, kulturni fenomen].' *Huizu yanjiu* 2001(1), str. 70–75.
- Young Chinese... (2001) 'Young Chinese Muslims Enthusiastic About Learning Arabic.' *People's Daily* 20.3.2001 [http://english.peopledaily.com.cn/200103/30/eng\\_20010330\\_66444.html](http://english.peopledaily.com.cn/200103/30/eng_20010330_66444.html) (privzeto 28.12.2005)
- Zhao, Guojun 赵国军 in Ma, Guifen 马桂芬 (2003) '20 shiji 80 niandai yilai zhongguo musuln minjian kanwu de xianzhuang yu tedian [Stanje in posebnosti kitajskih muslimanskih popularnih periodičnih publikacij od osemdestih let 20. stoletja do danes].' *Huizu yanjiu* 2003(2), str. 86–90.
- Zhongguo yisilanjiao xiehui 中国伊斯兰教协会 [Kitajska islamska organizacija] (2007) 'Zhongguo yixie chaojin shiwu daibiaotuan yu Shate Alabo wanguo chaojinbu dacheng xieyi, chongshen jianchi Shate waijiaobu guanyu tingzhi zai di san guo wei Zhongguo musuln fafang zhengchao, fuchao qianzheng de youguan guiding [Delegacija za romarske zadeve Kitajske islamske organizacije in Ministrstvo za romanje Kraljestva Saudove Arabije sta dosegli sporazum ter ponovno potrdili pravila, da savdsko zunanje ministrstvo kitajskim muslimanom v tretjih državah ne bo izdajalo vizumov za romanje in nadomestno romanje]. <http://www.chinaislam.net.cn/article/2007-09/20070906102343921.html> (privzeto 20.12.2007)

Maja VESELIČ: Sodobni islamski preporod na Kitajskem

Zhonghua renmin gongheguo guojia minzu shiwu weiyuanhui (Komisija za narodnostne zadeve LRK) (2005) *Renkou fenbu*, [http://www.seac.gov.cn/gjmw/ssmzx/M3005index\\_1.htm](http://www.seac.gov.cn/gjmw/ssmzx/M3005index_1.htm) (privzeto 20.12.2007)



UDK: 821.581

COPYRIGHT ©: TINA ILGO

## »Železna soba« kot osrednji simbol v Lu Xunovih novelah iz zbirke *Kriki*

Tina ILGO\*

### Izvleček

Pričujoči članek je analiza Lu Xunovih novel iz zbirke *Kriki*, ki je nastala na vrhuncu kitajskega duhovnega preporoda, med leti 1918 in 1922. Pri analizi izhajam iz predpostavke, da Lu Xunov koncept »železne sobe« predstavlja enega od osrednjih simbolnih elementov njegovega novelističnega opusa in posamezne novele povezuje v smiselno celoto ter izraža nek višji alegorični pomen.

**Ključne besede:** Lu Xun, *Kriki*, koncept »železne sobe«, moderna kitajska literatura

### Abstract

The present article is an analysis of Lu Xun's short stories from the collection *Outcry*, which came into being at the culmination of the Chinese spiritual rebirth, between 1918 and 1922. I argue that Lu Xun's concept of the 'iron house' represents one of the central symbolic elements in his short story opus and connects individual stories into a meaningful whole that expresses a higher allegorical sense.

**Keywords:** Lu Xun, *Outcry*, the concept of the 'iron house', modern Chinese literature

---

\* Tina Ilgo, mlada raziskovalka, podiplomska študentka na Oddelku za sociologijo in asistentka na Oddelku za azijske in afriške študije, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani. E-mail: tina.ilgo@gmail.com.

## 1 Uvod

Lu Xun<sup>1</sup>, eden največjih kitajskih pisateljev in oče moderne kitajske literature, je živel in ustvarjal na prehodu iz 19. v 20. stoletje. Rodil se je leta 1881, v času zatona mandžurske dinastije Qing, ki je dokončno propadla leta 1911. Kot mladenič je odšel študirat na Japonsko, kjer se je seznanil z zahodno medicino in zahodnimi literarnimi deli. Leta 1906 se je odločil, da se bo posvetil izključno literarnemu ustvarjanju ter skušal prek literature osveščati ljudske množice. Lu Xun, katerega dela so sinonim za moderno kitajsko književnost, je bil novelist, esejist, pesnik, prevajalec, družbeni kritik, glavni pobudnik gibanja za uveljavitev pogovornega kitajskega jezika v šolstvu in literaturi, priznan predavatelj, ustanovitelj, urednik in sodelavec številnih literarnih revij ter vnet zagovornik korenitih družbenih sprememb, ki jih je bila Kitajska na prelomu stoletja, razpeta med tujim imperializmom in domačimi vojnimi mogotci, še kako potrebna. Predvsem pa je bil »bojovnik duha«, humanist in individualist, ki je hrepenel po duhovni in miselni svobodi. Številnim mladim kitajskim pisateljem je pomagal na njihovi poti in jim bil za zgled. Umrl je v Šanghaju leta 1936.

Lu Xunove novele so večplastne, saj gre za zgodbo znotraj zgodbe, za »dvojni princip«, ki zahteva alegorično branje. Njegove novele je mogoče brati na vsaj dva, če ne tri različne načine, ki dopuščajo različne interpretacije. Prvi način je branje posamičnih novel kot realističnih pripovedi. Drugi način je branje, ki novel ne obravnava kot individualnih pripovedi, temveč kot medsebojno prepletene zgodbe, ki skupaj tvorijo meta-pomen, razkrivajo pisateljevo avtobiografijo, njegovo osebno nezavedno, odkrivajo pomembno obdobje v kitajski zgodovini, pričajo o kitajskih navadah, običajih, vrednotah in normah ter imajo izreden vpliv na oblikovanje ideje o kitajskem narodnem značaju, ki je deležen ostre kritike in postavljen pod drobnogled. Ta drugi način torej na eni strani vključuje zelo močan subjektivni ton, ki preveva tisto dimenzijo zgodb, ki razkrivajo Lu Xunova najgloblja čustva in občutke, njegove psihološke krize, dvome, njegovo nenehno razdvojenost med tradicijo in moderno, Vzhodom in Zahodom, brezbriznostjo in »norostjo« ter aktivnostjo in »pasivnostjo«

---

<sup>1</sup> Njegovo pravo ime je Zhou Zhanshu. V otroštvu, preden je nastopil formalno izobraževanje, se je preimenoval v Zhou Shurena. Takrat je spremenil tudi svoj vzdevek oz. stilsko ime iz Zhou Yushan v Zhou Yucai. Pseudonim Lu Xun je prvič uporabil leta 1918, ko je izšla njegova prva novela *Dnevnik nekega norca*. Znan je tudi pod psevdonimom Ba Ren.

(»političnim aktivizmom« in »umikom pred svetom«, ki ustreza puščavniškemu umiku osamljenega posameznika); na drugi strani pa nam z veliko mero objektivnosti prek simbolike razkriva kitajsko kulturno in družbeno preteklost, ki je pomembno prispevala k oblikovanju Kitajske v Lu Xunovem času. Tedanja Kitajska se je, na prehodu iz 19. v 20. stoletje, znašla v nekakšnem družbenem, kulturnem in političnem vakuumu, ki se zdi kot »železna soba« brez oken in vrat. Javno in zasebno je v Lu Xunovih novelah medsebojno prepleteno in prežeto z enako travmo brezizhodnosti. Zasebna stiska izvira iz javne in je z njo tesno pogojena. Povprečnim množicam preživetje omogoča njihova nevednost, sposobnost prilagajanja, »suženjska narava« in ravnodušnost. Intelektualci se osmišljajo skozi politično in revolucionarno angažiranost, vendar na koncu vsi končajo kot prebujeni protagonisti v »železni sobi«. Preživetje jim omogoči zavestno in namerno zatekanje k pozabi ali k »norosti«.

Pričujoči članek se osredotoča na analizo Lu Xunovih novel iz zbirke *Kriki* (呐喊 *Nahan*), ki je nastala med leti 1918 in 1922, na vrhuncu kitajskega duhovnega preporoda, ki se je začel z literarno revolucijo leta 1917 in gibanjem 4. maja leta 1919. Pri analizi novel izhajam iz predpostavke, da Lu Xunov koncept »železne sobe« predstavlja enega od osrednjih simbolnih elementov in posamezne novele povezuje v smiselno celoto ter izraža nek višji alegorični pomen.

## 2 Lu Xunov koncept »železne sobe«

Alegorično branje Lu Xunovih literarnih del je bilo po mnenju luxunologa Leo Ou-fan Leeja spodbujeno z avtorjevo slavno metaforo »železne sobe« (铁屋子 *tie wuzi*). Lu Xun je koncept »železne sobe«, ki je osnova za njegovo pojmovanje družbenega, kulturnega in političnega stanja tedanje Kitajske, predstavil v predgovoru k njegovi prvi zbirki novel z naslovom *Kriki*. Metafora »železne sobe« naznanja njegovo nagnjenje k pisanju v prispodobah in je pomembno izhodišče za interpretacijo njegovih novel s simbolnega vidika. Avtor razlog, ki ga odvrta od ustvarjalnega pisanja,<sup>2</sup> poda v metaforični obliki. Lu

<sup>2</sup> Qian Xunatong je leta 1918 obiskal Lu Xuna z namenom, da bi ga prepričal, naj napiše prispevek za revijo *Nova mladina*. Lu Xun je svoj skepticizem v zvezi s tem podal skozi opis koncepta »železne sobe«.

Xun vstopa v leposlovni svet najprej skozi svoje predgovore, ki so globoko metaforični in ne dopuščajo ločnice med realnostjo in fikcijo, bodisi kar zadeva predgovor k zbirki njegovih novel *Kriki* ali k zbirki pesmi v prozi *Divje trave*. Skozi realnost že od zgodnjega otroštva dalje živi svoje leposlovje in ustvarja domišljijiski svet, v katerem kreira metafore, ki jih kot zrela osebnost nato preišči vključuje v literarna dela. Zato so njegova dela izrazito avtobiografsko obarvana. Njihov temelj so izkušnje iz otroštva, nezavedno vtisnjene globoko v spomin in kasneje racionalizirane, zgodovinsko in kulturno osmišljene ter umeščene v kontekst njegovega literarnega ustvarjanja. Ta literarni model temelji na precej elitistični drži, kot je kasneje spoznal tudi Lu Xun sam, in je zato prezahteven za povprečnega bralca ter na metaforični ravni popolnoma nedostopen neizobraženim ljudskim množicam, ki večinoma niso znale brati. Koncept "železne sobe" ne predstavlja zgolj uvoda v Lu Xunove novele, temveč služi kot rdeča nit avtorjevega celotnega literarnega opusa.

Predpostavljajmo, da obstaja železna soba brez oken in vrat, soba, iz katere se je praktično nemogoče rešiti. Zdaj predvidevajmo, da so v tej sobi v večini ljudje, ki trdno spijo. Kmalu se bodo vsi zadušili. Ali drugače povedano, mirno bodo zdrsnili iz globokega spanca v pozabo, prizanesena jim bo tesnoba, ki bi jo občutili, če bi se zavedli neizbežnega pogubljenja. Recimo, da bi se pojavil ti in spustil ogromno raketo ter prebudil nekaj tistih, ki samo dremajo. V tem primeru bi šli v smrt, zavedajoč se vsega, kar jih čaka. Ali bi rekel, da si tem ljudem napravil uslugo? (Lu 1956: 7)<sup>3</sup>

Železna soba je simbol za togo tradicionalno kitajsko kulturno in družbeno ureditev, ki omejuje ljudi do te mere, da se na koncu zatečejo k brezbriznosti kot edinemu načinu, ki jim omogoča preživetje; ravnodušnost in pozaba jih rešita nenehnega trpljenja. Pa vendar ni samo to, saj vsebuje tudi bolj splošen in filozofski pomen. Glede na to, da je zgornji citat odziv na specifično zahtevo po pisanju<sup>4</sup>, bi lahko rekli, da se v njem skriva neka namera. Avtorjevo pisanje se v tem primeru skorajda neizogibno prelevi v dejanje prebujenja. Gre za to, da bi spodbudil tistih nekaj individuumov, ki izstopajo iz povprečne množice in predstavljajo manjšino bistroumnih reformatorjev in revolucionarjev, katerih nekonvencionalni pogledi pogosto naletijo na odpor in nerazumevanje s strani

<sup>3</sup> Za originalni kitajski citat glej: Lu 1956.

<sup>4</sup> Citat je namreč Lu Xunov odgovor na Qian Xiantongovo prošnjo, v kateri je le-ta izrazil željo, da bi Lu Xun prispeval novelo za njihovo novo nastalo revijo *Nova mladina*.

nevednih množic. Znotraj ideološkega diskurza v času gibanja 4. maja se zdi ta razlaga zelo verjetna. To je bil namreč čas, v katerem je Hu Shi podobo individualista označil kot »ljudskega sovražnika«. (prim.: Lee 1987: 86–87) Lu Xunu je bil osveščen individualist bliže kot nevedne ljudske množice, ki jih je skušal razsvetliti in jim približati resnico o dejanskem družbenem stanju. Metafora železne sobe opozarja na neprilagodljivost Kitajske svetovnim razmeram in njeno nesposobnost na področju transformacije družbenih, političnih in gospodarskih razmer. Poleg tega, da predstavlja tradicionalno Kitajsko, ki je izolirana in odmaknjena od drugega sveta in katere togi konfucijanski družbeni ustroj za ljudi ne pomeni nič drugega kot »železno sobo«, iz katere ni mogoče ubežati, hkrati predstavlja tudi temno in zamegljeno notranje duševno stanje ljudi. V širšem smislu se torej nanaša na Kitajsko kot celoto, v ožjem smislu pa na vsakega posameznika, ki trdno »spi«, in na njegovo najglobljo psiho.

Pri analizi citata pozornost vzbudi predvsem ločnica, ki ljudi razdeli v tri kategorije, in sicer na »trdno speče množice«, ki se ne bodo nikoli prebudile na »dremajoče«, ki bi se ob pomoči prebujenih morda lahko prebudili in na »manjšino prebujenih«, ki so soočeni z veliko dilemo – ukrepati ali ohraniti status quo. Avtorju so bliže »prebujeni«, saj utelešajo njegove lastne izkušnje in občutke. Teh nekaj prebujenih individuumov njihovo prebujenje obvezuje k temu, da skušajo zbuditi tiste, ki dremajo. Vendar pa so se, kljub vztrajnem prizadevanju, na koncu primorani soočiti s porazom in neodobravanjem. Prebujeni tako postanejo »samotarji«, nezmožni prebuditi speče množice. Edino, kar jim ostane, je bolečina, ki jo občutijo, ko se zavedo bližajoče se neizogibne smrti. Nihče od njih ne doseže zelenega cilja, saj zgubijo upanje, da bodo zmožni uničiti »železno sobo«. (p.t. 87) Qian Xuantongova replika na Lu Xunov koncept »železne sobe« ponuja potencialno možnost rešitve: »Vendar, če bi jih nekaj prebudil, ne moreš reči, da ne bi imeli nobenega upanja za rešitev iz železne sobe« (Lu 1956: 7). Qianov odziv omili Lu Xunov pesimizem, saj avtor na koncu prizna, da nikakor ne more popolnoma ovreči upanja, in na prijateljevo pobudo napiše prvo moderno kitajsko novelo, *Dnevnik nekega norca*, ki naj bi predramila pasivne množice, hkrati pa naj bi bila v uteho nerazumljenim in izoliranim »samotarjem«.

Kot sem omenila že zgoraj sta Lu Xunov realni in leposlovni svet tesno prepletena, zato lahko predpostavljamo, da njegov odgovor Qian Xuantongu sega že v leposlovni svet in predstavlja uvod v njegovo ustvarjalno delo ter kot tak ni popolnoma spontan, temveč skrbno premišljen. Avtor, kljub temu, da ne verjame v možnost rešitve iz »železne sobe«, s pisanjem, ki ponuja možnost osveščanja množic, izpolni moralno odgovornost do svojega ljudstva. Lu Xunov koncept »železne sobe« je pomemben za razumevanje vseh njegovih novel, saj v njih najdemo tipične primere zgoraj omenjenih kategorij ljudi, poleg tega pa je 'železna soba' kot simbol brezizhodnosti prisotna v večini novel in predstavlja rdečo nit v vseh zgodbah s tragičnim koncem.

### 3 Primeri koncepta železne sobe v novelah iz zbirke Kriki

#### 3.1 Simbolna naracija v *Dnevniku nekega norca* kot izhodišče za analizo celotnega novelističnega opusa

Lu Xunova novela *Dnevnik nekega norca*, ki velja za prvo moderno kitajsko novelo, je bila prvič objavljena leta 1918. V njej avtor razkriva svojo anti-tradicionalno in anti-konfucijansko držo, ki je značilna za ikonoklazem v času literarne revolucije leta 1917 in za t. i. obdobje 4. maja, ki je dobilo ime po gibanju 4. maja iz leta 1919. Največji odklon od tradicionalne kitajske literature predstavlja izrazito subjektivni pogled in uporaba zahodnih literarnih modelov. *Dnevnik nekega norca* upravičeno velja za prvo in vrhunsko moderno kitajsko novelo. Tang Xiaobing je v članku Lu Xun's *Diary of a Madman and a Chinese Modernism* zapisal:

(Ta novela) ni moderna zgolj po »literarnem učinku«, ki je primerljiv z literarnim učinkom zahodne moderne književnosti, temveč tudi v nenavadno modernistični zavesti časa, ki ga predstavlja. (Tang 2000: 57)

Zgodba je napisana v obliki dnevnika, v katerem avtor uporablja pogovorni kitajski jezik in prvo-osebno naracijo, ki mu omogočata izraziti pogled, nasproten od javno in formalno sprejetega. Uvod v novelo je napisan v klasičnem kitajskem jeziku in predstavlja kritiko tradicionalnega kitajskega družbenega sistema: skozi uporabo jezika in skozi norčevo ozdravljenje, ki pomeni njegov ponoven zdrs v globok spanec. Klasični kitajski jezik za širše ljudske množice pomeni »železno

sobo«, ker jim onemogoča, da bi postali snovalci svoje lastne usode; njihova življenja so v rokah redkih učenjakov-uradnikov, ki so ravno tako ujetniki tradicije, zaradi strogo formaliziranega načina pisanja, ki se ga morajo držati. Zgodba kot celota je ostra kritika tradicionalnega kitajskega družbenega, družinskega, političnega in kulturnega sistema, znotraj katerega še posebej pomembno vlogo igrajo konfucijanstvo in razne vraževerne prakse, povezane z ljudskim vraževerjem in tradicionalno kitajsko medicino.

Leo Ou-fan Lee je narativno strukturo Lu Xunovih novel označil s pojmom »simbolna naracija« (Lee 1987: 65). Namerna diskrepanca med klasičnim in pogovornim jezikom namiguje na dejstvo, da je pogovorni jezik jezik »prebujenih posameznikov«. Zato norec svoj dnevnik piše v pogovornem jeziku, medtem ko avtor v uvodu, kjer opisuje pogovor med norčevim bratom, ki je zagovornik tradicionalnega reda, in piscem zgodbe, uporablja klasično kitajščino. »Manjšino prebujenih« torej pooseblja norec, medtem ko njegov starejši brat in vsi drugi, ki kujejo zaroto proti njemu, predstavljajo »trdno speče množice«. Lu Xun z uvodom uokviri zgodbo individualista in odpadnika znotraj zgodbe tradicionalnega družbenega reda, ki onemogoča spremembe: zgodbo o »norcu«, o uporniku proti sistemu, ki je že na samem začetku obsojena na propad. Lu Xun že v uvodu naznani norčevo ozdravitev in s tem nezmožnost rešitve iz »železne sobe«. »Moj brat je medtem na srečo ozdravel in je trenutno na poti v X, kjer se namerava potegovati za uradniško službo.« (Lu 2008: 9)<sup>5</sup> V prvem delu dnevnika protagonist spozna, da v dolgem obdobju tridesetih let, ni bil sposoben spoznati resnice o svetu, v katerem živi; temnem svetu, kjer ljudje žrejo drug drugega.

Nocoj mesec lepo sveti.

Več kot trideset let ga nisem videl. Pogled nanj mi je srce napolnil z radostjo. Šele sedaj mi je postalo jasno, da sem zadnjih trideset let preživel v popolni temi. (Lu 2008: 10)

Z branjem norčevega dnevnika spremljamo proces, skozi katerega se razsvetljenje prebujenega posameznika spremeni v njegovo »železno sobo«. V drugem delu novele beremo: »Danes ni mesečine. Vem, da nekaj ni v redu.« (p.t. 10) V tretjem delu se norčeva agonija zaostri: »Ponoči ne morem spati.« (p.t. 11).

<sup>5</sup> Vsi citati iz Lu Xunovih novel so vzeti iz knjige *Dnevnik nekega norca in druge zgodbe*, ki je bila prevedena iz kitajskega originala. Za originalne kitajske citate glej knjigo: Lu 1956: 3–139.

V šestem delu se svetloba sprevrže v popolno temo: »Temno je kot v rogu. Sploh ne vem, ali je dan ali noč.« (p.t. 16) V enajstem delu je prebujeni posameznik popolnoma oropan svojega glasu, svobode in upanja: »Sonce ni vzšlo in tudi vrata se niso odprla.« (Lu 2008: 21) Študijska soba, v katero je zaprt je rekonstrukcija »železne sobe«, ki ponazarja Kitajsko.

### **3.2 Novela *Zdravilo* – »železna soba« za masko praznoverja in vraževerja**

Novela *Zdravilo* je prvič izšla maja leta 1919 v reviji *Nova mladina*, kmalu po izbruhu gibanja 4. maja, ki je bilo uperjeno proti odločitvi kitajskih predstavnikov na konferenci v Versaillesu leta 1919, ki je Japonski priznala pravico do Shandonga. *Zdravilo*, tako kot *Dnevnik nekega norca*, predstavlja rekonstrukcijo koncepta »železne sobe« in kaže na avtorjevo pripravljenost nenehnega vračanja k istemu motivu, ki predstavlja končno oviro na poti k modernizaciji Kitajske, tako v duhovnem kot v materialnem smislu. Osrednja tema teksta je družba, ki se ne uspe modernizirati, kar naredi novelo izredno moderno – moderen tekst izraža nezmožnost modernizacije. Leo Ou-fan Lee je v svoji knjigi *Voices from the Iron House* zapisal, da je izmed vseh Lu Xunovih novel »zdravilo nedvomno najbolj zapletena in simbolično obarvana zgodba« (Lee 1987: 65).

Na prvi pogled se zdi, da gre za realistično novelo o starem kitajskem paru, ki se s pomočjo vraževerja na vso moč trudi pozdraviti za jetiko umirajočega sina. Vsi sekundarni elementi v noveli namigujejo na propad, razkroj in smrt: čas dogajanja je jesen (po kitajski tradiciji obdobje, ko se izvajajo usmrtitve; čas, ko se narava pripravlja na počitek), temnomodro nebo (modra barva prinaša nesrečo), medel plamen svetilke (namiguje na konec luči, konec razsvetljenja), bolezen Xiaoshuana, smrt revolucionarja Xia Yuja, demonski pogledi ljudi na ulici, itd. Vsi ti elementi simbolizirajo brezizhodnost, nezmožnost preživetja v mestu »duhov«, ki ne le, da je zapisano smrti, temveč je že mrtvo, medtem ko se njegovi prebivalci tega ne zavedejo in se vedejo kot bi bilo mogoče kaj spremeniti. Novela prikazuje družbo, ki ni zmožna razbrati bistva in se namesto, da bi se osredotočala na »tekst med vrsticami«, vedno znova pusti zapeljati



absurdnim vraževnim praksam. Konec novele je enak začetku. V prvem delu novele zakonca Hua verjameta v čudežno moč v kri namočenega mantouja<sup>6</sup>:

Vsa njegova pozornost je bila uprta v zavojček, ki ga je stiskal k sebi, kot bi bil nosil edinega potomca desetih generacij nekega starega čistiljivega klana. Sedaj, ko bo to življenjsko silo presadil v svoj lastni dom, ga bo povsod spremljala sreča. (Lu 2008: 36)

Med prvim in zadnjim delom novele se odvijajo vsi ključni dogodki, ki naznanjajo propad Kitajske in bi bili morali prebuditi speče množice: obglavljenje revolucionarja Xia Yuja, mrzlično pehanje za mantoujem, ki naj bi ozdravil Xiaoshuana, širokoustenje »kanibalsko« naravnane, grabežljivega in hipokritskega strica Kanga in končno Xiaoshuanova smrt. Vendar v zadnjem delu novele, namesto spoznanja, v ospredje zopet stopita vraževerje in praznoverje, ki ohranjata status quo in tradicionalni družbeni red. V zadnjem, četrtem delu novele, gospa Xia (mati revolucionarja) vrani pripisuje nek nadpomen:

Nebo si vse zapomni. /.../ Če si resnično tukaj in slišiš moje besede, potem naj tale vrana zleti na tvoj grob. Daj mi to znamenje! /.../ Obe ženici sta obstali sredi posušenih bilk in nepremično zrlji v vrano. (p.t. 44).

Hkrati se gospa Hua (Xiaoshuanova mati) sprašuje:

Le kaj pomeni ta venček rdeče-belih rož? /.../ O, sin moj predragi! Po krivici so te umorili in tega še vedno ne moreš pozabiti. Še vedno si nesrečen zaradi tega in danes si mi hotel dati posebno znamenje, da bom tudi jaz vedela, kako je s teboj, kajne? (p.t. 43)

Smrt dveh sinov (tradicionalno in revolucionarno usmerjenega) ni v nobenem smislu pripomogla k spremembi miselnih vzorcev ljudi, niti ni v njih prebudila zavedanja o nujnosti spremembe. Njuna smrt simbolizira smrt Kitajske. Kot je v študiji z naslovom *Lu Xun's »Medicine«* zapisala Milena Doleželová-Velingerová, priimka obeh družin in obeh otrok, Hua in Xia, skupaj sestavljata zloženko Huaxia 华夏, ki je starodavno ime za Kitajsko. (prim. Doleželová-Velingerová v Goldman 1977: 229) Po Leejevi razlagi bolezen Xiaoshuana, ki je sin Kitajske, simbolizira katastrofalno psihično stanje kitajskega naroda (prim. Lee 1987: 66). Xiaoshuan mora v skladu s tradicionalno vraževno prakso zaužiti kri

<sup>6</sup> Kvašeni kitajski kruhek, pripravljen nad paro. (Rošker v Lu 2008: 35)

revolucionarja, ki je ravno tako sin Kitajske. V kri namočen hlebček je simbol ljudskega vraževerja, ki je bilo med preprostimi ljudmi, ki predstavljajo večino kitajskega naroda, na prelomu iz 19. v 20. stoletje, še vedno močno prisotno. Vraževerje v širšem pomenu predstavlja trdno oklepanje okorelih tradicionalnih vrednot in norm ter nezmožnost spremembe. V kitajski simboliki naletimo na dve različni vrsti krvi: sveža, rdeča kri, ki teče direktno iz žile, je simbol življenja, medtem ko temna kri (podobna menstrualni krvi) prinaša bolezen in nesrečo. Sveža kri je hrana za dušo in vsak predmet, poškopljjen z njo pridobi magično moč (prim. Eberhard 1983: 42) S pomočjo zgornje razlage simbola krvi postane jasno, zakaj je stric Kang, ko je hlebček izročil Hua Laoshuanu, tako poudarjal, da je poškopljjen s svežo, še toplo krvjo.

Zagotavljam vam, da bo ozdravljen! Sploh pa v primeru, da je to dejansko pojedel, ko je bilo še toplo! Mantou, prepojen s človeško krvjo, je popolnoma zanesljivo zdravilo za vsako vrsto sušice! (Lu 2008: 39)

Na simbolnem nivoju in v skladu z Lu Xunovim konceptom kanibalizma, mora tradicionalno vzgojeni otrok »požreti« revolucionarja, zato da bi preživel, umoriti napredno in moderno, da bi lahko ohranil tradicijo. Na koncu oba sinova umreta, umre tako tradicija kot moderna, umre Huaxia ali Kitajska. Osrednje sporočilo novele je, da tradicionalni sistem umira, hkrati pa Kitajska ni pripravljena na napredek, nove ideje in modernizacijo. Kitajska se je znašla v nekakšnem kulturnem in družbenem vakuumu, v »železni sobi«, iz katere ni rešitve. Tako tradicija kot revolucija sta zastrašujoči, kajti prva vodi v pogubo, druga pa v neznanost. Novela se konča s srečanjem dveh žalujočih mam, ki ne razumeta, kaj se v resnici dogaja in nista seznanjeni z družbeno situacijo. Svojo žalost skušata omiliti z zatekanjem k vraževerju, ki je glavno sredstvo za ohranjanje statusa quo. Nobeni od obeh žensk se ni uspelo dokopati do bistva, spregledali sta simbole, ki presegajo vraževerje. Ti dve podobi po poti skupaj stopata iz pokopališča in predstavljata mračno prihodnost v globok spanec pogreznjene Kitajske. Vrana na samem koncu zgodbe, »ki je ravnokar razprla krila, se neslišno odlepila od veje in kot puščica naglo vzletela daleč proti obzorju« (Lu 2008: 44), simbolizira pot v neznanost. Hkrati je izraz pesimizma kar zadeva prihodnost, saj ima tako v vzhodni kot v zahodni tradiciji negativen pomen in ponavadi predstavlja nesrečo in smrt. (prim. Doleželová-Velingerová v Goldman 1977: 230)

### 3.3 *Zgodba o kitah* in nezmožnost ženske emancipacije

*Zgodba o kitah* je izrazito avtobiografsko obarvana novela, četudi je Lu Xun nekatere dogodke potvoril, da bi jih kar najbolj smiselno umestil v kontekst zgodbe. Novela je bila prvič objavljena desetega oktobra leta 1920, natanko na obletnico Revolucije 1911, ki je pomenila konec zadnje dinastije Qing in ustanovitev Republike Kitajske. Osrednja tema je obujanje spominov povezanih s pomembnimi dogodki v kitajski zgodovini. Glavno sporočilo namiguje na to, da se je Kitajska brez prisile nezmožna in nesposobna spremeniti in modernizirati, ker je preveč globoko vpeta v okove tradicije. Celo tako pomemben dogodek kot je Revolucija 1911, je pomenil zgolj površinske, formalne spremembe v nazivih, medtem ko je družba ostala enako nazadnjaško naravnana kot je bila v dinastičnih časih. Idealisti, ki so verjeli v transformacijo Kitajske in so bili pripravljene za svoje ideale umreti, so pozabljeni in zapuščeni končali v »ječi«.

Glavni protagonist novele je gospod N, ki ga avtor označi kot eno generacijo starejšega od naratorja. Oba, tako pripovedovalec, ki piše zgodbo, kot gospod N<sup>7</sup>, na monologih katerega temelji celotna novela, v resnici poosebljata avtorja samega, njegove izkušnje, občutke in prepričanja, ki so si mnogokrat kontradiktorna. Vprašanje, ki si ga zastavlja gospod N: »In kdo bi si mislil, da bo prišel dan, ko bom zaradi las trpel tudi sam?« (Lu 2008: 62), se nanaša na avtorja, ki je zaradi odstranitve mandžurske kite, ko je odšel študirat na Japonsko in zaradi umetne kite ter končno kratko pristrizanih las in zahodnega načina oblačenja, naletel na številne težave, zasmehovanje in obrekovanje. Življenjske izkušnje, ki jih podaja gospod N, se ujemajo z dogodki, ki jih je Lu Xun v resnici doživel:

Ko sem šel študirat v tujino, sem si odrezal kito. (Lu 2008: 62)

Takoj ko sem se znašel v Šanghaju, sem si kupil umetno kito. (p.t. 62)

Odvrgel sem umetno kito in se oblekel v zahodnjaško obleko. (p.t.)

Nekega dne se je v moji pisarni nepričakovano pojavila skupina študentov in naznanila: »Učitelj, odstrigli si bomo kite!« (p.t. 63)

<sup>7</sup> Gospod N naj bi po mnenju Zhou Zuorena poosebljal Xia Huiqinga, Lu Xunovega nadrejenega na Ministrstvu za izobraževanje. (prim.: Tambling 2007: 50)

Lu Xun je idealist (gospod N pripovedovalca zgodbe označi kot idealista) in realist (predstavlja ga generacijo starejši in izkušeni gospod N) hkrati. Idealist ohranja upanje v boljšo prihodnost in skuša utišati glas realista, ki se zaveda, da tako kot propad dinastije Qing in ustanovitev republike nista prinesla nobenih resničnih sprememb, razen spremembe pričesk (Kitajci so si končno lahko odstranili kite), tako tudi dekleta, ki se bodo ostrigla na kratko v sistemu, v katerem se pod masko modernosti skriva globoko patriarhalno naravnana družba, ne bodo dočakala resnične neodvisnosti in enakopravnosti med spoloma. Na Kitajskem je zaradi vpetosti ljudi v okove tradicije in njihove ozkosrčnosti neznansko težko spremeniti narodnega duha. Ta nezmožnost spremembe predstavlja t. i. »železno sobo«. Nezmožnost uničenja »železne sobe« se v noveli *Zgodba o kitah* med drugim zrcali v nezmožnosti ženske emancipacije:

Zdaj pa idealisti hodite okoli in razglašate, da se mlada dekleta lahko ostrigejo na kratko, in jih s tem po nepotrebnem spravljate v nesrečo. Kaj pa naj bi sploh imele od tega? Saj vendar poznamo kar nekaj primerov, ko deklet zaradi prekratkih las niso sprejeli v šolo ali so jih iz nje celo izključili! Se borijo za reforme? Prav, a kje je potem njihovo orožje? Delale naj bi in hkrati hodile v šolo? Tudi prav, a kje so tovarne, v katerih naj bi delale? Bolje bi bilo, da se ne bi ostrigle. Raje naj se poročijo in delajo kot snahe! Srečne bodo samo, če bodo pozabile na kratke lase in vse, kar spada zraven. Če se bodo še naprej obremenjevale z govorancami o enakosti in svobodi, bodo vse življenje le trpele.« (Lu 2008: 64)

Koncept »železne sobe«, v kateri so zaprte tudi prebujene ženske, ki se borijo za enakopravnost in svobodo, se pojavi tudi v Lu Xunovem eseju *Kaj se zgodi, ko Nora zapusti dom?* iz leta 1923. Norina emancipacija se, tako kot norčevo prebujenje, spremeni v njeno prekletstvo.

S Hu Shijevim prevodom Ibsenove *Nore* je glavna protagonistka postala vzornica kitajskim ženskam, ki so hotele zrušiti tradicionalni model strogo hierarhične in patriarhalne družbene ureditve. Prevod tega literarnega dela je pomembno prispeval k gibanju za osvoboditev žensk, ki je na Kitajskem svoj vrh doseglo v dvajsetih letih 20. stoletja. Nora je postala simbol ženske emancipacije. Številne mladenke, ki so se iztrgale iz primeža tradicionalnih družin, so svoja dejanja opravičevala skozi Nora, ki je zaloputnila vrata pred lastno družino in družbo, kjer so prevladovali sebičnost, egoizem, hinavščina in strahopetnost. V imenu ljubezni so bile prekinjene tradicionalne poroke in ustvarjeni novi odnosi.

Za večino *Nor*, ki so izhajale iz generacije 4. maja, je bil glavni cilj začetno »dejanje odhoda«. Ko je Nora zaloputnila vrata za seboj, je bila njena emancipacija končana. Nihče se ni spraševal, kar se je vprašal Lu Xun: *Kaj se zgodi, ko Nora zapusti dom?* Moderna kitajska ženska, ki je v celoti zavrгла tradicionalno družbeno ureditev ter njene vrednote in norme, je bila nenadoma odvisna od same sebe. Lahko se je zatekla le k lastnim občutkom ali se prepustila nezanesljivim ljubezenskim razmerjem. Namesto, da bi se okrepila, jo je to spoznanje naredilo še bolj ranljivo. Taka ženska je bila nepripravljena na družbo, v kateri so imeli moški še vedno vso avtoriteto, moč in ugled. Njen upor se je kmalu prelevil v poraz. Evforija dvajsetih let 20. stoletja se je razblinila v tridesetih letih in večina romantičnih *Nor* se je odrekla pisateljski karieri. *Nore* so postale učiteljice in gospodinje. Lu Xun na zgornje vprašanje odgovarja:

Nora ima v resnici zgolj dve možnosti: lahko se prepusti razuzdanemu življenju ali se vrne domov k možu. To je natanko tako kot v primeru ptiča v kletki: seveda v kletki ptič nima nobene svobode, vendar če zapusti kletko, bo zunaj naletel na sokole, mačke in druge nevarnosti; če pa so mu v ujetništvu zakrnela krila in je pozabil, kako leteti, nedvomno ne more nikamor. (Lu 2003: 86)

Brez ekonomske neodvisnosti in enakovrednega statusa z moškimi je lahko Norina emancipacija v najboljšem smislu pomenila le romantični pogled na življenje in končno iluzijo. V nadaljevanju eseja Lu Xun opozori na možnost prekletstva, s katerim so se primorani soočiti mnogi »prebujeni«.

Najbolj boleča stvar v življenju je, kadar se prebudimo iz sanj in ne najdemo izhoda. Sanjači so srečni ljudje. Če ne vidimo izhoda, je najpomembnejše, da ne zbudimo spečih. (p.t. 87)

Povezanost vseh Lu Xunovih leposlovnih del se kaže tudi v njihovem medsebojnem prepletanju. V eseju *Kaj se zgodi, ko Nora zapusti dom?* Lu Xun citira isti Arcibašev stavek kot v noveli *Zgodba o kitah*: »Sinovom in vnukom teh ljudi obljubljate zlato dobo, toda kaj jim lahko ponudite tukaj in zdaj?« (Lu 2008: 65; Lu 2003: 87)

Tisti, ki prebujajo dremajoče in speče, na svojih plečih nosijo ogromno odgovornost, ki kasneje v njih lahko zbudi nepopravljiv občutek krivde. Zato prebujanje nujno zahteva predhodni premislek o možnosti ali nemožnosti rešitve iz »železne sobe«. Prebujenje je smiselno zgolj v primeru potencialne rešitve,

kajti v nasprotnem primeru prinaša neizbežno pogubljenje in še večje trpljenje. Ključno vprašanje je torej: Ali je mogoče spremeniti status quo? In ali bo sprememba pomenila začetek boljše prihodnosti že za časa generacije, ki bo spremembo sprožila? Zaključek tako eseja kot novele je skoraj popolnoma identičen: »Dokler Stvarnikov bič ne zamahne po hrbtu Kitajske, bo ostala taka, kot je vedno bila – niti dlake na svojem telesu ne bo premaknila po nepotrebnem. (Lu 2008: 65; Lu 2003: 92)

Kitajci se lahko spremenijo zgolj pod prisilo, kadar jih k temu pripeljejo zunanje okoliščine, ravno tako kot so napredno naravnane intelektualca (Lu Xuna, gospoda N in dr. Hondo) pripravljene psovati, ga žaliti in obrekovati toliko časa, dokler si le-ta ne pomaga s palico.

Ko sem študiral na Japonskem, sem bral časopisni članek o nekem doktorju Hondi, ki se je vrnil s popotovanja po Maleziji in Kitajski. Nekdo ga je vprašal: »Kako ste se sploh znašli, ko pa ne govorite tamkajšnjih jezikov?« Dr. Honda je dvignil palico in odgovoril: »To je njihov jezik. Odlično ga razumejo.« Nad člankom sem bil še dolgo ogorčen, toda kdo bi si mislil, da bom nekega dne sam počel isto! Še huje pa je, da so ljudje, ki so me takrat preklinjali, govorili isti jezik kot jaz. (Lu 2008: 63)

### **3.4 *Beli lesk* – »železna soba« v preobleki tradicionalnega kitajskega izpitnega sistema**

Novelo *Beli lesk* je Lu Xun napisal leta 1922. Dogajanje je postavljeno v obdobje pred propadom zadnje dinastije Qing leta 1911, kar je moč razbrati zgolj iz omembe »sedmih malih repkov« (p.t. 165), ki bingljajo iz deških glav.<sup>8</sup> *Beli lesk* je tragična zgodba o Chen Shichengu, katerega sanje o tem, da bo postal uspešen uradnik/učenjak, se vedno znova razblinijo, vsakič ko pade na državnih uradniških izpitih. Njegov šestnajsti neuspeh ga dokončno potolče. Lu Xun na eni ravni, ki sovпада s tradicijo kitajskega izpitnega sistema, opisuje propad človeka, ki se na vso moč trudi, da bi v življenju uspel in bi se iz položaja nepomembnega učitelja povzpел do elitnih krogov tedanje kitajske družbe.

---

<sup>8</sup> V obdobju dinastije Qing so na Kitajskem vladali Mandžurci. Kitajci so morali v znak ponižanja na temenu nositi kite, ki so dobile slabšalno ime »prašičji repki«.

Začetki kitajskega izpitnega sistema segajo v čas dinastije Han, medtem ko so izpiti postali resnično učinkoviti v dinastiji Tang. Med obdobjem od dinastije Tang do Qing so jih za nekaj časa opustili in jih preoblikovali, četudi je jedro vedno ostalo enako. Glavno izpitno gradivo, ki so ga morali kandidati do potankosti poznati je vsebovalo *Štiri knjige* in *Pet klasikov*, skupaj s številnimi komentarji. Pred Guanxujevimi reformami leta 1898 je na izpiti prevladoval t. i. osem-delni esej, ki je moral biti napisan v strogo formalizirani obliki. K izpitu je lahko pristopil vsakdo, vendar so bili pogoji za uspešno opravljen izpit izredno visoki. Izpiti so potekali najprej na lokalni, nato na okrajni in provincijski ravni ter nazadnje v prestolnici. Mesto državnega uradnika je bilo izredno težko dosegljivo in je zahtevalo leta napornega študija. Pred tridesetim letom starosti je bilo skoraj nemogoče doseči najvišji položaj, saj so izpite izvajali le vsake tri leta. Mnogi, na nižjih ravneh sicer uspešni kandidati, so uradniške položaje zasedli šele na stara leta. Izpitni sistem je poleg številnih prednosti prinašal tudi slabosti. Medtem ko je nepomembnim učenjakom omogočal dostop do administrativne moči, je hkrati povzročal številne frustracije in zagrenjenost. Nepopustljiv sistem je za inteligentne ljudi pomenil priložnost, da poglobijo svoje znanje, vendar pa je nefleksibilnost, značilna za enoten sistem na tako obširnem območju povzročila, da mnogim nadarjenim posameznikom pri opravljanju izpita ni uspelo zadostiti vsem pogojem, kar je številnim uničilo kariero in življenje na sploh. Celo o Taipingskem uporuh lahko deloma (v zelo majhnem procentu) govorimo kot o posledici neuspeha na državnih izpiti, saj se je vodji upora konfucijanski državni sistem uprl ravno zaradi njegovega štirikratnega neuspeha na uradniških izpiti. Neuspeh pri opravljanju državnih uradniških izpitov je nenehno ponavljajoča se tema v kitajski literaturi. Slavnega pesnika iz dinastije Tang, Du Fuja, je neuspeh na cesarskih izpiti leta 736 stal njegove uradniške kariere in ga usmeril v pesniške vode. Veliki kitajski romanopisec Cao Xueqin je roman *Sanje v rdeči sobi* napisal po tem, ko se je njegova uradniška kariera izjalovila. Med znanimi kitajskimi pisatelji, ki so bili neuspešni na državnih uradniških izpiti, je morda eden najbolj prizadetih Pu Songling, ki se je štirideset let trudil prilesti po lestvici navzgor. Njegova frustracija v zvezi s tem je razvidna v njegovih delih. (prim. Crozier 2002)

Tema kitajskega uradniškega izpitnega sistema je vzeta iz tradicionalne kitajske literature, vendar tekst zahteva večkratno branje, ki daje vpogled v druge, globlje in daljnosežnejše ravni teksta, ki presegajo realizem. Mestoma docela

surrealistično zasnovana zgodba se opira na simbolne elemente, ki poleg frustracij, ki jih je povzročal izpitni sistem, med vrsticami razkriva kritiko tradicionalnega kitajskega sistema kot celote, skupaj z vsemi pomanjkljivosti, ki Kitajsko ovirajo na poti k modernizaciji in ki nakazujejo na popolno razčlovečenje, rezultat katerega je norost in končno smrt. Razčlovečenje, ki je glavna tema Lu Xunovih novel, daleč presega okvir, v katerega so zgodbe umeščene – Kitajsko 19. in 20. stoletja. Že na samem začetku zgodbe se pojavijo številni simbolni elementi, ki nakazujejo, da se življenje Chen Shichenga bliža neizbežnemu koncu.

Čeprav je zgodaj odrinil od doma, je bilo že čez poldne, ko se je Chen Shicheng vrnil domov iz kraja, kamor je odšel prebrat seznam kandidatov, ki so uspešno opravili okrajni izpit. (Lu 2008: 163)

Tambling je v knjigi *Madmen and Other Survivors* opozoril na simbolizem popoldneva, ki je dodatno poudarjen z omembo Chen Shichengovih »kratkih in osivelih las«, skozi katere je zapihal veter, in letnega časa – zgodnja zima (zgodnje zimsko sonce 初冬的太阳). Vzporednica med letnim časom in zunanjo podobo človeka in njegove starosti se pogosto pojavlja že v klasičnih kitajskih pesmih (npr. jesen pomeni minljivost, staranje). Chen Shicheng je »produkt« sistema, ki je nečloveški, mehaniziran in ki je kot tak zapisan smrti. Po zadnjem neuspehu na izpiti se začne pospešen propad glavnega protagonista.

Prihodnost, ki jo je dan za dnem tako skrbno načrtoval v svojih mislih, se je spet sesula kot mokra pagoda iz sladkorja... Z nenavadnim občutkom razkroja telesa se je Chen nezavedno zasukal in se razočarano podal po poti, ki je vodila nazaj k njegovemu družinskemu posestvu. (p.t. 164)

Shichengova prihodnost v simbolnem smislu predstavlja prihodnost Kitajske, razkroj njegovega telesa pa psihični in fizični razkroj vsakega posameznika, ki postane žrtev razčlovečenega sistema. Victor Vuilleumier je v znanstveni razpravi z naslovom *The Writing of the Torn Body in Modern Chinese Literature*, zagovarjal tezo, da je ena od značilnosti Nove kitajske literature iz republikanskega obdobja (od 1911 do 1949) »zapis raztrganega telesa«. »Raztrgano telo« je splošen izraz, ki zajema množico literarnih tem, opisov, naracij in dojemanj bolnih ali pohabljenih teles. Obseg te definicije ni omejen zgolj na telesne oziroma fizične elemente, saj opis »raztrganega telesa« deluje predvsem kot znak. V tekstih t. i. nove literature se pojavlja kot metafora za



človekovega duha: lahko se nanaša na posameznika in njegovo subjektivnost ali na kolektivnega duha, na primer na »narodni značaj«. (prim. Vuilleumier 2010: 1) Chen Shichengovo »raztrgano telo« simbolizira njegovo duševno stanje, ki se stopnjuje vse do končne norosti. Novela je študija o shizofreniji in opozarja na nekaj še bolj osamljenega kot je osamljenost norca v *Dnevniku nekega norca*, saj se zmagovalna imena na izpitni tabli spreminjajo v glave, ki protagonista »dušijo«. Glasovi, ki jih sliši, prihajajo iz njega samega – izvijajo se iz njegove notranjosti – kot razdvojene osebnosti, ki se hkrati smeji in je prizadet, zaradi tragične usode. V nadaljevanju Lu Xun omeni »zamegljene in nerazločne predmete /.../ – ostanke njegove prihodnosti, ki so ležali tam kot razsuta sladkorna pagoda, prihodnosti, ki se je širila in rasla, vse dokler ni prerasla čez vse ostale poti pred njim.« (Lu 2008:166) S ponavljanjem (razsuta pagoda se v noveli večkrat pojavi) kot eno izmed glavnih slogovnih značilnosti Lu Xunove tehnike pisanja avtor poudari pomembne izseke v noveli. Poleg »razsute pagode« Lu Xun ponovi še en element. Chen Shicheng se pod vplivom blaznosti, ki ga je doletela, mrzlično loti izkopavanja namišljenega družinskega zaklada. »Kraj, kjer naj bi bil zakopan zaklad, je skrit v tekle uganki: Obrni se na levo, obrni se na desno, korak nazaj, korak naprej, srebra in zlata nakoplji si brez mej.« (p.t. 167) Shicheng poleg prividov začne slišati tudi glasove: »Obrni se na desno, obrni se na levo...«, ki kažejo na stopnjevanje njegove blaznosti. Uganka na simbolni ravni izraža nemoč premika, nezmožnost spremembe in status quo, ki je prisoten v večini Lu Xunovih novel. Hkrati spominja na koncept »železne sobe«. Chen Shicheng namreč ne more pobegniti, njegova norost in smrt je v sistemu, ki proizvaja blaznost, neizbežna.

Konec novele je tragičen in izraža brezizhodnost. Chen Shicheng pod vplivom glasu, ki ga vodi v smrt, zapusti dom. Olje v svetilki se potroši ravno v času, ko glavni protagonist zapusti zahodna vrata - tema, ki je posledica ugaslega plamena, pomeni smrt. Tako kot v noveli *Resnična zgodba o A Qju* je v zaključnem delu zgodbe pozornost usmerjena k tistemu, kar je povedano po protagonistovi smrti in na simbolni ravni izraža bolno stanje kitajskega naroda. Našli so golo telo mrtveca, ki ni bilo identificirano. Neidentificirano telo v prenesenem pomenu izraža izgubo identitete – tradicija je zavrnjena, medtem, ko se moderna kitajska identiteta še ni izoblikovala.

Bilo je truplo moža petdesetih let, »srednje rasti, bledega in golobradega, ki je bil povsem gol. Lahko bi bil tudi Chen Shicheng. A ker se nobenemu od njegovih sosedov ni dalo pečati s tem, da bi si ga šel ogledat, in nobenemu sorodniku identificirati in ga prevzeti, ga je, potem ko so lokalne oblasti določile vzrok smrti, šerif zakopal. Vzrok smrti je bil nedvoumen in tatvina mrtvakove obleke povsem običajen pojav, zato je bil sum na zločin proglašen za neupravičen. Po pravici povedano, so po njegovi smrti ugotovili, da je še živ padel v vodo in se nedvomno še nekaj časa pod vodo boril za življenje – saj so pod vsemi njegovimi štirimi nohti našli ostanke blata z rečnega dna. (Lu 2008: 170)

Konec novele je nejasen. Nikoli ne izvemo ali je mrlič, ki so ga našli v jezeru Wanliu v resnici Chen Shicheng – telo ni identificirano, ker se vaščanom in sorodnikom zdi nepomembno, kdo je umrl, kar kaže na popolno brezbržnost družbe in hkrati na prikrivanje vsakršnih dokazov (vzrok smrti je bil nedvoumen), ki bi lahko zamajali vladajoči sistem in posegli v trenutni satus quo. Razkrinkanje »zločincev« je nemogoče, ker so vsi – zavedno ali nezavedno – vpleteni v kanibalsko zaroto. Abnormalnost družbe je izražena tudi skozi dejstvo, da tatvina mrtvakove obleke velja za povsem običajen pojav. Ne glede na to, ali je Chen Shicheng napravil samomor, ker ni več prenesel shizofreničnih blodenj, ki so ga preganjale, ali je po nesreči padel v jezero ali pa ga je kdo utopil, ker mu je želel izmakniti obleko, je jasno, da je posredni krivec za njegovo smrt sistem, ki normalnega, ambicioznega in vedoželjnega človeka najprej naredi za grabežljivca, nato pa ga pahne v blaznost, ko ga sooči s spoznanjem, da nikoli ne bo dosegel zadanega cilja. Posameznik, zaradi grozних pritiskov, ki jih je deležen, znotraj samega sebe začne graditi »železno sobo«, ki ga vse bolj utesnjuje, dokler ga končno ne zaduši.

#### 4 Sklep

Koncept »železne sobe« v Lu Xunovih novelah se razkriva neposredno ali posredno: v *Dnevniku nekega norca* »železno sobo« v fizičnem smislu predstavlja študijska soba, v katero je norec zaprt, v duhovnem smislu pa nastopa v preobleki kanibalske narave ljudi in v njihovi nesposobnosti preseganja le-te, v noveli *Zdravilo* jo pooseblja globoko zakoreninjena tradicija, ki vključuje praznoverje in vraževerje ter ljudem onemogoča jasen vpogled v družbeno stvarnost, v *Zgodbi o kitah* se pojavi v obliki nezmožnosti ženske emancipacije, v

*Belem lesku* pa jo nadomesti togi tradicionalni kitajski izobraževalni sistem, ki vodi k številnim frustracijam in končno k blaznosti. Koncept »železne sobe« pa se ne nanaša zgolj na družbo kot celoto, temveč tudi na vsakega posameznika in njegovo najglobljo psiho. V noveli *Rodni kraj*, ki ravno tako sodi v Lu Xunovo zbirko novel *Kriki* se prelevi v »neprehoden zid«, ki z leti zraste med pripovedovalcem in njegovim najboljšim prijateljem iz otroških let, Runtujem: »Le kdaj je med nama zrasel tako velik in mogočen, tako neprehoden zid?« (Lu 2008: 87) /.../ In vendar sem imel občutek, kot bi me iz vseh strani obkrožali visoki zidovi, ki so me ločili od vseh drugih ljudi in v meni vzbujali moreč občutek nekakšne nerazumljive teže.« (p.t. 90) V tem primeru zid predstavlja našo lastno notranjo »železno sobo«, ki jo prek sprejemanja kulturnih vzorcev in družbenih norm zgradimo v procesu odraščanja in socializacije. Runtu in pripovedovalec sta se kot otroka le nekajkrat videla, ker sta prihajala iz različnih svetov (pripovedovalec je pripadal kitajski aristokraciji, Runtu pa je bil sin hlapca, ki je delal za njegovega očeta), vendar sta se v tistem kratkem času zblížala in postala prijatelja. Kot odrasla človeka, ki pripadata različnim družbenim slojem in imata različne poglede na svet (tradicionalnega in modernega), se nikakor nista mogla več »sporazumeti«. Metaforo zidu najdemo tudi v Lu Xunovem lirično obarvanem kratkem eseju z naslovom *Veliki zid* iz leta 1925, ki je le drugačna prispodoba za neuničljivo »železno sobo«.

Ta mogočni Veliki zid!

To mojstrsko delo, četudi se na zemljevidu zdi majhno, je poznano ljudem z nekaj znanja po vsem svetu.

V resnici, ni služilo ničemu drugemu kot temu, da je v smrt pognalo mnoge prisilno vpoklicane delavce; nikoli ni zadrževalo barbarov. Zdaj je le ostanek preteklosti, ki zaenkrat še ni popolnoma uničen, in morda bo celo ohranjen.

Vedno imam občutek, da nas obkroža velik zid; sestavljen je iz starih zidakov iz nekdanjih časov in novih zidakov, ki so jih dodali, da bi ga okrepili. To dvoje se je združilo, da bi oblikovalo nov zid, ki nas obkroža.

Kdaj bomo prenehali utrjevati veliki zid z novimi zidaki?

Ta veličastni, vendar prekleti, Veliki zid! (Lu 2003: 167)

V zgoraj analiziranih novelah se metafora »železne sobe« in »velikega zidu« pojavlja tudi v sami narativni strukturi. Zgodbe se pogosto začnejo in končajo s statusom quo, kar uokviri zgodbo znotraj zgodbe in moderno mišljenje zavije v nepredušen tradicionalni ovoj.

## Literatura

- Crozier, Justin (2002) *A Unique Experiment*. <http://www.sacu.org/examinations.html>. (privzeto 14. 2010)
- Denton, Kirk A (1996) *Modern Chinese Literary Thought: Writings on Literature, 1893–1945*. Stanford: Stanford University Press.
- Goldman, Merle (1977) *Modern Chinese Literature in the May Fourth Era*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.
- Lee, Leo Ou-fan (1987) *Voices from the Iron House*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lu, Xun (1956) *Lu Xun quanji: yi. (Lu Xunova zbrana dela 1)*. Beijing: Renmin wenzue chuban she.
- Lu, Xun (1990) *Diary of a Madman and Other Stories*. (Prev. William A. Lyell) Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lu, Xun (2003) *Lu Xun Selected Works*, Vol. I. (Prev. Yang Xianyi & Gladys Yang). Beijing: Foreign Languages Press.
- Lu, Xun (2003a) *Lu Xun Selected Works*, Vol. II. (Prev. Yang Xianyi & Gladys Yang). Beijing: Foreign Languages Press.
- Lu, Xun (2008) *Dnevnik nekega norca in druge zgodbe*. (Prev. Jana S. Rošker, Andrej Stopar, Katja Kolšek) Ljubljana: Zamik.
- Lyell, William A. (1976) *Lu Hsun's Vision of Reality*. Berkeley: University of California Press.
- McDougall, Bonnie S. in Louie, Kam (1997) *The Literature of China in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press.
- Tambling, Jeremy (2007) *Madmen and Other Survivors*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Tang, Xiaobing (2000) 'Diary of a Madman and Chinese Modernism.' V: *Chinese Modernism: The Heroic and the Quotidian*. Durham: Duke University Press. Str. 49–73.

Vuilleumier, Victor (2010) 'The Writing of the Torn Body in Modern Chinese Literature.'  
Paper presented at the XVIII Biennial Conference of the European Association of  
Chinese Studies. Riga: University of Latvia.



UDK: 316(510)  
COPYRIGHT ©: TEA SERNELJ

## **Estetizacija ideologije: rekonstrukcija sodobne kitajske umetnosti in kulture**

Tea Sernelj\*

### **Povzetek**

Obdobje, ki se je pričelo vzporedno z aktivnim odpiranjem Kitajske navzven in z ekonomsko liberalizacijo v notranjosti države, lahko označimo kot obdobje sodobne refleksije kitajske idejne tradicije in hkratne kritične evalvacije najvplivnejših struj tujih miselnosti. Le-ta se kažejo tudi na področju, kjer se snujejo zamečki aktualnih ideologij. Članek poskuša v tem kontekstu osvetliti ideološko in družbeno funkcijo umetnosti in kulture. V tem okviru je estetika po eni strani služila kot latentni upor proti v družbi prevladujočemu pragmatizmu in kot manifestno zavzemanje za lepoto, oziroma kot vrsta čustvene emancipacije, po drugi pa kot diskurz, ki je bil na Kitajskem vseskozi tesno povezan s politiko ter z možnostjo reinterpretacije oziroma nadgradnje marksističnih teorij.

**Ključne besede:** kitajska estetika, ideologija, kitajska umetnost

### **Abstract**

The period that began with the Chinese opening towards the external world and economic liberalization inside the country may be called a period of modern reflection of the Chinese tradition of thoughts, and simultaneously as an era of critical evaluation of the most influential currents of foreign thoughts. Among others, these thoughts manifested themselves in the field in which the germs of new ideologies developed. In this context, the present article aims to illuminate the ideological and social function of art and culture. Aesthetics has – on the one hand – served as a latent rebellion against the prevailing social pragmatism, as an explicit form expressing the striving for beauty in the sense of

---

\* Tea Sernelj, univ. dipl. sinologinja in sociologinja kulture. E-mail: [thea.sernelj@gmail.com](mailto:thea.sernelj@gmail.com)

an emotional emancipation. On the other hand, it served as a discourse that has been in China generally tightly linked to the politics and to the possibility of re-interpretation or elaboration of Marxist theories.

**Keywords:** Chinese aesthetics, ideology, Chinese art

## 1 Globalizacija in kultura: kulturne in intelektualne strategije

In current cultural and academic circles, talking a lot about globalization has indeed become an academic fashion, which interests not only economists and politicians, but also intellectuals and scholars of the humanities and social sciences. It is not surprising to account for what so many people are talking about globalization in China: China's entry into the WTO has now become true and it has already involved itself in the process of globalization in an overall way. Also, because globalization concerns everybody's life and work, no one can ignore the objective existence of this ghost-like phenomenon. (Wang 2004: 11)

Učinke ekonomske globalizacije je bilo na Kitajskem seveda čutiti že pred vstopom te azijske velikanke v WTO. Spremljali so jo trendi notranje idelološke »liberalizacije«, ki se je kazala predvsem v razcvetu vrhunskih tehnologij, ter v sprejemanju vrste modnih kulturnih in akademskih trendov, od postmoderne pa vse do postkolonialnih študij. To, kar je imelo za nadaljnji družbeni razvoj Kitajske morda še najbolj merodajen vpliv, pa je – poleg nebrzdanega vdora ekonomskega in kulturnega kapitala – zagotovo spremenjeni modus komuniciranja in izmenjave informacij, kakršen je značilen za elektronsko dobo. Komprimiranje časa in prostora omogoča informacijam o svetovnih dogodkih vse bolj neoviran, vse svobodnejši dostop v večino kitajskih domov. Upor proti navidezni nepreglednosti vrednotenja informacij, ki je povezan s tem modusom komprimiranja, ostaja večinoma (tudi in predvsem v akademskih krogih) omejen na trmasto vztrajanje pri lokalizaciji, ter pri najrazličnejših vrstah etnicizmov in nacionalizmov. Pod vplivom tovrstnih razvojev se tudi kitajski kulturni in literarni trg neustavljivo krči; prejšnje elitne kulture se morajo vse pogosteje in vse ostreje soočati z izzivi nove popularne kulture. (p.t. 2) Humanistične in družboslovne vede so preobremenjene s preobilico kvantitativnega znanja in informacij, medtem ko kapital transnacionalnih korporacij podira še poslednje ostanke meja med narodi, državami in celo kontinenti.



Avtorji postkolonialnih študij so napovedali, da bo funkcije posamičnih vlad v obdobju globalizacije polagoma – na ta ali oni način – prevzel skriti »imperij«, v katerem bomo soočeni s silovito močjo represije in destrukcije (prim. Amin 1989: 212). Popolnoma jasno je seveda, da moramo paziti, da nas ta nova vrsta represije in destrukcije ne bo pahnila v nekakšno nostalgično hrepenenje po prejšnjih, bolj neposrednih in jasno začrtanih, oblikah dominacije. Globalizacija namreč ni enoznačen pojav, temveč gre pri njej za večplasten proces. Kitajski neomarksizem zagovarja stališče, da naj bi prvenstvena politična naloga naprednega sveta torej ne bila zgolj v uporabi proti temu procesu, temveč prej v reorganizaciji le-tega in v njegovem usmerjanju v nove cilje, prilagojene zahtevam nove dobe:

A new identity crisis has appeared in national cultures with the movement of the (Imperial) Western theory to the (peripheral) Orient and the Third World countries. In the face of all this, we Chinese intellectuals cannot but raise such a question: What strategy should we adopt toward such a threatening challenge? Should we wait to be engulfed by the ghost-like globalization? Or should we still stubbornly resist this irresistible trend at the beginning of the new century? (Wang 2004: 3)

## 1.1 Politični tabori

Odgovor na to vprašanje je v akademskih krogih sodobne Kitajske vse prej kot enoznačen. Po masakru na Trgu nebeškega miru in po razpadu Sovjetske zveze so se namreč na Kitajskem izoblikovale različne idejne struje, ki zagovarjajo medsebojno precej različne vrste političnih strategij za nadaljnji razvoj Kitajske. Te struje bi lahko v grobem razdelili na tri osrednje tabore (prim. Stanek 2001: 32–35).

Najvplivnejši tabor je skupina tako imenovanih »neokonzervativcev«. Ti se zavzemajo za počasno, postopno demokratizacijo Kitajske, pri čemer naj bi bilo potrebno, upoštevati tudi specifično kitajsko zgodovino in tradicije, zlasti konfucianstva. Največjo nevarnost vidijo v radikalizmu mlajših generacij; le-ta bi po njihovem mnenju lahko privedel do pretirano avtonomističnih trendov, s tem pa tudi do separatističnih tendenc večjih narodnostnih manjšin (zlasti Uigurov in Tibetancev) in ekonomsko najrazvitejših regij ter posledično do razpada države. Xiao Gongqing, eden najvidnejših predstavnikov tega tabora, zastopa stališče, po

katerem je nereflektirano prevzemanje zahodnih konceptov demokracije nevarno, saj gre pri Kitajski za državo, ki nima nikakršnih zgodovinskih izkušenj s tem tipom demokracije, ki je nastal v skladu s tradicijami Evrope in Severne Amerike. Xiao poudarja, da gre pri Kitajski za državo s popolnoma drugačno zgodovino in strukturo družbe. (Stanek 2001: 77)

Osrednji predstavniki druge politične struje, ki se na Kitajskem imenuje struja Postmodernistov ali tudi struja Novih levičarjev, so predvsem Wang Hui, Cui Zhiyuan in Zhang Huan. To so intelektualci, ki so se večinoma izobraževali na Zahodu; v njihovih delih in stališčih, ki jih zastopajo, je čutiti močan vpliv Michela Foucaulta, Edwarda Saida, Immanuela Wallersteina itd. Večinoma ne zagovarjajo podmen, po katerih bi morala Kitajska ubrati »zahodno« pot političnega, kulturnega in ekonomskega razvoja. Poleg preučevanja postmodernizma, dekonstruktivizma in sorodnih struj je zanje značilna tudi vse intenzivnejša revitalizacija tradicionalne kitajske kulture. Njihova kritika zahodnih diskurzov je osredotočena predvsem na paternalizem Evrope in ZDA, ki izhaja iz predpostavke o domnevni superiornosti »zahodne civilizacije«, in ki želi Kitajski vsiliti določene (politične, družbene in gospodarske) predstave in z njimi povezan vrednostni sistem ter moralni monizem. Nekateri od njih, denimo Cui Zhiyuan, vidijo v zmernejših elementih maoizma osnovo za razvoj kitajskega modela ekonomske demokracije. Drugi, na primer Zhang Kuan in Liu Kang, pa zagovarjajo stališče, po katerem bi morala Kitajska z zahodnimi državami ustvariti neke vrste »dialog upora« (prim. p.t. 33).

Predpogoj za vzpostavitev takšnega dialoga vidijo v preseganju poenostavljenih dualitet, ki še vedno opredeljujejo podobo Kitajske po svetu, in kamor sodijo, na primer protislovje med avtokracijo in demokracijo, anti-komunizmom in komunizmom, individualnostjo in kolektivizmom ipd. Po njihovem mnenju bi morala Kitajska najti svojo lastno pot v sodobni svet. Wang Hui, denimo, močno dvomi v kapitalizem in njegovo tako imenovano svobodno tržno gospodarstvo ter zagovarja stališče, po katerem je naivno meniti, da bo Kitajska preko ekonomske liberalizacije našla pot do demokracije in pravičnosti.

Tretji tabor, katerega osrednji predstavniki so Li Rui, bivši Maotov tajnik, Li Shenzhi ter Wang Ruoshui, bivši urednik »Renmin ribaota«, je tabor tako imenovanih Liberalcev. V nasprotju s Postmodernisti Liberalci v obdobju maoizma ne vidijo prav nič pozitivnega. Po drugi strani pa v vključevanju

Kitajske v globalni, sodobni svet ne vidjo prav nič negativnega. Tudi oni zagovarjajo določene elemente specifične kitajske tradicije (v glavnem seveda tiste, ki so kompatibilne z globalnimi razvoji),<sup>1</sup> hkrati pa opozarjajo, da je precej »drobnih tradicij« krivih za mnoge tragedije, ki so opredeljevale kitajsko zgodovino (Stanek 2001: 33). Po njihovem mnenju pravi odgovor na globalizacijo ni v kitajskem nacionalizmu, temveč v modernizaciji Kitajske.

## 1.2 Idejne osnove

Obdobje, ki se je pričelo vzporedno z aktivnim odpiranjem Kitajske navzven in z ekonomsko liberalizacijo v notranjosti države, lahko označimo kot obdobje sodobne refleksije kitajske idejne tradicije in hkratne kritične evalvacije najvplivnejših struj tujih miselnosti. Le-ta se kažejo tudi na področju, kjer se snujejo zametki aktualnih ideologij. Tudi na področju filozofsko-teoretske misli so se v sodobni Kitajski razvili predvsem trije vsebinski sklopi:

### 1.2.1 Sklop (sinizirane) marksistične filozofije

Le-ta še vedno predstavlja teoretsko osnovo političnih in ekonomskih disciplin (formalno še vedno) »komunistične« Kitajske. Tukaj gre za filozofijo, ki se tako v teoretskem, kot tudi populariziranem okviru poučuje ne zgolj na oddelkih za filozofijo vseh kitajskih univerz, temveč brezizjemno predstavlja obvezni del učnega oziroma študijskega programa vseh državnih pedagoških institucij.

Standardne učbenike tega predmeta sestavljajo specializirane skupine teoretikov in teoretičark pod vodstvom oziroma nadzorom Ministrstva za izobraževanje. Četudi je področje populariziranega »marksizma« močno opredeljeno z ideološkimi smernicami selekcije in interpretacije marksističnih teorij, torej s tistimi vidiki znotraj njih, ki služijo interesom vladajoče Komunistične stranke, je v akademskih krogih vse bolj opazna tudi težnja resnih analitičnih pristopov in globalnim razvojem prilagojene

---

<sup>1</sup> Sem sodi prav gotovo tradicionalna, na hierarhiji temelječa državna doktrina konfucianizma. Le-ta je zaradi svojega hierarhičnega ustroja in hkratnega zagovarjanja absolutne poslušnosti nadrejenim ter identifikacije posameznika z lastno (re)produktivno skupnostjo, zelo dobro prilagojena pogojem kapitalističnega razvoja, kar se je že v drugi polovici dvajsetega stoletja pokazalo na Japonskem, v Singapuru in na Tajvanu.

teoretske nadgradnje marksističnih in postmarksističnih teorij. Na abstraktno teoretski ravni povezujejo tovrstne študije dialektični materializem z določenimi primerljivimi konstrukti kitajske idejne klasike. (Rošker 2006: 350)

To, razmeroma novo področje kitajske teorije je znano kot »študije naravne dialektike« (prim. p.t.). To področje poskuša združiti teoretske iztočnice marksizma, naravoslovja, zahodne teorije znanosti ter tradicionalno kitajskih teoretskih iztočnic, kakršne so se razvile v binarnih kategorialnih vzorcih kitajske idejne klasike.

### **1.2.2 Sklop tradicionalne, zlasti klasične kitajske filozofije**

Teoretiki tega teoretskega polja so večinoma bolj specializirani od tistih, ki se ukvarjajo z raziskavami ostalih filozofskih disciplin, kajti njihovo delo v preteklih desetletjih ni bilo v tolikšni meri tarča političnih restrikcij in napadov, zlasti, ker je bilo to področje v politično »strožjih« obdobjih možno povezati z marksističnimi reinterpretacijami ter evalvacijami klasične kitajske miselnosti. Po drugi strani pa tudi abstraktne metodološke in filološke študije, ki so prav tako opredeljevale ta vsebinski sklop, vladajočim organom nikoli niso predstavljale neposredne ideološke nevarnosti. Raziskave in izsledki tega področja postajajo v zadnjih letih vse pomembnejša iztočnica modernih kitajskih teorij. Tovrstni razvoji so pogojeni s težnjo po vzpostavitvi teoretskih predpostavk, ki bi omogočale vzpostavitev in delovanje klasičnega kitajskega diskurza v funkciji metodološkega ogrodja, v katero bi bilo možno reintegrirati posamične relevantne vidike in koncepte zahodnih teorij (prim. p.t.).

### **1.2.3 Sklop zahodne filozofije**

To področje je bilo tudi v obdobju, ko je bil maoizem prevladujoča smernica kitajskih ideologij, precej aktivno. Razlog za to je po eni strani najti v dejstvu, da predstavlja klasična evropska miselnost do Hegla in Feuerbacha idejno osnovo marksizma, po drugi pa v tem, da to obdobje zahodne filozofije ni bilo povezano s takrat aktualnimi ideološkimi boji kitajske »komunistične« elite. Zato Kitajska že nekaj desetletij razpolaga s prevodi večine vplivnih del evropske idejne

tradicije. Nekoliko bolj zapleten je položaj na področju kitajskega raziskovanja modernih, torej »postmarksističnih« teorij Evrope in ZDA. V trenutnem, to je tretjem obdobju kitajskega soočanja z zahodnimi idejnimi razvoji, se tovrstne raziskave (podobno kot na samem zahodu) večinoma delijo na »analitično« in »kontinentalno« strujo. Vsekakor pa ta sklop večinoma (vsaj v L.R.Kitajski) predstavlja akademsko disciplino oziroma katedro, ločeno od področja kitajske filozofije.

Reinterpretacija, ponovno ozaveščenje in sodobnemu trenutku prilagojena refleksija teh tradicionalnih vrednot je osrednjega pomena za ohranjanje kulturne identitete v smislu sistema metafizičnih ter etičnih predpostavk. Tudi tukaj so sodobni teoretiki soočeni s potrebo raziskovanja in vzpostavitve novih okvirov za tradicionalne idejne sisteme. (Rošker 2006: 225)

## **2 Vročica uvažanja zahodne estetike v osemdesetih in devetdesetih letih**

V luči iskanja najprimernejših strategij za uspešni vstop Kitajske v tretje tisočletje ne moremo mimo politične oziroma ideološke vloge, ki jo je pri tem prevzela estetika. To se je zgodilo po eni strani kot latentni upor proti v družbi prevladujočega pragmatizma in kot manifestno zavzemanje za lepoto, oziroma kot vrsta čustvene emancipacije, po drugi pa kot diskurz, ki je bil na Kitajskem vseskozi tesno povezan s politiko ter z možnostjo reinteptacije oziroma nadgradnje marksističnih teorij. S tem povezano in za našo temo posebej pomembno pa je tudi dejstvo, da je bila estetika kot samostojna akademska oziroma umetniško-teoretska disciplina na Kitajsko uvožena iz Evrope in to šele na pragu dvajsetega stoletja.

The main features of the history of aesthetics in China include the fact, that as an academic discipline and the mode of intellectual inquiry imported to China from the West in the early 20th century, the discipline has always been a priori strategically political and the proposition that the development of aesthetic is closely related to the formation of China's literary modernity includes the parallel issue of aesthetic liberation and redemption. Built upon the politics of aesthetic construction and the development of modernity, Chinese aesthetes tend to remain traditional function of aesthetic and adhere to scholarly practices. Thus, the said ideological background indeed

determines some of the concerns of Chinese scholars in their analysis of literature and art. (Zhou 2005: 105)

Pri tem ne smemo pozabiti dejstva, da sta bili kitajska estetika in literarna teorija vse do pričetka osemdesetih let osredotočeni predvsem na racionalnost in družbenost. Uradno teorijo, ki je od poznih štiridesetih let dvajsetega stoletja prevladala na Kitajskem, je pri tem predstavljalo delo Lukácsa in sovjetskih teorij »tipičnosti«. Ta je poudarjala razvojne zakonitosti zgodovine, kognitivne funkcije umetnosti pa so bile v veliki meri predstavljene kot »razmišljanje v podobah« (Zhou 2005: 107). Četudi te teorije umetnosti niso popolnoma oporekala vsakršnega čustva oziroma občutka, četudi so zagovarjale stališče, da mora biti vsak »tip« značilen, to je opredeljen s specifičnimi, enkratnimi karakteristikami, poleg tega pa tudi »estetski«, pa so v bistvu vendarle zagovarjale predvsem »transcendiranje individualnosti in občutkov« (p.t.).

## 2.1 Ideološke funkcije novega esteticizma

Na tem ozadju zagotovo ni slučaj, da je Kitajsko prav konec sedemdesetih let, to je takoj po smrti Mao Zedonga, preplaval val »estetske vročice«. V svetu akademskih diskurzov, umetnosti in literature se je pričelo obdobje nenehnih, vse burnejših in vse bolj kontroverznih debat. Eno prvih je leta 1977 sprožil pesnik He Qifang s svojo reinterpretacijo Maotovega eseja o *Deljeni lepoti* (1961). Debate o tej reinterpretaciji so bile osredotočene predvsem na vprašanje o tem, ali je človeška estetska zavest univerzalna ali kulturno pogojena (Zhou 2005: 105). Te debate so bile v središču intelektualne pozornosti vse do leta 1981, ko je izšel prevod Marxovega *Ekonomskega in filozofskega manuskripta* iz leta 1844. Tudi ta spis je bil deležen velike pozornosti; mnogi teoretiki so v njem videli osnovo sodobne marksistične estetike.

Ta estetska vročica je kmalu dobila prav izjemne razsežnosti; razširila se je kot neke vrste teoretska epidemija; že v zgodnjih osemdesetih letih so se police knjigarn šibile pod pravo pravcato poplavo najrazličnejših prevodov zahodnih avtorjev, ki so pisali o estetiki.

Intriguingly, some academic works, which in the West fell outside the ambit of aesthetics, for example studies of semiotics, were published in China as

works of aesthetics. For instance, Roland Barthes' *The Elements of Semiology* (1964) was published in Chinese translation as *Fuhaoxue meixue* (*Aesthetics of Semiotics*). This may be said to demonstrate a fever in literary research. At that time, this general aestheticising tendency turned into a vogue among academics, and aesthetics became the leading discipline of humanities. (Zhou 2005: 106)

Celotna osemdeseta leta so bila torej opredeljena s sistematičnim prevajanjem in predstavljanjem zahodnih formalističnih literarnih teorij, ki so poudarjale samo besedilo kot jedro interpretacije. Tako so bila v tem obdobju prevedena vsa najpomembnejša dela ruskih formalistov, anglo-ameriškega Novega kriticizma, Chicaške šole, arhetipiskega kriticizma ter strukturalistične poetike. Velik vpliv na razvoj sodobnih kitajskih literarnih teorij je brezdvomno imelo delo Welleka in Warrena *Theory of Literature*, v katerem sta avtorja jasno določila ločnico med »intrističnimi« in »ekstrističnimi« literarnimi študijami, ki naj bi tvorila osnovo formalistične literarne teorije. Posebej priljubljene pa so na Kitajskem postale s tem povezane ideje o »intrističnih zakonitostih« literature in njenih estetskih zakonitostih, kakršne je zastopal, denimo, Jakobson v svojih diskurzih »literarnosti« (Zhou 2005: 106).

Kar se tiče »avtohtonih« kitajskih diskurzov, pa ne moremo mimo idej o »subjektnosti« umetnosti in o estetiki prakse, ki so se na Kitajskem polagoma razširile sredi osemdesetih let; njihov glavni in najglasnejši predstavnik je bil filozof Li Zehou.

## 2.2 Li Zehou in estetika subjektnosti

Li Zehou je eden najvidnejših sodobnih kitajskih filozofov, ki raziskujejo in ustvarjajo zlasti na področju estetike. V osemdesetih letih, torej v času »estetske vročice«, je bil ta profesor filozofije s Pekinške univerze med kitajsko mladino izredno priljubljen. Ta priljubljenost je temeljila predvsem na njegovem poudarjanju vrednot individualne avtonomije, demokracije in na njegovem načelnem prevpraševanju formaliziranih avtoritet. (Li 2002: 1–19) Njegova »neposlušnost« se odraža tudi v njegovih teoretskih spisih. V središču njegovega nauka je namreč pojem *subjektnosti*, katerega, kot sam poudarja, ne gre razumevati v epistemološkem pomenu subjektivnosti, temveč v smislu aktivnega

subjekta kot samostojne entitete ter kot potencialnega nosilca udejanjanja idealov. Zgodovino je videl kot proces, ki doseže svoj idealni cilj v domeni estetskega, katero razume kot poenotenje narave in svobode.

V osemdesetih letih je bil njegov vpliv na mlajše intelektualce, zlasti na študente, tako močan, da so ga po četrtojunijskem masakru na Trgu nebeškega miru leta 1989 razglasili za nevarnega nasprotnika kitajske države in mu za nekaj let prepovedali poučevanje ter objavljane. Od takrat profesor Li Zehou predava na številnih ameriških univerzah in se vrača v domovino zgolj ob kratkoročnih študijskih dopustih (Rošker 2006: 156). Odtlej objavlja svoje akademske študije in razprave v glavnem v angleščini; kljub »gostoljubnosti« ameriške vlade pa je tudi v eksilu ohranil svoj kritični, rahlo provokativni in svobodomiselnih duh:

Politicians like to use the name of culture as a flag to cover their real interests and intentions. Therefore, we cannot take governments as representatives of cultures... And "there are far too many politicized people on earth today for any nation readily to accept the finality of America's historical mission to lead the world" (Edward Said, *Culture and Imperialism*). Thus, a harmonious coexistence of multiple cultures accompanying the same modern material civilization will be the future of humankind, a future for which we have to struggle. (Li 1999: 1)

Ta težnja po egalitarnem sobivanju različnih kultur v globalnem svetu ga je privedla do ponovnega poudarjanja pomembnosti temeljnih marksističnih pozicij: Lijeve splošna filozofija je osnovana na konceptu tako imenovane »antropološke ontologije«, (Li Zehou 2002: 148). Z njo je želel vzpostaviti postmarksistično metodološko orodje, s katerim bi bilo možno preseči in nadgraditi tradicionalno marksistično teorijo. Li je zagovarjal in prevzel marksistični materializem, vendar je nasprotoval dialektičnemu videnju razvoja družbe. Podobno kot Marx je tudi Li poudarjal idejo »počlovečenja fizične narave«; v njem je videl proces, v katerem človek preko svojega samoiniciativnega delovanja transformira fizično naravo zunanjega sveta v integralni del svoje lastne, notranje narave. Prav tukaj pridobi njegov zgoraj omenjeni koncept *subjektnosti* osrednji pomen. Človeška iniciativa kot gonilna sila počlovečenja narave se namreč udejanja preko dveh, v njej vsebovanih, ontoloških struktur: prvo, ki je biološko-tehnične narave, Li poimenuje »instrumentalna substanca«, druga pa je družbeno ter kulturno pogojena in se imenuje »psihološka substanca«. Sicer pa koncept subjektnosti v smislu objektivne eksistenčne entitete človeka ni omejen zgolj na raven



individuuma (vključno z njegovo sposobnostjo vzpostavljanja interaktivnih odnosov s svojim okoljem), temveč zaobjema tudi razne oblike človeških skupnosti (družbe, narodi, razredi, organizacije). Vzporedno s tem razlikuje Li dva različna tipa subjektivnosti: prvi se nanaša na osebno individualnost posameznika, drugi na človeštvo kot celoto (Rošker 2006: 187).

Li Zehou poskuša v to ogrodje vnesti tudi tradicionalni kitajski koncept »človeške narave«. V njej vidi poenotenje čutnosti in racionalnosti, narave in kulture, ter zgoraj omenjenih instrumentalnih in psiholoških substanc subjektivnosti. Pri tem seveda ne gre za enostavno mehanično seštevanje, temveč za zgoraj omenjeni, dinamični proces počlovečenja narave, torej za interakcijo med človeškimi subjekti in objekti narave. V tem procesu racionalnost in družbenost transformirata čutnost in naravnost. Esenca te transformacije se prikazuje v »občutku za lepoto« (*meigan*), zato Li v filozofiji lepote (estetiki) ne vidi zgolj najvišje filozofije človeštva, temveč tudi možnost nadgrajevanja marksističnega videnja zgodovine:

Philosophically, beauty fundamentally concerns the problem of human subjectivity, although in scientific terms it is reduced to the problem of cultural-psychological structure. A study of human subjectivity in terms of beauty can provide the basis of the future development of historical materialism. (Ding 2002: 248)

Li Zehou je tudi bistvo lepote obrazložil v skladu z marksističnim konceptom počlovečene narave:

自然本身并不是美; 美的自然是社會化的結果, 也就是人的本質對象化的結果. 自然的社會性是自然美的根源.

Narava sama po sebi ni lepa; lepa narava je rezultat podružbljene narave, torej rezultat objektivizacije človeškega bistva. Družbenost narave je torej osnova njene lepote. (Li 2002: 23–24)

Li zavrača stališča, po katerih naj bi bila lepota samostojna lastnost, apriorno vsebovana v objektih našega zaznavanja. Analogno torej tudi občutek za lepoto ne more biti samostojni, zgolj s čutnostjo pogojeni element naše zavesti (p.t.).

Občutek za lepoto je torej tako čutne, kot tudi nadčutne narave. V njem se združijo nasprotja med logiko in intuicijo, koristnostjo in nekoristnostjo. (*Zhexue da cidian* 2001: 813) Posamični elementi te združitve se sami po sebi izražajo v

določenih oblikah. Vendar občutek za lepoto presega tudi specifične omejenosti konkretnih oblik, saj predstavlja »sedimentacijo« (*jidian*) družbene racionalnosti znotraj človeških občutij. Pri Lijevelem pojmovanju sedimentacije gre za nekakšno »kopičenje« družbeno racionaliziranih, arhetipskih oblik dojemanja zunanjega sveta (*Zhexue da cidian* 2001: 813). Proces sedimentacije kot kopičenja ali nalaganja tovrstnih arhetipskih elementov se po Li Zehouju kaže na treh ravneh. Vselej, kadar ta sedimentacija doseže kumulacijsko točko, privede do naslednje, višje stopnje ustvarjanja estetskih občutij in objektov.

Sorodne teorije je v istem obdobju zastopala tudi vrsta manj znanih in manj vplivnih, a prav tako zanimivih teoretikov, h kakršnim sta sodila, denimo, umetnostni zgodovinar Zhu Guangqian ali filozof Hu Jun, ki sta se zavzemala za sinizirano inačico zahodnega koncepta »estetizacije vsakdanjega življenja«. Ta estetizacija je bila dojeta predvsem kot emancipacija, kot vsakdanji prostor svobode, prostor, v katerega se profesionalna politika s svojimi diktati pragmatične funkcionalnosti ne more vmešavati. Ta emancipacija je v sebi nosila upor, upor proti svetu stroge politične hierarhije in brezpogojne avtoritete posamičnih političnih položajev znotraj te hierarhije. »Subjektna« negacija politike, ki je predstavljal srčiko estetske vročice osemdesetih, je bila v sebi skoz in skoz prežeta z nabojem civilnodružbene političnosti. Tako je bil navidezno slonokoščeni stolp estetike postavljen prav v prostor političnega; vendar tukaj ni šlo za politiko hierarhiranih razmerij oblasti in neprevprašljivih avtoritet, temveč za politiko v izvornem smislu, to je za politiko človeka kot apriorno političnega bitja (*zoon politicum*). Vročica estetike, ki je na Kitajskem prevladala v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, je torej izviral prav iz težnje po uresničenju tovrstne »subjektne« politične svobode. In vendar je realnost pogojev naglo spreminjajoče se kitajske družbe in njene ekonomske »liberalizacije« kaj kmalu preplavila vse tovrstne ideale; le-ti so žalostno utonili v poplavi nove, komercializirane estetike, kakršna je značilna za kapitalistične družbe. Tako se je kaj kmalu pokazalo, da teorije estetske vročice ne ustrezajo več pogojem vse hitreje spreminjajoče se kitajske družbene stvarnosti.

### 2.3 Paradoksi estetskega liberalizma

Konec osemdesetih let se je vloga estetike na Kitajskem namreč bistveno transformirala; estetika kot veda je v tem času razmeroma hitro (in za mnoge nepričakovano) izgubila svojo revolucionarno in emancipatorno funkcijo. Že sredi devetdesetih let je predstavljala zgolj še marginalno akademsko disciplino, ki se je ukvarjala z abstraktnimi teoretskimi problemi v (tokrat zaresnem) slonokoščinem stolpu na obrobju družbene stvarnosti (Ren 2001: 8).

Presentday aesthetic no longer possesses any revolutionary and emancipatory functions. And the enlightenment and humanistic significance it once held has been transformed. Since the expansion of capital has incorporated our everyday perceptions into the processes of the marketplace, the nature of aesthetic experience has been fundamentally altered. If you can easily buy any art object, activite, or even experience in the marketplace, as if they were commodities, how can aesthetic values evoke Utopian impulses? When an advertising executive bluntly declares that: "Beauty, of course, can also be made to order," how can aesthetic activities be any longer spoken of in the same terms as the past? (Zhou 2005: 110–111)

Kot povsod drugod po svetu, je splošna razprodaja in megalomanski marketing estetike tudi na Kitajskem nujno privedel do njene devalvacije. Prej vodilni, emancipatorni glas estetike je zamrl, estetika svobode je žalostno obmolnila: »subjektnost estetike«, za kakršno so se zavzemali Li Zehou, Zhu Guangqian in sorodni teoretiki, se ni mogla resnično soočiti z masovnim preobratom estetike v vlogi dejavnika komercializacije vsakdanjega življenja. Estetika emancipacije nikoli ni mogla razrešiti akutnega protislovja med svojo primarno težnjo po osvoboditvi subjektnosti na eni, in estetizacije vsakdana v smislu blagovne kulture na drugi strani. Njeno teoretsko ogrodje nikoli ni moglo zaobjeti tega popolnoma novega estetskega pojava, ki vključuje popolno negacijo človečnosti, v kateri se človeška čutnost zreducira na posrednico ekonomskih funkcij (Haug 1971: 17) in v katerih je estetika kot taka zgolj še del »kozmetike vsakdana« (Welsh 1997: 3).

### 3 Konec tisočletja in nova kultura potrošniške družbe

Izraz potrošniška družba se večinoma nanaša na postindustrijske družbene skupnosti, v katerih je potrošništvo postalo eden osrednjih motivov družbenega življenja in proizvodnje. V potrošniški družbi sta tako estetika, kot tudi kultura, vključno z estetsko in kulturno produkcijo, tesno povezani z ekonomskimi vrednostmi. Medtem ko je temeljni namen proizvodnje v tradicionalnih družbah povezan z osnovnimi potrebami članov skupnosti in z njihovo zadovoljitvijo, pa proizvodnja v potrošniških družbah daleč presega načela obstoja oziroma preživetja v družbi.

According to Raymond Williams, the primary meaning of the word “consume” is “to destroy, to use up, to waste, to exhaust” ... Consumption as waste, excess and spending represents a paradoxical presence within the productionist emphasis of capitalist and state socialist societies. (Chen 2005: 116)

Seveda moramo biti pri obravnavanju vprašanja o tem, ali je današnja Kitajska potrošniška družba, nekoliko previdni, kajti narava njene tranzicijske družbe zaobjema specifične zgodovinske, regionalne in druge socialne elemente, ki omejujejo možnosti vzpostavitve neke enotne definicije, ki bi se lahko nanašala na vse aspekte kitajske družbe. Razlike med agrarnimi in urbanimi regijami, neravnovesja v političnih, ekonomskih in kulturnih vidikih povzročajo, da lahko Kitajsko obravnavamo zgolj kot družbo z nadvse raznolikimi konotacijami. Do določene mere lahko Kitajsko še vedno obravnavamo kot predmoderno družbo, vendar lahko na splošno o njej govorimo tudi kot o moderni družbi. Če jo obravnavamo iz vidika določenih značilnosti, ki so v ospredju v razvitih regijah in večjih mestih, lahko o njej govorimo tudi kot o družbi, ki je že zakorakala v postindustrijski stadij, zlasti, če pri tem upoštevamo tudi vitalnost njenega razvoja in njen ekonomski potencial, ki se je najjasneje pokazal v zadnjih letih dvajsetega stoletja, po vzpostavitvi ekonomske liberalizacije te azijske velikanke.

No matter whether we admit or not, a prosperous consumer society is expanding in China. Both the producers and the consumers of cultural signs are so involved that they are either subordinated to it, or they may resist it and regain their strength through confrontation. The onslaught of consumer society on literature is so unprecedented that no matter what kinds of historical concepts we are clinging to, we have to admit the profound changes that contemporary culture has undergone. (p.t. 118)

### 3.1 Estetizacija vsakdanjega življenja

Potrošniška družba je tudi na Kitajskem vzpostavila vrsto novih življenjskih stilov oziroma vzorcev. Življenja sodobnih, zlasti urbanih Kitajcev in Kitajk so prepletena z novimi estetskimi interesi in vrednotami. Medtem ko so bile estetske aktivnosti v tradicionalnih in industrijskih družbah ločene od proizvodnje in vsakdanjega življenja, so tudi vsakdanje življenje in vsakdanja izkustva posameznikov v potrošniški družbi urbane Kitajske najtesneje povezana z elementi umetnosti in njenih estetskih značilnosti. Občutja sodobnih ljudi, živečih v potrošniški družbi, so izpostavljena nenehni stimulaciji in zato senzibilnejša in barvitejša; estetske zahteve so nadomestile zgolj materialne potrebe, in vse to se odraža tako v zunanjem okolju, kot tudi v notranjem svetu posameznikov. Estetska interpretacija vsakdanjega življenja in prenos realnosti v estetizirano iluzijo je nadvse pomemben kulturni mehanizem:

Today everyday, political, historical, economic etc., reality has already incorporated the hyperrealist dimension of simulation so that we are now living entirely within the “aesthetic” hallucination of reality. (Chen 2005: 127)

Eksplozivni razvoj sodobne Kitajske je popolnoma spremenil podobo vseh njenih večjih mest: ogromni tokovi notranjih migracij prebivalstva, megalomansko število novih obvoznic, avtocest in štiripasovnih avenij, rušenje tradicionalnih hišk in konstruiranje vselej novih, vse višjih stolpnic in steklenih nebotičnikov, vse to nas na Kitajskem sooča s prej nepredstavljivimi vizualnimi kontrasti. Neustavljiv razvoj urbanizacije, kateremu so izpostavljeni sodobni Kitajci in Kitajke, ter hitro spreminjajoči se ritmi vsakdana se seveda odražajo tudi v novi kulturi in njenih estetskih stvaritvah. To ne velja zgolj za v veliki meri pozahodeno popularno kulturo MTV-ja, ter velikih, povsod prisotnih reklamnih panojev, ki v ljudeh vzpostavljajo nova, sodobni družbi prilagojena merila popularne estetike. Imaginarna ločnica med življenjem in umetnostjo je tudi v sodobni kitajski družbi izbrisana: umetnost je postala življenje samo, tako kot se tudi komercialne kapitalistične aktivnosti obravnavajo kot vrsta umetniške imaginacije (p.t. 128). Sodobna kitajska umetnost (tako vizualna, kot tudi literarna) se večinoma ustvarja za množice, kjer se dobro prodaja. Ta umetnost se

hitro popularizira in je prav tako hitro pozabljena, saj služi predvsem lažjemu preživetju posameznikov znotraj rapidno spreminjajočega se, s kulturo potrošništva zaznamovanega sodobnega sveta.

It is true that in the era of consumer society there is hardly any avant-garde left in literature, and the leading fashion in consumption has already replaced the avant-garde in art. Those consumption signs, actions and symbolic beings have gained their special charms and guided the new trends in life, indicating the future direction. They are rapidly duplicated but then disappear with another fashion cycle hiding in them. (Chen 2005: 119)

### **3.2 Literarna refleksija**

Razmerje med književnostjo ter umetnostjo na eni in potrošniško družbo na drugi strani je opredeljeno z vzajemno asimilacijo; književnost je postopoma postala del potrošniške družbe, podobno kot pop glasba, modne revije, televizijske reklame in filmski napovedniki. Zabisala se je tudi ločnica med književnostjo in kulturo. Kulturne trende na pragu kitajske potrošniške družbe označujejo popularizacija, anti-esencializem in negacija razredne zavesti (p.t. 120).

Kljub vsem tem trendom pa ta asimilacija književnosti v kulturo potrošništva ne more zaobjeti vsega literarnega ustvarjanja, kajti kitajska književnost je umetnost z izjemno dolgo zgodovinsko tradicijo, ki se v določeni meri s pomočjo vselej vnovičnega poustvarjanja same sebe izmika postulatu integracije, katerega narekujejo sodobne, z globalnimi trendi kulturne unifikacije opredeljene družbene premise. Tudi sama literarna teorija se bori za preživetje na ozki brvi med uporom in pogajanjem. Seveda potrošniška družba ljudem ne nudi samo grotesknh in kričečih podob potrošništva, temveč povzroča tudi hude pretrese v njihovem doživljanju vsakdana in v njihovih vrednostnih sistemih. Najjasnejša reakcija kitajske književnosti na to novo realnost je opazna v njenih poskusih izražanja možno spremenjene psihologije in vedenjskih vzorcev ljudi, ki v njej žive. Večina mlajše generacije piscev in pisateljic sodobnih literarnih del, kot na primer Xing An, v njih izraža sprejemanje zakonitosti potrošniške družbe, vendar hkrati nakazuje tudi dejstvo, da te zakonitosti niso zadostna podlaga za izpopolnitev človeške osebnosti. Seveda pa posamezni pisci in pisateljice v svojih delih izražajo tudi ostro kritiko popularnih vrednot, ki jih ustvarja

potrošniška družba; pisateljica Dong Xi, denimo, poskuša v svojih črticah opozarjati na zlaganost in umetno naravo te družbe. Četudi so njena dela na prvi pogled tipični produkti potrošniške družbe, pa vsebujejo tudi vrsto umetniških tropusov, kot na primer metafor, ponavljajočih se situacij in strukturnih ciklov. Dong Xi poskuša z uporabo tovrstnih literarnih orodij prikazati, na kakšen način reorganizacija denarja in spolnosti rekonstruira etična razmerja med ljudmi različnih socialnih pozicij. (Dong 1996: 12–14, 60–78, 81–93)

Tretji predstavnik sodobne kitajske književnosti, ki ga želim tukaj na kratko omeniti, Zhang Wei, sodi k tistim piscem najmlajše generacije sodobnih kitajskih literatov, ki poskušajo svojo protipotrošniško naravnost preslikati v individualna občutja in doživljanje svojih likov. Tovrstna struktura mu omogoča vzpostavitev kontinuirane napetosti, potrebne za iskanje začetne točke naracije. V ostrem nasprotju s potrošništvom poskuša torej ta pisatelj v svojih novelah vzpostaviti nek nov vidik, ki mu lahko nudi določeno obliko svobode v umetniškem izrazu (Chen 2005: 127). Vendar je morda prav to jasno protipotrošniško usmerjena linija najlažje integrirati v prevladujoči sistem:

We do not mean that the irony and resistance of Zhang Wei will actually surpass the consumer society. Though he has radically mocked at the consumer society, he is not submerged by it. His exaggerated aesthetic style and absurd poetic together with the unusual theme will become part of the consumer society, since the anti-consumption attitude helps to construct the internal tension of consumer society. (Chen 2005: 127)

Težko bi bilo predvideti, ali bo kitajska književnost kot taka zmožna preseči premise potrošniške kulture, ali pa se jim bo morala popolnoma podrediti. Tendencia, ki novejšim ustvarjalcem narekuje simbolizacijo vsega v znakih potrošniške družbe pa vsekakor ne pomeni nujno, da je književnost postala hiperrealistična kopija stvarnosti. Prav ti znaki, ki so piscem na razpolago (oziroma so jim često nujno vsiljeni), ji lahko namreč nakažejo tudi nove poti dojemanja in reprezentacije sodobnega sveta.

### 3.3 Estetizirani odgovor kulture

Podobne dileme in probleme izražanja in posredovanja protislovij moderne družbe se kažejo tudi v drugih sferah umetniškega oziroma estetskega ustvarjanja v sodobni kitajski kulturi. Podobno kot književnost je namreč tudi vizualna in glasbena umetnost od devetdesetih let prejšnjega stoletja soočena s problemi komercializacije, pretirane stimulacije in univerzalizacije, ki predstavljajo izziv za tradicionalno razumevanje kulture in estetike. Tej situaciji se ni mogoče izogniti, zato nam ostaja upanje, da se bodo sodobni ustvarjalci sposobni na konstruktiven način soočiti s temi izzivi. Izzivi nove, globalne kulture kitajski tradiciji namreč nudijo tudi možnosti predelave konceptov in izhodišč, ki v tradicionalni kulturi niso bila prisotna, kot so na primer individualizem, svobodna volja, samoodločba in aktivna iniciativa. Funkcija določene kulture in njen vpliv na družbeno stvarnost v določenem obdobju sta namreč tesno povezana s konceptualnimi elementi, ki jih ta kultura vsebuje. Tudi kitajska umetnost se vsakodnevno sooča z vseprisotnim vplivom elektronskih in digitalnih medijev, vendar pa hkrati vsebuje kulturo preteklih obdobj in spomin nanje. V tem smislu je trdno zasidrana v zavesti družbe in njenih posmeznikov in v tem smislu jo moramo razumeti tudi kot enega osrednjih še obstoječih mejnikov zgodovine.

It comes from the past and lasts till now; and would have the possibility to extend forward – may exist forever in the battle of resisting and absorbing the aesthetical hegemony of consumer society. (Chen 2005: 136)

### LITERATURA

- Amin, Samir (1989) *Eurocentrism* (prev. Russell Moore). New York: Monthly Review Press.
- Bunnin, Nicholas (2002) 'Introduction.' V: *Contemporary Chinese Philosophy*. Nicholas Bunnin in Cheng Zhongying /Chung-ying/, ur. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. Str. 1–15.
- Chen, Xiaoming (2005) 'Appropriation, Resistance and Reconstruction: The Aesthetic Connection between Consumer Culture and Literature.' V: *Cultural Studies in China*. Tao Dongfang in Jin Yuanpu, ur. Singapore: Marshall Cavendish Academic. Str. 115–137.



- Cheng, Zhongying 成中英 (2003) 21 Shiji yu Zhongguo zhexue zouxiang: quanshi, zhenghe, yu chuangxin '21 世紀與中國哲學走向：詮釋，整合與創新' (Smernice kitajske filozofije v 21. stoletju). V: *Ershiyi shiji Zhongguo zhexue zouxiang*. Fang Keli, ur. Beijing: Shangwu yinshu chuban she. Str. 11–32.
- Ding, Zijiang John (2002) 'Li Zehou; Chinese Aesthetics from a Post-Marxist and Confucian Perspective.' V: *Contemporary Chinese Philosophy*. Nicholas Bunnin in Cheng Zhongying /Chung-ying/, ur. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. Str. 246–257.
- Dong, Xi 東西 (1996) *Shiyi yhidai 詩意時代 (Lirično obdobje)*. Shenzhen: Haitian chuban she.
- Habermas, Jürgen (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. (prev. Lawrence Frederi). Cambridge: MIT Press.
- Haug, Wolfgang Fritz (1971) *Critique of Commodity Aesthetics*. (prev.: Robert Bock). London: Routledge, Polity Press.
- Li, Zehou (1999) 'Modernization and the Confucian World.' V: *Colorado College's 125th Anniversary Symposium Cultures in the 21st Century: Conflicts and Convergences*, CC. Colorado Springs; V: <http://www.cc.colorado.edu/academics/anniversary/Transcripts/LiTXT.htm>. (prevzeto 20.1.2004.)
- Li, Zehou 李澤厚 (2002) *Zou wo zijide lu – za zhu ji 走我自己的路 - 雜著集 (Hoditi po lastni poti – Zbirka različnih spisov)*. Beijing: Zhongguo mangwen chuban she.
- Mukarovsky, Jan (1978) *Estetske razprave*. (prev. Frane Jerman). Ljubljana: Slovenska matica.
- Ren, Jiyu 任繼愈 (2001) 'Ershi yi shijide Zhongguo zhexue 二十一世紀的中國哲學' (Kitajska filozofija 21. stoletja). V: *Zhongguo zhexue shi* 1, str. 5–8.
- Rošker, Jana S. (2006) *Iskanje poti – epistemologija v kitajski tradiciji; 2. del: Zaton tradicije in obdobje moderne*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Said, Edward W. (1995 [1978]) *Orientalism – Western Conceptions of the Orient*. 4. izd., Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Stanek, Helena (2001) *Das Reich der Mitte und seine Barbaren: Die kulturelle Heterogenitaet und Multikulturalitaet in China*, neobjavljen magistrski študijski delo, Institut fuer Sinologie, Univerza Dunaj.
- Wang, Ning (2004) *Globalization and Cultural Translation*. Singapore: Marshall Cavendish Academic.
- Welsh, Wolfgang (1997) *Undoing Aesthetics* (prev. Andrew Inkpin). London: Sage.
- Xing, An 邢安 (2000) *Shenme dou yao qian 甚麼都要錢 (Vse stane)*. Beijing: Beijing qingnian chuban she.

*Zhexue da cidian; Zhongguo zhexueshi juan* 哲學大辭典, 中國哲學史卷(*Veliki slovar filozofije, zvezek Zgodovine kitajske filozofije*). (1985) Feng Qi, ur. Shanghai: Shanghai cishu chuban she.

Zhou, Xiaoyi (2005) 'The Ideological Function of Western Aesthetics in 1980's China.' V: *Cultural Studies in China*. Tao Dongfang in Jin Yuanpu, ur. Singapore: Marshall Cavendish Academic. Str. 98–115.

UDK: 78(4)(510)

COPYRIGHT ©: MATIC URBANIJA

## **Prodor evropske glasbe na Kitajsko in njena recepcija v kitajski družbi**

Matic URBANIJA\*

### **Izvelek**

Članek obravnava zgodovinski proces vstopa evropske glasbe na Kitajsko in njene recepcije v kitajski družbi. Ta proces, ki se je začel v začetku 17. stoletja s prihodom prvih jezuitskih misijonarjev na cesarski dvor, poteka še danes in v grobem bi ga lahko razdelili v tri obdobja. Glavna značilnost tega procesa je predvsem prehod od pasivnega sprejemanja k aktivnemu ustvarjanju in (zlo)rabi prejetega glasbenega sistema.

**Ključne besede:** evropska glasba, kitajska glasba, recepcija, kreativnost, glasba

### **Abstract**

The article discusses the historical process of European music entry into China and its reception in Chinese society. This process which started to evolve with the arrival of the first Jesuit missionaries in the imperial court in 17<sup>th</sup> century still goes on at present and could be roughly divided into three periods. The main characteristic of this process is mostly the change from passive reception of European music to active creation and (mis)use of received musical system.

**Keywords:** European music, Chinese music, reception, creation, music

---

\* Matic Urbanija, doktorski študent na programu Humanistika in družboslovje na Filozofski fakulteti, Univerza v Ljubljani. E-mail: matic.urbanija@gmail.com

## 1 Uvod

O interakciji med Kitajsko in Evropo lahko govorimo že od Rimskega cesarstva naprej, ko so trgovci prodajali svilo, ki je izvirala iz Kitajske. Trgovske poti so bile tudi pomemben kanal za pretok informacij. Žal ni na voljo zapisov, ki bi pričevali o morebitni glasbeni izmenjavi med evropskim in kitajskim kulturnim prostorom v času antičnega Rima in po njegovem propadu. Prvi zapisi so šele iz obdobja dinastije Tang.

Za odločilen začetek prodiranja evropske glasbe na Kitajsko lahko štejemo prihod jezuitov na Kitajsko in od takrat naprej je moč opazovati postopen proces sprejemanja te glasbe s strani Kitajcev.

V pričujočem članku je ta proces razdeljen na tri stopnje oziroma obdobja: obdobje občudovanja, obdobje učenja in obdobje kreativnosti. S tem seveda ni rečeno, da je določena značilnost nekega obdobja veljala izključno za vse situacije. Kot bomo videli, so se v času jezuitov (obdobje občudovanja) tudi evnuhi in pozneje sam cesar Kangxi učili igranja na inštrumente ter se seznanjali z evropsko glasbeno teorijo. Toda glavna značilnost tega obdobja je bilo občudovanje evropskih inštrumentov s strani kitajskih izobražencev. Imena obdobji so torej generalizirana na glavno značilnost določenega obdobja, kar pa seveda ne izključuje, da se v tem času niso izvajale dejavnosti, ki so bile značilne za kakšno drugo obdobje.

## 2 Obdobje občudovanja

Čeprav se je proces prenašanja evropske glasbene teorije in prakse začel v obdobju prihoda jezuitskih misijonarjev na Kitajsko (začetnik procesa je bil Matteo Ricci), pa se je glasbena interakcija med Kitajsko in Evropo odvijala že prej.

Prvi stik se je zgodil v obdobju dinastije Tang s prihodom nestorijancev na Kitajsko. Ti so pri svojem bogoslužju peli hvalnice. Žal pa o geografski razširjenosti nestorijanskih hvalnic ni relevantnih podatkov. Kar se ve, je, da je bila nestorijanska skupnost prisotna v glavnem mestu dinastije Tang, Chang'anu, kar potrjuje stela, ki so jo odkrili v tem mestu leta 1625. (Gong 2006: 32–33)

Poročila o glasbenem pouku v času mongolske dinastije Yuan zasledimo v pismih Giovannija da Montecorvina, prvega katoliškega misijonarja na Kitajskem, ki je tam deloval od leta 1294 pa do svoje smrti leta 1328. Njegove aktivnosti so med drugim vključevale vodenje pevskega zbora, ki so ga sestavljali fantje med sedmim in enajstim letom starosti. Čeprav so peli predvsem pri bogoslužju, pa jim je ob posebnih priložnostih prisluhnil tudi mongolski kan. (Gong 2006: 34–36) Vendar pa je propad dinastije Yuan leta 1368 pomenil tudi začasno prekinitvev prenosa evropske glasbe na Kitajsko (p.t. 38).

Glasbena interakcija med Evropo in Kitajsko se je znova vzpostavila konec 16. stoletja. Pionir prilagoditvene metode evangelizacije Matteo Ricci 李瑪竇 (1552–1610) je uradnikom in intelektualcem, ki so prišli na obisk v jezuitsko rezidenco, pokazal najrazličnejše stvari, ki so izvirale iz Evrope, in so med Kitajci vzbujale začudenje (npr. ura s kukavico). Ricci je zelo rad gostil kitajske intelektualce, saj so bili ti (in ne cesar) pravi nosilci oblasti in so se mu zdeli primerno orodje za pokristjanjevanje Kitajske. (Urbanija 2003: 112)

Med stvarmi, ki jih je Ricci prinesel s seboj, je bil tudi *manicordo*, za katerega pa se ne ve točno, kako je izgledal, zato so ga nekateri raziskovalci poimenovali z imeni podobnih inštrumentov (klavikord, harpsikord, ...). Kitajci so ga poimenovali *xiqin* 西琴 (*Zahodni inštrument s strunami*). (Gong 2006: 39) Manikord je bil eno od daril, ki jih je nameraval Ricci podariti cesarju. Zavedal se je namreč velike pomembnosti, ki so jo pripisovali glasbi v kitajski družbi. Odločitev, da med darove vključi glasbeni inštrument, je bila torej strateška, hkrati pa je dosledno izpolnjevala načelo jezuitskega reda, da je glasba eno od najbolj plemenitih in učinkovitih sredstev za spreobračanje v krščanstvo. (p.t. 40) Lahko bi rekli, da je Ricci prinašal dvojno darilo: najprej sam inštrument s tipkami (kitajski inštrumenti niso imeli tipk), obenem pa tudi zvok tega inštrumenta, ki je kitajskim poslušalcem odpiral vrata v svet evropske glasbe. Ker so bili jezuiti edini ljudje v cesarstvu, ki so znali igrati manikord, so si obetali dostop na cesarski dvor v vlogi glasbenih učiteljev, kar bi jim omogočilo spreobrnitev cesarja v kristjana. (Melvin in Cai 2004: 46; Urbanija 2003: 113)

Ricci je leta 1601 dobil priložnost, da se predstavi na cesarskem dvoru v Pekingu, in s seboj je prinesel tudi darila. Pozornost cesarja Wanlija 萬曆 (vladal med leti 1573 in 1620) je med drugim pritegnil manikord. Jezuitom je naročil, da

morajo štiri evnuhe naučiti igranja na ta inštrument. (Gong 2006: 42) Riccijeva strategija je s tem obrodila prve sadove. Manikorda ni izbral po naključju. Kot je razložil v svojem dnevniku, imajo Kitajci zelo bogat nabor inštrumentov, a nobeden od njih nima tipk. Predvidel je, da bi inštrument s klaviaturo pritegnil pozornost vedoželjnih intelektualcev, pripadnikov kitajske elite in nenazadnje samega cesarja. (Melvin in Cai 2004: 46)

Pozneje, po Riccijevi smrti, so bili evropski inštrumenti (npr. orglje, harpsikordi in klavikordi) nameščeni po večini cerkva, ki so jih misijonarji postavili po Kitajski. O njih so pisali nekateri učenjaki dinastije Qing.<sup>1</sup> Vsi po vrsti so bili navdušeni nad obliko inštrumentov in so občudovali njihov zvok. Inštrumenti pa niso prihajali samo iz tujine, ampak so jih začeli izdelovati tudi na Kitajskem (Gong 2006: 44–46).

Nad evropsko glasbo in glasbili se je navduševal tudi cesar Kangxi 康熙 (vladal med leti 1661 in 1772). Nekaterim dvornim evnuhom ter svojim sinovom je ukazal, da se morajo učiti igrati na evropske inštrumente in se seznaniti z evropsko glasbeno teorijo. Glasbeno se je izobraževal tudi sam: učil se je igrati harpsikord. Njegovo navdušenje ni bilo samo posledica konfucijanske vzgoje, ki je obravnavala glasbo kot sredstvo za urejanje družbe in politike, ampak se je tudi zasebno navduševal nad napredno tehnologijo evropskih glasbil. Tu ni šlo samo zato, da je imel kot vladar nalogo, da poskrbi za izvajanje pravilne glasbe v družbi, ampak se je Kangxi (za razliko od predhodnih vladarjev) tudi na praktičnem nivoju vpletel v glasbeno dejavnost. (p.t. 51–52)

Kitajska glasba ni imela standardizirane notacije za zapis tonov (Melvin in Cai 2004: 65), zato si Kangxi ni samo prizadeval za praktično obvladovanje evropske glasbe, ampak se je zanimal tudi za evropsko glasbeno teorijo. Jezuitom je ukazal, naj podrobno zapišejo zakonitosti evropske glasbe. Plod njihovega trdega dela je spis o evropski glasbeni teoriji, ki je bil vključen v glasbeno enciklopedijo *Lülü zhengyi* 律呂正義 (Pravi nauk o tonih). (Gong 2006: 55)

Poleg Kangxija je zanimanje za evropsko glasbo pokazal tudi cesar Qianlong. A po naravi je bil zelo nestanovitne volje in sčasoma je izgubil zanimanje za glasbo. (p.t. 57)

---

<sup>1</sup> Do začetka dinastije Qing so se Riccijevi nasledniki že tako ustalili na dvoru in ostalih krajih Kitajske, da so postali na njih pozorni tudi kitajski intelektualci.

Značilnost, ki je spremljala sprejemanje evropske glasbe na Kitajskem od Riccijevega prihoda na Kitajsko leta 1583 in do razpustitve jezuitskega reda (in s tem kitajskega misijona) leta 1773, je bila ta, da so v stik z jezuiti in evropsko glasbo prihajali večinoma ljudje iz višjih družbenih slojev. Delno je bila to posledica Riccijeve prilagoditvene metode, ki je priporočala prilagoditev misijonarjev višjim in vplivnim slojem kitajske družbe. Ricci je menil, da bi spreobrnitvi teh družbenih slojev (predvsem pa spreobrnitvi cesarja) sledili tudi nižji sloji. Šele pozneje se je izkazalo, da izobražence zanimata predvsem evropska znanost in tehnologija, ki so ju imeli za del krščanskega nauka. Poleg tega je bila v tistem času konfucijanska ideologija še vedno zelo ukoreninjena v vse pore družbenega življenja in krščanski nauk je bil zato šibek konkurent nauku, ki je že dolga stoletja obvladoval družbene in medčloveške odnose na Kitajskem.<sup>2</sup>

Prav zaradi Riccijeve metode pokristjanjevanja višjih družbenih slojev (ter s tem zanemarjanja nižjih slojev) in zaradi položaja krščanstva kot nevplivne in nepomembne religije, je tudi evropska glasba prodrla v zelo omejenem obsegu. Konfucijanski izobraženci ter krajevni in dvorni uradniki so jo dojemali bolj kot zanimivost in popestritev vsakdanje rutine, ne pa kot obogatitev kitajske glasbene tradicije. V tistem času (18. stoletje) je bil v kitajski družbi še vedno prisoten občutek superiornosti osrednjega cesarstva in njegove kulture nad drugimi svetovnimi kulturami.<sup>3</sup> Tudi po prihodu na cesarski dvor je bila glasbena dejavnost jezuitov omejena in zaprta za zidovi palače. Kangxi in Qianlong sta ljubosumno čuvala, da evropska glasba ni prodrla čez zidove palače (Gong 2006: 59).

Obdobje, ko je s pomočjo jezuitov evropska glasba naredila prve korake na Kitajskem, lahko zatorej poimenujemo obdobje občudovanja. Evropska glasba in glasbeni inštrumenti so bili bolj deležni občudovanja, kakor pa da bi se kdorkoli resno zanimal za glasbeno ustvarjanje na »eksotičnih« inštrumentih (izjem, kakršna je bil Kangxi, je bilo malo).

<sup>2</sup> Več o prilagoditveni metodi gl. Urbanija 2003.

<sup>3</sup> Podobno tudi Gong (2006: 58): »Kar se tiče kitajske družbene in politične elite, je bila za njih zahodna glasba nič več kakor objekt občudovanja. Drugače kakor v poznejšem času, je niso videli kot znamenje modernosti.«

### 3 Obdobje učenja

V 19. stoletju se je evropska glasba vrnila na Kitajska tla. Tudi tokrat je bila v ospredju cerkvena glasba, pozneje pa sta se ji pridružili še vojaška godba in šolski glasbeni pouk. (Gong 2006: 188) Odnos višjih slojev do krščanstva je bil v tem času drugačen. Obravnavali so ga kot subverzivno religijo, ki spodkopava konfucijansko ureditev kitajske družbe. Ta negativni odnos za misijonarje ni predstavljal ovire: prvi protestantski misijonarji so prišli na Kitajsko leta 1805, jezuiti pa so se vrnilo kmalu po ponovni vzpostavitvi njihovega reda leta 1814. (Melvin in Cai 2004: 82)

Na področju cerkvene glasbe so bili v tem obdobju glavni akterji protestantski misijonarji. Evropsko glasbo, predvsem petje nabožnih pesmi, so širili na območjih svojih misijonov in izobraževalnih ustanov, glasbeni pouk pa je bil v večini primerov del učnega načrta. Vendar pa so te ustanove delovale zgolj v obalnih pristaniških mestih in večjih urbanih središčih (npr. Peking, Shanghai, Nanjing). (Gong 2006: 103–105) V misijonarskih osnovnih in srednjih šolah so se učenci poleg petja učili tudi o življenjih pomembnih evropskih glasbenikov in poslušali njihovo glasbo. Nekateri učenci so se učili igranja evropskih inštrumentov, še posebej klavirja in/ali violine. (Melvin in Cai 2004: 83)

Misijonarji so se kmalu soočili z nekaterimi problemi, ki so izvirali iz različnih glasbenih tradicij evropske in kitajske glasbe. Kitajski verniki povečini niso bili navajeni zborovskega petja, prav tako pa so bila problematična drugačna glasbena pravila. Problem je bil tako pereč, da so misijonarji le s težavo naučili svoje vernike pravilnega petja. Mnogi misijonarji so zborovsko petje svojih vernikov opisovali kot »zborovsko mučenje«. (Gong 2006: 151)

Nekateri protestantski misijonarji so poskušali problem rešiti s prilagoditvijo kitajskemu glasbenemu sistemu in so pesmi komponirali (ali pa jih priredili) v pentatonični lestvici. Vendar pa se je večina misijonarjev izrekla proti prilagajanju pentatoničnemu sistemu na račun avtentičnosti izvirne melodije. (p.t. 165) Tudi nekateri kitajski verniki so nasprotovali uporabi kitajskih melodij in inštrumentov v cerkveni glasbi. Pri tem je bil v ospredju predvsem moralni vidik. Menili so, da je kitajska glasba primerna samo za nižje družbene sloje in je zato neprimerna za posvečeno cerkveno petje. (p.t. 169–172)



Ta odziv kitajskih vernikov je zelo pomemben, saj so bili večino 19. stoletja zgolj pasivni prejemniki glasbene vzgoje in navodil za petje pesmi s strani misijonarjev. Takšen paternalističen odnos je izviral iz trdnega prepričanja misijonarjev o superiornosti evropske civilizacije. Kljub temu pa so nekateri od njih vseeno menili, da je potrebno kitajske vernike spodbuditi, da sami ustvarjajo cerkveno glasbo, ker lahko zgolj oni sami vključijo v pesmi verske izkušnje, ki so njim lastne in se navezujejo na njihov specifičen način razmišljanja in verskega čutenja. Ob prehodu v 20. stoletje, ko se je začel na Kitajskem krepiti nacionalistični čut, so kitajski kristjani že sami zahtevali, da se jih vključi v proces produkcije cerkvene glasbe. (Gong 2006: 81–82) Niso hoteli biti zgolj pasivni prejemniki glasbe, ampak so začeli uveljavljati svoj glasbeni okus (p.t. 150).

Evropska glasba pa se ni širila samo v krščanskih skupnostih, ampak tudi po sekularnih kanalih. Leta 1879 je bil v Shanghaiju ustanovljen Shanghaijski mestni ansambel (Shanghai Municipal Band) (Melvin in Cai 2004: 25), ki so ga sestavljali tuji glasbeniki. Nekaj let pozneje je britanski uradnik Robert Hart v Pekingu ustanovil glasbeni ansambel, ki so ga večinoma sestavljali Kitajci (p.t. 84).

Pomena evropske glasbe so se začeli zavedati nekateri kitajski reformatorji, med njimi Kang Youwei 康有為 (1858–1927) in Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929), ki sta vključila glasbo v svoja reformna prizadevanja. Medtem, ko so vojaški poveljniki (Yuan Shikai, Zhang Zhidong in drugi) v želji po modernizaciji svojih čet v vojsko vključevali vojaške orkestre, pa sta se Kang in Liang osredotočila na vpliv evropske glasbe na posameznika in družbo. Pri promoviranju evropske glasbe je bil dejaven predvsem Liang, ki ni samo spodbujal svojih somišljenikov k študiju glasbe, ampak je tudi sam pisal patriotske pesmi. Kljub temu ni zagovarjal popolnega prevzeta evropske glasbe, ampak se je zavzemal za kombinacijo kitajskih in zahodnih glasbenih elementov. (p.t. 248)

Po porazu kitajske v Sino-japonski vojni (1894–1895) in propadu reform (1898) se je pri sprejemanju in učenju evropske glasbe (kakor tudi vsega ostalega, kar je prihajalo iz Zahoda) začel krepiti japonski vpliv. V primerjavi z misijonarji, katerih vpliv je bil omejen na majhno število vernikov in peščico intelektualcev, je bila Japonska glede »učenja od Zahoda« v očeh Kitajcev zgodba o uspehu in je

bil zato njen vpliv večji. Parola »Učenje od Zahoda preko Japonske« je bila v prvem desetletju 20. stoletja maksima in veliko mladih je odhajalo na študij na Japonsko, med njimi tudi študenti glasbe. (Gong 2006: 249) Slednji so odigrali pomembno vlogo na področju prenosa znanja o evropski glasbi. Poudarjali so njeno pomembnost pri modernizaciji Kitajske, k prenosu znanja pa so prispevali tudi s prevajanjem japonskih knjig o evropski glasbi in glasbeni pedagogiki. Odigrali so ključno vlogo pri vključitvi evropske glasbe v kitajske šole. (p.t. 286–287)

Pod vplivom Japonske je v zadnjih letih dinastije Qing potekala tudi reforma šolstva. Evropska glasba ni bila vključena v učni načrt zaradi kakršnega koli posebnega zanimanja reformatorjev za njeno estetsko vrednost, ampak zgolj zato, ker so jo imeli v učnem načrtu tudi Japonci. Slednji so bili tudi prvi, ki so v reformiranih šolah poučevali glasbo. (p.t. 312) V letih po propadu dinastije Qing je postala glasba obvezni del učnega načrta (p.t. 289).

V 19. stoletju so se zgodili pomembni koraki v razvoju recepcije evropske glasbe na Kitajskem. Prvi korak je bil poučevanje kitajskih vernikov v osnovah evropske glasbene teorije. Prilagajanje vernikov sistemu, ki je bil drugačen od pentatoničnega, je bil težak in naporen. Kljub temu, da je evropska glasba ostala omejena na malo številčne krščanske skupnosti, pa je bil to vseeno pomemben korak. Kitajci niso bili več zgolj občudovalci (tako kot v Riccijevem času), ki od daleč opazujejo evropske inštrumente in občudujejo njihove zvoke, ampak so postali aktivni udeleženci glasbenega procesa, tako umetniškega kakor pedagoškega. Glavna značilnost tega obdobja je predvsem učenje in prilagajanje novemu glasbenemu sistemu.

Drug pomemben premik se je zgodil glede vrednotenja evropske glasbe. V času jezuitov je bila evropska glasba v očeh izobražencev in uradnikov predvsem kuriozitet, do katere niso gojili kakršnega koli posebnega estetskega odnosa. V tistem času (17. in 18. stoletje) je bil sinocentrizem v kitajski družbi zelo močan, zato je tudi veljalo prepričanje, da je kitajska kultura a priori boljša kot tuje kulture.

Šele v 19. stoletju so družbene in politične razmere vplivale na spremembo v načinu razmišljanja o evropski kulturi in s tem o evropski glasbi. Ta trend se je okrepil predvsem po Opijskih vojnah in političnih pritiskih tujih sil na šibko

Kitajsko. Zaradi niza porazov na vojaškem in političnem področju so nekateri učenjaki podvomili v superiornost kitajskega družbenega, ekonomskega, znanstvenega in političnega sistema. Pri iskanju rešitev so se zatekali prav k tistim, ki so spravili njihovo deželo na kolena (najprej k Evropejcem, nato k Japoncem). »Učenje od Zahoda« je bilo, kljub zatretju reform leta 1898, pravilo reformatorjev in v ta »paket« je sodila tudi evropska glasba. Poučevanje glasbe je postalo del učnega načrta v šolah, katerih urnik je bil modeliran po evropskem oziroma japonskem zgledu.

Skozi celotno 19. stoletje lahko torej opazujemo proces oziroma prehod od pasivnega sprejemanja evropske glasbe do njenega aktivnega vključevanja (preko izobraževalnih ustanov) v družbeno življenje Kitajske. Kitajski verniki so se najprej učili pravil evropske glasbe, pozneje pa so se tudi sami aktivno vključevali v razprave o primernosti kitajske glasbe v cerkvi in o vključitvi kitajskih glasbenikov v proces ustvarjanja cerkvene glasbe. Tudi družbeni sloj izobražencev se je začel ob koncu 19. stoletja aktivno vključevati v razprave o reformah, ki so nujno potrebne za razvoj Kitajske. Toda v tem primeru je šlo, po mojem mnenju zgolj za to, da je evropska glasba dajala videz modernosti. Najbolj jasno je to vidno pri vojaški godbi, ki je v začetku 20. stoletja postala del vojaškega osebja. Sama po sebi ni prav nič izboljševala bojne pripravljenosti vojske, a je vseeno dajala videz vojske, ki je urejena po evropskem, se pravi, modernem zgledu in je zato napredna.

#### **4 Obdobje kreativnosti**

Po propadu dinastije Qing, v obdobju vojaških poveljnikov in prvi svetovni vojni, so bile razmere za evropsko glasbo na Kitajskih tleh ugodne. V tem času je Kitajska iskala poti, ki bi jo preobrazile iz zaostale v moderno državo; evropski model razvoja se je zdel idealen in v ta sveženj je sodila tudi evropska glasba.

Najbolj živahno mesto v tem času je bil Shanghai, kjer se je glasbeno življenje razcvetelo po letu 1919, ko je že omenjeni shanghajski mestni orkester prevzel pianist in dirigent Mario Paci. Uspelo mu je, da je v orkester vključil kitajske glasbenike. (Ross 2008) Odsotnost kitajskih glasbenikov namreč ni bila posledica pomanjkanja talentiranih glasbenikov, ampak rezultat rasistične

segregacijske politike, ki so jo uveljavljali tujci. Ta Kitajcem ni dovolila udeležbo na koncertih klasične glasbe. Paci, ki je hotel klasično glasbo približati Kitajcem, si je prizadeval, da bi ta pravila spremenili. Po nekaj letih prizadevanj mu je leta 1925 uspelo prisiliti mestni svet, da je dovolil Kitajcem udeležbo na koncertih. (Melvin in Cai 2004: 41, 43) Leta 1927 je Paciju tudi uspelo vključiti v orkester prvega violinista kitajskega rodu (Melvin in Cai 2004: 89). Istega leta je bil ustanovljen Shanghaijski glasbeni konzervatorij, ki je bil prva visokošolska inštitucija za glasbo na Kitajskem (Ross 2008). Tudi v tridesetih letih 20. stoletja si je Paci prizadeval vključiti Kitajce v proces spoznavanja in učenja evropske klasične glasbe. (Melvin in Cai 2004: 118)

Skladbe so komponirali tudi Kitajci, med drugim glasbeniki, naklonjeni komunističnim in revolucionarnim idejam. To je bilo še posebej vidno na osvobojenem ozemlju v Yan'anu, kjer je umetniško ustvarjanje dobilo zagon ob ustanovitvi Lu Xunove akademije za umetnost in literaturo leta 1938. Glasbeni pouk je vključeval tudi evropsko klasično glasbo. (p.t. 160) Voditelji Komunistične partije Kitajske (KPK) so namreč že kmalu po ustanovitvi stranke (1921) dojeli pomembnost »nove glasbe« pri širjenju socialistične ideologije. Levičarski skladatelji so že v tridesetih letih 20. stoletja aktivno sodelovali pri nastanku revolucionarnih in protijaponskih pesmi. (Yang 2007: 3)

Za medvojni predvsem pa povojni umetniški razvoj klasične glasbe na Kitajskem je bil pomemben govor Mao Zedonga o umetnosti, ki ga je podal maja 1942 na Luxunovi akademiji v Yan'anu. Poudaril je, da morajo umetniki in pisatelji v svojih delih upodabljati življenja navadnih ljudi, se pravi ljudske mase. (Melvin in Cai 2004: 163) Za Mao Zedonga sta bili umetnost in glasba ključni orožji v revolucionarnem procesu, saj prav »kulturna vojska« pomaga »oboroženi vojski« pri boju s sovražnikom, hkrati pa zmanjšuje vpliv fevdalne kulture stare družbe in kulture imperialistov. (Yang 2007: 3)

Vendar pa je že v Yan'anu prihajalo do nesoglasij o tem, katera umetniška oblika je primerna: tradicionalna, oplemenitena z novo revolucionarno vsebino, ali popolnoma nova oblika, ki bi bila uvožena z Zahoda in prilagojena kitajskim razmeram. Za glasbenike na Lu Xunovi akademiji je to pomenilo, da so poučevali obe glasbene tradicije, tako kitajsko kakor tudi zahodno, tako »ljudsko opero« (*yanggeju*) kakor tudi »novo opero« (*xingeju*). (Melvin in Cai 2004: 164; Yang 2007: 3) Plod poučevanja in učenja evropske glasbene tradicije je bila

ustanovitev Yan'anskega simfoničnega orkestra leta 1946 (Melvin in Cai 2004: 174).

Leta 1950 je bila tudi v Pekingu, kakor že prej v Shanghaiju, ustanovljena visokošolska glasbena institucija, Centralni glasbeni konzervatorij, ki je nastala z združitvijo glasbenega oddelka Lu Xunove akademije in glasbenimi oddelki nekaterih pekinških univerz. (p.t. 189) Evropska klasična glasba je dobila potrditev partijskega vrha, tudi samega predsednika Maoa, ki je novo glasbo sicer spodbujal, a jo je držal v mejah striktne partijske ideologije (Ross 2008). Pri tem je sledil Leninu in Stalinu, ki sta menila, da mora glasba visoke kvalitete, ki je prepojena s pravilno ideologijo, nadomestiti glasbo, ki odkrito ali podtalno vodi do kontrakulture ali, ki bi lahko pripeljala do neodobrene kritike. (Perris 1983: 2)

Sprejetje »nove glasbe« pa ni pomenilo ukinitve tradicionalne kitajske glasbe. Mao je v svojih spisih poudaril pomen preteklega in sodobnega vedenja, ki lahko oplemeniteno služi socialistični stvari. Pretekli umetniški produkti, tudi tisti visoke umetnosti, morajo biti interpretirani v skladu z novo ideologijo, sicer imajo lahko kontrarevolucionaren učinek. S tem v zvezi je Mao tudi poudaril, da morajo biti umetniki pri svojem delovanju politično motivirani; apolitični ustvarjalci so namreč neuporabni, tisti, ki so sovražni do nove ideologije, pa nevarni. Zato si je prizadeval za temeljito prevzgojo umetnikov. (p.t.)

Hou-lun Yang v razpravi *Power, Politics, and Musical Commemoration: Western Musical Figures in the People's Republic of China 1949–964* (2007) navaja nekatere primere partijskega nadzora nad praznovanjem obletnic rojstva oziroma smrti nekaterih pomembnih evropskih klasičnih glasbenikov (npr. Mozarta, Dvořáka, Händla, ...) v petdesetih letih 20. stoletja.

Komemoracije v čast skladateljem so bile nosilke sporočila, namenjenega tako mednarodni skupnosti kakor tudi domači javnosti. S sprejetjem klasične glasbe in s komemoracijami v čast evropskim glasbenikom je hotela Kitajska mednarodni skupnosti sporočiti, da gradi moderno družbo, je članica mednarodne skupnosti in priznava določene evropske kulturne vrednote. Hkrati je bil to poskus, da Kitajska sama poda roko prijateljstva mednarodni skupnosti ter poskuša »popraviti« arogantni odnos Zahoda do Kitajske. (Yang 2007: 5) Domači javnosti pa so bile komemoracije jasen signal, kateri glasbeniki oziroma katera vrsta glasbe je zaželjena v socialističnem režimu. (Yang 2007: 6)

Glasbeniki so bili prikazani v skladu s socialistično doktrino. Mozarta so prikazali kot upornika, ki se je uprl pokroviteljstvu in ostalim oblikam ekonomske in politične represije ter se zavzemal za svobodo. Händel pa je bil prikazan kot proto-socialist. (p.t.) Nezaželjene so bile vse glasbene oblike, ki so veljale za kapitalistične oziroma imperialistične, npr. jazz, dvanajst tonska glasba, serializem in elektronska glasba. Skladatelj Lü Ji je leta 1960 na konferenci kitajskih glasbenikov v Pekingu poudaril, da tovrstna glasba »ni prava glasba, ampak odsev patetične norosti in mentalnega zloma /.../ tipičnega za imperializem in kolonializem.« (p.t. 7)

Z začetkom kulturne revolucije leta 1966 je bil Centralni konzervatorij zaprt in tudi evropska klasična glasba je bila prepovedana oziroma jo je bilo dovoljeno izvajati samo osem glasbenih del. Prvi znaki ugodnejše klime za klasično glasbo so se začeli kazati leta 1973. Po zgodovinskem obisku ameriškega predsednika Nixona leto poprej je namreč v Pekingu igral Filadelfijski simfonični orkester. (Kluger 2008) Po koncu kulturne revolucije in po ponovnem odprtju Centralnega konzervatorija leta 1978 je sledil ponovni vzpon poučevanja, učenja in komponiranja klasične glasbe. Tisto leto so se na konzervatorij vpisali nekateri glasbeniki, ki še danes krojijo usodo sodobne klasične glasbene scene na Kitajskem (Tan Dun, Chen Yi, Zhou Long, Chen Qigang, ...), učitelji pa so večinoma prihajali iz tujine, med njimi Zhou Wenzhong<sup>4</sup>. (Ross 2008)

Vzporedno z rehabilitacijo klasične glasbe in z odpiranjem Kitajske v svet je v osemdesetih letih 20. stoletja začela na Kitajsko prihajati tudi zahodna popularna glasba. Leta 1981 sta bila v Pekingu in Shanghaiju organizirana koncerta elektronskega glasbenika Jeana-Michela Jarra, leta 1985 pa je duet Wham! kot prva zahodna pop skupina nastopil v Pekingu.<sup>5</sup> (BBC 2005) Tudi Kitajci sami so začeli igrati rock; najbolj znan je Cui Jian, ki velja za očeta

<sup>4</sup> Zhou Wenzhong je znan po tem, da je bil učenec in sodelavec Edgarja Vareseja, komponista tiste oblike glasbe, ki jo je Lü Ji označil za odsev patetične norosti in mentalnega zloma. Oktobra 2009 je Zhou Wenzhong obiskal Slovenijo.

<sup>5</sup> Manager dueta Wham! si je močno prizadeval za to, da bi bila njegova varovanca prva pop skupina, ki bi imela koncert na Kitajskem. Zavedal se je, da si tudi skupina Queen prizadeva za nastop na Kitajskem. V svojih prizadevanjih je šel celo tako daleč, da je za kitajske uradnike, s katerimi se je dogovarjal za koncert, pripravil dve brošuri: v eni je prikazal Wham! in njune oboževalce kot vzorne in urejene fante iz srednjega družbenega razreda, v drugo pa je priložil množico slik Freddieja Mercuryja v najbolj drznih koncertnih pozah. Uradniki so bili seveda bolj navdušeni nad Wham!. (BBC 2005) Verjetno pa jih je od Queen odvrčalo tudi to, da je bil Freddie Mercury gej.

kitajskega rocka. Hkrati se je sprostil dotok popularne glasbe iz Hongkonga, ki je bila pod močnim vplivom evropske in ameriške popularne kulture. Za kitajske oblasti ni predstavljala posebne nevarnosti v smislu politične nekorektnosti, saj politično obarvanih pesmi pred letom 1989 praktično ni bilo, pa tudi po tem letu so glasbeniki in producenti izvajali samocenzuro (vse v prid temu, da jih ne bi prepovedali na celinski Kitajski in bi jim bil s tem onemogočen dostop na ogromen in donosen trg), radijske postaje pa so nekatere pesmi, ki so bile obarvane prodemokratsko, preprosto prepovedale. (Ho 2000) Nedvomno je, da sta imela v tem času (in imata še danes) zelo velik vpliv popularna kultura v Hongkongu in Taiwanu (poimenovani s skupnim imenom *gangtai* 港台).

*Gangtai* kultura se je širila predvsem zaradi štirih pomembnih faktorjev, ki so zaznamovali osemdeseta leta 20. stoletja na Kitajskem. Prvi faktor je bil tehnologija. Z ekonomskim odpiranjem v svet so imeli prebivalci Kitajske lažji dostop do gramofonov, radijev, VCD predvajalnikov in drugih aparatov za predvajanje nosilcev zvoka in slike. Vzporedno s tem je potekal uvoz nosilcev zvoka in slike iz Hongkonga. Drugi faktor so družbene spremembe, ki so pravzaprav omogočile dotok AV tehnologije. Odprtost Kitajske je prvi razlog, drugi pa je ta, da je ob zavrnitvi ekscesov kulturne revolucije in nekonsistentni kulturni politiki partije nastal vakuum, ki ga je uspešno zapolnila *gangtai* kultura. Tretji faktor je ekonomski. Po razglasitvi reform in odpiranju Kitajske v svet se je državni nadzor nad ekonomijo delno umaknil zasebni poslovnim iniciativam. Posledica je bila ta, da se je na tej poslovni bazi širil tudi *gangtai*. Četrty faktor je politika. Komunistična partija, ki balansira med odprtostjo in nadzorom, sicer umetnikom dopušča določeno mero svobode, a obenem so ti prepuščeni trgu, ki jim v bistvu diktira, kaj naj producirajo. Da bi več prodali in bili všečni tako partiji kakor tudi potrošnikom, se zatekajo v samocenzuro, ki jim omogoča prodor na velik trg. (Gold 1993: 915–920)

V devetdesetih letih je sledil razmah stilov glasbe, ki so bili popularni v Evropi in Ameriki. Situacija je bila na moč podobna tisti na Zahodu: prevladovala sta tehno oziroma elektronska glasba in komercialni pop. Večina ostalih popularnih žanrov (rock, punk, metal, eksperimentalna glasba in druge oblike alternativne glasbe) je ostalo v domeni subkultur in niso imele posebnega vpliva na splošno razširjeno popularno glasbo. (Yan 2007)

Preporod je v letih po začetku reform doživela tudi klasična glasba. Glede na podatek, da se med trideset in sto milijonov kitajskih otrok na leto uči klavir in/ali violino, nekateri razglašajo, da gre za eksplozijo klasične glasbe in da je prihodnost klasične glasbe na Kitajskem. (Ross 2008)

Po propadu dinastije Qing je evropska klasična glasba končno dobila priznanje na Kitajskem. Pri tem ne gre prezreti, da je bila zapakirana v paket modernizacije na gospodarskem, političnem, vojaškem, pravnem in kulturnem področju. Glasba je bila torej samo obvezni del, ki je sodil v ta paket predvsem zaradi videza modernosti in ne toliko zaradi svoje estetske vrednosti. Kljub temu, da je klasična glasba dobila priznanje, pa je bila po drugi svetovni vojni vprežena v ideološke okvirje, prav tako pa je bilo skladateljem omejeno svobodno ustvarjanje. Ti so morali pri svojem delu upoštevati ideološka merila, ki jih je nalagala KPK.

Kljub temu lahko govorimo o tem obdobju kot o obdobju ustvarjalnosti. V prejšnjih dveh obdobjih so bili kitajski glasbeniki več ali manj pasivni prejemniki tujega glasbenega izročila. Šele po Opijskih vojnah so dobili kitajski umetniki zagon za bolj kreativno ustvarjanje, saj je bil tudi družbeni trend takšen, da sta se spopadla tradicionalni oziroma konzervativni način družbenega in političnega življenja ter napredna, reformistična tendenca, v katero je sodila tudi »nova glasba«. Uporabljali so jo tudi levo usmerjeni glasbeniki za razširjanje idej revolucije. Po drugi svetovni vojni in z zmago KPK v državljanski vojni je bila kreativnost skladateljev omejena na koristnost za propagiranje nove socialistične družbe. Na račun družbene ustreznosti glasbenega ustvarjanja pa je trpela osebna, individualna kreativnost posameznih skladateljev. Kreativnost je bila najbolj na udaru med kulturno revolucijo, po njenem koncu pa je zopet doživela vzpon, še celo večji kakor kadarkoli prej.

Kot lahko vidimo, se je kreativnost kitajskih glasbenikov gibala podobno kot sinusoidna krivulja. Po koncu druge svetovne vojne navzgor, med kulturno revolucijo navzdol, po njenem koncu pa zopet navzgor. V devetdesetih letih oziroma najpozneje v začetku novega tisočletja se je z globalizacijo tudi Kitajska vključila v krog popularne kulture, ki na t.i. »mainstream« ravni prefinjeno, z logiko prodajne uspešnosti kot edinega merila za kvaliteto, zatira vse, kar ni narejeno po točno določenem kalupu, ki se je že v preteklosti izkazal za komercialno uspešnega. Večina kreativnega, novega, drugačnega in



eksperimentalnega je odrinjeno v t.i. »underground«. Zato lahko tukaj zopet ugotovimo, da je šla krivulja navzdol. Problem torej ni v kakršnikoli partijski kontroli nad glasbeno produkcijo, ampak v tem, da so glasbeniki v celoti prepuščeni zakonitostim trga. S tem pa se dogaja neprestano recikliranje enega in istega stila popularne glasbe in se ne dopušča, da bi v ta zaprt krog prodrlo tudi kaj inovativnega.<sup>6</sup>

## 5 Zaključek

Tako kakor v Evropi je bila evropska glasba tudi na Kitajskem deležna politične zlorabe in ideološkega uokvirjanja. Delno je to opazno že pri cesarju Kangxiju, ki je imel monopol nad izvajanjem evropske glasbe in ni dopustil, da se razširi preko zidov cesarske palače. Pozneje so Kang Youwei, Liang Qichao in Mao Zedong podali jasne smernice, kako uporabiti glasbo za moderniziranje naroda in za propagiranje prave miselnosti. Po drugi svetovni vojni pa je bila umetnost, in z njo glasba, služabnica socialistične propagande. Zvrsti glasbe, ki so odstopale od začrtanih smernic, so bile označene za nevarne in nezaželjene ter so bile preganjane.

Kljub temu, da se zdi, da je v današnjem času glasba in glasbena produkcija bolj svobodna in imajo glasbeniki ne glede na zvrst glasbe enake možnosti za finančni uspeh, pa so oblike represije nezaželjene glasbe bolj prikrita in zavita v celofan svobodne izbire potrošnikov.

Zgoraj smo po Yan Junu povzeli ugotovitev, da sta v devetdesetih v t.i. »mainstreamu« ostala plesna glasba in pop, ostali, alternativni stili, pa so bili odrinjeni na območje t.i. »undergrounda«. V Evropi je bil ta proces posledica propada socializma in zmagovalja kapitalizma, ki je uvedel svojo logiko tržnega

---

<sup>6</sup> Do določene mere je sicer za glasbenika potreben pritisk trga, saj je to lahko pozitivna spodbuda za temeljito in preiščeno ustvarjanje. Vendar pa popolno prepuščanje glasbenika trgu lahko pripelje do tega, da tudi ta zapade v recikliranje enega in istega (ker mu lahko samo to prinese vsakdanji kruh). Ena od posledic je tudi zamiranje alternativne glasbene scene, katere ustvarjalci brez finančnih sredstev ne morejo preživeti in se bodisi usmerijo v recikliranje ali pa opustijo glasbeno ustvarjanje. Tako odmiranje pa lahko na dolgi rok škoduje tudi t.i. »mainstreamu«, saj se kmalu tudi poslušalci naveličajo enih in istih vzorcev ter sčasoma ne kupujejo več nosilcev zvoka oziroma jih raje kopirajo iz interneta, ker nočejo zapravljati denarja za nekvalitetno glasbo.

gospodarstva: finančna uspešnost je edino merilo, po katerem se presoja kvaliteto nekega izdelka.<sup>7</sup>

Ta trend se kaže tudi na Kitajskem, delno kot posledica globalizacije, delno z vplivom *gangtaija*, delno pa je posledica reform. Kot finančno najbolj uspešna se je izkazala pop glasba oziroma t.i. C-pop (Chinese pop). Večina kitajskih potrošnikov se odloča za to zvrst glasbe, vprašanje, ki se tu zastavlja, pa je, v kolikšnji meri je ta odločitev svobodna. Pop glasba je namreč prisotna povsod: na radiu, televiziji, v različnih medijih, vrti se tudi po trgovinah in nakupovalnih centrih. Ljudje jo torej poslušajo neprestano, s tem pa se jim vtisne v možgane.<sup>8</sup> Komercialna uspešnost torej ni rezultat resnične potrošnikove svobode odločanja, ampak je posledica neprestane prisotnosti pop glasbe v vsakdanjem življenju. To vsekakor ni svoboda. Ni pa odveč poudariti, da je postavljanje finančnega uspeha kot edinega merila kvalitete, ki mu je vse drugo podrejeno, tudi oblika (mehke) represije.<sup>9</sup>

Jacques Attali je v knjigi *Hrup: esej o politični ekonomiji glasbe* zapisal: »/.../ glasba je izjemno sredstvo za predvidevanje prihodnosti družb in preprečevanje njihovega samomora.« (Attali 2008: 9) V Evropi in Ameriki se na področju glasbe dogajajo dramatične spremembe. Glasbeniki se samoorganizirajo in svojo glasbo tržijo s pomočjo posebnih internetnih portalov (npr. na družbeni spletni strani Myspace ali pa svoje posnetke naložijo na spletno stran Soundcloud,...) oziroma spletnih založb (netlabels), svoje izdelke pa večinoma ponujajo pod licenco Creative Commons (CC), ki običajno omogoča brezplačno nekomercialno uporabo in distribucijo glasbenega izdelka. Ti glasbeniki so za svoje oboževalce tudi bolj dostopni, saj v mnogih primerih z njimi komunicirajo neposredno prek spletnih socialnih omrežij, ki so tudi eden od načinov, ki neodvisnim izvajalcem in spletnim založbam omogoča reklamiranje in

---

<sup>7</sup> S tem se avtomatično zavržeta kreativnost in inovativnost. Z drugimi besedami, ni pomembno, kakšen trud vloži avtor v kreiranje nekega glasbenega izdelka, ni pomembno ali njegov izdelek prinaša na področje glasbe ali določenega glasbenega stila kakšno noviteto. Kar je pomembno, je samo dobiček, ki ga produkt prinese producentu oziroma založniku (izvajalci so običajno tako ali tako »sužnji« založnikov).

<sup>8</sup> Gre torej za nekakšno pranje možganov.

<sup>9</sup> Kakor je bilo v socializmu edino merilo izgradnja nove socialistične družbe, je sedaj edino »sveto« merilo, koliko denarja bo določen izvajalec prinesel založbi. Če glasbenik v svojih delih uporablja že izrabljene fraze in melodije, sploh ni važno. Kvantiteta torej odločno zmaga nad kvaliteto.

distribucijo glasbenih proizvodov. Internet torej ni samo stranski kanal za reklamiranje, ampak glavni (in včasih edini) kanal za distribucijo in trženje glasbe. Po drugi strani pa se velike založbe in organizacije za zaščito avtorskih pravic krčevito branijo sprememb in možnosti, ki jih prinaša internet za distribucijo izdelkov. Posledica tega je, da jim dobiček iz leta v leto upada, same pa ta upad pripisujejo piratstvu.<sup>10</sup> Če sledimo Attalijevi misli, se nam na družbeni ravni odpira lepša prihodnost, ki jo ponuja internet kot podpora neodvisnim in v mnogih primerih inovativnim glasbenikom.

Ideje, povezane z novimi oblikami trženja so prodrle tudi na Kitajsko in jih, tako kakor v Evropi, koristijo predvsem glasbeniki, ki jim predstavlja internet edini način, da se predstavijo svetu. V tem lahko vidimo nadaljevanje procesa prenosa idej, povezanih z glasbo, iz Zahoda (se pravi tudi Evrope) na Kitajsko.

Upajmo, da se bodo novi trendi razvijali naprej in da so, če se navežemo na Attalijevo misel, napovedovalci lepše glasbene prihodnosti. Upajmo tudi, da velike založniške korporacije in njim podložne organizacije za avtorske pravice ne bodo na silo, prek političnih lobijev, zavrle in uničile teh trendov. V tem primeru naši družbi ne ostane drugega kakor samomor. Ne fizični, ampak intelektualni.

## Literatura

- Attali, Jacques (2008) *Hrup: esej o politični ekonomiji glasbe*. Ljubljana: Maska.
- BBC (2005) *How Wham! Brought the West to China*, 24. 3. 2005 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/4379399.stm> (privzeto 19. 10. 2010).
- Gold, Thomas B. (1993) 'Go with Your Feelings: Hong Kong and Taiwan Popular Culture in Greater China.' *The China Quarterly* 136, posebna izdaja: Greater China, str. 907–925.

<sup>10</sup> Tu gre za zlorabo besede piratstvo, ki je v času, ko so kot nosilci zvoka prevladovali vinilne plošče in kasete, označevala ljudi, ki glasbo presnemavali in jo prodajali. Danes s tem izrazom glasbene založbe označujejo tudi ljudi, ki si presnemavajo glasbo z interneta zastonj in jo zastonj širijo naprej. Kot pa vemo iz zgodovine, pirati kakršnekoli vrste niso delali zastonj, ampak za lastni dobiček. Zloraba besede za zastonjsko dejavnost je tu več kot očitna. Ne glede na to pa je »piratstvo« zgolj posledica nekvalitetne glasbe, ki jo proizvajajo velike založbe. Vedno manj je ljudi, ki so pripravljeni kupiti drag CD z nekvalitetno glasbo.

- Gong, Hongyu 宫宏宇 (2006) *Missionaries, Reformers and the Beginnings of Western Music in Late Imperial China (1839–1911)* [doktorat], Auckland: University of Auckland.
- Ho, Wai-chung (2000) 'The Political Meaning of Hong Kong Popular Music: A Review of Sociopolitical Relations between Hong Kong and the People's Republic of China Since the 1980s.' *Popular Music* 19(3), str. 341–353.
- Kluger, Jeffrey (2008) 'Bernstein in Beijing: China's Classical Music Explosion.' *Time* 6.11.2008. <http://www.time.com/time/arts/article/0,8599,1855684,00.html>. (privzeto 19. 10.2010).
- Melvin, Sheila in Cai, Jindong (2004) *Rhapsody in Red: How Western Classical Music Became Chinese*. New York: Aurora Publishing.
- Perris, Arnold (1983) 'Music as Propaganda: Art at the Command of Doctrine in the People's Republic of China.' *Ethnomusicology* 27(1), str. 1–28.
- Ross, Alex (2008) 'Symphony of Millions.' *The New Yorker*, 7.7.2008. [http://www.newyorker.com/arts/critics/atlarge/2008/07/07/080707crat\\_atlarge\\_ross](http://www.newyorker.com/arts/critics/atlarge/2008/07/07/080707crat_atlarge_ross) (privzeto 19.10.2010).
- Urbanija, Matic (2003) 'Razvoj jezuitske metode prilagajanja.' V: *Mandarin Hallerstein, Kranjec na kitajskem dvoru*. Viljem Marjan Hribar, ur. Radovljica: Didakta.
- Yan, Jun 颜峻 (2007) 中国“电子乐”小史. (*Kratka zgodovina kitajske »elektronske glasbe«*) <http://www.yanjun.org/archives/192>. (privzeto 19.10.2010).
- Yang, Hou-lun (2007) 'Power, Politics, and Musical Commemoration: Western Musical Figures in the People's Republic of China 1949–1964.' *Music and Politics* 1(2), str. 1–16.

UDK: 572(520)

COPYRIGHT ©: NATAŠA VISOČNIK

## Percepcije telesnosti in prostora v okviru procesov identifikacij na Japonskem

Nataša VISOČNIK\*

### Izveček

Pričujoč prispevek je nekoliko spremenjen izsek iz doktorske disertacije z naslovom *Hiša kot prostor identitete; oblikovanje bivalne kulture in percepcije telesnosti na Japonskem: primer mesto Kanazawa*. Obravnava oblikovanje identitete kot proces identifikacije, ki je prostorsko situiran proces, in se osredotoča na eno izmed metafor prostora, in sicer na telo in na njegovo gibanje in percepcijo. Telesenje je namreč proces v katerem skozi gibanje nastaja prostor v okviru socializacije in učenje telesa. Pri ustvarjanju prostora se izoblikujejo določeni občutki, ki so pomembni za posameznikovo identiteto. Eden izmed prostorov, ki ustvarjajo močne občutke pripadnosti nekemu kraju, je tudi bivalno okolje.

**Ključne besede:** identifikacija, prostor, telo, rituali, telesenje

### Abstract

The present article is a slightly changed version of a part of my PhD thesis titled *The House as a Place of Identity; Construction of Dwelling Culture and Perception of the Embodiment in Japan: The case of Kanazawa City*. It discusses the construction of identity as a process of identification which is a process of placement and it focuses on one of the space metaphors that is namely body, and its movement and perception. An embodiment is a process in which a space is constructed through socialization and body learning. Within the construction of space particular emotions important for individual identity arise. One of such spaces that creates strong feelings of belonging to a place is the dwelling environment.

**Keywords:** identification, space, body, rituals, embodiment

---

\* Nataša Visočnik, dr., asistentka na Oddelku za azijske in afriške študije, Filozofske fakultete, Univerze v Ljubljani. E-mail: [natasa.visocnik@guest.arnes.si](mailto:natasa.visocnik@guest.arnes.si)

## 1 Uvod

Proces identifikacije ustvarja simbolične prostore in si prisvaja že postavljene. Identitet se tudi ne dosega vedno skozi identifikacijo s skupinami posameznikov z istim pogledom, ampak tudi skozi prepoznavne ekspresivne in utelešene performativne repertoarje. Ritualni procesi, kot so rituali prehoda in romanja, skozi katere se oblikujejo nove identitete, poudarjajo pomembnost prostorske performace v procesu oblikovanja identitet in jih lahko pojmujeemo kot modele sodobne ekspresivne identitete. Vse skupaj pa se dogaja v nekem določenem prostoru, ki je lahko tudi del našega bivalnega okolja in proizvajajo vsakdanji način življenja družbe. Takšni prostori, ki jih Foucault imenuje »heterotopia«, služijo določenim namenom. Povezava med identiteto in prostorom se namreč izraža skozi nastajanje ustvarjanja občutka, ki omogoča odnose z določenimi lokalnostmi, konstituirane in izkušene na določen način, in nujno vključuje tudi označevanje »sebe« in »drugih« skozi identifikacijo z večjimi kolektivnostmi (Gupta in Ferguson 2001: 17), ta proces pa poteka tudi preko telesa, ki je in se giblje v tem prostoru.

Antropologija in etnologija sta se raziskovanja in razumevanja »prostora in kraja« (*space and place*) (glej Muršič 2006) lotili šele v devetdesetih letih 20. stoletja. Predvsem ju zanima dožemanje prostora, ki se izraža skozi prostorske metafore. Nas pa zanima ena od prostorskih metafor, to je telo, ki je ključno za razumevanje prostora. Telo zaseda prostor in telo je prostor – človek živi v telesu, je telesno bitje, ki ustvarja prostor s svojimi pravili, s svojimi idejami, čemur pravimo utelešenje prostora:

Koncept »utelešenega prostora« pa združi pred tem nezdružljive ideje (dualizem subjektivnega in objektivnega telesa), izpostavi pomembnost telesa kot fizične in biološke entitete, kot živečo izkušnjo in kot center agencije, kraja za govorjenje in udejanjenje v svetu (Low in Lawrence-Zúñiga 2003: 2).

Antropologija je tako hitro pograbila verovanje v univerzalnost koncepcij prostora kot nadaljevanje človeškega telesa, omejenega z naravo fenomenološkega sveta in s človeško fiziologijo. Percepcija in izkustvo prostora, ki ga telo zaseda, se preoblikujeta glede na odnose do posameznikovih emocij in duševnega stanja, glede na samozavedanje, družbene odnose in kulturne preddispozicije. Marcel Mauss pravi, da pridobljene navade in telesne taktike, ki jih poimenuje »tehniko telesa«, vključujejo vso »kulturno umetnost« v telesu. Pierre Bourdieu pa razlaga, kako telesne navade proizvajajo kulturne oblike in družbene strukture z rabo termina

»habitus«, preko katerega se v telo vcepljajo družbene strukture, ki se nato izražajo v vsakdanjem življenju (Low in Lawrence-Zúñiga 2003: 2–3). Pozneje se je zanimanje za prostorsko tematiko razširilo še na druge perspektive<sup>1</sup> in tako so prostorske dimenzije kulture iz ozadja prišle v ospredje. Pri tem pa je treba poudariti tudi idejo, da vsako vedénje izhaja in je zgrajeno iz prostora; to je ideja, ki je v soju novih raziskav dobila nov pomen. Prostor je tako postal bistvena komponenta družbenokulturne teorije. Bolj znane teme prostora, kot so oblike hiš in svetih prostorov, so bile ponovno konceptualizirane, nove teme o transnacionalnih prostorih in prostorskih taktikah pa so pridobile na pomenu.

## 2 Prostor in telo v procesu identifikacije

Prostor je poleg časa absolutni pogoj človeškega bivanja, pri njunem zavedanju pa je vedno treba poleg družbene strukture na posamezni lokaciji upoštevati tudi ekonomsko menjavo, sorodstvo, tehnologijo, politiko, verske predstave ali znake nasploh. Prostor (in čas) ustvarjamo mi, je torej tako pogoj kot rezultanta našega delovanja. Prostor je transcendentni pogoj zaznave, naša »zavest« namreč ne more zaznavati sveta brez prostora in tudi ne brez časa, zato sta obe kategoriji prvi pogoj človeka kot racionalnega bitja.

Za številne evropske filozofe, med njimi na primer Heideggerja, je bil čas pomembnejši od prostora, kjer človek kot subjekt obstaja v okviru časovnosti. Hkrati pa je bil tudi um pomembnejši od telesa. V japonski filozofiji pa prostorski fokus nasprotuje kartezijskemu poudarku na »času«, toku, ki je bistven za dejanja avtonomnega uma. Primarnost prostora je na času, v interpretaciji japonskega filozofa Yasua Yuase pa je vidno prepoznavanje pomembnosti telesa ali nedeljivost telesa in uma. Medtem ko se um konceptualizira skozi čas, mora biti telo situirano v prostoru (1987: 39–42). Pri tem je imela Lebra (1992: 9) pridržek glede Yuasovega argumenta, in sicer, da sta prostor in čas v japonski družbeni organizaciji težko ločljiva. V bistvu je ta težava povezana z idejo časa samega, ki imitira prostorski model, saj je tako kot prostor tudi »čas« (*toki* 時) konceptualiziran v drugih kulturnih okvirih.

<sup>1</sup> Urednici Setha M. Low in Denise Lawrence-Zúñiga (2003) sta jih v zborniku *Anthropology of Space and Place: Locating Culture* razdelili na šest tematskih kategorij: prostori telesa, spola, vtisa, soočanja, transnacionalni prostori in prostorske taktike. Te kategorije niso končne ali izključujoče, saj je tema družbenih prostorov zelo široka in težko oprijemljiva.

Tudi za japonskega filozofa Tetsurōja Watsujija je kraj produkt prostora in časa, v katerih živimo, in je refleksija stanja našega uma in srca. Družbeni prostor je materializiran čas, prostori pa so točke, kjer se srečujemo, so kategorije, ki jih antropologija interpretira. Iz interpretacijske paradigme izhaja ideja o prostoru, ki je konstruiran kulturno, in brez naše izkušnje nima smisla. Posameznik pa ima v njem določeno pozicijo in se v njem reflektira ter ga z besedami ustvarja. Družba in prostor sta tako neločljivo povezana. Organizacijo prostora definirajo odnosi v določenem kontekstu skupkov, interakcij in dejavnosti; družbena praksa je prostorska in je uprostorjena. (Watsuji 1994)

Ideja o prostorski omejenosti je podlaga za definiranje, gradnjo, utrjevanje ali razširjanje družbene organizacije. Težnja po »prostorjenju« medčloveških odnosov je posledica težnje, da se človeške odnose opazuje v okviru družbenih odnosov. Znotraj japonske filozofske tradicije Tetsurō Watsuji prepoznava pomembnost prostora za Japonce v ideji o človeškem bitju ali »osebi« (*ningen* 人間) skozi besedo, ki je sestavljena iz dveh pismenk, in sicer iz pismenke 人/*hito* (»človek«) in 間/*aida* (»vmes«) oz. *ma* (»prostor«)<sup>2</sup> (1994: 18–19). Pri tem je nujno, da se razmisli o besedi »vmesnost« (*aidagara*), ki postavlja »prostor« med »ljudi«, njen pomen pa izraža odnos med osebami (p.t. 166). Ta vmesnost implicira naš obstoj v nekem definitivnem »prostoru« ali *basho* (場所), ki ni nevtralen fizični prostor, ampak je življenjski prostor, kjer najdemo medsebojno povezane pomene. Bolj primordially in pomembnejše je dejstvo, da v prostoru obstajamo, kot pa dejstvo, da smo ljudje. Če napolnimo prostor s konkretno vsebino, dobimo v tem kontekstu razmerje med človekom in naravo, ki ga obdaja. Ta ideja izhaja iz dela *Fūdo* 風土 (*Klima*, 1994), kjer Watsuji človeka postavi v prostor, v okolje, v katerem živi (glej tudi Lebra 1992; Yuasa 1987; Berque 1994). Pri tem pa poudarja tudi razlikovanje percepcije sebe v zahodni in vzhodni miselnosti. Medtem ko zahodna misel vidi sebe in naravo kot dva nasprotujoča si pola, na Japonskem nanju gledajo kot na medsebojno vplivajoča se pola. Sebstvo se spoji skupaj z okoljem preko spoznavanja vzorcev narave, ki so seveda kulturno konstruirani. Augustin Berque pa vidi v Watsujijevi ideji

<sup>2</sup> Pismenka 間 ima poleg *aida* in *ma* še druga branja (in pomene): ko uporabimo sino-japonsko branje *on'yomi*, je to *kan* ali *gen*, ter v kombinaciji z drugimi pismenkami obstajajo številne tvorjenke.



pomanjkljivost, saj naj bi se njegova fenomenologija okolja ukvarjala samo s fizičnim okoljem, medtem ko je družbeno okolje zanemarjeno. (Berque 1994: 93)<sup>3</sup>

Yasuo Yuasa pa je raztegnil Watsujijevo idejo prostora, da bi razložil pomembnost telesa za japonski »jaz«, ki je v nasprotju s kartezijskim dualizmom uma in telesa, kjer um s svojim transcendentnim statusom enačijo s sebstvom (Watsuji 1987). Človekovo občutenje lastnega telesa je bistveni vidik njegovega samozavedanja, ki je povezano z obstojem drugih teles. Telo je tudi temeljni vložek človekove identitete. V njem se mora istovetiti. Tudi to je razlog, zakaj ga želi obvladovati in nadzorovati, zlasti ko želi lastno telo prilagoditi družbenim normam. Telo je s svojimi čuti(li), zaznavami in dojemANJI vir človekovih izkušenj, ki jih zbira, preverja in primerja z izkušnjami drugih ljudi ter izraža na najrazličnejše načine. Telo je tudi kraj, kjer sprejemamo svet okoli sebe, s telesom opazujemo, se ukvarjamo, nadziramo, prezremo svet, medtem ko njega samega ne opazimo takoj. Po besedah Merleau-Pontyja potrebujemo za primerjavo najprej drugo telo, šele nato lahko opazimo tudi svoje. Tako tudi prostor dojemamo preko svojega telesa. Telo je meja, preko katere naš um zaznava prostor okoli sebe. Svet nam razlaga telo s pomočjo telesnih shem, ki prikazujejo položaj telesa, in tako našo percepcijo telesnega izkustva. (1978: 106)

Z globalizacijo vprašanje identitete poudarja telesa, ki so lahko nacionalizirana, določena po spolu, rasi, nadzirana, disciplinirana in dekorirana. Vsako kulturo zanimajo telesne podobe in prakse, ki lahko vsebujejo ideale lepote, pravila in norme o čistoči, prehrani in telesni izpostavljenosti. Te norme vplivajo na način, kako telo izkusimo v vsakodnevem življenju in kako ga slavimo v ritualih. Posameznikovo identificiranje se začne z določanjem spola in lokacije telesa v sistemu starostnih

<sup>3</sup> V Watsujijevem delu *Fūdo* lahko izpostavimo hermenevitično fenomenologijo v odnosu do družbe z okoljem, ki se eksplicitno nanaša na delo Martina Heideggerja *Sein und Zeit*, hkrati pa se tudi radikalno razhaja v dveh točkah. Predvsem Watsuji poudarja, da struktura človekovega obstoja ni nič manj prostorska kot časovna, česar pa Heidegger ne omenja, in tudi nič bolj družbena kot individualna. Tako je prišel do tridelne strukture: časovnost odgovarja prostorski, zgodovini; »okolju« (*fūdo* 風土) in »zgodovinskemu posredovanju« (*fūdosei* 風土性). Tako Watsuji brez dvoma poudarja okoljski determinizem. Sicer govori tudi o svobodi človeškega subjekta v nasprotju z naravo, vendar hkrati dodaja, da ta svoboda v svoji izraznosti nujno izraža tudi posredovanje. Za Watsujija je posameznikova identiteta podrejena kolektivnemu bivanju in je hkrati zakoreninjena v naravi. Znotraj te teorije je tako čutiti prevelik poudarek na okolju, medtem ko so vplivi kulturnega okolja zanemarjeni. (Watsuji 1994: 161) Seveda moramo vedeti, da je Watsujijeva ideologija nastajala v času oblikovanja nacionalistične Japonske.

skupin. Družbena konstrukcija »telesenja« in telesnih dejanj je bistvena komponenta kulturne identitete, ki jo preoblikujejo globalne sile.

Fenomenološki pristop do utelešenega prostora so si nekateri drugi raziskovalci, ki jih zanima, kako si posamezniki priredijo prostor kot tudi družbene strukture, prikrojili in predelali. Posameznik z vsakodnevnim vedanjem in gibanjem oblikuje prostorske transformacije na lastnini in lokalni družbeni strukturi. Tako je človek tisti, ki ustvarja prostor in prostor nastaja, se oblikuje in konceptualizira s pomočjo človekove tvornosti (agencije). Gibanje kot praksa in kot aktivno dejanje povzroča ustvarjanje prostora ali »prostorjenje« (*spatialization*). Z gibanjem pa se človek ne premika samo po prostoru, ampak lahko tudi med identitetami, odnosi, ljudmi, stvarmi, skupinami, družbami, kulturami, okolji in časi. (Rapport in Overing 2000: 265) Bourdieu je to poimenoval »telesni heksis«<sup>4</sup>, ki jo pridobimo znotraj določenega »habitusa«, kjer obstoječe meje izginejo, pojavljajo in oblikujejo pa se nove in različne kategorizacije sveta. Gibanje je oblikovno dejanje, ki s »telesenjem« ustvarja prostore, med drugim tudi bivalno okolje. (Bourdieu 2002: 87)

Za razlago konceptov »prostorjenja in telesenja« na Japonskem je prikladnejši koncept delitve v cone, ki označuje japonske družbene organizacije, v katerih izstopa ideja o omejenosti (Lebra 1992: 5). Poudarjanje pojma *ba* 場 (»prostor« ali »situacija«) v japonskem družbenem življenju so prepoznali številni raziskovalci, saj je zanj značilno, da je dobro povezan v prostoru in/ali času, kot omenja tudi angleški prevod besede *ba* kot *frame* ali »okvir«. Če zahodni način mišljenja in delovanja predpostavlja strukturno opozicijo telesa in misli, subjekta in objekta, transcendentalnosti in svetovnosti, resničnega in neresničnega, je jasno, da Japonce vodi družbena binarnost ali binarne kode,<sup>5</sup> kot so *uchi* 内 (»notranjost«) in *soto* 外 (»zunanost«) ali *ura* 裏 (»zadaj«) in *omote* 表 (»spredaj«). (Ōkawa 1986: 134–135) Družbena omejitev daje pogon ne samo tistim znotraj in zunaj, temveč tudi članom, ki so v središču in na obrobju, ali liminalnim, ki niso ne noter in ne zunaj ali pa so

---

<sup>4</sup> *Hexis* (gr.) = »stanje«, »počutje«.

<sup>5</sup> Binarna koda je definirana kot struktura zmožnosti, ki omogočajo komuniciranje in razumevanje določenih značilnosti človeške kulture. V tem smislu ima arhitektura kulturni kot tudi pragmatični pomen; arhitektura vključuje kulturna in družbena pravila ter konvencije. Binarna koda je vrsta kod, ki vsebujejo bipolarna nasprotja, kot so pozitivne/negativne vrednote, povezane z zemljo in umazanijo. Termin dekodiranje se uporablja za analiziranje kodiranih objektov ali dogodkov, ki so povezani na primer s kuhanjem in prehrano znotraj bivanja. Dekodiranje domačega okolja zahteva analizo vseh sestavnih delov, ne da bi pozabili njihovo vlogo v celotnem kontekstu, v katerem se pojavljajo. (Lawrence 1989: 90)

povsod. Prostorska omejitev je odvisna od časovne omejitve, kar otežuje ločevanje med njima. Zato pogledjmo od blizu, kako se percepcije prostora in telesa vključujejo v proces iskanja identitete in identifikacije v arhitekturi in v oblikovanju bivalnega okolja.

### 3 Koncept prostora in telesa v arhitekturi

Prostor, ki ga okupira telo, in percepcija ter izkušnje tega prostora se krčijo in širijo v odnosu do človekovih emocij in mišljenja, zavedanja sebe, družbenih odnosov in kulturnih preddispozicij. Človeška bitja so utelešena in vsakodnevno življenje se udejanja v telesnem obstoju. Mary Douglas v teorijah omenja telo kot medij v komunikaciji pozicioniranja neposrednega odnosa med prostorskimi ureditvami in družbeno strukturo s simbolizmom telesa in telesnih meja. V poznih delih Mauss analizira pomembnost človeškega telesa kot metafore in ga poveže z idejo, da arhitektura pridobiva predstave iz človeške izkušnje. Veliko antropologov metafore analizira z namenom interpretiranja načinov, kako je človeško telo povezano z miti in kozmologijo, ter opisuje, kako so prostorski in časovni procesi zakodirani s telesnim simbolizmom (Low in Lawrence-Zúñiga 2003: 2–4; Low 2003: 12).

Utelešeni prostor je model za razumevanje ustvarjanja prostora skozi prostorsko orientacijo, gibanje in jezik (Low 2003: 9). Znotraj polja, ki zajema prostor in kulture, obstaja povečano zanimanje za teorije, ki vključujejo telo kot integralni del prostorskih analiz. Ti problemi so bili delno rešeni skozi historično analizo družbene strukture in moči (Foucault 1991), učljivega telesa in družbenosti v idejah habitusa (Bourdieu 2002), kot tudi s številnimi drugimi (Low in Lawrence-Zúñiga 2003). Marybeth Macphee (2004: 377) pa pravi, da je utelešenje proces, ki je temelj kulturne senzibilnosti in središčna točka za razumevanje obstoječih načinov kulture in vidikov diskurza kot medsebojno prepletenih fenomenov. To lahko vidimo v bivalnem okolju, ki je produkt človekovega ustvarjalnega navdiha. Med dejavnike, ki vplivajo na posameznikove predstave, pojmovanje in vrednotenje prostora in telesa, se najpogosteje prištevajo osebnostne lastnosti in značilnosti posameznika, to so starši, sorodniki, sošolci in prijatelji ter vpliv primarnih in referenčnih skupin. K dejavnikom prištevamo tudi šolanje kot vir znanja, množična komunikacijska sredstva kot vir informacij ter širša družbena skupnost (narod, država) kot ustvarjalke družbenega sistema. Gre za individualno in relativno dožemanje spleta časa in prostora na podlagi

realnosti in navideznosti. Posameznikovo bivanje v prostoru je časovno omejeno in s tega procesnega vidika je omejeno tudi njegovo dožemanje prostora.

Tako Mirjana Lozanovska (2002: 147) pravi, da so prezentacije arhitekturnih meja v načrtu omrežene z dnevnim gibanjem posameznika, predvsem ženske, znotraj doma. Arhitektura je ustvarjena kot visoko omejeni prostor, gibanje v prostoru pa izraža telesno prisotnost z ustvarjanjem in oblikovanjem domačega prostora.

Telo se staplja s prostorom. To je še posebej vidno v koreografiji ženskega gibanja znotraj hiše ali med stavbami. Njeno telo za trenutek napolni prostor med oblikami. Giblje se skozi vrata, noter in ven, njeno telo začasno prečka hišni prag in je tudi med stavbami. (Lozanovska 2002: 147)

Telo okupira prostor, hkrati pa je preokupirano s prostorom. Na splošno je prostor, ki ga zavzema telo, odvisen od telesnega gibanja. Telo, ki se giblje, pa se prilagaja praznemu prostoru znotraj arhitekturnih oblik. V binarni delitvi med obliko in prostorom ženska gibalna telesnost postane vsebina, ki transformira koncept od abstrakcije k delu. Arhitekturna reprodukcija domačega prostora in nenaseljenega prostora postane telesno delo po ženski in skozi njo.

Kot pravi Rasmussen (Barrie 1996: 47), »arhitekture ni dovolj videti, treba jo je tudi izkusiti.« Tako je treba poudariti, da arhitekturne oblike in prostora ne dojemamo le z vidom. Vonj materialov, stanovalci, hrana, okolje; občutenje teksture materialov in površin, poslušanje odmevov in korakov, vse to je del popolne arhitekturne izkušnje. Z drugimi besedami, arhitekturna izkušnja je sinteza številnih stimulansov in jo lahko razumemo le v njeni totalnosti. Čeprav večina naših čutov okolje izkuša hkrati, sta vid in gibanje temeljna načina, skozi katera izkušamo arhitekturo. Gibanje, prostorska zaporednost in čas ustvarjajo četrto dimenzijo naše zaznavne sfere in so bistvene komponente izkušanja arhitekture. Čeprav gibanje skozi prostor ni eden od petih čutov, pa je najpomembnejši za osvajanje arhitekturne izkušnje. (Barrie 1996: 48)

Da omogoči svojim prebivalcem občutek pripadnosti in povezanosti, mora pomenski prostor imeti okoljsko identiteto. Tudi »kraj« ali *place* ima v arhitekturnem kontekstu pomen. Fizično ograjen prostor oblikuje kontekst za izkušnje in pomene, ki komunicirajo z elementi, da oblikovan prostor pripomore k identifikaciji – enačenju s krajem. Pomen je pomemben, ker ga oblikujejo in predstavljajo skupna verovanja v

določen kraj in čas, skozi določene izkušnje pa se lahko razlikuje od osebe do osebe (Ogita 1974).

Ljudje so dosledno ustvarjali svoje okolje kot način za postavljanje svojega »kraja, prostora« v svet. V tem kontekstu so bile struktura, organizacija in artikulacija teh krajev odsev njihovega verovanjskega sistema. Posledično je arhitektura postala čitljiv kraj, ki izraža in povezuje vrednote, povezane s človekovim obstojem. Prostor so mnogokrat razumeli kot »središče sveta« ali prostor primordialnega ustvarjanja v določenem času. Tako velikokrat označuje *axis mundi*, prostor, kjer se tri regije sveta – nebo, zemlja in podzemlje – združijo. Posledično je to tudi prostor, v katerem se lahko komunicira z bogovi (Barrie 1996: 52–53)

Pri identifikaciji prostora sta bili dejanji naselitve v kraju in oblikovanja bivalnega okolja pogosto mitologizirani kot ustvarjanje sveta, za prisvajanje sveta pa so obstajali številni rituali.<sup>6</sup> Ustvarjanje svetega kraja je bilo za ljudi eksistencialnega pomena: določili so ga kot središče in tako definirali svoj prostor v svetu (Barrie 1996: 53). Prostor je vedno definiran kot vpisan, vtisnjen in omejen. Vtisnjen prostor ni popolnoma zaprt, temveč je na eni ali dveh straneh sestavljen iz robov in ni omejen samo na stavbe, zidove, stebre, tračnice. Pri ustvarjanju prostora za bivanje kot »teritorialnega središča« se upošteva konceptualni pristop, ki vključuje ne samo klimatske, geografske in topografske značilnosti območja bivalne enote, ampak tudi vrsto kulturnih, družbenodemografskih in družbenopsiholoških dejavnikov.

#### 4 Ustvarjanje prostora skozi telo na Japonskem

Japonska družba goji poseben odnos do telesa, saj Japonci telesno govorico (na primer natančno kodificirane stopnje pozdravnega poklona) uporabljajo veliko bolj kot verbalno. Tako je na Japonskem telo pogosta tema sodobnega teoretskega in filozofskega razpravljanja, ki se je pojavila v okviru družbenih in tehničnih sprememb. Emiko Namihira (2005) se v svoji knjigi *Kulturna antropologija telesa (Karada no bunka jinruigaku 体の文化人類学)* ukvarja s problemi japonskega telesa v sodobnem okolju, polnem hitrih sprememb, potrošništva, nasilja. Pri tem je opazila

<sup>6</sup> Ritual ob ustvarjanju bivalnih okolij na Japonskem imenujejo »očiščenje zemlje« ali *jichinsai* 地鎮祭, izvajajo pa tudi ritual ob dvigu »droga za sleme« ali *muneage* 棟上げ. (gl. Visočnik 2009b) To sta sicer šintoistična rituala, vendar pa podobne rituale na Japonskem poznata tudi krščanska (ritual ob postavitvi temeljnega kamna poznamo tudi v Sloveniji) in pravoslavna cerkev.

zavijanje ali nezavijanje telesa, ki igra pomembno vlogo v oblikovanju medčloveških odnosov, predvsem v okviru komunikacije. Omenja tudi odnos do telesa, ki mora biti urejeno do popolnosti, zato mu Japonci posvetijo veliko časa, da oblikujejo popolno telo ali telo, čim bliže trenutnim lepotnim idealom. Na splošno pa Japonci svoje telo pojmujejo kot majhno in kot takšnemu je prilagojeno tudi njihovo bivalno okolje (glej Visočnik 2009b). Seveda pa se predstave o telesu spreminjajo hkrati s spremembo telesa: vemo namreč, da se je japonsko telo v zadnjem stoletju zaradi prehrane, medicine in načina življenja precej preoblikovalo, kar je med drugim vplivalo tudi na bivalno okolje.

Telo se tudi izraža skozi določeno človeško vedênje, ki je odvisno tudi od družbenih pravil. Znanstvene razlage človeškega vedênja operirajo bodisi z biološkim, s fiziološkim oziroma medicinskim pojmovanjem telesa, ki determinira vedênjske vzorce, bodisi z družbenimi, kulturnimi oziroma duhovnimi bitnostmi. Te vplivajo na vedênje posameznika in posredno tudi na njegovo telo in nato na prostor. Razumevanje vedênja v hiši nam omogoča raziskovanje vzorcev aktivnosti, ki označujejo splošne tipe vedênja v skupnosti. Vzorec aktivnosti je zapisan kot količina časa, porabljena za aktivnosti v urah na posameznika (Bechtel 1989: 169–171). Pri tem se ustvarjajo antropološke analize odnosov med prostori in gospodinjskimi aktivnostmi, prehodov med zunaj in znotraj hiše, lokacij in rabe domačih predmetov, ki nam pokažejo pomembno vlogo tako fizično-prostorskih kot tudi afektirano-simboličnih značilnosti domačega prostora, predmetov in aktivnosti. Tako prinaša analiza tudi afektirane pomene prostorskih povezav, oblik sob in pozicij, psihološke in sociološke pomene postavitve pohištva, notranjo dekoracijo, morfološke strukture in geografski kontekst hiše.

Še posebno v sodobnem času kultura in stopnja ekonomskega razvoja medsebojno vplivata na obliko stanovanj. Da bi razumeli prehode sstanovalcev v domačem prostoru, je nujno, da razlikujemo vedênje, ki odseva družbenoekonomski (ali produktivni) status od tistega z vlogo ritualov bivanja, ki se dosledno vzdržuje preko ekonomskih skupin znotraj družbe. Pozornost moramo osredotočiti na navade vsakodnevnega življenja znotraj gospodinjstva (Howell in Tentokali 1989: 282), na kontrolo telesa in ritualnost v bivalnem okolju na Japonskem.

#### 4.1 Simbolična kontrola in učenje telesa

Vsako družbeno okolje ima svoje meje izražanja in tudi svoje načine telesne kontrole. Koncept »kontrola« se v zahodni psihološki literaturi nanaša na domeno posameznika. Pri tem nadzor konotira bistvo zasebnosti znotraj doma, pri čemer sta pomembna posameznikova interpretacija in vedenje. Individualistično prikazovanje koncepta nadzora je lahko kulturno pristransko. Japonci zelo kritizirajo poimenovanje primarne in sekundarne kontrole kot upravljanje principov in psihosociološke determinante vedênja. Trdijo, da severnoameriške psihologe vodi zahodna psihoanalitična in v ego usmerjena teorija, ki postavlja osebno zadovoljitev in krepitev samoidentitete kot bistvo vedênjskih mehanizmov. Socializacija otrok na Japonskem poudarja identiteto posameznika, ki je odvisen od okoliščin vzajemne podpore in okrepitev družine, in se primarno nanaša na skupinske cilje. (Howell in Tentokali 1989: 293).

Za japonsko družbo so značilni zelo visoka stopnja samokontrole, omejevanja in pogosto tudi požrtvovalnosti, ki vplivajo na omejitve in kontrolo telesa. Za razumevanje japonske kulture telesnega gibanja je potrebno tudi vedenje, da so telesa in gibanje med pripadniki različnih skupnosti nekoliko različna od drugih.<sup>7</sup> Pri tem lahko izpostavimo skladnost tudi med simboličnimi in družbenimi izkušnjami, ki so vedno preizkušene v danem družbenem okolju. Mary Douglas tako trdi, da bolj ko ljudje poudarjajo družbene omejitve, bolj vrednotijo tudi simbole telesne kontrole. Hkrati pa ugotavlja, da je problem sodobnosti tudi pomanjkanje predanosti skupnim simbolom. Po njenem mnenju je ritual dobil slabšalni pomen za izražanje pomembnosti prazne konformnosti, saj se na vseh življenjskih področjih srečujemo z upiranjem formalizmom. To je predvsem vidno na Japonskem, kjer je formalno vedênje del vsakdanjika, vendar je, kot opozarjajo številni raziskovalci, to velikokrat prazna formalnost. (Douglas 1996)

Proces socializacije poteka skozi nezavedno vtisnjenje kulturnih kod v telo. Telo tako postane spominsko sredstvo za komuniciranje in izražanje kulturnih kod (Rapport in Overing 2000: 2). Sposobnost utelešenja družbe je pripravljenost telesa, da prevzame performativnost družbenega: nastanejo motorične sheme in telesni

<sup>7</sup> Japonska drža se vzdržuje z ravnotežjem in s kontrolo, ki prihaja skoraj v celoti iz zadnjega dela telesa (zadnjice) in zgornjega dela stegna, pri čemer je teža po vsej nogi razporejena z ohranjanjem ravnotežja z delom stopala malo pred peto. Ravnotežje je zelo pomembno in ohranja delitev med zgornjo in spodnjo polovico telesa. To se izraža tako pri borilnih veščinah (*sumō*, *judo*) kot tudi pri japonskem plesu (*nihon buyō*, *minbu* – glej Visočnik 2009a). Pomembna vloga spodnje polovice telesa in poznavanje telesne dinamike sta opazna tudi v izražanju.

avtomatizmi (Bourdieu 2002: 98). Preko učenja telesa ali telesni heksis je mogoče vtisniti v človeka celotno kozmologijo, etiko, metafiziko, politiko, itd., poleg tega pa vanj vpisati tudi temeljna načela kulturne arbitrarnosti in jih tako umestiti brez zavedanja in razlage (p.t. 118–120). Tako je habitus način delovanja ali »modes operandi« – bistveni del, ki opredeljuje praktične spretnosti telesa, prenaša pa se skozi prakso v svojem praktičnem stanju, ne da bi dosegel stopnjo diskurza. Pridobivanje habitusa zadeva zgolj vprašanje mehničnega učenja (posnemanja) s poskusi in z napakami (p.t. 126). Modernost je namreč telo disciplinirala, da je postalo kontrolirano, disciplinirano, preiskovano in narejeno, da izvaja aktivnosti z maksimalno učinkovitostjo, vendar brez agencije. Modernistično izobraževanje je vključevalo strukturiranje telesnih dejavnosti, potez, uniformiranosti in<sup>8</sup> je ciljalo na demokratično homogenost.<sup>9</sup>

Podobno prakso omenja tudi japonski raziskovalec Akira Kurashima, ki prakso, kjer človek na telo pripenja najrazličnejše vidike vsakodnevnega življenja, imenuje *waza* 技 ali »tehnike« telesa (2007: 1–2). Na telo pripenjamo najrazličnejše tehnične veščine tako, da opravljamo neko delo, se učimo o medosebnih odnosih, komunikacijskih veščinah, družbenih manirah, ipd. Pri tem je pomembno, da razumemo namene učenja, kultiviranja jezikovnih sposobnosti, obvladanja učnih tehnik. Podobno se dogaja tudi v prostem času, v katerem se ukvarjamo s športom in plesom in z njima oblikujemo telo, z igranjem instrumentov treniramo roke, s poslušanjem glasbe ušesa, z gledanjem vzgajamo oči, s poskušanjem hrane oblikujemo okus za hrano, z branjem literature naš okus za kulturo, ipd.

Ideja učenja preko telesa je na Japonskem zelo močna, saj se vse telesne aktivnosti učijo preko telesa. Pravega znanja naj bi po Watsujijevem mnenju ne mogli obvladati skozi teoretično mišljenje, temveč le skozi »telesno prepoznavanje« (*tainin* 体認) ali »telesno realizacijo« ali (*taitoku* 体得), to je skozi rabo telesa in uma

<sup>8</sup> Na Japonskem je uniformiranost med poklici zelo razširjena: vse od javnih uslužbencev do zasebnega sektorja, kjer podjetja uporabljajo uniformo za identifikacijo s podjetjem.

<sup>9</sup> Ravno to utopično in pozitivistično konstrukcijo projekta modernosti v vsakdanjem življenju lahko opazimo v delu *Techniques of the Body*, kjer Marcel Mauss (po Strathern 1996: 24–25) enači telesni trening s sestavljanjem stroja za »iskanje pridobivanja učinkovitosti«. Več njegovih točk nakazuje na nasprotja med družbenimi in kulturnimi, povsod navzočimi telesnimi navadami s strukturiranimi formalnostmi modernističnih institucij, kot so vojska, šole, bolnice in športne dvorane. Eden od motivov modernističnih voditeljev nacionalističnih držav 19. in 20. stoletja je bila ideja »zdrav duh v zdravem telesu«, ki je ciljalo k vzpodbujanju mladih generacij k športu in treningu, medtem ko je vsebovala predvidevanja, da sta telo in um ločeni entiteti in ne eno.



(Watsuji 1994). Tako je učenje ali »kultivacija« (*shugyō* 修業) praksa, ki poskuša doseči pravo znanje s popolno rabo uma in telesa. Takšno učenje je predvsem značilno za zen budizem, za umetnosti in borilne veščine, kjer se odražata tudi splošno mišljenje in filozofija, ki ju najdemo tudi v vsakdanjem življenju. (Yuasa 1987: 25)<sup>10</sup>

#### 4.2 Simbolizem in ritualnost v bivalnem okolju

Mary Douglas tako kot tudi Pierre Bourdieu raziskuje, kako je telesni simbolizem prenesen v prostor znotraj doma. Pierre Bourdieu je razgrnil idejo telesa, da bi razvil bolj strukturalistični argument, ki razlaga, kako telesne navade rodijo kulturne poteze in družbene strukture. Skozi »habitus«<sup>11</sup> je označil način, kako so telo, duh in čustva simultano izurjeni, uporabil pa ga je tudi za razumevanje, kako se družbeni status in razredna pozicija utelešata v vsakodnevnem življenju. Tudi Mary Douglas teoretizira telo kot medij komunikacijske postavitve neposrednega odnosa prostorskih ureditev in družbene strukture in razpravlja o simbolizmu telesa in telesnih omejitev (Douglas 1996). Družbeno opredeljevati telesne lastnosti in gibe pomeni naturalizirati najbolj temeljne družbene izbire in hkrati preoblikovati telesa z njihovimi lastnostmi in premestitvami v analoški operator. S pomeni in z družbenimi vrednotami preobremeniti osnovna dejanja telesne vadbe pomeni privzgojiti čut za ekvivalence med telesnim in družbenim prostorom in med premikanjem v teh dveh prostorih in

<sup>10</sup> Na Japonskem na primer izpopolnjevanje v eni od klasičnih umetniških oblik (ples, urejanje cvetja, kaligrafija, klasična glasba, čajni obred) izraža pripadnost srednjemu razredu, ki si lahko privoščijo takšne izdatke. Kot učenke umetniških disciplin naj bi hčerke razvile *seishin* 精神 ali »duhovno moč«, kvaliteto, ki jim bo pomagala pri soočanju z »zahtevami in realnostjo vsakodnevnega življenja«. Hkrati pa poskušajo doseči tudi *yūgen* 幽玄 ali »skrivnostno subtilnost«, ki poleg prikrivanja, zavijanja, zlaganja in povezovanja izraža estetiko japonske umetnosti. Poleg duhovne moči pa je pomembno tudi gibanje v prostoru, ki je prilagojeno na bivalno okolje v tradicionalnih hišah, od koder so se razvile tudi te umetnosti. (Visočnik 2009a)

<sup>11</sup> Pri povezovanju prostora, telesa in časa pa ne moremo mimo koncepta »habitusa«, ki deluje kot sistem struktur, ki tvorijo vrsto okolja, nastaja pa v razmerju z delovanjem ekonomije in družbenih odnosov. Izhaja iz najzgodnejše vzgoje in je prvi pogoj za koordinacijo praks ter za prakse koordinacije. Kot produkt zgodovine proizvede individualne in kolektivne prakse in s tem tudi zgodovino v skladu s shemami, ki jih spodbuja zgodovina. Habitus ali strukturirane strukture so tako trajno urejeni sistemi in temeljijo na simbolnem redu. Gre za načela ustvarjanja in strukturiranja praks in reprezentacije (predstavljanja in zastopanja), ki jih lahko objektivno »usmerjamo« in so »predpisane« na takšen način, da ne dajejo občutka vsiljevanja ali upoštevanja pravil. (Bourdieu 2002: 92–93)

prek tega ukoreniniti najbolj temeljne strukture neke skupine v izvirne telesne izkušnje (Bourdieu 2002: 122–123).

Na tem mestu je potrebno omeniti raziskovalca Akitoshija Shimizaju, ki s podrobnim vpogledom v japonsko družino in odnose med družino, telesom in hišo, obravnava ključne koncepte družine in njenega odnosa do hiše. Družina, gospodinjstvo, morfologija in funkcija, spol, generacije in razred so v resničnem svetu medsebojno tesno prepleteni. (Shimizu 1988: 1–8) Skozi časovni, prostorski in kulturni kontekst se oblikujejo vzorci načina življenja, ki se med seboj razlikujejo glede na prejšnje kontekste. Na Japonskem je v začetku 20. stoletja prevladoval sistem *ie* (hišni sistem), definiran kot skupek nepovezanih procesov, ki obvladujejo dostop ljudi do hiše in rabo hiše, hišnega prostora, hišnih posesti in domače opreme skozi življenjski cikel in skozi različne generacije. Hišni sistem vključuje tako materialne kot simbolične dimenzije hiše, posesti in opreme (p.t. 45).

Nekateri prostori, kot so bolnice, zapori, muzeji, svetišča (Foucault 1991) zahtevajo drugačne telesne prakse od tistih, ki smo jih vajeni v vsakdanjem življenju: da vstopimo v te prostore, moramo odstopiti od vsakdanjih telesnih gibanj in gest in sprejeti telesna performativna pravila, ki veljajo v teh prostorih. Te prostore definirajo določene performance ali rituali, ki jih utelešajo, in s povsod navzočimi telesnimi dejanji, ki se zahtevajo znotraj določenega prostora. Te performance in telesne prakse pa po drugi strani konstituirajo družbeno imaginacijo kot materialnost takšnih prostorov.<sup>12</sup> Takšne posebne prostore, ki zahtevajo posebno vedenje in ritualnost v bivalnem okolju najdemo tudi v japonski hiši kot so npr. sobe, kjer se izvaja čaščenje bogov ali pa se sprejema in pozdravlja goste s prikloni v formalnem sedenju na petah (*seiza* 正座). Pomembni so tudi prehodi med sobami, kjer odpiranje drsnih vrat zahteva določeno gibanje. (glej Visočnik 2009b: 163–170) To se kaže tudi v prostorski orientaciji v tradicionalni japonski hiši<sup>13</sup> v ritualnih praksah. Ritual se izvaja kot obredna predstava, fizično predpisana in transformativna v pomenu ali učinku. Pri tem ritual sproži rabo telesa, kontrolira prostor in odmerja čas dejanj.

---

<sup>12</sup> Tako vemo, da so vsi zbirni prostori, kot so gostilne, kavarne, cerkve, knjižnice, itd., prostori druženja, ki zahtevajo različno vedenje in moralo. Družbeni prostor je produkt različnih družbenih praks. Ta prostor imenujemo predeterminiran družbeni prostor, znotraj katerega posamezniki in družbene skupine predstavljajo sebe, in so del politike kolektivne reprezentacije. Reprezentativne prakse so nasičene s telesnim simbolizmom, spektaklom in performativnimi akcijami. (Foucault 1991)

<sup>13</sup> V preteklosti se naj bi vsi rituali življenjskega ciklusa izvajali v hiši, zato se je tudi hiša temu prilagodila, kot je oblikovanje enega velikega prostora z odstranitvijo pregrad v času porok ali pogrebov.

Ritualizem je najbolj razvit tam, kjer so simbolična dejanja najučinkovitejša. Victor Turner (1970: 19) je ritual razložil:

kot predpisano vedenje ob določeni priložnosti brez tehnološke rutine, ki se nanaša na verovanje v mistične moči. Simbol pa je v tem okviru najmanjša enota, ki še vedno ohranja posebne lastnosti ritualnega vedenja; je ultimativna enota posebne strukture v ritualnem kontekstu.

Skupnost odreja rituale glede na letne urnike festivalov in praznovanj. Skozi zgodovino Japonske so se razvili trije koledarski sistemi: primitivni agrarni koledar, star lunarno-sončni kitajski koledar in moderni gregorijanski koledar. Na Japonskem ni jasne meje med dvema velikima religijama, budizmom in šintoizmom, saj je v večini japonskih domov na podeželju, ponekod pa tudi v mestih, še vedno najti budistične (*butsudan* 仏壇) in šintoistične (*kamidana* 神棚) »oltarčke« kot središče vsakodnevnega življenja (kot primer glej Visočnik 2009b: 137–145). Šintoistično svetišče se osredotoča na neposredno dobrobit družine, hiše in skupnosti. Budistični oltarček pa na drugi strani opominja na linijo dolžnosti in odgovornosti *ie* (»hiše«) ter oživlja povezavo s pokojniki. Skupaj varujeta živeče in tolažita umrle. Čaščenje božanstev tako zahteva določene rituale, kar pomeni določeno vedenje in gibanje telesa. To pomeni, da ob prinašanju darov in molitvi ljudje sedejo na kolena, se sklenejo roke, se poklonijo – potek rituala je odvisen od religije.

Vsi vzorci vedenja prostorsko in časovno koordinirajo temelje osebnih odnosov. Vključujejo temeljno dimenzijo izkušenj in so nujen pogoj psihološki zrelosti in družbenemu življenju. Brez kapacitete prostorskega dojetanja, prostorske orientacije in obvladanja prostorskih konceptov bi bil človek nezmožen učinkovitega gibanja, v družbenem življenju ne bi bil sposoben koordiniranja vidikov svojega vedenja z vedenji drugih. Vemo, da se med družbami pojavljajo variacije zaradi selektivnega poudarjanja prostorskih odnosov in poimenovanja stvari. Številni rituali v tem kompleksnem ritualnem letu pa se predvsem v agrarnih skupnostih izvajajo v hiši (Furuie 2003: 110–111).

## 5 Sklep

Ustvarjanje prostora je temeljna aktivnost, ki jo izvajajo vsi ljudje. S spoštovanjem in izvajanjem aktivnosti, ki so značilne za določen prostor, se podrejajo skupnosti, v

kateri živijo, kar je pomembno tudi za ustvarjanje občutkov pripadanja nekemu kraju. Od teh občutkov pa je odvisna tudi identiteta posameznika.

Hkrati v prostoru, ki mu pripada, posameznik izvaja določene aktivnosti, ki se jih je naučil od predhodnikov in ga povezujejo s preteklostjo. Identiteta je ustvarjena skozi znanje o posameznikovem vedênju med vsakodnevnimi reflektivnimi aktivnostmi. Vsi namreč spremljamo okoliščine naših aktivnosti kot del reflektivnega zavedanja. To zavedanje ima diskurzivne značilnosti, po katerih lahko tudi sprašujemo. Nekdo, ki izvaja določene aktivnosti, jih lahko tudi razloži. Vendar pa je naše udejstvovanje v vsakodnevni aktivnostih »na stopnji praktične zavesti«, ne da bi od nje zahtevali, da nam razloži naše delovanje v določenem trenutku. Ta ideja reflektivnega vedênja je združena z okoliščinami, v katerih se znajde posameznik, in proizvaja institucionaliziran red glede na norme, določene v posameznem družbenem kontekstu. Tako je telo prilagojeno na bivalno okolje, kar se v japonski hiši kaže skozi gibanje v njej: sezuvanje čevljev pri vhodu, poklon v pozdrav, sedenje na tleh na *tatamijih*, odpiranje drsnih vrat in drugih pregrad. Takšno gibanje telesa v hiši zahteva pravila vedênja, povezana z njeno rabo in tako tudi rituali povezani z življenjskim ciklusom vplivajo na bivalno okolje.

Skozi znanje o posameznikovem vedênju v vsakodnevni reflektivni aktivnosti v bivalnem okolju se oblikuje zavest o sebi ali »samoidentiteta«. Vsi namreč spremljamo okoliščine naših aktivnosti kot del reflektivnega zavedanja znotraj bivalnega okolja. Z oblikovanjem bivališča posameznik ustvari v prostoru občutek domačnosti, ki se lahko razlikuje glede na kulturo in družbene razrede, nujno pa jo je treba konceptualizirati s pomenom, ki prehaja fizične meje zatočišča. Te definicije skupaj ustvarjajo dimenzijo vrednotenja pri raziskovanju bivališč in njihovih komponent, ki so pomembne v določanju oblikovnih praks in bivalnih posegov.

## Literatura

- Barrie, Thomas (1996) *Spiritual Path, Sacred Place: Myth, Ritual and Meanings in Architecture*. Boston in London: Shambhala.
- Bechtel, Robert B. (1989) 'Behaviour in the House: A Cross-cultural Comparison Using Behaviour-setting Methodology.' V: *Housing, Culture, and Design: A Comparative Perspective*. Setha M. Low, Erve Chambers, Amos Rapoport, ur. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Str. 165–181.

- Berque, Augustin (1994) 'Identification of the Self in Relation to the Environment.' V: *Japanese Sense of Self*. Nancy R. Rosenberg, ur. Cambridge: Cambridge University Press. Str. 93–105.
- Bourdieu, Pierre (2002) *Praktični čut I in Praktični čut II*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Douglas, Mary (1996 [1970]) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (With a New Introduction). London in New York: Routledge.
- Foucault, Michael (1991 [1971]) *Vednost - oblast - subjekt*. Ljubljana: Krt.
- Furuie, Shinpei (2003) 'Sumai. Sono atarashii mikata (Bivališče. Novi pogledi nanj).' V: *Kurashi no naka no minzokugaku. Ichi nichi (Etnologija vsakodnevnega življenja. En dan.)*. Takanori Shintani, Emiko Namihira, Yoji Yukawa, ur. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- Gupta, Akhil in Ferguson, James, ur. (2001 [1997]) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press.
- Howell, Sandra C. in Tentokali, Vana (1989) 'Domestic Privacy: Gender, Culture, and Development Issues.' V: *Housing, Culture, and Design: A Comparative Perspective*. Setha M. Low, Erve Chambers, Amos Rapoport, ur. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Str. 281–297.
- Jeremy, Michael in Robinson, M. E. (1989) *Ceremony and Symbolism in the Japanese Home*. Oxford: Manchester University Press.
- Kurashima, Akira (2007) *Shintai gihō to shakaigakuteki ninshiki (Telesne tehnike in sociološka spoznanja)*. Tōkyō: Sekaishisōsha.
- Lawrence, Roderick J. (1989) 'Translating Anthropological Concepts into Architectural Practice.' V: *Housing, Culture, and Design: A Comparative Perspective*. Setha M. Low, Erve Chambers in Amos Rapoport, ur. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Str. 89–106.
- Lebra Sugiyama, Takie, ur. (1992) *Japanese Social Organization*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Low, Setha M. (2003) 'Embodied Space(s). Anthropological Theories of Body, Space, and Culture.' *Space & Culture* 6(1), str. 9–18.
- Low, Setha M. in Lawrence-Zúñiga, Denise, ur. (2003) 'Locating Culture.' V: *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Malden, Oxford, Victoria, Berlin: Blackwell Publishing. Str. 1–47.
- Lozanovska, Mirjana (2002) 'Architectural Frontier/Spatial Story. The Problematic of Representing the Everyday.' *Space & Culture* 5(2), str.140–151.
- Macphee, Marybeth (2004) 'The Weight of the Past in the Experience of Health: Time, Embodiment, and Cultural Change in Morocco.' *Ethos* 32(3), str. 374–396.
- Merleau-Ponty, Maurice (1978) *Fenomenologija percepcije*. Sarajevo: IP »Veselin Masleša«.

- Muršič, Rajko (2006) 'Nova paradigma antropologije prostora: prostorjenje in človeška tvornost.' *Glasnik SED* 46(3, 4), str. 48–54.
- Namihira, Emiko (2005) *Karada no bunkajinruigaku* (Kulturna antropologija telesa). Tōkyō: Taishukan.
- Ogita, Makoto (1974) 'Jūseikatsu mondai no kenkyū ni tsuite' (O raziskavi načinih bivanja). V: *Gendai no seikatsu kūkan ron (Teorije o sodobih bivalnih prostorih)*. Kazuo Tatsumi idr. ur. Tōkyō: Keiso shobo. Str. 95–108.
- Ōkawa, Naomi (1986) *Sumai no jinruigaku (Antropologija bivališč)*. Tōkyō: Heibonsha.
- Rapport, Nigel in Overing, Joanna (2000) *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London in New York: Routledge.
- Shimizu, Akitoshi (1988) *Ie,shintai, shakai – Kazoku no shakai jinruigaku (Hiša, telo, družba – antropologija družinske skupnosti)*. Tōkyō: Kōbundō.
- Strathern, Andrew J. (1996) *Body Thoughts*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Turner, Victor (1970 [1969]) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- Visočnik, Nataša (2009a) 'Učitelji ali roboti?: proces poučevanja plesa na Japonskem.' *Glas. Slov. etnol. druš.* 49(1/2), str. 14–22.
- Visočnik, Nataša (2009b) *Hiša kot prostor identitete : oblikovanje bivalne kulture in percepcije telesnosti na Japonskem : primer mesto Kanazawa*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Watsuji, Tetsurō (1994 [1935]) *Fūdo. Ningengakuteki kōsatsu (Klima. Antropološki premislek)*. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Yuasa, Yasuo (1987) *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*. New York: State University of New York Press.