

Civiliziranje zgodovine

Reinterpretacija preteklosti v kontekstu novega razumevanja kitajske nacije

Abstract

Civilizing History: Reinterpretation of the Past in the Context of a New Understanding of Chinese Nation

Through an analysis of the TV documentary series »Chinese Civilization«, screened in autumn 2008 on the Chinese national television (CCTV9), the paper attempts to identify and analyze the key themes of the turn towards traditionalism in the contemporary Chinese thought. Special emphasis is placed on the reinterpretation of classical and traditional Chinese thought in these processes. These elements are analyzed by topics: construction and mutual constitution of the concepts of Chinese civilisation, culture and nation; reinterpretation of classical Chinese philosophy in the new ideology of harmonisation, and finally, the alleged peaceful multiculturalism, continuity and non-conflictuality of Chinese civilisation, which serve as the central elements of the newly construed national ideology. These topics of analysis of the TV series – which could be understood as contemporary China's political and ideological manifesto for the foreign audience – are juxtaposed to the actual phenomena in contemporary Chinese political and economic context.

Keywords: Chinese civilization, Chinese nation, nation building, traditionalism, contemporary Chinese politics

Helena Motoh is Associate Professor at the Faculty of Humanities of the University of Primorska, Slovenia. (helena.motoh@guest.arnes.si)

Povzetek

Članek z analizo dokumentarne TV-serije *Kitajska civilizacija*, ki je bila predvajana jeseni 2008 na kitajski nacionalni televiziji (CCTV9), poskuša izluščiti in analizirati poglobitve teme obrata k tradicionalizmu v sodobni kitajski misli. Posebna pozornost je namenjena prav reinterpretaciji klasične in tradicionalne kitajske misli v teh procesih. Po sklopih tako prikazuje konstruiranje in vzajemno konstituiranje konceptov kitajske civilizacije, kulture in nacije, reinterpretacijo kitajske tradicionalne filozofije v novi ideologiji harmonizacije in končno predpostavke mirne multikulturalnosti, kontinuitete in nekonfliktnosti kitajske civilizacije, ki so osrednji gradniki na novo konstruirane nacionalne ideologije. Posamezne vsebinske sklope analize serije, ki jo je seveda mogoče razumeti kot politično-ideološki manifest sodobne Kitajske za mednarodno občinstvo, v sklepnem delu poveže tudi s konkretnimi pojavi v sodobnem kitajskem političnem in ekonomskem kontekstu.

Ključne besede: kitajska civilizacija, kitajska nacija, konstrukcija nacije, tradicionalizem, sodobna kitajska politika

Helena Motoh je izredna profesorica na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem. (helena.motoh@guest.arnes.si)

Jeseni leta 2008, le nekaj mesecev po odmevnih olimpijskih igrah v Pekingju, je deveti, tj. angleški kanal kitajske nacionalne televizije, CCTV9, z velikim pompom začel predvajati novo dokumentarno serijo epske dolžine – kar 20 epizod – in z nič manj ambicioznim naslovom: *Chinese Civilization* (中国文化). V uvodu pred predvajanjem prvega dela je voditelj v studiu Ji Xiaojun napovedal, da naj bi serija »ilustrirala razvoj kitajske civilizacije s pomočjo proučevanja arheoloških najdb, zgodovinskih lokacij in kulturnih ostalin« (Chen Jianjun in dr., 2008: 1/0:51). Še več, s tem naj bi prikazala »vztrajno željo po samoizboljšanju in družbeni odgovornosti, ki je značilna za kitajsko nacijo« (1/0:58). Že uvodne besede so torej opozorile na težo, pa tudi namen tega velikega projekta, zgodovine kitajske *civilizacije*, ki naj predstavi trajno bistvo kitajske *nacije*. Podobnega projekta, čeprav iz povsem drugega zornega kota, pa tudi s precej drugačnim izidom, so se na kitajski nacionalni televiziji lotili natančno dvajset let prej. Dokumentarna serija v šestih delih z naslovom *Žalostinka Rumene reke* (Heshang 河殇), prvič predvajana junija 1988 (cf. Su Xiaokang in Wang Luxiang, 1991), je prav tako kot sodobna serija *Kitajska civilizacija* želela trajno bistvo kitajske nacije razkriti s pregledom zgodovine kitajske civilizacije. A diagnoza, ki jo je postavila, je bila precej manj optimistična. Fatalizem, izolacionizem, stagnacija in kulturna atrofija so le nekatere od hudih kritik, ki so jih na kitajski nacionalni karakter naslovili avtorji odmevne serije (Xia Jun in dr., 1988). S svojim obračunom s škodljivimi elementi kitajske tradicionalne miselnosti in pozivom k uvedbi znanosti in demokracije so, sicer v diktaciji četrtoomajskega obdobja, med vrsticami tudi izenačili okorelo partijsko vodstvo z dinastijami preteklosti. V usodo vdane Kitajce postrevolucionarnega obdobja pa so postavili ob bok fatalističnim in praznovornim množicam stare Kitajske, kakršne so smešili Lu Xun in njegovi sodobniki. Vir vseh kitajskih težav je v samem bistvu tradicionalne kitajske kulture, ki kljub revoluciji še zdaleč ni zavržena, so sporočali avtorji *Žalostinke*, in tako ostra kritika seveda ni mogla ostati brez posledic. Enota, s katerim so v dokumentarcu povezali partijsko politiko in tradicionalno konfucijansko moralo, pa se je izkazal za bolj vizionarskega, kot je bilo morda videti leta 1988. Vrnitev kitajskega političnega vrha h kitajski tradiciji na splošno in še posebej h konfucijanstvu se je namreč »uradno« začel le poldrugo leto pozneje, le nekaj mesecev po dogodkih na Trgu nebeškega miru, z znamenitim Gu Mujevim govorom ob 2540. obletnici Konfucijevega rojstva (cf. Motoh, 2009: 91).

Dokumentarna serija *Žalostinka Rumene reke* tako stoji na začetku, serija *Kitajska civilizacija* pa na vrhuncu dvajsetletnega procesa ponovne uradne tradicionalizacije Kitajske. Značilnosti, dosežki in osebnosti, ki so bili leta 1988 simbol kitajske obsojenosti na neuspeh v mednarodnem prostoru, so v interpretaciji iz leta 2008 nasprotno predstavljeni kot ključni dejavnik njenega ekonomskega vzpona in čedalje pomembnejše vloge v mednarodnem političnem prostoru. Pričujoči članek bo z analizo serije *Kitajska civilizacija* poskušal izluščiti in analizirati poglobitve teme tega obrata k tradicionalizmu, pri čemer bo posebna pozornost namenjena prav reinterpretaciji klasične in tradicionalne kitajske misli v teh procesih. Po sklopih bom tako poskušala prikazati konstruiranje in vzajemno konstituiranje konceptov kitajske civilizacije, kulture in nacije, reinterpretacijo kitajske tradicionalne filozofije v novi ideologiji harmonizacije, in končno predpostavke mirne multikulturalnosti, kontinuitete in nekonfliktnosti kitajske civilizacije, ki so osrednji gradniki na novo konstruirane nacionalne ideologije. Posamezne vsebinske sklope analize serije, ki jo je seveda mogoče razumeti kot politično-ideološki manifest sodobne Kitajske za mednarodno občinstvo, bom v sklepnem delu poskušala povezati tudi s konkretnimi praksami v sodobnem kitajskem političnem in ekonomskem kontekstu.

Od semen civilizacije do rojstva nacije

Stilistična dovršenost dokumentarne serije učinkovito zakrije marsikatero problematično ali dvomljivo vsebinsko podrobnost. Datacije, ki so sumljivo zaokrožene na simbolična

števila pet tisoč in deset tisoč, geografske poenostavitve in številne »olepšave« manj prijetnih zgodovinskih dejstev je mogoče najti v skoraj vseh epizodah. Zagotovo najzanimivejši primer take samoumevnosti pa je na prvi pogled nevtralen naslov: *Kitajska civilizacija*. Problematični koncept civilizacije se v metaforični predelavi kot »semena civilizacije« pojavi že v prvih minutah prvega dela:

Iz semen civilizacije, posejanih pred deset tisoč leti, ki so nato vzkli, rasla in cvetela v osrednji kitajski nižini, je kitajska kultura črpala moč za svoj razvoj. Kmalu se bo rodila velika nacija. (1/2:10)

Ta kratki navedek dobro prikaže, v kakšne terminološke zagate se zapleta serija. Pojmi civilizacija, kultura in nacija se namreč na različnih mestih pojavljajo v zelo različnih, pogosto kontradiktornih rabah. Če na primer poskušamo razbrati sporočilo zgoraj navedenih metaforičnih uvodnih besed, je torej začetke kitajske civilizacije (tj. »semena«), mogoče umestiti v čas pred deset tisoč leti, bolje rečeno, v čas zgodnjega neolitika. Čeprav za to obdobje, kadar je govor o posameznih najdiščih, tudi avtorji serije pogosteje uporabljajo termin »kulture« (npr. »kultura Yangshao«, »kultura Longshan« ipd.), je v citiranem navedku »kultura« nekaj, kar »zraste« s pomočjo »semen civilizacije«.¹ Kakšno je torej razmerje med kulturo in civilizacijo in zakaj je pri obravnavani seriji govor predvsem o zadnji?

Kultura in civilizacija sta problematična pojma tudi v evropskem, iz latinske terminologije izhajajočem kontekstu. Kultura, ki je sprva pomensko bliže vzgoji (in nasprotna »naturi«) (Mazlish, 2004: 4), je skozi različna obdobja dobivala zelo raznolike pomena, od arheološke *kulture* kot imena za sistem najdišč do *kulture* v ožjem pomenu kot izbranih kreativnih aktivnosti (tj. umetnosti) in *kulture* v širšem pomenu kot obsega vseh navad, verovanj, prepričanj, praks ipd., ki jih določena skupnost počne na ustaljen način in imajo večinoma tudi simbolne pomena. Zgodovina ustreznice pojma kultura, tj. izraza *wenhua*, je na Kitajskem seveda drugačna. Kot opozarja Huang Xingtao (2011: 1–26), gre v sodobnem konceptu *wenhua* za sintezo starejših pomenov te besede z evropskimi elementi. *Wen hua* je bila sprva seveda dvozložna sintagma in v predhanskih tekstih jo srečamo zelo poredko. Pozneje začne dobivati stalnejši pomen *hua* (torej spremembe, preobrazbe), ki se zgodi s pomočjo *wen* (veščine, omike, pravilnega vzora, pozneje predvsem pisne umetnosti) (Yao Xinzhong in Zhao Yanxia, 2010: 79). Ta tradicionalni pomen sintagme *wenhua* nato v pozni dinastiji Qing pod vplivom stikov z evro-ameriški intelektualnimi konteksti pridobi še dodaten pomen materialne kulture, od tehnoloških do vojaških elementov. Prevzemanju širšega evropskega pojma kulture nato sledi tretja faza delne vrnitve k tradicionalnemu razumevanju kulture kot tistih aktivnosti, ki so povezane predvsem z literarno omiko. Huang zaključí, da iz te kompleksne dinamike prevzemanja delnih obsegov pojma kultura in njihovega prepletanja izvira kompleksnost in pogosto celo kontradiktornost različnih razumevanj tega pojma v sodobni Kitajski. Dodali bi seveda lahko, da se evro-ameriški konteksti glede tega pojma ne morejo pohvaliti z nič manjšo notranjo kontradiktornostjo.

Da pa bi vendar poskušali razumeti, kakšne konotacije so na delu v obravnavani snovi, je treba poseči po pomenih pojma civilizacija. Podobno kot kultura je tudi civilizacija svojo

¹ Izbira metaforike verjetno ni naključna: semena, rast itd. napeljujejo na simboliko (rodovitne) zemlje kot prizorišča nastanka kitajske civilizacije in nato kulture. Zemlja v tem primeru seveda pomeni Rumeno reko kot *locus* prvih kitajskih poljedelskih kultur (in pozneje držav) in pomembno identifikacijsko točko kitajske nacionalne zavesti. Prav Rumena reka in njena težka prst pa sta bili v dokumentarni seriji *Žalostinka Rumene reke* uporabljeni kot najizrazitejši simbol stagnacije in konservativnosti kitajske tradicionalne kulture. »Rehabilitacija« Rumene reke in pripadajoče poljedelske metaforike bi bila tako lahko razumljena tudi kot polemiziranje s kritičnimi stališči dokumentarne serije iz leta 1988.

etimološko »kariero« v Evropi začela kot protipol barbarskosti, le da je precej novejši pojem, običajno njen nastanek datirajo šele v 18. stoletje (Mazlish, 2004: 12). Sčasoma pa je v nasprotju s »kulturo«, ki je označevala izstop iz »naravnega stanja« človeške vrste (pač po opoziciji natura:kultura), civilizacija postala oznaka za začetek državnih ali vsaj protodržavnih tvorb. Z besedo civilizacija tako zgodovinarji in arheologi najpogosteje² označujejo stalno naseljene, hierarhično strukturirane, urbanistično in infrastrukturno kompleksne tvorbe, ki večinoma sovpadajo s poznim neolitikom in prehodom v kovinske dobe. Čeprav bi kulturo lahko razumeli tudi v katerem od njenih drugih (nehistoričnih) pomenov, pa je s stališča ustaljene zgodovinske kronologije pred deset tisoč leti na Kitajskem še vseeno težko govoriti o začetkih »civilizacije«. Pojem v tem primeru očitno ni rabljen zgodovinsko. Za kakšno »civilizacijo« pa potemtakem gre?

Harmonična civilizacija

Liu Wenming (2010) v svojem članku *Kitajski in evropski koncept civilizacije do prve polovice 19. stoletja* (19世纪中叶前中国与欧洲的“文明”观念) ugotavlja, da imel že pred srečanjem dveh intelektualnih kontekstov kitajski koncept podobno konotacijo kot evropski. Sprva naj bi tako na Kitajskem kot v Evropi beseda označevala visoko pridobljeno stopnjo samokultivacije in vrlin, torej pravzaprav »civiliziranost«. Sekundarno pa naj bi se beseda v obeh kontekstih nanašala tudi na pojmovanje kulturnega centrizma, tj. da je osrednja kultura na višji stopnji kot periferne.

因此，一个国家或族群所理解的“文明”，尽管具体涵义有差异，但其共性是对自身行为及其社会发展水平的一种认知与文化认同，它与“野蛮”相对应，不可避免地带有自我中心主义和种族中心主义的色彩。

Čeprav se je torej konkretno razumevanje »civilizacije« v različnih državah ali etničnih skupnostih razlikovalo, je imelo povsod nekaj skupnega. Samospoznavanje in identifikacija kulture z lastnim početjem in s stopnjo svojega družbenega razvoja sta povzročila, da je bil odnos do »barbarov« neizogibno obarvan z egocentrizmom in etnocentrizmom. (ibid)³

Razlika v razvojni stopnji »civiliziranosti« pa je, precej nekritično pravi Liu, pomenila, da je bila Kitajska poklicana, da »civilizira« druge:

既然华夏文明优于周边文明，中原王朝就有义务教化未开化的民族。

² Tovrstno označevanje je v začetku petdesetih let kodificiral avstralski arheolog Gordon Childe. Cf. deset meril civilizacije, ki jih navede v svojem ključnem tekstu *The Urban Revolution* (1950: 3–17). Merila, ki jih navaja, so: 1. velikost mest, 2. nastanek specifično urbane populacije, 3. začetek koncentracije presežkov iz kmetijstva v rokah vladarjev ali svečenikov, 4. monumentalne javne stavbe, 5. oblikovanje vladajočega razreda, ki se ne ukvarja več s poljedelstvom, 6. nastanek sistemov za beleženje in praktičnih znanosti, npr. računanja, 7. izum pisave, 8. razvoj umetnosti kot specializirane veščine, 9. trgovanje z bolj oddaljenimi kraji za manjkajoče surovine in 10. razvoj specializiranih obrtnikov. Pozneje (cf. Lamberg-Karlovsky in Sabloff, 1974) so Childove relativno stroga merila poskušali modificirati z uvedbo systemskega pristopa, po katerem je pomembnejše delovanje civilizacije kot organiziranega sistema opisanega tipa, kot pa, da vključuje nujno vse od desetih Childovih kriterijev. Kot civilizacije so tako označili npr. tudi tiste brez pisave, če so bili izpolnjeni drugi kriteriji (ibid: 1).

³ Prevod kitajskih besedil: Helena Motoh.

Ker je civilizacija Hua-Xia prekašala okoliške civilizacije, so imele dinastije v osrednji nižini dolžnost poučiti dotlej še necivilizirana ljudstva. (ibid)

Enako so, tako pravi Liu, počeli tudi Evropejci, bistvena razlika med civilizacijama pa je bila v načinu, kako so to počeli in s kakšnim namenom. To trditev ilustrira s primerjavo med dvema pomorskima podvigoma: Zheng Hejevimi odpravami in evropskim odkrivanjem Amerike, pri čemer naj bi Evropejci sledili predvsem ekonomskim interesom ter uporabljali nasilne metode, Kitajci pa naj bi dajali prednost »mehkim metodam« pred vojaško ekspanzijo in to počeli predvsem zato, da bi širili vrednote in *wen*, torej omiko oz. kulturo:

如前所述，19世纪中叶之前中国的“文明”观念，强调柔顺守正与文治教化，具有人际和谐与天人和諧的价值取向，因此虽然怀着自我中心主义来教化远人，却强调“修文德以来之”，所谓“圣人治天下也，先文德而后武力。”

Kot je bilo rečeno, je kitajski koncept »civilizacije« do sredine 19. stoletja poudarjal predvsem obziren in pravilen [proces] civiliziranja, ki ga izvaja omikana oblast, usmerjena k vrednotam medčloveške harmonije in harmonije med Nebom in ljudmi. Četudi je bil notranji motiv za civiliziranje oddaljenih ljudstev egocentričen, je bila pomembnejša »kultivacija v omikanosti in kreposti« in to so imenovali: »Če vlada omikan vladar, potem da vrlini in kreposti prednost pred bojevanjem.« (ibid)

Liujevo poudarjanje harmoničnosti kitajskega procesa civiliziranja moramo seveda brati v kontekstu uradnega programa *hexie shehui*, harmonične družbe. *Wenming*, o katerem govori, je tako rabljen po eni strani atributivno, kot tisto, kar je »civilizirano«, po drugi strani pa kot glagol »civilizirati«, tj. označuje proces, s katerim je osrednja Kitajska v zgodovini širila svoje vrednote in kulturni vpliv. Pomemben vidik *wenming* pa v Liujevi analizi vendarle povsem umanjka, namreč prav tisti, ki nastopa v samem naslovu obravnavane dokumentarne serije. Samostalniška raba (z izjemo zgodovinsko-arheološke oznake, o kateri smo govorili zgoraj) je relativno nova tudi v evro-amerškem kontekstu, še zlasti v pomenu, v kakršnem jo uporabijo avtorji serije. Kitajska civilizacija v tem primeru ni nekaj, kar bi bilo časovno ali prostorsko definirano, ampak zajema vso kitajsko zgodovino od kamenodobnih časov do začetka 19. stoletja – več o tem, zakaj se konča dve stoletji pred sedanjo dobo, v nadaljevanju –, hkrati pa prav tako kot historični vidik poudarja tudi kulturnega, ko vsem obdobjem kitajske zgodovine namreč implicitno in eksplicitno pripisuje nekakšno skupno, nespremenljivo kulturno podstat, nekakšno večno bistvo kitajske civilizacije. Tovrstno razumevanje serijo približa diskurzu Huntingtonovega *Spopada civilizacij* (kjer so civilizacije interpretirane na način nekakšnih ne preveč konsistentno zamejenih spenglerjanskih kultur oz. kulturnih krogov), hkrati pa odpira še bolj kompleksno vprašanje samoprepoznanja kitajske »civilizacije«. Lahko se torej vprašamo, kakšen je namen poudarjanja večnega in trajnega jedra kitajskosti in kitajske civilizacije, če imajo – in to je lepo razvidno že iz serije – zagovorniki tega težave že s spreminjajočim se poimenovanjem te entitete? Zakaj je treba že v predzgodovinski dobi govoriti o »ljudstvu, ki sebe imenuje Kitajci«, če pa je ekvivalent sodobnega imena *Zhongguo* tedaj še stoletja daleč proč? Po kakšnem ključu so izbrane neolitske kulture, ki so predstavljene kot (sicer »multikulturne«) predhodnice kitajske zgodovine?

Pri odgovoru na ta vprašanja nam lahko pomagajo teze Dipesha Chakrabartyja (2014), ki svoje proučevanje usmerja k problematiki konstruiranja »indijske civilizacije« kot psevdozgodovinske entitete, ki pa ima kot konstrukt svojo politično in socialno zgodovino. Chakrabarty prepoznava idejo starodavne indijske civilizacije kot orodje, s katerim so se prebivalci nove indijske države prepoznali kot člani enotne nacionalne skupnosti. Zamišljanje nacije, kot lahko rečemo z Benedictom Andersonom (2003), teoretikom konstruiranja modernih nacij, je

v indijskem primeru steklo s pomočjo identifikacije z domnevno skupno veličastno preteklostjo in prebivalci Indije, ki se dotlej niso imeli za člane ene in iste skupnosti, so se, četudi za to ni bilo prav veliko zgodovinske podlage, prepoznali kot dediče velike civilizacije.

Podoben mehanizem je na delu tudi v seriji *Kitajska civilizacija*, naraciji, ki izbrane inserte kitajske zgodovine zлага v zgodbo o rojstvu nacije. V nadaljevanju bom skozi analizo prve polovice serije, ki zajema obdobje do vključno dinastije Han (206 pr. n. št. – 220 n. št.), poskušala pokazati, kako poteka konstrukcija *ene*, *nepretrgane* in *veličastne* kitajske civilizacije in kakšne implikacije ima tako konstruirana civilizacija za konstitucijo kitajske nacije.

Vse kulture so v harmoniji, nekatere še bolj

Začetek serije, ki se ukvarja predvsem z neolitskimi najdišči, se sooči tudi s težavo, kako iz raznolikosti lokacij, tipov kultur in dolgega kronološkega razpona ustvariti konsistentno naracijo, ki bi Kitajsko že v neolitiku predstavila kot enotno civilizacijo. Avtorji pripoved začnejo z omembo švedskega raziskovalca Johana G. Anderssona, ki je v dvajsetih letih 20. stoletja odkril kulturo Yangshao (1/4:29), navedejo pa tudi njegovo teorijo, da naj bi elementi te neolitske kulture izvirali z zahoda, natančneje iz Srednje Azije. To tezo seveda nemudoma ovržejo, tako da predstavijo kulturo Longshan in njeno domnevno predhodnico, kulturo Dawenkou, ki obe izvirata iz vzhodnega dela Kitajske in nista tako »niti tuji niti z zahoda« (1/6:24). Mnogoterost med seboj oddaljenih najdišč pa tudi ni ovira za teorijo o samoniklem izvoru kitajske kulture: izvemo namreč, da naj bi bila zahodnejša najdišča pod goro Hua in vzhodnejša najdišča v bližini gore Tai »v skrivnostnem ravnovesju« ter skupaj »pomenila zibelko kitajske civilizacije« (1/12:00). Identifikacijska točka, ki jo avtorji uvedejo, da bi povzeli to vendarle precej heterogeno sliko, pa je še zanimivejša. Zadnje obdobje kulture Yangshao, izvemo, sovpada z opisi legendarnega Rumenege cesarja (Huangdija) v klasičnih besedilih. Še več, »Huangdi je bil resničen,« zatrdi profesor Yan Wenming, in nadaljuje: »Kitajci vseh poznejših generacij sebe razumejo kot potomce Huangdija in Yandija. To prepričanje je temelj kitajske kulture in združuje kitajsko nacijo.« (1/16:30)

S heterogenostjo pa kljub Huangdiju še nismo povsem opravili. Težko bi bilo namreč zamolčati neolitske kulture na ozemlju današnje Kitajske, ki z osrednjo nižino niso imele veliko stikov ali pa so se celo razvijale izolirano, poleg tega pa so bili zanje značilni tudi povsem drugi kulturni elementi (pri kulturah na jugu npr. riž). Li Xueqin, profesor z univerze Qinghua, pojasni, kako na to gleda stroka: »V zadnjih letih smo pridobili globlje razumevanje dejstva, da je Kitajska dežela številnih regij in številnih etničnih skupin (多地区多民族). (...) Te različne starodavne kulture iz različnih delov Kitajske so sodelovale in skupaj ustvarile čudovito kitajsko civilizacijo.« (1/23:50)

Pri modelu, ki ga predstavi Li, torej nekakšni arhaični multikulturalnosti, lahko »sodelovanje« in »skupno ustvarjanje« verjetno razumemo bolj metaforično, težko si je namreč predstavljati, da so neolitske kulture prevzemale in asimilirale različne kulturne elemente z ambicijo, da bi se s tem postopoma poenotile v skupno civilizacijo. Dogajanje ob koncu neolitika, ko nastanejo prve protodržavne tvorbe, avtorji prikažejo v podobno prizanesljivi luči. Procese združevanja, ki naj bi potekali med dvema plemenskima zavezništva (domnevno po Sima Qianovem opisu), prikažejo kot »srečanje in spojitve« (2/21:30) ter jih opremijo z igrano-dokumentarnim posnetkom vojske, ki hodi (domnevno nasproti drugi), nato pa se obe vojski – že kot dve barvni lisi na zemljevidu, ki zamenja igrani posnetek – srečata in se druga ob drugi širita proti severu. Yan Wenming pojasni: »Zgodovina kitajske civilizacije je dejansko proces absorpcije (...) Politično, ekonomsko in kulturno pa je tudi proces integracije. Tako je bila rojena kitajska civilizacija, tako je zrasla in postala močna.« (2/22:30)

Na podoben način serija pojasni, kako je bila s središčem shangovske Kitajske povezana kultura Sanxingdui, o kateri pričajo skrivnostne in slabo razumljene bronastodobne najdbe v

provinci Sichuan. Država Shu, s katero so najdbe povezali arheologi, naj bi z dinastijo Shang prav tako vzdrževala »mirno kulturno izmenjavo«. Idilična podoba nekonfliktnih političnih odnosov ima, kot bomo razčlenili pozneje, v seriji *Kitajska civilizacija* posebno mesto. Model mirnega sožitja kultur, ki ga serija aplicira že na neolitsko obdobje, pa naj bi se s prehodom v fevdalno organizacijo družbe v dinastiji Zhou začel tudi centralizirati (6/14:35). Ob tudi sicer precej retuširanem opisu politik dinastije Qin (221–206 pr. n. št.) avtorji serije predstavijo tudi, kakšno politiko naj bi prva cesarska dinastija imela do etničnih manjšin. Ministrstvu, pooblaščenemu za etnične zadeve, naj bi ne delovali tako, da bi si večinsko prebivalstvo poskušalo *podrediti* etnične skupnosti, ampak sta se posvečali temu, da sta »koordinirali odnose med etnijami, predvsem s pomočjo asimilacije« (9/13:20). Med podreditvijo in asimilacijo je gotovo vsaj retorična razlika, a za obdobje dinastije Qin je vendarle težko govoriti o etnični pripadnosti z modernim izrazoslovjem, kot opozarja Lothar von Falkenhausen (2010) v svojih raziskavah tega obdobja.

Se bolj problematičen pa model multikulturalnosti postane, ko se v desetem delu serija začne ukvarjati s strukturo družbe v dinastiji Han. Kot voditelj pojasni v uvodu k temu delu serije, je bila Kitajska tedaj »multietnična družba, na čelu katere je bila etnična skupnost Hanov.« Četudi je to morda veljalo za poznejše dinastije, pa je za hansko obdobje to vsekakor problematična trditev. Dinastija Han je namreč s svojim imenom zaznamovala poznejše izraze za kitajsko ljudstvo in kitajski jezik, po koncu dinastije so tisti predeli in ljudstva, ki so živeli pod dinastijo Han, prevzeli njeno ime za samoidentifikacijo. V času dinastije Han so bili »Han« torej vsi prebivalci hanskega imperija, po koncu Hana pa šele lahko govorimo o Hanih kot skupnosti, ki se ločuje od drugih delov (morda večje) države ali od drugih etničnih skupnosti zunaj nje. Če pa izredno kompleksno in nedorečeno zgodovino formiranja etničnih skupnosti v zgodnjih obdobjih kitajske zgodovine raje pustimo ob strani, je zanimiv tudi ponovno poudarjeni model multikulturalnosti, ki se pripisuje državi dinastije Han: »V državi so imele različne etnične skupnosti svobodo, da izrazijo svojo ustvarjalnost. Plod te etnične harmonije je bila kultura Qin-Han, katere dosežki so vse odtlej vir vzhodnoazijskega ponosa.« (9/12:25)

Pri (nekonfliktni) multikulturalnosti, ki jo povečuje serija, gre seveda za idealizirano podobo heterogene realnosti, s kakršno so se vladajoče dinastije preteklosti bolj ali manj uspešno spopadale. Kot drugi vodilni motivi v seriji pa se seveda tudi ta ne nanaša toliko na kitajsko preteklost kot na aktualna vprašanja sodobne kitajske stvarnosti. »Multietnična družba s Hani na čelu« je seveda ravno model, kakršnega udejanja sodobna politika kitajske nacije. Izraz, na katerega se sklicuje serija, ko govori o kitajski naciji, *zhonghua minzu*, je star le dobrih sto let, v tem času pa je kar nekajkrat spremenil svoj pomen. Kot številni drugi izrazi sodobne politične terminologije je bil tudi izraz *minzu*, ki se je nanašal na moderne nacije kot nosilke nacionalnih držav, prevzet iz japonščine (Blum in Jensen, 2002: 169). Japonska je bila tudi sicer za Kitajsko v tistem času vzorčni primer nastanka moderne nacionalne države iz fevdalno partikulariziranega cesarstva in hitre konstrukcije moderne nacije iz množic, ki prej niso imele jasne skupne identitete. Kitajski koncept *zhonghua minzu*, ki se je oblikoval na ozadju hanskega preporoda ob koncu dinastije Qing (1644–1912), je skozi vse 20. stoletje večinoma deloval kot sopomenka za tiste prebivalce Kitajske, ki so pripadali etnični skupnosti Han. Šele v osemdesetih letih 20. stoletja je pod vplivom političnih reform etnično rabo *zhonghua minzu* začela nadomeščati bolj politična raba (ibid). Odtlej se uradna interpretacija tega izraza nanaša na kitajsko »nacijo« v pomenu prebivalcev oz. državljanov politične entitete Kitajske, kar vključuje poleg Hanov še vse pripadnike etničnih manjšin.

Serija s številnimi zgodovinskimi primeri implicitno dokazuje, da je model multietnične centralizirane države pod vodstvom Hanov prevladoval v vsej kitajski zgodovini. Poleg tega pa ponuja tudi optimističen pogled na možnost takšnega sožitja – poudarja namreč asimilacijo in integracijo, usklajevanje in mirno sožitje kot pristope, s katerimi je multietnični model mogoče udejanjiti. Hrbtna plat te idealizirane podobe je iz serije seveda povsem izpuščena – ničesar

ne izvemo o kakršnihkoli etničnih konfliktih, ne z ljudstvi zunaj Kitajske ne z etničnimi skupinami znotraj nje. Drug za drugim si sledijo opisi, kako so ljudstva Srednje Azije in drugih obmejnih regij prostovoljno in sama od sebe prisegala zvestobo hanskemu dvoru (10/13:52). Linija hanske oblasti, ki naj bi povezala vsa obdobja kitajske zgodovine v enotno naracijo, pa ne dopušča nikakršnih vrzeli, bolje rečeno, z morebitnimi nehanskimi dinastijami opravi na različne, ne preveč korektno načine. Kako se z nekaj retoričnih bravur v to naracijo umešča dinastija Qin, smo videli že zgoraj. Pri naslednji težavni epizodi, mongolski vladavini, pa avtorji uporabijo bolj radikalno rešitev: skoraj sto let dinastije Yuan (1271–1368) iz kronologije preprosto izpustijo. Omenijo jo le enkrat, v uvodnem nagovoru k epizodi, posvečeni dinastiji Ming (»Avgusta 1368 je dinastija Yuan padla.«, 17/0:50), potem pa se le še enkrat posredno referirajo na »preteklo dinastijo«, po vladavini katere je država okrevala (17/3:29) Druga povsem nehanska dinastija pa je deležna povsem drugačne obravnave – obdobje mandžurske dinastije Qing je v sklepnih dveh delih serije prikazano kot obdobje najuspešnejše etnične integracije dotlej (19/2:03), pri čemer je mandžurska dinastija deležna pohval glede svojega uspešnega prevzemanja kitajskega jezika in kulture (19/10:06) ter dejstva, da so, čeprav so bili sami nomadskega rodu, uspešno prevzeli navade dinastij osrednje nižine (19/8:03). Kot primer *par excellence* se omenja pozornost, ki jo je zadnja dinastija že v svojem začetnem obdobju namenjala urejanju vodotokov in zagotavljanju varnosti pred poplavi, pri čemer so celo oživili čaščenje (19/9:30) enega legendarnih začetnikov kitajske civilizacije, Yuja, ki je v davni deželo prav tako rešil poplav. Dinastija Qing, po vsem povedanem tako rekoč utelešenje silnega Yuja, je bila zaslužna tudi za promoviranje kitajske kulture in predvsem konfucijanskega jedra te kulture. Slavospevi mandžurskim vladarjem, bolj kitajskim od kitajskih dinastij, seveda prikladno izpustijo nekaj neprijetnih podrobnosti, ki bi utegnile skvariti podobo uspešne kulturne integracije. Izjemni pritiski vladajoče mandžurske manjšine na večinsko hansko populacijo, ki jih je simbolizirala osovražena kita (cf. Rhoads, 2011; Perkins, 2013: 418), so iz naracije o zgodovini velike kitajske civilizacije prikladno izpuščeni. Zasluga dinastije Qing, ki odtehta vse zamolčane pomanjkljivosti, je prav v tem, da je ohranila in kodificirala kitajsko tradicijo in njeno konfucijansko jedro, s čimer si je (vsaj nekaj njenih cesarjev, kot bomo videli v nadaljevanju, pa ne vsi) prislužila eminentno mesto ob drugih domnevno hanskih dinastijah.

Obrednost, glasba, limonada

Konfucijansko jedro kitajske civilizacije in njena domnevna zmožnost ustvarjati harmonijo med različnimi elementi v družbi sta, kot nam avtorji poskušajo prikazati v petem in šestem delu dokumentarne serije, bistveno povezana. Kitajsko civilizacijo naj bi tako že od začetkov odlikovala religijska prioriteta, medtem ko so druge civilizacije razvijale predvsem orodje in orožje (5/2:10). Če pripoved vzamemo dobesedno, je videti, kot da je miroljubna kitajska civilizacija svojo bronasto dobo preživela predvsem v ukvarjanju z obredi in glasbo, v izdelovanju bronastih obrednih posod, žrtvovanju živali in igranju na bronaste zvonce. Interpretacija, ki kitajsko bronasto dobo predstavi kot izrazito religiozno naravnano, je za tradicijo kitajskega zgodovinarstva v zadnjem stoletju gotovo nekaj novega, ko pa se bližamo prehodu med dinastijama Shang (1600–1046 pr. n. št.) in Zhou (1046–256 pr. n. št.), dobi splošna trditev o religiozni naravnosti še dodaten, lahko bi rekli družbeno-politični pomen. Vladarji pozne dinastije Shang naj bi kršili tri načela, ki bi jim kot vladarji morali slediti (5/11:29): niso spoštovali tradicije, niso spoštovali Neba in bogov in bili so okrutni do ljudstva, ki so mu vladali; vse to pa je potem upravičilo zamenjavo dinastije. Omenjena načela naj bi bila normativ, ki ga avtorji serije povzamejo s konceptoma klasične kitajske misli kot *li* (obrednost, omika) in *yue* (glasba). Pojma izrazito konfucijanske provenience sta v seriji umeščena prav na začetek dinastije Zhou, kar je, vsaj glede na organizirane pisne vire, ki so seveda poznejši, dokaj anahronistična gesta. Precej bolj kot ta manjši spodrseljaj pa je zanimiv kontekst, v katerem sta pojma uvedena v naracijo

o kitajski civilizaciji (ta sicer kronološko ni prav nič sporen). Začetek dinastije Zhou namreč sovпада z uvedbo fevdalne organizacije družbe in s tem z ramifikacijo družbene hierarhije za vse dolgo obdobje do konca dinastije. Vprašanje, ki ga avtorji serije časovno umestijo na začetek dinastije, je, kako torej v hierarhični družbi neenakih ohranjati mir in harmonijo (5/22:15)? Odgovor je presunljiv, še posebno če ga beremo v kontekstu oživitve konfucijanskih idealov v sodobni, socialno čedalje bolj razslojeni Kitajski: »Vladarji tega obdobja so verjeli, da je funkcija glasbe izobrazba ljudi. Če lahko vladar in podložnik v templju skupaj prisluhneta glasbi, se bo med njima vzpostavil harmoničen odnos.« (5/22:30)

Kaj naj bi v sodobni kitajski družbi igralo vlogo bronastih obrednih zvoncev, seveda lahko le ugibamo, vsekakor pa ni dvoma, da povečevanje teh vidikov *li* in *yue* do neke mere lahko preberemo tudi kot simptomatično toleranco do družbene neenakosti. Takšno razumevanje vloge konfucijanskih vrlin v bolj problematično luč postavi tudi doktrino harmonične družbe, še eno od sodobnih predelav konfucijanske misli. V hierarhični družbi sta *li* in *yue* določala vse vidike življenja, pojasnjuje serija, »opominjala sta ljudi, da spadajo v določen družbeni sloj in da morajo živeti po določenih zakonitostih« (5/17:00). Harmonija, kot jo je torej mogoče razumeti iz povedanega, je z obredi in glasbo vzdrževan sistem družbene neenakosti, v katerem se vsakdo zaveda, kam spada, in kako mora in sme glede na to determinanto v družbi delovati.

Za referenčno točko, ki naj pojasni povezavo med obrednostjo in harmonijo, so avtorji serije pričakovano izbrali odlomek iz Konfucijevih *Pogovorov*:

有子曰：「礼之用，和为贵。先王之道，斯为美；小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。」

Mojster You je govoril: »Pri izvajanju obrednih pravil je poglobljena harmonija. Pot starih kraljev je bila zato tako lepa, ker se je v malem in v velikem ravnala po tem načelu. Če se stvari ne razvijajo prav, jih je mogoče uskladiti s poznavanjem harmonije. Če pa ta harmonija ni uravnana z obredjem, tudi to ne more uspeti.«⁴

Angleški prevod v šestem delu serije osnovno poanto mojstra Youa, tj. pravilno izvajanje obrednih pravil, precej posploši in abstrahira – stavek namreč interpretira, kot da sta »namen *li* harmonija in mir« (6/12:49). »Harmonija in mir« (*harmony and peace*) se v seriji pogosto pojavita kot prevod izraza *he*, čeprav bi kot »mir« moralo v izvirmiku stati npr. *an* ali *ping*, sam izraz *he* pa te neposredne konotacije nima, četudi v sodobnem jeziku nastopa v sintagmi *heping*, mir. Kakšen je kontekst poudarjanja »miru«, lahko razumemo s pomočjo analize revidiranih pogledov na nekatere klasične filozofske šole. A o tem malce pozneje.

Sole tradicionalne kitajske misli, ki jih serija navaja kot idejne nosilce kitajske civilizacije, so seveda izbrane izmed običajnega nabora najbolj znanih med *bajija*. Zaslužni za »plamen racionalnosti, ki je posijal čez kitajsko deželo« (8/24:40), so tako bili konfucijanci »s politiko dobrohotnosti«, »Meng Zijev demokratični duh«, »daoistična dialektika«, »znanstveni pristop Moistov« in »materializem legalistov« (8/24:55). V podrobnejši predstavitvi teh šol, ki sta ji posvečena sedmi in osmi del dokumentarne serije, se seznanimo z nekaterimi kar presenetljivimi interpretativnimi zasuki, namenjenimi temu, da bi vse najpomembnejše avtorje klasične kitajske misli nekako integrirali v vizijo harmonične družbe. O *li* in *yue* je bilo že prej veliko povedanega, zato se poanta le še ponovi, rečeno je, da je bila za Konfucija zvestoba principoma *li* in *yue* edini način za vzdrževanje družbenega reda in stabilnosti (7/7:50). Glede Konfucija, ki seveda *res* poudarja pomen obredov in glasbe, je v seriji najbolj zanimivo prav

⁴ Konfucij (2005): *Pogovori*, 1.12. Kitajski izvornik cit. po *Si shu wu jing* 四书五经, Beijing Zhongguo shudian 北京中国书店, Beijing 1984. Slovenski prevod po: *Štiri knjige*. Ljubljana: MK.

tisto, kar je iz naracije izpuščeno. Že površen bralec *Pogovorov* ugotovi, da je bila za mojstra obrednost *li* (vključno z glasbo ali brez nje) le polovica etičnega ideala, njegov drugi del je osrednji princip npravnosti in človečnosti *ren*, ki je komplementarna vrlina obrednosti *li* in pomeni njeno »notranjo« podlago. Iz prej citirane »politike dobrohotnosti« sicer lahko slutimo omembo *ren*, a iz dolgega slavospjeva primernemu vedenju in vzdrževanju harmonije pomena npravnosti vsekakor ne moremo razbrati. Lahko samo spekuliramo, da ima zamolčanje *ren* kaj opraviti s tem, da je to izrazito nehierarhična in apolitična vrlina ter da ni povezana s posameznikovim družbenim statusom, temveč je enaka za vse, ki jo zmorejo kultivirati. Druga filozofska šola, ki doživi svojevrstno predelavo, so daoisti. Avtorji serije pri omembi Lao Zija za začetek brez kančka zgodovinske skepse vse legendarne reference predstavijo kot biografska dejstva, nato pa njegovo misel predstavijo skozi prizmo ideje harmonične družbe. Pripišejo mu vidik vzpostavljanja harmonije, ki je sicer povsem drugačen od konfucijanskega, se pa prav tako ujema z ekološko naravnanim vidikom sodobne doktrine harmonične družbe, in sicer, da je bil cilj njegove misli »doseganje popolne harmonije med potjo Neba in človeško potjo« (7/10:00). Zhuang Zi, drugi veliki mojster daoistične šole, pa doživi še pogumnejšo revizijo svoje misli, pripišejo mu namreč, da »ljudje še danes uporabljajo njegovo modrost v vsakdanjem življenju«, na primer, da »je življenja v hipu konec« in – kar, ki bi zagotovo presenetilo celo Zhuang Zija samega – »ko ti življenje ponudi limone, naredi limonado« (7/17:01).

Nestandardnih interpretacij s tem še kar ni konec. Legalistom, predvsem Shang Yangu, je pripisana zasluga za uvedbo meritokracije, sistema nagrajevanja glede na zasluge. Četudi je v tem poudarku mogoče brez težav videti vzporednice s sodobnimi *konfucijanskimi* modeli meritokratske demokracije, npr. s smiselno neenakostjo, kakršno na primer zagovarja Jiang Qing, teoretik sodobnega konfucijanskega političnega modela (Fan Ruiping, 2011), pa to skozi prizmo serije ne pomeni kontradikcije, saj filozofskih šol ne postavlja v opozicijo, temveč jih interpretira sintetično. S tem se, morda ne povsem hote, približa neprijetni resnici političnega konfucijanstva, razkrije namreč tisto zamolčano izposojanje legalističnih elementov, ki v dinastiji Han iz etičnega konfucijanstva naredi politično doktrino. Serija poudari še en razlog, da je legalistični šoli mogoče pripisovati tak pomen ter da je legalistično zasnovana vladavina dinastije Qin »eno najslavnejših obdobij v kitajski zgodovini« (9/16:40). Shang Yangove reforme so državo poenotile in vzpostavile močno centralno oblast (9/11:40), kar zagotovo ostaja eden od temeljev sodobnega političnega ideala kitajske države. Četrta šola, ki si v reviziji kitajske klasične misli zasluži posebno mesto, pa je prav tako pohvaljena zaradi elementov, v katerih zlahka prepoznamo sodobne reference. Moisti, pri katerih le mimogrede izvemo za njihov osrednji koncept univerzalne ljubezni, naj bi se po interpretaciji serije odlikovali predvsem po tem, da so zastopali interese delavcev, še zlasti obrtnikov, in nasprotovali izkoriščanju ter zagovarjali vzajemno pomoč ljudi na nižjih in višjih položajih v družbi (7/21:40). To naj bi pripeljalo do »harmonične družbe« (7/22:00) medsebojne naklonjenosti in pomoči.

Interpretativne akrobacije pri predstavitvah najpomembnejših predstavnikov obdobja stotih šol so zanimive in indikativne že same po sebi. O namenih dokumentarne serije pa nam še več pove metanaracija: način, kako je predstavljena kitajska misel oz. filozofija. Nekonfliktnost, ki kot vodilni motiv prežema vso serijo, je tudi tukaj predpostavljena kot norma: ničesar ne izvemo o tem, da se misleci kdaj niso strinjali drug z drugim, da so si šole morda nasprotovale, sploh pa ne o tem, da bi katera od njih neposredno nasprotovala oblasti. Vizija sožitja in konstruktivnega dopolnjevanja med šolami, seveda pod vodstvom konfucijanske (8/17:30), ki jo predstavi serija, je implicitno in eksplicitno v duhu »stotih cvetov«, slogana, ki ga je po letu 1957 nemogoče zagovarjati brez nekaj historične ironije. Kakšnekoli konflikte, spore in nestrinjanja serija v celoti zamolči. Tako na primer ne izvemo popolnoma ničesar niti o preganjanju nelegalističnih šol v obdobju dinastije Qin in o velikem požigu knjig po letu 213,

pa tudi ničesar o pregonu budistov v dinastiji Tang.⁵ Tovrstno cenzuro pa serija izvede tudi na vseh drugih primerih, ki bi lahko delovali konfliktno. Dinastije prehajajo druga v drugo brez vojn in nasilja, politično nestabilna obdobja – v primeru Yuana pa tudi vsa dinastija – so izpuščena, temne plati velikih zgodovinskih osebnosti ali dogodkov pa se ne omenjajo. Tako na primer ne izvemo ničesar o tem, kdo in zakaj je gradil Dolgi zid, serija pa se tudi brez pojasnila predčasno konča s Qianlongovim obdobjem – preden se je v 19. stoletju začel konflikt s tujimi silami in pred degradacijo qingovske oblasti. Metoda izpuščanja konfliktov in nestabilnih obdobjev pa ima seveda tudi bistveno prednost, ki ustreza namenu serije: če namreč zamolčimo vso diskontinuiteto, spore in razlike, nam ostane zgolj podoba enovite, kontinuirane, skladne kitajske civilizacije: najstarejše nepretrgane civilizacije na svetu (2/10: 30, 4/25:15).

Ljudstvo naj se kultivira ...

Dvajset delov dokumentarne serije s pomočjo arheoloških najdb, zgodovinskih podatkov, izjav uglednih znanstvenikov in z dobro mero ideološko brezmadežnih komentarjev naratorja prikaže idealno podobo kitajske civilizacije od neolitskih časov do začetka 20. stoletja. Četudi iz prikazanega izvemo veliko o kitajski zgodovini, pa iz serije – tako iz tega, kar je prikazano, kot iz tistega, kar pripoved zamolči – izvemo marsikaj o kitajski sodobnosti in »uradni« viziji kitajske prihodnosti. Predpostavka, ki je v seriji tudi večkrat nakazana, je, da je Kitajska nekakšna trajna entiteta, ki vztraja skozi svojo nepretrgano zgodovino, ter da tisto, kar lahko povemo o njeni preteklosti, v veliki meri velja tudi za njeno sedanost in prihodnost. Del te vizije je podoba kitajske nacije kot multietnične celote, osredinjene okrog etnične skupnosti Han, pri čemer je na podoben način strukturirana tudi njena (multi)kulturna narava, zgoščena okrog hanske kulture, natančneje okrog idealov konfucijanske misli. Poglavitni namen serije *Kitajska civilizacija* je torej, da skozi zgodovino Kitajske opiše to trajno bistvo kitajske nacije (torej Kitajcev), pri čemer je poudarek vseskozi na njegovih političnih vidikih. Kaj torej izvemo o Kitajski in Kitajcih?

Sporočilo, ki ga serija ponudi glede tega vprašanja, je dvojno. O naciji, katere duha že v uvodnem delu primerjajo z Yujem in njegovim bojem z vodami, izvemo, da se – namesto na božjo intervencijo kot »druga ljudstva« – zanaša samo nase in na svoje napore (3/3:45) ter da si od vselej neutrudno prizadeva postati močna (8/15:20) in samozadostna (20/24:19). Ta del sporočila, ki se seveda dobro ujema z novim kitajskim patriotizmom, pa dopolnjuje spravljlivejša karakterizacija kitajske nacije kot tiste, ki je predana prizadevanjem za blagor drugega (3/3:45) in družbeno harmonijo (20/24:25) in goji duha tolerance do tujih elementov (20/24:21) in integracije (8/15:20). Lahko predvidevamo, da je serija, ki jo je predvajal tujejezični državni kanal, namenjena predvsem promociji določene podobe Kitajske v svetu in nekitajskim prebivalcem in predstavnikom tujega kapitala znotraj Kitajske. Za to občinstvo serija ponudi podobo Kitajske, ki je povsem v skladu z modelom Kitajske kot neagresivne »soft power« velesile, kakršna se v zadnjem desetletju poskuša predstaviti v mednarodnem prostoru. Po drugi strani pa serija zagotovo odseva tudi promocijo določenega modela kitajske države in družbe, kakršna se sicer odvija znotraj Kitajske in je namenjena predstavnikom te iste nacije, o kateri je v seriji nanizanih toliko laskavih besed. Med številnimi namigi o prednostih modela harmonične multikulturalnosti, učinkovitega centralizma in neizogibnosti družbene razslojenosti je morda najbolj presunljivo sporočilo, ki ga v seriji srečamo kot opis sistema *li-yue*. »Ljudstvo so spodbujali k temu, naj se kultivira,« izvemo o prednostih konfucijanskega modela obrednosti in glasbe, »medtem pa je vlada utrjevala svojo moč.« (6/24:40)

⁵ Tudi pri slikovnem ozadju teh trditev, posnetku razcvetelih češnjevih cvetov (znanih po tem, da jih odpihne že prva sapa in hitro odpadejo), je težko verjeti, da ne gre za cinizem.

Literatura in viri:

- ANDERSON, BENEDICT (2003): *Zamišljene skupnosti, o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- BLUM, SUSAN DEBRA in JENSEN, LIONEL M. (2002): *China Off Center*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- CHAKRABARTY, DIPESH (2014): *The Civilizational Roots of Indian Democracy*. Predavanje, Harper Lecture, University of Chicago, 8. julij 2014. Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=UX31U50-1pQ> (1. avgust 2014).
- CHEN JIANJUN (REŽISER) et al. (2008): *Chinese Civilization*. CCTV9, New Frontiers series. Prvič predvajano 17. novembra 2008. Dostopno na: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL1B107B6B1E3C3453> (1. julij 2014).
- CHILDE, V. GORDON (1950): The Urban Revolution. *Town Planning Review* (21)1: 3–17.
- FALKENHAUSEN, LOTHAR VON (2010): *The First Emperor's Home Base: Archaeological Perspectives on Ethnicity in Ancient China*. Predavanje, University of Sydney, 6. december 2010. Dostopno na: http://sydney.edu.au/sydney_ideas/lectures/2010/professor_lothar_von_falkenhausen.shtml (13. julij 2014).
- FAN RUIPING (2011): Jiang Qing on Equality. V *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, F. Ruiping (ur.), 55–73. New York: Springer.
- HUANG XINGTAO (2011): The formation of modern concepts of "civilization" and "culture" and their application during the late Qing and early Republican times. *Journal of Modern Chinese History* (5)1: 1–26.
- KONFUCIJ (2005): *Pogovori*, 1.12. Kitajski izvirnik cit. po *Si shu wu jing* (1984): 四书五经, Beijing Zhongguo shudian 北京中国书店, Beijing. Slovenski prevod po: *Štiri knjige*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- LAMBERG-KARLOVSKY, C. C. in SABLOFF, JEREMY A. (1974): *The Rise and Fall of Civilizations: Modern Archaeological Approaches to Ancient Cultures*. Menlo Park, CA: Cummings Publishing.
- LIU WENMING (刘文明) (2010): 19 shiji zhongye qian Zhongguo yu Ouzhou de »wenming« guannian« (19. stoletje pred letom 1900 in 20. stoletje pred letom 1900) »civilizacijske« koncepte). *Shoudu Shifan daxue xuebao* 5. Dostopno na: <http://www.global-history.org/?p=357> (10. julij 2014).
- MAZLISH, BRUCE (2004): *Civilization and Its Contents*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- MOTOH, HELENA (2009): Harmonija konfliktov – klasična kitajska kozmologija v sodobnem političnem kontekstu. *Dialogi* 9(9): 88–104.
- PERKINS, DOROTHY (ur.) (2013): *Encyclopedia of China: History and Culture*. London, New York: Routledge.
- RHOADS, EDWARD J. M. (2011): *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861–1928*. Washington: University of Washington Press.
- SU XIAOKANG in WANG LUXIANG (1991): *Deathsong of the River: A Reader's Guide to the Chinese TV Series 'Heshang'*. Ithaca: Cornell.
- XIA JUN (REŽISER), SU XIAOKANG in WANG LUXIANG (SCENARISTA) (1988): 河殇 Heshang. CCTV. Skrajšana verzija (režiser Mi Ling Tsui) dostopna na: https://archive.org/details/ddtv_40_china_presenting_river_elegy (10. julij 2014).
- YAO XINZHONG in ZHAO YANXIA (2010): *Chinese Religion, A contextual approach*. London in New York: Continuum.