

Izbrana dela Cai Yuanpeija
Umetnost, estetika in kultura

Uredili
Jana S. Rošker
Nataša Vampelj Suhadolnik

Ljubljana 2018

Izbrana dela Cai Yuanpeija

Umetnost, estetika in kultura

Zbirka: *Studia Humanitatis Asiatica* (ISSN 2463-8900)

Glavna urednica zbirke: *Jana S. Rošker*

Odgovorna urednica zbirke: *Nataša Visočnik*

Urednici zbornika: *Jana S. Rošker, Nataša Vampelj Suhadolnik*

Lektoriranje: *Rok Janežič*

Recenzentki: *Jana S. Rošker, Nataša Vampelj Suhadolnik*

Prevajalci in prevajalke: *Katja Kolšek, Anja Muhvič, Mojca Pretnar, Marko Škafar, Jan Vrbovski*

Tehnični urednik: *Marko Ogrizek*

Oblikovanje in prelom: *Sergej Hvala in Jure Preglau*

Založila: *Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani*

Izdal: *Oddelek za azijske študije*

Za založbo: *Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete*

Ljubljana, 2018

Prva izdaja, e-izdaja

Publikacija je brezplačna in dostopna na: <https://e-knjige.ff.uni-lj.si>

DOI: 10.4312/9789610600985

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Raziskovalni program št. P6-0243 je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License. / To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID=296004608

ISBN 978-961-06-0098-5 (pdf)

Kazalo

Spremna beseda	7
----------------------	---

I. IDEJNO OZADJE

<i>Jana S. Rošker</i> : Idejno in politično ozadje Cai Yuanpeijevega delovanja.....	13
<i>Téa Sernelj</i> : Značilnosti tradicionalne kitajske estetike	31
<i>Nataša Vampelj Subadolnik</i> : Preporod kitajske umetnosti na pragu moderne dobe: vloga umetnosti v novem izobraževalnem sistemu	47
<i>Téa Sernelj</i> : Vzporedne idejne struje: moderno konfucijanstvo	65

II. CAI YUANPEIJEVO ŽIVLJENJE IN NJEGOV VPLIV NA NOVO KITAJSKO DRUŽBO

<i>Jana S. Rošker</i> : Cai Yuanpei – pionir svojega časa.....	89
<i>Zhang Lizhong</i> : Cai in rojstvo kitajske modernizacije	101
<i>Lee Yuen Ting</i> : Primer pomembne reforme - Cai kot podpornik pripustitve žensk na kitajske univerze / Aktivni ali pasivni pobudnik: Cai Yuanpeijev sprejem žensk na Univerzo v Pekingu (1919–20).....	115

III. CAI YUANPEIJEVA DELA

O tradiciji

Konfucijevo duhovno življenje (1936)	153
Yang Zhu in Zhuang Zhou: ena ali dve osebi? (1921)	161
Razprava o budizmu kot zaščitniku države (1900).....	166
Kaj je kultura? (1921)	167

Znanost in kultura

Filozofija in znanost (1919).....	175
Umetnost in znanost (1921)	181
Kitajski duhovni preporod (1923)	185
Kulturno gibanje ne sme pozabiti estetskega izobraževanja (1919).....	193

Izobraževanje

O novem izobraževanju (1912)	197
Razpotje med starim in novim izobraževanjem (1919).....	205
Razvoj kitajskega izobraževanja (1924)	209
O uporabnosti državnega jezika (1922).....	215
Metode za izvedbo estetskega izobraževanja (1922).....	221
Estetsko izobraževanje (1931)	229
Estetsko izobraževanje in življenje (1931).....	235

Estetika in religija

Govor o problemu religije (1921)	241
O estetski vzgoji kot nadomestilu za religijo	243

Estetika in filozofija

Kako raziskovati filozofijo? (1935).....	251
Prihodnje reforme budističnih študij in budističnega nauka (1927).....	253
Velika vojna in filozofija (1918).....	257
Raziskovalne metode estetike (1921)	263

Estetika in umetnost

Izvor umetnosti (1920).....	273
Razvoj umetnosti (1921).....	293
Osnutek predavanj o estetiki (1921)	299
Tendence v estetiki (1921)	309
Objekt estetike (1921)	327
Evolucija estetike (1921)	335
Stvarno kazalo	341
Indeks osebnih imen	345

Spremna beseda

Pričujoči zbornik je prva knjiga, v kateri strokovni in širši slovenski javnosti predstavljamo pomen in delo Cai Yuanpei (1868–1940), pomembnega kitajskega političnega misleca, moralnega filozofa, etnologa in pedagoga, ki je v svoji domovini v obdobju njene modernizacije zapustil globok in neizbrisen pečat.

Zbornik vsebuje komentirano zbirko izbranih člankov in esejev tega plodnega in nadvse vplivnega teoretika kitajske tranzicije. Izbrana dela obsegajo najpomembnejše Caijeve prispevke s področja izobraževanja, estetike, filozofije, etike in politike. Vsa ta dela so prevedli bivši študentje in študentke sinologije Oddelka za azijske študije FF UL: dr. Katja Kolšek, dr. Mojca Pretnar, Jan Vrhovski in Marko Škafar.

Knjiga je razdeljena na tri sklope: v prvem smo slovenskim bralcem in bralkam predstavili idejno ozadje Cai Yuanpeijevega življenja in dela, v drugem njegov vpliv na idejno in politično modernizacijo Kitajske, tretji, najobsežnejši del, ki predstavlja vsebinsko srž zbornika, pa sestavljajo prevodi njegovih del.

V prvem sklopu smo se najprej posvetili splošnim dejavnikom, ki so opredeljevali družbo in politiko obdobja na pragu 20. stoletja, v katerem se je rojevala nova, moderna Kitajska na razpotju tradicije in moderne dobe. Te dejavnike, ki so merodajno vplivali na Caijevo delo, je opisala Jana S. Rošker v prispevku *Idejno in politično ozadje Cai Yuanpeijevega delovanja*.¹

1 Ta prispevek je dopoljena, aktualizirana in temi zbornika prilagojena inačica več različnih sklopov besedil, ki so bili leta 2006 objavljeni v avtoričini monografiji *Iskanje poti – Kitajske spoznavne teorije, 2. del: – Zaton tradicije in obdobje moderne*.

Naslednji dve poglavji sta posvečeni problemom specifične kitajske estetike in umetnosti ter spremembam, ki so botrovale njunim modifikacijam v procesu kitajske modernizacije. Ti poglavji sta posebej pomembni zaradi tega, ker je umetnost skupaj s svojo filozofsko osnovo, namreč estetiko, predstavljala osrednji segment Caijevega intelektualnega in kulturnega delovanja. Cai Yuanpei je bil namreč eden tistih naprednih izobražencev, ki so v umetnosti in estetiki videli enega ključnih elementov, ki bi lahko predstavljali most med kitajsko tradicijo in moderno ter hkrati ustvarili edinstveno vez med avtohtono kitajsko kulturo na eni in neustavljivim vdorom zahodnih idejnih smernic na drugi strani. Avtorica prvega od teh dveh poglavij je Téa Sernelj, ki se v prispevku *Tradicionalna in moderna kitajska estetika* posveča predstavitvi klasične kitajske estetske miselnosti in njenih idejnih osnov. Nataša Vampelj Suhadolnik, avtorica drugega poglavja, ki obravnava to, za Caijevo delo pomembno tematiko, se je v prispevku *Preporod kitajske umetnosti na pragu moderne dobe*² osredotočila na probleme in vprašanja, povezana s transformacijo, ki jo je kitajska umetnost doživela v obdobju Cai Yuanpeijevega delovanja. Ti dve poglavji sta posebej pomembni tudi za boljše razumevanje Caijeve predpostavke, da naj bi na Kitajskem estetika prevzela vlogo, ki jo na zahodu igra religija. Prvi sklop zaključuje prikaz ene najpomembnejših idejnih struj, ki so – poleg pragmatično naravnanih tendenc, kakršne je oblikoval Cai in krogi izobražencev, ki jim je pripadal – merodajno sooblikovale idejne transformacije na pragu kitajske moderne, namreč struje Modernega konfucijanstva. Avtorica tega prispevka, ki nosi naslov *Vzporedne struje: Moderno konfucijanstvo*, je Téa Sernelj.

Drugi sklop prispevkov je posvečen Cai Yuanpeijevemu življenju in njegovemu vplivu na novo kitajsko družbo. Sestavljajo ga trije prispevki. Poleg splošne predstavitve Caijeve biografije in njegove vloge v pisanem konglomeratu idejnih smernic njegovega časa, ki nosi naslov *Cai Yuanpei kot pionir nove dobe* in ga je prispevala Jana S. Rošker, vsebuje še iz angleščine prevedeni deli dveh pomembnih zahodnih sinologov in raziskovalcev novejših kitajske idejne zgodovine.

Prvi od teh dveh prispevkov, katerega avtor je Zhang Lizhong, nosi naslov *Cai in rojstvo kitajske modernizacije* ter obravnava Caijevo življenje skozi optiko burnih političnih kontroverz, ki so prevladovale v intelektualnih krogih na prelomu 19. in 20. stoletja.

2 Tudi tu gre za malce predelano in prilagojeno besedilo ustreznega poglavja, ki ga je avtorica objavila v monografiji *Tradicija v obzoru modernosti: Stoletje kitajskega preporoda* (ur. Jana Rošker, Nataša Vampelj Suhadolnik, Znanstvena založba FF, 2012).

Avtor tretjega poglavja tega sklopa, Lee Yuen Ting, se v prispevku *Primer pomembne reforme: Cai Yuanpei kot podpornik sprejemanja žensk na kitajske univerze* ukvarja z vprašanjem premostitve tradicionalnih ovir za udejanjanje spolne enakopravnosti v izobraževanju, pri čemer gre za specifičen vidik intelektualne prenovе, ki je bil Caiju še posebej pomemben.

Kot omenjeno, je tretji vsebinski sklop najboljšeje in vsebinsko najpomembnejši del pričujočega zbornika. Sestavlja ga vrsta izvornih Cai Yuanpei-jevih esejev, ki so neposredno prevedeni iz kitajščine in razdeljeni na naslednje podsklope:

- O tradiciji
- Znanost in kultura
- Izobraževanje
- Estetika in religija
- Estetika in filozofija
- Estetika in umetnost.

Eseji in članki tega tretjega sklopa so dragoceni, saj gre za prispevke, ki doslej še niso bili prevedeni v slovenščino. S tem delom so slovenske bralke in bralci torej prvič dobili možnost neposrednega vpogleda v delo tega vélikega kitajskega misleca, ki je merodajno sooblikoval obdobje, v katerem je Kitajska zakorakala v novo, moderno dobo. Na tem mestu velja omeniti, da ogromna večina pričujočih esejev doslej ni bila prevedena niti v kateri koli drug zahodni jezik.

Zbornik zato zapolnjuje pomembno vrzel v slovenski sinologiji, saj je Cai Yuanpei-jeva miselnost, ki je bila doslej pri nas takorekoč popolnoma neznana, še vedno pomemben del idejne in intelektualne dediščine novejše kitajske zgodovine. Slovenskemu bralstvu bo pomagal razumeti posebnosti kitajske modernizacije, ki še dandanes pomembno vplivajo na teoretsko in politično klimo te azijske velesile.

Jana S. Rošker

I. IDEJNO OZADJE

Jana S. Rošker

Idejno in politično ozadje Cai Yuanpeijevega delovanja

1 Uvod

Cai Yuanpei je živel v razgibanem obdobju, ki je pogojevalo specifičen kitajski prehod od tradicije do modernizacije. Poraz v obeh opijskih vojnah (1840–1842), do katerega je prišlo dobri dve desetletji pred njegovim rojstvom, je za njegovo domovino pomenil začetek konca državne, s tem pa tudi politično-ekonomske ter kulturne suverenosti. Tako imenovana Nanjinška pogodba (1842), ki mu je sledila, je odprla dotlej hermetično zaprta vrata starodavnega Cesarstva Sredine zahodnemu kapitalu; ker so bile kitajske trgovske in industrijske panoge šele v povojih, je domača ekonomija takorekoč takoj klonila pred konkurenčnim pritiskom tujih proizvodov. Hkrati si je tradicionalni sloj veleposestnikov in uradnikov na vse kriplje prizadeval, tudi v tem kriznem položaju ohraniti svoje politične in ekonomske privilegije, kar se je seveda odrazilo v neslutnem porastu davčnih in zakupninskih obremenitev pretežno agrarnega prebivalstva. Kot opisujejo sodobni kitajski zgodovinarji, je moralo le-to poslej trpeti dvojno breme:

這樣，中國人民在內繼續受者封建主義的壓迫，在外又受到帝國主義列強的侵略，生活在水深火熱之中。

Tako je moralo kitajsko ljudstvo v notranjosti še naprej trpeti pod jarmom fevdalnih¹ pritiskov, hkrati pa je postalo žrtev nasilnega vdora tujega imperializma. Zato je živelo v neskončni bedi (Liu Wenying 2002 2., 655).

Ta položaj je že v drugi polovici devetnajstega stoletja privedel do številnih vstaj in odporiških gibanj, usmerjenih tako proti mandžurski vladi, kot tudi proti zahodnim zavojevalcem. Med njimi velja omeniti predvsem takoimenovano Taipinško vstajo (1858– 1864) in reformatorsko gibanje *Wuxu bianfa*, ki je na zahodu bolj znano pod imenom Stodnevna prenova iz leta 1898. Taipinško vstajo je vodil pripadnik ljudstva Hakka, Hong Xiuquan, ki se je zavzemal za religiozno obarvano, na enakopravnosti spolov, narodnosti ter vseh slojev temelječo, utopijo »Nebeške države«. Pobudniki drugega tukaj omenjenega gibanja, ki je imelo precej večji vpliv na kasnejši idejni razvoj, so bili Kang Youwei, Liang Qichao ter Tan Sitong, ki so izhajali iz vrst vodilnih kitajskih izobražencev 19. stoletja. Reforme, ki so jih predlagali, so bile osnovane na poskusu izčrpane prenove tradicionalne, zlasti konfucijanske miselnosti in njene prilagoditve modernim razmeram. Obe navedeni gibanji je mandžurski dvor uspešno zatrl; čeprav se je konec monarhije kot senca neizogibne ujme v tem času že jasno začrtal na obzorju kitajske stvarnosti, je bila dinastija Qing dokončno poražena šele leta 1911 z zmago meščanske revolucije in z ustanovitvijo prve parlamentarne republike na Kitajskem (1911–1949).

Ta politična in ekonomska kriza se je na idejnem področju – kot je to za krizna obdobja običajno – odrazila nadvse stimulatивно. Moderna in sodobna kitajska miselnost se je na Kitajskem oblikovala kot del reakcij na krhkost, slabotnost, okostenelost in koruptivnost dinastije Qing. Izobražence je skrbelo, da bo vdor zahodnih sil uničil kitajsko državo in popolnoma eliminiral kitajsko kulturo. Pri tem je bila še posebej nevarna Japonska, ki se je medtem v obdobju Meiji že hitro modernizirala in je bila Kitajski zelo blizu tako v geografskem, kot tudi v kulturnem pogledu (Bunnin 2002, 3).

Kar se tiče soočanja z zahodno miselnostjo in njenimi ideologijami, ki so si kot nekakšne spremljevalke zahodnega kapitala v tem času že v precejšnji meri

1 Struktura družbene proizvodnje tradicionalne Kitajske se (z izjemo obdobja dinastije Zhou, 1066–221 pr. n.št.), ne ujema s strukturo fevdalnega sistema, kot ga opredeljujejo evropske teorije. Sodobno kitajsko poimenovanje tradicionalne družbene ureditve s terminom »fevdalna družba« je rezultat umetnega in nasilnega prilagajanja zgodovinskih razvojev Kitajske marksističnim kategorijam.

utrle pot v starodavno Cesarstvo Sredine, se je kitajsko izobraženstvo sprva znašlo v hudi dilemi; po eni strani se je zavzemalo za ponovno vzpostavitev kulturne, s tem pa tudi politične samobitnosti in suverenosti svoje države. Po drugi strani pa je ravno ta težnja po osvoboditvi izpod jarma tujih kolonialnih sil nujno vključevala tudi potrebo po pridobitvi dovolj konkurenčne tehnologije, s tem pa tudi po pridobitvi specifičnih, v ta namen potrebnih, znanj. Dani položaj jim je namreč z vso brutalno jasnostjo predočil dejstvo, da tradicionalna miselnost in tradicionalni sistem vrednot nikakor ne moreta več služiti kot idejno ogrodje družbenega sistema, ki naj bi ustrezal pogojem moderne dobe. Osovraženi zahodni uzurpatorji so torej hkrati nastopali tudi kot novi osvoboditelji; zahodni imperializem, v katerem je večina izobraženec videla enega ključnih krivcev za trenutno, vseobsežno krizo, je v svojem kulturnem ozadju razpolagal tudi s kažipotmi, ki lahko izmozganemu kitajskemu ljudstvu pokažejo »pravo pot« do novega blagostanja.

一方面，傳統哲學不能提供一條獨立富強的道路，但又不能割斷其思想的力史聯系；另一方面，中國人面臨西方列強的侵略，但又不得不向西方學習”。

Po eni strani tradicionalna filozofija ni mogla ponuditi poti, ki bi vodila k samostojnosti, bogastvu in moči, kljub temu pa ni bilo možno prekiniti zgodovinske povezave z njenimi idejami; po drugi strani pa so bili Kitajci soočeni z nasilnim vdorom zahoda, a so bili kljub temu prisiljeni se hkrati od njega učiti (Liu Wenying 2002 2., 656).

Na tej točki se je med kitajskim izobraženstvom razplamtela debata o tem, na kakšen način bi bilo možno prevzeti zahodno miselnost, ne da bi hkrati izgubili tudi idejno podlago lastne tradicije ter z njo povezane kulturne identitete. Precej izobraženec je v tej dilemi zastopalo stališče, katerega je oblikoval konservativni politični teoretik Zhang Zhidong (1837–1909), in ki je postalo znano pod nazivom »Izkoristimo zahodno tehnologijo in ohranimo kitajsko esenco«².

Hkrati je vse več pripadnikov višjih slojev pričelo svoje otroke pošiljati študirat v tujino, zlasti v Evropo ter na Japonsko, ki je v tem času predstavljala pomemben most med Kitajsko in zahodom. Iz vrst teh zahodno izobraženih študentov se je postopoma izoblikoval sloj takoimenovanih »novih intelektualcev«, ki so po svoji vrnitvi na Kitajsko v prvi polovici dvajsetega stoletja odigrali pomembno vlogo na področju političnih in kulturnih preobratov. K sloju tovrstnih izobraženec je sodil tudi Cai Yuanpei.

2 Pri tem gre za uporabo tradicionalne bipolarne kategorije »esence« in »funkcije« (*ti in yong*). Celotno geslo se glasi »*Zhongxuewei ti, xixuewei yong* (/Ohraniti/ esenco kitajskih naukov ob /prevzemu/ funkcij zahodnih idej)«.

Na pragu 20. stoletja je postalo vse vplivnejše antimonarhično gibanje pod vodstvom Sun Zhongshana³, katerega politične teorije so temeljile na prevzemu zahodnih ideologij parlamentarne demokracije, ki jih je poskusil preoblikovati tako, da bi ustrezale specifikam kitajskih razmer. Prav v okviru tega gibanja je leta 1911 prišlo do takoimenovane revolucije Xinhai, ki je porazila poslednjo cesarsko dinastijo Qing. Tako je Sun postal prvi predsednik kitajske republike.

Svet kitajskih teoretikov je bil v tem času osredotočen predvsem na zahodno naravoslovje in na preučevanje racionalističnih ter mehanističnih osnov zahodne tehnologije. Tovrstne osnove so se jasno odrazile tudi na epistemološkem področju:

近代中國資產階級哲學揚棄了傳統哲學的知行觀念和認識方法，初步建立了以西方近代科學為基礎的認識論和方法論。

Moderna buržoazna kitajska filozofija je opustila tradicionalne spoznavne metode in tradicionalni koncept 'znanja in izvajanja', ter postopno oblikovala nove epistemologije in metodologije, temelječe na moderni zahodni znanosti (p.t.).

2 Konec monarhije in obdobje Narodne republike (1911–1949)

To obdobje je bilo za Caijevo politično in kulturno delovanje ključnega pomena. Obenem je bil ta pomembni mislec ena osrednjih figur, ki so merodajno sooblikovale ta desetletja, odločilna za formiranje nove, moderne Kitajske.

Po padcu monarhije in ustanovitvi Republike Kitajske leta 1911 se je kitajska miselnost še naprej razvijala v duhu soočanja z zahodnimi idejami in hkratnih poskusov prenove avtohtone kitajske filozofske tradicije. Poleg že omenjenega slogana o prevzemanju zahodne tehnologije ob hkratnem ohranjanju kitajske esence sta se glede vprašanja o primernosti prevzemanja zahodnih idej med izobraženci oblikovali še dve radikalnejši struji. Prva se je zavzemala za popolno odpravo kitajske miselne tradicije in za popolno idejno pozahodenje, druga pa, nasprotno, za njeno prenovo in prepород v smislu nove vodilne kulture.

V političnem pogledu je bilo obdobje prve republike še vedno zaznamovano z globoko krizo in vseobsežno nestabilnostjo. Pod krinko parlamentarne demokracije je bila vladna politika opredeljena z avtoritarnimi ambicijami in boji

3 Zhongshan je pravzaprav vzdevek, ki se je Suna oprijel med njegovim študijem na Japonskem. Resnično ime tega politika in misleca je Sun Yixian, pri nas pa je bolj znan pod nazivom Sun Yat-sen, pri čemer gre za južnokitajsko izgovorjavo njegovega imena.

posameznih vojaških generalov za oblast. Po pričetku prve svetovne vojne so bili seveda tudi Kitajci priča bankrotu političnih teorij Evrope, ki se je odrazil v vsesplošni bedi in krutem prelivanju krvi. Vse to je nekoliko zavrlo prvotno kitajsko navdušenje nad »napredno« evropsko miselnostjo; stališča tistih, ki so v njej videli najvišjo razvojno stopnjo civilizacije človeštva, so bila s tem precej omajana. Zahteve po vseobsežnih reformah na področju miselnosti in kulture, ki so izhajale iz negacije preživetega konfucijanskega izročila, so na koncu eksplodirale v takoimenovanem Gibanju četrtega maja. To gibanje, katerega neposredni začetek so bile študentske demonstracije na pekinškem Trgu nebeškega miru 4. maja leta 1919,⁴ se je v sledečih obdobjih razvilo v enega osrednjih dejavnikov kulturne, politične in miselne preнове kitajske družbe. Njegova osrednja publikacija, revija *Xin qingnian* [*Nova mladina*], katero je leta 1915 ustanovil Chen Duxiu, je postala najvplivnejši medij nove kitajske generacije. Duh nove Kitajske se je v njem izražal v zahtevah po odpravi zastarele konfucianistične miselnosti in njenih spon, ki zavirajo svobodni razvoj posameznika in družbe. Zavzemal se je tudi za enakopravnost spolov in svobodno poroko, ter za odpravo ekonomske in politične prevlade privilegiranih slojev. »Novi intelektualci« so v tem videli temelj in predpogoj za pravičnejšo porazdelitev materialnega in idejnega bogastva kitajske družbe.

Vse te zahteve so bile seveda povezane s potrebo po korenitem preoblikovanju splošne zavesti. Revija *Nova mladina* je zato predstavljala enega prvih kitajskih medijev, ki je objavljala članke v pogovornem jeziku. S tem je bistveno pospešila proces postopnega odpravljanja klasične kitajščine kot edine dopustne oblike pisnega izražanja. Pri tej je šlo za arhaičen jezik, ki se je od sodobne kitajščine precej razlikoval, in katerega se je bilo treba naučiti v dolgotrajnem in dragem procesu klasične izobrazbe. Zato je bila večina kitajskega prebivalstva, ki si tovrstne, le redkim privilegirancem dostopne, izobrazbe ni mogla privoščiti, dolga stoletja odrezana od vsakršne pisne kulture, in sicer tudi v primeru, da je šlo za ljudi, ki so poznali dovolj pismenk, da so se lahko šteli za pismene. Takoimenovano »gibanje pogovornega jezika« je zato postalo osrednji steber v izgradnji nove, moderne kitajske kulture. Rojstvo tega duhovnega otroka četrtomajskega gibanja je bilo najprej opaziti v razcvetu nove književnosti. Ta, izpod peres »novih intelektualcev« (in večinoma pod močnim vplivom zahodnih literarnih smernic) nastala književnost, se je od klasične razlikovala ne zgolj po tem, da je bila zapisana v pogovornem jeziku, temveč tudi v vsebinskem oziroma tematskem smislu.

4 Neposredni povod demonstracij je bil spontan protest proti odločitvi Versaillske mirovne konference, ki je kitajsko provinco Shandong prisodila Japonski, kljub temu, da je ta sodila med vojne poražence.

Gibanje Četrtega maja je že nekaj let po svojem nadvse nadobudnem pričetku ponovno poniknilo v vseobsežnih rivalskih bojih med Komunistično ter Narodno stranko. Ti so vodili k dodatni zaostritvi že tako nestabilnega notranjepolitičnega položaja.

Politični in vojaški konflikti, ki jih je spremljala kronična podkupljivost in neučinkovitost vladajoče Narodne stranke, so izzveneli kot preludij k japonski zasedbi Mandžurije (1931), kateri je šest let kasneje sledila vseobsežna japonska invazija. Po koncu druge svetovne vojne, ki se je na Kitajskem odrazila predvsem v protijaponski vojni, se je pričela državljanska vojna med pripadniki Narodne in Komunistične stranke. Ta se je končala leta 1949 z zmago slednjih in ustanovitvijo Ljudske republike Kitajske pod vodstvom Mao Zedonga (1893–1976). Politični vrh narodne stranke je emigriral na otok Tajvan (Formosa) in tam ustanovil vlado v eksilu, ki je formalno nadaljevala politično tradicijo Republike Kitajske.

3 Obdobje Ljudske republike (od 1949)

Čeravno je Cai Yuanpei umrl že 1940., torej devet let pred ustanovitvijo Ljudske republike pod vodstvom Komunistične stranke Kitajske, si bomo za celovitejše razumevanje njegovega vpliva na kratko ogledali dogajanja v tem obdobju.

V Ljudski republiki je cenzuro prejšnje, na vseh področjih neučinkovite nacionalne vlade nadomestil sistematičen intelektualni nadzor, ki je dopuščal zgolj notranjepolitičnim interesom vladajoče elite ustrezajočo reprodukcijo in interpretacijo marksističnih ideologij. Vlada in komunistična stranka sta preoblikovali univerze, ki so bile na Kitajskem ustanovljene na pragu 20. stoletja po angleškem in ameriškem vzoru. To je bil tudi začasni konec prejšnje intelektualne vitalnosti pekinške univerze, katere prvi in najvplivnejši rektor je bil prav Cai Yuanpei.

»Komunistična« reforma visokega šolstva je temeljila na ideoloških smernicah, katere je formuliral Mao Zedong v svojem znamenitem Yan'anskem govoru (1942) o kulturni in intelektualni politiki. Sledilo je obdobje množičnih, centralno vodenih kampanj, naperjenih proti tradicionalnim in modernim idejnim nasprotnikom novega režima. Poskus osvobajanja izpod jarma tovrstnih političnih pritiskov, ki se je izrazil v kratkotrajnem obdobju takoi-menovanih »Stoterih rož« (1956) je bil zadušen z novim proti-desničarskim gibanjem. Katastrofalnemu fiasku utopične politično ekonomske kampanje

»Velikega skoka naprej« (1958), je sledilo obdobje takoimenovane »Velike proletarske kulturne revolucije« (1966–1976). »Kulturna revolucija«, ki je bila plod intrig in bojev za oblast v najvišjih krogih vladajoče politične elite, je popolnoma razbila vse novoustanovljene strukture izobraževanja; v njej je na najokrutnejši način izgubilo življenje več milijonov intelektualcev. Tudi tisti izobraženci, ki so se tovrstni usodi uspeli izogniti, so bili večinoma poslani na podeželje, kjer naj bi »sodelovali v agrarni proizvodnji« in se preko izkušanja trdega vsakdana kmečkih množic približali resnično bistvenim življenjskim in političnim spoznanjem. Zato v teh letih seveda niso imeli nikakršne možnosti intelektualnega dela. Po desetletju tega s političnim in ekonomskim kaosom ter obsežno intelektualno represijo zaznamovanega gibanja sta sledili dve desetletji relativne notranjepolitične stabilnosti in postopnega »idejnega osvobajanja« v okviru Deng Xiaopingove politike odprtosti navzven in gospodarskih reform. Vendar je bilo tudi to obdobje 4. junija 1989 prekinjeno z brutalnim masakrom študentov in študentk, ki so na pekinškem Trgu nebeškega miru demonstrirali za hitrejšo demokratizacijo kitajske družbe. Tudi ta dogodek je za nekaj let zavrl svoboden razvoj sodobne kitajske miselnosti, saj se je med izobraženci večinoma odrazil bodisi v nihilizmu, bodisi v resigniranem umiku s področja intelektualnega ustvarjanja. Tovrstne debate so se previdno in postopoma ponovno razplamtele šele v zadnjih nekaj letih. Renesansa sodobne kitajske miselnosti se odraža predvsem na področjih razvoja in nadgrajevanja marksistične miselnosti, iskanja sinteze zahodnih teorij ter starokitajske, zlasti konfucijanske miselne tradicije, pa tudi v diskurzih novega, specifično kitajskega liberalizma.

Tudi na Tajvanu sta večino obdobja po letu 1949 zaznamovala precej rigidna politična diktatura in vseobsežen intelektualni nadzor. V zadnjih dveh desetletjih je tamkajšnji gospodarski razcvet kljub temu nasledila tudi vse večja intelektualna svoboda.

Zato lahko na kratko povzamemo, da so bili idejni razvoji kitajske moderne, katerih prve kali so prikukale na plano ob prelomu devetnajstega in dvajsetega stoletja, in katere je v svojem delu merodajno sooblikoval Cai Yuanpei, ob koncu tridesetih let slednjega v veliki meri prekinjeni za dobra štiri desetletja. Sodobna kitajska miselnost in kultura se dandanes polagoma prebujata iz dolgoletnega dremeža; vendar moramo pri tem pomisliti na ogromne razsežnosti časa in prostora, v katerih se razprostira obzorje kitajskih idejnih tradicij. V njegovi brezkraini širini pomenijo štiri desetletja zgolj kratek hip, ujet v zrcalu neizbežne minljivosti vsega stvarnega. In tudi Caijevo delo je v tem okviru pustilo neizbrisen pečat.

4 Osrednje idejne smernice Caijevega časa

V nadaljevanju si bomo ogledali najvplivnejše diskurze kitajske miselnosti, ki so opredeljevale Kitajsko na njeni poti iz tradicionalne v moderno državo. Za razumevanje Caijevega doprinosa k modernizaciji kitajske kulture je poznavanje teh diskurzov namreč precej pomembno, saj gre pri tem za ideje, ki so odločilno vplivale na oblikovanje in zorenje njegove osebnosti, hkrati pa tudi za tiste, ki jih je tvorno sooblikoval tudi sam.

Kot omenjeno, se kitajska miselnost 20. stoletja zaradi svoje dinamike, raznolikosti ter širokega družbenega vpliva, v strokovni literaturi pogosto primerja z antičnim obdobjem takoimenovane »Zlate dobe kitajske filozofije«, torej z obdobjem »Stoterih šol«, ki so nastale v času »Vojskujočih se držav« (475–221 pr.n.št.) Vzhodne dinastije Zhou (770–221 pr.n.št.).

20

在談到20世紀中國哲學的時候，人們常常會想起春秋戰國時代。的確，自漢代董仲舒‘罷黜百家，獨存儒術’以來，只有到了20世紀，中國力史上才又出現了一個類似于春秋戰國時期的‘百家爭鳴’的時代。

Kadar govorimo o kitajski filozofiji 20. stoletja, se ljudje često spomnijo na obdobje Pomladi in jeseni ter na dobo Vojskujočih se držav. Da, prav zares – vse od dinastije Han naprej, v kateri je Dong Zhongshu 'odpravil sto šol in ohranil zgolj konfucianstvo' je bilo treba čakati vse do 20. stoletja – šele takrat je Kitajska ponovno doživela čas, primerljiv z obdobji Pomladi in jeseni oziroma Vojskujočih se držav; šele takrat se je na Kitajskem ponovno pojavilo 'Stotero šol' (Hu Weixi 2002, Guanniandexuanze, 1).

Podrobnejša predstavitev vseh vplivnih kitajskih filozofov prve polovice dvajsetega stoletja bi zdaleč preseгла okvire pričujočega poglavja, zlasti ker skušamo v njem raziskati in pojasniti predvsem njihov vpliv na Cai Yuanpeija. Zato se bomo v tem poglavju omejili na kratek pregled najpomembnejših filozofskih tokov, ki so v tem obdobju opredeljevali razvoj moderne kitajske miselnosti.

V prvi polovici dvajsetega stoletja se je kitajska miselnost in kultura še vedno razvijala v znamenju pogojev, ki so zakoličili zaton kitajskega Novega veka. Domala vsak teoretik tega obdobja se je skoraj nujno moral soočiti z vprašanjem o tem, na kakšen način sprejemati in predstavljati miselnost tehnološko neprimerno razvitejših zahodnih držav. Radikalno prozahodno usmerjeni intelektualci so ikonoklastično zavračali vso tradicionalno kulturo in videli rešitev kriznega obdobja v čim popolnejšem pozahodenju kitajske družbe. Konservativnejši učenjaki so predlagali prepород tradicionalne miselnosti, predvsem konfucijanstva, kajti v njem so videli edini možni idejni temelj za ponovno vzpostavitev samostojnosti in suverenosti kitajske države.

Večina teoretikov tega obdobja je ubrala srednjo pot in se osredotočila na iskanje sinteze obeh tradicij. Na osnovi poznavanja zahodne filozofije so skušali reinterpreterirati in prenoviti lastno tradicijo; iskali so najprimernejše načine in metode integracije zahodnih idejnih sistemov v ogrodje klasičnih kitajskih diskurzov. To obdobje, ki je trajalo približno do pričetka druge svetovne vojne, sta na filozofskem področju zaznamovali predvsem dve struji.

Prvi je botrovala vera v napredek ter v odrešilni potencial racionalnosti in naravoslovnih znanosti. Na družbenem področju se je ta struja prikazala v širokem vplivu liberalističnih ideologij, na filozofskem pa v sprejemanju utilitarističnih in pragmatičnih diskurzov novejšje ameriške filozofije.

Druga miselna struja, ki je merodajno opredelila duh takratnega časa, se je pokazala v precej obsežnih poskusih revitalizacije tradicionalne (zlasti seveda konfucijanske in neo-konfucijanske) miselnosti s pomočjo novih impulzov zahodnih idejnih sistemov. V tem okviru iskanja sintez je bil pomemben predvsem duh nemškega idealizma; določen interes je v krogih teoretikov, ki sodijo v to skupino, vzbudila tudi predstavitev vsebinskih izhodišč Dunajskega kroga. Ta filozofska struja je bila v obdobju prvih petindvajsetih let Ljudske republike – vsaj na eksplicitno formalni ravni – utišana, vendar so njena izhodišča v tem času razvijali naprej predvsem tajvanski, in v nekoliko manjši meri tudi hongkonški teoretiki. V procesu eksplozivnega razvoja politike ekonomskega odpiranja ter z njim povezane liberalizacije, je v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja tudi v L.R. Kitajski prišlo do postopne rehabilitacije te struje. Zato tvori njena tendenca revitaliziranja tradicije, ki je znana pod imenom »Moderno konfucianstvo«, še danes eno najpomembnejših idejnih struj sodobne kitajske teorije.

5 Vera v znanost kot temelj novih diskurzov: Kitajska na poti od empirizma do pragmatizma in neorealizma

中國自戊戌變法以來，開始了學習‘西學’的過程；由于這種向西方學習是出於‘救亡圖存’的壓力，故重視的是西方的使用科學技術，乃至政治，法律方面；至於學術思想文化，也從使用的角度加以理解。一句話，向西方學習，是為了‘取法’西方，以解決中國面臨的種種社會與現實問題... 中國人學習西方哲學，最早介紹過來的，是英國的經驗論哲學，然後是美國的實用主義哲學，就說明了這一點。

Od 'reforme wuxu' naprej so se na Kitajskem pričeli procesi učenja 'zahodnih idej'; ker je potreba po tem nastala pod pritiski nuje 'reševanja pred propadom in ohranjanja države', se je to učenje osredotočalo

predvsem na znanstveno tehnologijo, ter na študij političnih in pravnih sistemov. Tudi vsakršna teoretska in kulturna miselnost je bila obravnavana z vidika uporabnosti. Z eno besedo: preučevanje zahoda je izviralo iz težnje po odkritju ustrezne metode, ki bi lahko pripomogla k reševanju najrazličnejših družbenih in stvarnih problemov, ki so pestili takratno Kitajsko ... To nam pojasni tudi dejstvo, da sta bili prvi zahodni filozofiji, ki sta bili predstavljeni na Kitajskem, prav filozofiji angleškega empirizma in kasneje ameriškega pragmatizma) (Hu Weixi 2002, VIII).

Za večino kitajskih intelektualcev tistega obdobja je pomenila znanost najprepričljivejši in najsprejemljivejši dosežek zahodne civilizacije. Večinoma so bili prepričani, da bi prav znanost in razum lahko služila kot najrazumnejši nadomestek diskreditiranih tradicionalnih etičnih kodeksov. Ortodoksna znanstvena metoda je »novim izobražencem« predstavljala nepremagljivo orodje, katerega naj bi bilo mogoče uporabiti na vseh področjih znanja, vključno s sociologijo in zgodovino.

V družboslovju so se zavzemali za »prevrednotenje vseh vrednot« ter za vsesplošno uporabo induktivne metode, zgodovinske perspektive in evulucijskih konceptov (prim. Hu Xinhe, 89). Zahtevali so izobraževanje, ki naj bi Kitajce naučilo izhajati iz konkretnih dejstev in situacij. Vse ideologije, vse doktrine in vsi idejni sistemi bi naj bili obravnavani kot hipoteze, ne pa kot nespremenljivi principi. Kriterij njihove sprejemljivosti torej ne bi smela biti nikakršna neprevprašljiva avtoriteta, temveč zgolj njihov preverljivi praktični rezultat (prim. p.t.). Tak svetovni nazor je bil za privrženca tradicionalnih vrednot seveda popolnoma nesprejemljiv. V začetku dvajsetih let so strupene debate in nenehni spori med njimi in zagovorniki znanosti dosegli vrhunec:

在 1923 年，爆發了一場 '科玄論戰'。這場論戰持續時間之長，捲入其中的哲學家之多，都是空前的... 20 年代初的這場 '科玄論戰' 對後來中國哲學的發展生了重大的影響，以至很大程度上決定了 20 世紀中國哲學的格局與走向。◀

V letu 1923 je končno izbruhnila 'polemika znanosti in misticizma'. Ta polemika je dosegla dotlej nepredstavljive razsežnosti tako, kar se tiče njene dolgotrajnosti, kot tudi glede števila filozofov, ki so se vanjo vključili ... Ta polemika je imela ogromen vpliv na kasnejši filozofski razvoj in je v veliki meri opredelila koncepte in smernice kitajske filozofije 20. stoletja) (Hu Weixi 2002, IX).

V tej polemiki sta se na strani zagovornikov znanosti najbolj izpostavila Caijev prijatelj in sodelavec Hu Shi in Ding Wenjiang, na strani zagovornikov »misticizma« pa Zhang Junmai.

Po uspešni turneji in vrsti gostujočih predavanj, ki jih je v tem obdobju na Kitajskem izvedel ameriški pragmatik John Dewey, se je večina zagovornikov znanosti nepreklicno zavezala teorijam modernega ameriškega pragmatizma. Poslej niso bili več pripravljeni sprejemati filozofij, ki bi se omejevale na razlago in interpretacijo različnih pojavov stvarnosti, temveč zgolj še tiste, katere je bilo mogoče uporabiti tudi kot orodje za njeno spreminjanje (prim. Rošker 2006, 114).

Močan vpliv pragmatizma si po eni strani lahko obrazložimo z dejanskimi potrebami kitajske družbe ob njeni tranziciji in bolečem vstopanju v moderno dobo. Po drugi strani pa je bil prav pragmatizem tisti, ki je – če odmislimo njegove strogo metodološke kriterije – po svojem bistvu še najbližji konfucijanskemu, konkretno, praktično in vseskozi tuzemno usmerjenemu videnju sveta in družbe. Vidik povezovanja teorije in prakse, ki predstavlja enega od temeljev filozofije pragmatizma, je bil Kitajcem blizu najkasneje od ustanovitve »Šole praktičnega učenja« iz obdobja dinastije Qing.

Epistemološke korenine tovrstnih pristopov, ki so svoj najjasnejši izraza našle v neorealističnih sistemih modernih kitajskih spoznavnih teorij pa segajo še dlje v preteklost. Povezava teorije in prakse, ki je kasneje predstavljala tudi eno od osrednjih interpretativnih vzorcev siniziranega marksizma, je tvorila namreč že srž starokonfucianskih epistemologij, ki so temeljile na združevanju znanja in delovanja oziroma izvajanja.

Najpomembnejši predstavniki oziroma zagovorniki zahodne znanosti v diskurzih kitajskega prehajanja v moderno so bili Hu Shi, Ding Wenjiang, Wang Xinggong in Jin Yuelin. V okviru pričujočega poglavja se bomo osredotočili predvsem na prikaz življenja in dela enega Cai Yuanpeijevih najtesnejših sodelavcev, namreč filozofa Hu Shija, kajti skozi optiko njegovih idej bomo lažje razumeli tudi marsikatero Caijevo delo.

6 Hu Shi 胡適 (1891–1962) in razsvetljenstvo novega pragmatizma

Hu Shi je brezdvomno najpomembnejši predstavnik filozofske struje kitajskega pragmatizma in neorealizma, saj sodi – poleg Cai Yuanpeija – tudi on med najvplivnejše osebnosti novega kulturnega gibanja, ki je v dvajsetih letih prejšnjega stoletja opredelilo moderno Kitajsko. Po rodu je iz province Anhui. Bil je najmlajši sin nižjega uradnika, ki je umrl že štiri leta po njegovem rojstvu. Ker je njegova mati izobrazbi pripisovala izjemno velik pomen, mu je že v zgodnjem otroštvu omogočila precej natančen študij starokitajskih klasikov, ter

ga že pri trinajstih letih poslala v Šanghaj, kjer je obiskoval eno najboljših šol zahodnega tipa na Kitajskem. Hu se je že zelo zgodaj navduševal za zahodno znanost in kulturo; hkrati je kljub svoji klasični izobrazbi že v rani mladosti požiral vsa literarna dela, napisana v pogovornem jeziku *baihua*, ki so mu prišla v roke. V srednji šoli se je seznanil z osnovami zahodnega naravoslovja in se dodobra naučil angleščine, tako da je takoj po maturi v Pekingu blesteče opravil izpit, ki mu je že leta 1910 omogočil prejem štipendije za študij v ZDA, kjer je prebil sedem let. Po treh semestrih študija agronomije na Univerzi Cornwell je pod vplivom republikanske revolucije v domovini predsedal na študij zgodovine in politologije. Po diplomu je na Kolumbijski Univerzi pri znanem predstavniku novega pragmatizma Johnu Deweyu vpisal podiplomski študij filozofije, ki ga je zaključil z doktorsko disertacijo o razvoju tradicionalne kitajske logike. Po tem se je vrnil v domovino, kjer je pri 26 letih postal profesor zgodovine kitajske in zahodne filozofije na pekinški univerzi.

Skupaj z ostalimi vidnimi osebnostmi iz krogov takoimenovanih »novih intelektualcev«, zlasti s Chen Duxiujem, Li Dazhaotom ter seveda s Cai Yuanpeijem je postal pobudnik četrtomajske kulturne revolucije, ki se je zavzemala za literaturo v pogovornem jeziku, dostopno najširšim krogom ljudstva. Bil je soustanovitelj in urednik ter stalni avtor revij *Xin qingnian* [*Nova mladina*], *Meizhou pinglun* [*Tedenska kritika*] ter drugih najvplivnejših časnikov četrtomajskega gibanja.

在這些刊物上，發表了胡適的不少文章，內容是提倡文學革命，建設新文化。他于1917年發表的‘文學改良芻議’是文學革命的‘宣言’，對於當時的新文化運動起了極大的推動作用。1917年7月發表了‘多研究些問題，少談些主義！’引起了‘問題與主義’的論證。

V teh revijah je Hu Shi objavljala nemalo člankov, v katerih se je zavzemal za literarno revolucijo ter za izgradnjo nove kulture. Njegov esej z naslovom 'Literarna reforma', katerega je objavil leta 1917, je postal 'manifest' literarne revolucije in je imel ogromen vpliv na takratno gibanje za novo kulturo. S svojim, julija istega leta objavljenim člankom 'Manj debatirajmo o -izmi in se raje posvečajmo raziskovanju /dejanskih/ problemov' je sprožil znamenito polemiko o 'problemih in -izmi' (Guo Jianning in Zhang Wenru 2001, 98).

Vsekakor sodi Hu, podobno kot Cai, k najvplivnejšim esejistom ter kulturnim teoretikom svoje dobe. Poleg filozofskih člankov je pisal tudi literaturo v pogovornem jeziku in prevedel vrsto del iz angleščine. Podobno kot Cai je bil tudi on borec za človekove pravice in »razumni individualizem«. S tem izrazom je označeval osvobajanje posameznikov izpod spon okostenelih

etičnih norm tradicionalne Kitajske in njihovo prevzemanje »nove kulture«. Skupaj s Cai Yuanpeijem ga zato štejejo med najvidnejše zagovornike in učitelje razsvetljenskih idej.

Hu Shi je torej brezdvomno sodil k najbolj znanim in vodilnim kitajskim mislecem dvajsetih in tridesetih let; njegov akademski in intelektualni razvoj so prekinile šele vojne vihre, ki so sledile japonski zasedbi Kitajske. Kasneje je večinoma nastopal v vlogi politika; kljub temu, da ni bil član nacionalne stranke, je v guomindanški vladi zasedal precej visoke položaje. Tako je bil v letih od 1938 do 1942 kitajski veleposlanik v ZDA; v letih od 1946 do 1948, torej že po Caijevi smrti, je bil rektor pekinške univerze. Po ustanovitvi L.R. Kitajske je živel izmenoma v ZDA in na Tajvanu, kjer je v letih od 1958 pa vse do svoje smrti (1962) opravljal tudi funkcijo predsednika Državne akademije znanosti.

Čeprav Hu v filozofskem pogledu ni ustvaril nič pretresljivo novega, je na tem področju pomemben predvsem kot eden prvih mislecev, ki so si prizadevali za sistematizacijo, vzpostavitev novih paradigem ter za uporabo kritičnih metodologij pri raziskovanju tradicionalne kitajske miselnosti.

Bil je tudi eden prvih modernih zgodovinarjev kitajske filozofije; njegovo delo *Zhongguo zhexue shi da gang* [*Oris zgodovine kitajske filozofije*] še danes sodi h klasikom kitajske idejne historiografije. Predgovor je napisal prav Cai Yuanpei:

胡適在哲學史的研究和探索方面，為後人提供許多可借鑒的方法，如他在中國哲學史研究中是第一批嘗試用中西比較法並取得顯著成就的人，這對後來的學者有一定啟迪作用；‘中國哲學史大綱’在考察各位哲學家的思想時，比較注意把握關鍵，而不是限于藤蘿枝蔓糾纏瑣細末節；另外，蔡元培先生在為‘中國哲學史大綱’作序時，談到的‘平等的眼光’確實反映了本書的特點。

Na področju filozofskih raziskav je izdelal veliko metod, ki so jih njegovi nasledniki lahko s pridom uporabljali. Tako je sodil k prvim teoretikom, ki so – s precejšnjim usepom – uporabili metodo primerjave kitajske in zahodne miselnosti. To je bilo zelo dragoceno. V svojem 'Orisu zgodovine kitajske filozofije' se je pri raziskovanju idej posameznih filozofov osredotočal na to, kar je bilo v njih pomembnega; ni se izgubljal v nepomembnih podrobnostih. Pomembna posebnost te njegove knjige je tudi 'enakopravna obravnava' vseh filozofov, kar je že v njeni spremni besedi izpostavil gospod Cai Yuanpei (Guo Jianning in Zhang Wenru 2001, 99).

V skladu s svojim liberalnim svetovnim nazorjem je Hu Shi ostro kritiziral dogmatizem in politično avtokracijo tradicionalnih konfucijanskih interpretov. Vselej znova je poudarjal pozitivni pomen ter ustvarjalni potencial svobode

govora in diskutiranja, ki je po njegovem mnenju sploh omogočil idejno raznolikost in bogastvo miselnosti, kakršna se je rojevala v obdobju »Zlate dobe kitajske filozofije«, torej v obdobju Vzhodne dinastije Zhou 770–221 pr.n.št.).

我們的思想史的第一個開山時代，就是春秋戰國時代 – 就有爭取思想自由的意義。

Prvi ustvarjalni obdobji naše idejne zgodovine sta bili doba Pomladi in jeseni ter doba Vojskujočih se držav – in prav v teh obdobjih je imela idejna svoboda največji pomen. (Hu Shi 1999, 445)

V svoji zgoraj omenjeni doktorski dizertaciji si je prizadeval dokazati dejstvo, da je tudi miselnost kitajske antike vsebovala izhodišča logičnih in racionalnih diskurzov, ki bi – ob ustreznem družbeno-političnem razvoju – prav lahko botrovali razvoju avtohtone kitajske naravoslovne znanosti. Zato je pomemben tudi kot eden prvih teoretikov, ki so ponovno odkrili topogledni pomen specifične starokitajske, zlasti moistične in nominalistične logike. V vseh svojih študijah se je Hu osredotočal na metode besedilne kritike ter analize; v svojem zavzemanju za znanstveno utemeljeno reinterpretacijo tradicionalne miselnosti je izhajal iz naturalističnih izhodišč. S propagiranjem tovrstnih izhodišč je želel pregnati nevednost in apatijo najširših krogov neizobraženega prebivalstva, ki je ječalo pod jarmom vseobsežne krize zunanje ogroženosti ter notranjih bojev za premoč. V izdelavi svoje nove metodologije je torej videl prvi korak k osveščanju in razsvetljenju »apatičnega« kitajskega ljudstva:

- 一. 根據于天文學和物理學的知識，叫人知道無窮之大；
- 二. 根據于地質學及古生物學的知識，叫人知道時間的無窮之長；
- 三. 根據于一切科學，叫人知道宇宙及其中萬物的運行變遷皆是自然的，自己如此的，正用不著超自然的主宰或造物者...

Prvič: z uporabo znanja, katerega nam nudi astronomija in fizika, moramo ljudi naučiti, razumevanja neskončnosti /prostora/;

Drugič: z uporabo znanja, katerega nam nudi geologija in paleontologija, moramo ljudi naučiti razumevanja neskončnosti časa;

Tretjič: z uporabo znanja, katerega nam nudijo vse znanosti, moramo ljudi naučiti razumevanja dejstva, da je premena vsega obstoječega naravna, da je taka, kot je, sama po sebi, in da nam zato ni treba verjeti v prav nikakršne nadnaravne sile ali stvarnike ... (p.t., 441–442).

Poleg metodične in objektivne sistematizacije idejne zgodovine Kitajske se je Hu v svojih akademskih raziskavah posvečal zlasti literarnoteoretskemu prevrednotenju klasičnih kitajskih romanov ter zgodovini *chan* budistične miselnosti.

Podobno kot za Cai Yuanpeija, lahko tudi za Hu Shija trdimo, da je bil njegov pomen predvsem v njegovi vlogi ključne osebnosti prenove oziroma modernizacije vseobsežnega političnega, kulturnega in idejnega ozadja, ki je poselej v največji meri opredeljevalo vse vplivne diskurze kitajske družbe. Zato kljub dejstvu, da sam na področju filozofije ni ustvaril takorekoč ničesar vsebinsko novega, njegovega vpliva na nadaljnji razvoj moderne kitajske filozofije – pa tudi na Caijevo delo – nikakor ne gre prezreti.

V naslednjih odstavkih tega poglavja se bomo nekoliko bolj podrobno posvetili predstavitvi vprašanj, povezanih s kitajsko modernizacijo, saj so bila prav tovrstna vprašanja tista, ki so bila tudi v središču Cai Yuanpejeve pozornosti.

7 Soočanja Kitajske z zahodom in modernizacija

27

Na pragu prejšnjega stoletja se je Kitajska znašla v položaju, ko je dvatisočletna vladavina konfucianizma postopoma, a vsaj na videz precej radikalno, izgubljala svoj prej prvenstveni položaj. Kot smo videli na začetku tega poglavja, se je že po opijskih vojnah (1842–44) izkazalo, da je konfucijanska ideologija zastarela in da v svoji takratni obliki še zdaleč ne ustreza več pogojem nove dobe, katero je opredeljeval tudi ekonomski, politični in idejni stik s kolonialno premočjo zahodnih sil. Sredi 19. stoletja se je – v prvi vrsti kot posledica soočenja z zahodnimi silami – med kitajskimi izobraženci razplamtela debata o modernizaciji kot obdobju transformacije in odcepitve od tradicionalnih političnih, ekonomskih in aksioloških paradigem, ki so dotlej merodajno določale družbeno stvarnost t.i. Cesarstva sredine.

Če pri analizi tega procesa izhajamo iz »splošnih« teoretskih predpostavk moderne⁵ in si poskušamo priklicati v spomin osrednje paradigme, ki so v evro-ameriških socioloških, kulturoloških in filozofskih diskurzih odločilno vplivale na njeno idejno refleksijo, moramo biti pozorni tudi na klasično definicijo, ki jo je osnoval že Hegel, kasneje pa so jo s pomočjo socio-teoretskih predpostavk razvijali tako Marx, kot tudi Weber, zgodnji Lukács in starejši predstavniki Frankfurtske šole. Ti diskurzi so temeljili na absolutistični kritiki razuma in so zato privedli do slepe ulice samoreferenčnosti; zatem so se razvili alternativni teoretski projekti samokritične utemeljitve moderne s pomočjo drugačnega, jezikovno determiniranega razumevanja pojma razuma. Ta lingvistični preobrat je zopet privedel do dveh različnih utemeljitev oziroma izhodišč za razlago moderne. Prvo tako izhodišče se je pokazalo postmo-

5 Neposredni povod za demonstracije je bil precej spontan protest proti odločitvi Versaillske mirovne konference, ki je kitajsko provinco Shandong prisodila Japonski, kljub temu, da je ta sodila med vojne poražence.

dernem »preseganju« normativnega razumevanja, drugo pa v intersubjektivnem preoblikovanju klasičnega pojma (Habermas 1998, 195). V prevladujočem zahodnem razumevanju torej ne gre zgolj za razlaganje neke specifične družbene situacije, ki se večinoma kaže kot kritika razuma, temveč za takšen uvid v pojmovni spekter moderne, ki vključuje tudi konotacijo »zavestne diskontinuiranosti novega od starega« oziroma modernega od tradicionalnega.

Ko govorimo o procesih modernizacije na Kitajskem, moramo vedeti, da gre pri tem za vrsto zaporednih, po več desetletij trajajočih faz, ki so bile – vsaka na svoj način – povezane bodisi s specifiko kitajske tradicije, bodisi s problemi sprejemanja in transformiranja »ne-kitajskih« oblik proizvodnje in reprodukcije ter življenjskih stilov. Če torej skušamo zgoraj orisana teoretska izhodišča prenesti na refleksijo obdobja »moderne« in aksiomov »modernizacije« na Kitajskem, moramo biti pri tem pozorni na naslednje posebnosti:

1. Tako modernizacija v smislu vseobsežnega političnega, ekonomskega in kulturnega procesa kot njena teoretska refleksija je na Kitajskem od vsega začetka potekala v znamenju soočanja z vdorom zahodne vojaške in tehnološke premoči; zato ni slučaj, da so postali tako zahodna tehnika kot zahodni politični sistemi in zahodna kultura neke vrste referenčni okvir za modernizacijo Kitajske (Geist 1996, 13).
2. Iz tega sledi, da je ta teoretska refleksija opredeljena z izenačitvijo tradicije z lastno, moderne pa z zahodno kulturo.
3. Zgodovinsko gledano se je debata modernizacije na Kitajskem odvijala v okviru klasične kitajske diskurzivne metodologije, opredeljene s tradicionalnimi binarnimi kategorijami: v kontekstu modernizacije so kitajski teoretiki 19. in zgodnjega 20. stoletja skušali razjasniti razmerje med modernostjo (zahodom) in tradicijo (Kitajsko) s pomočjo binarne kategorije »esence (*ti*)« in »funkcije (*yong*)«. V devetnajstem stoletju je v tem kontekstu najprej prevladal prej omenjen Zhang Zhidongov slogan »Esenca naj bo kitajska, uporabnost pa zahodna«. V tem lahko vidimo poskus ohranitve kitajske tradicije kljub modernizaciji, ki je razumljena izključno kot prevzemanje zahodne tehnologije in uprave. Sodobni teoretik Li Zehou je v dvajsetem stoletju to predpostavko obrnil, s tem da je zamenjal oba protipola binarne opozicije (p.t.); zanj je lahko modernizacija namreč samo transformacija esence v smislu splošne družbene zavesti, proizvodnih načinov in življenjskih stilov.
4. Notranja logika tradicionalne kitajske družbe je bila intrasistemska (Moritz 1993, 60) v smislu prioritetnega zagotavljanja stabilnosti in centriranosti družbenih skupnosti. Pri tem je preteklost vseskozi osrednja referenčna točka za refleksijo sedanjosti in neke vrste kašipot za prihodnost (p.t. 61).

5. Razsvetljenje v smislu širitve ideološke prevlade razuma, ki je bilo videno kot esencialna predpostavka modernizacije, svojega dinamičnega in modifikacijskega potenciala zato v največji meri ni črpalo iz ustreznih osnov lastne idejne zgodovine, temveč iz prevzemanja zahodnih racionalnih tradicij.

Modernizacija, opredeljena z zgoraj omenjenimi specifičnimi značilnostmi, na Kitajskem torej ni predstavljala nekakšnega »naravnega« procesa (Luo Rongqu 2008, 1) oziroma procesa, ki bi bil opredeljen zgolj z notranjo dinamiko avtohtonega razvoja kitajske družbe kot take, temveč se je v 19. stoletju pokazala kot nujna potreba po radikalnih spremembah obstoječega političnega in ekonomskega sistema, ki nikakor ni več ustrezal pogojem in zahtevam aktualne dobe. Pri tem ne moremo mimo dejstva, da so procesom modernizacije na Kitajskem botrovali stiki s tujino; v tem smislu je kolonialna preteklost Evrope – četudi ne povsem neposredno – vsekakor merodajno opredelila te procese. Seveda je po drugi strani jasno tudi dejstvo, da je bila Kitajska v 18. in 19. stoletju soočena tudi z globoko notranjo krizo, katere razsežnosti so bile precej večje in so precej globlje posegale v tradicionalni ustroj družbe in države, kot je bilo to v dotedanji paradigmi cikličnih vzponov in propadov dinastij običajno. To pomeni, da bi bila radikalna prenova vrednot, proizvodnih načinov in ekonomsko političnega sistema v tistem času nujna tudi brez stikov z zahodom. Ta prenova zagotovo ne bi bila primerljiva z modernizacijo »zahodnega« tipa⁶ in samo ugibamo lahko, kakšna bi bila Kitajska danes, če bi to prenavo izvedla »iz sebe same« – torej zgolj na osnovi črpanja lastnih gospodarskih, političnih in idejnih virov.

Kar je za našo razpravo pomembno, je dejstvo, da so ti viri preživeli vse do danes, četudi niso imeli več vloge osrednjih ideologij. V zadnjem stoletju smo bili priča ponovnemu razcvetu kitajskih zgodovin in preteklosti, katere je vlak modernosti navidezno že povozil in jih odvrigel na svoja smetišča preživelih ideologij. Ta razcvet se ne kaže kot zanikanje modernosti, temveč se dogaja

6 Tukaj velja vsekakor ponovno opozoriti na dejstvo, da se evropocentrični diskurzi prevladujočih zahodnih družboslovnih znanosti še vedno vse preveč ravna po zahodnih paradigmah družbenih razvojev. Iz tovrstnih diskurzov je izhajal logičen sklep, da naj bi na Kitajskem nikoli ne prišlo do industrijske revolucije zaradi tega, ker njena proizvodnja in tehnologija, ki je bila pri njej uporabljena, nikoli ni dosegla stopnje razvoja, potrebne v ta namen. Vendar so raziskave, ki so privedle do v sinologiji precej znane teorije z imenom "zametki kapitalizma na Kitajskem" jasno pokazale, da so bila proizvodna sredstva (proizvodna tehnologija) na Kitajskem že v 12. stoletju na dovolj visoki stopnji za začetek industrijske revolucije. Do nje pa seveda ni prišlo zaradi tega, ker ustroj in sestava tradicionalno kitajskega politično ekonomskega sistema tovrstnega transferja ni omogočala – med drugim tudi za to ne, ker Kitajska – za razliko od Evrope – takrat ni bila soočena z ekonomsko krizo.

pod njenim praporom. Kitajski izobraženci 20. stoletja s Cai Yuanpeijem na čelu nikoli niso zagovarjali vrnitve v pred-moderno obdobje. Tudi današnji akademiki v globalizaciji ne vidijo več zmage ali prevlade evrocentrične modernosti, temveč prej izziv za njeno historizacijo (Dirlik 2001: 17) v smislu usklajevanja tradicije s sedanostjo, v kateri imata prostor tako modernizacija, kot tudi globalizacija.

Viri in literatura

- Bunnin, Nicholas. 2002. "Introduction". V: *Contemporary Chinese Philosophy*. Cheng Chung-Ying in Bunnin, Nicholas (ur.). Oxford: Blackwell Publishers. 1–15.
- Dirlik, Arif. 2001. "Postmodernism and Chinese History". V: *Boundary 4* (28). 19–60.
- Geist, Beate. 1996: *Die Modernisierung der Chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre*. Hamburg: Institut für Asienkunde.
- Guo Jianning 郭建寧, Zhang Wenru 張文儒. 2001. *Zhongguoxiandaihexue 中國現代哲學 (Moderna kitajska filozofija)*. Beijing: Beijjngdaxuechubanshe.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Die postnationale Konstellation – Politische Essays*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hu Shi 胡適. 1999. »Wentiyuzhuyi 問題與主義 (Problemi in -izmi)«. V: Yu Wujin, Wu Shaoming (ur.). *Ershishijizhexuejingdianwenben*. Shanghai: Fudandaxuechubanshe. 405–420.
- Hu Weixi 胡偉希. 2002. *Zhishi, luojiyujiazhi – Zhongguoxinshizailunsixiangdexingqi 知識, 邏輯與價值—中國新實在論思潮的興起 (Znanje, logika in vrednote – vzpon novega kitajskega realizma)*. Beijing: Qinghuadaxuechubanshe.
- Liu Wenying 劉文英. 2002. *Zhongguozhexueshi 中國哲學史 (Zgodovina kitajske filozofije)*. 1. in 2. Del. Tianjin: Nankaidaxuechubanshe.
- Luo Rongqu 羅榮渠 (ur.). 2008: *Cong 'Xihua' dao 'xiandaihua' 從「西化」到現代化. (Od "pozahodenja" do modernizacije)*. Hefei: Huangshan shu she.
- Rošker, Jana S. 2006. *Iskanje poti – spoznavna teorija v kitajski tradiciji, 2. del: Zaton tradicije in obdobje moderne*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Rošker, Jana S. 2008. *Subjektova nova oblačila – Idejne osnove modernizacije v delih druge generacije Modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Téa Sernelj

Značilnosti tradicionalne kitajske estetike

1 Uvod

Za Cai Yuanpeija je bila estetika tista veda, v kateri se je odražal specifični duh kitajske tradicije. Četudi se estetika pred modernizacijo na Kitajskem nikoli ni razvila kot samostojna disciplina, je bilo to povezano zgolj s posebnostmi specifične tradicionalne metodologije. Klasična kitajska miselnost namreč ni ločevala posamičnih ved, temveč je temeljila na idejnem sistemu, v katerem so se prepletale najrazličnejše vede. Zato v kitajski tradiciji sicer ne moremo govoriti o estetiki kot diskurzu, ki bi bil popolnoma ločen od vseh ostalih, vendar velja pri tem poudariti, da je bila estetska miselnost vseskozi pomemben element tradicionalnih virov. Cai jo je videl kot tisto miselnost, ki združuje vse najpomembnejše elemente tradicionalne kulture, saj zaobjema moralo, etiko, obrednost, filozofijo in odnos do lepote človeškega bivanja.

Na ta način je Cai prvi oblikoval idejo kulturnega in estetskega samorazumevanja Kitajcev. Med študijem v Nemčiji se je seznanil z zahodno filozofijo, zlasti s Kantom. Medtem ko je zahodnjake razumel kot ljudi, ki jih je odločilno izoblikovala religija, je trdil, da je estetika, kombinacija ritualov, umetnosti,

lepote in etike, na Kitajskem praktični »duhovni« ekvivalent religiji na Zahodu. V tem duhu je poudarjal pomen estetskega izobraževanja kitajske mladine. Takšno izobraževanje naj bi nadomestilo verouk, kot so ga izvajali na Zahodu (Pohl 2007, 91). V kitajski tradiciji so namreč estetsko izkustvo od nekdanj dojemali kot najvišje stanje človeške srčne zavesti, ki je ljudem omogočalo izkustvo višje ravni bivanja, s primerljivimi učinki in pomenom, kot je izkustvo religije na Zahodu.

Če je religija osnova zahodne etike, morale in medčloveških interakcij, je to vlogo po Caijevem mnenju na Kitajskem torej prevzela estetika. Zato ni slučajno, da si je Cai Yuanpei vseskozi prizadeval vzpostaviti temelje kitajske estetike kot akademske vede in da jo je kot tako vključil v uradne učne načrte v okviru svojega izobraževalnega sistema, in sicer tako na osnovnošolski kot tudi srednješolski in predvsem univerzitetni ravni. Znanstveno raziskovanje njenih idejnih temeljev je bilo po njegovem mnenju namreč izjemno pomembno tudi za oblikovanje specifično kitajske kulturne identitete.

Za razumevanje Caijevih idej in dela je zato pomembno, da поблиže spoznamo tudi posebne značilnosti tradicionalne kitajske estetske miselnosti.

Kitajski teoretiki so estetiko večinoma razvijali na ravni moralne filozofije ter vprašanja, povezana z estetiko in umetnostjo, povezovali z vprašanji, ki se tičejo kozmosa, družbe, življenja in medčloveških odnosov. Ti odnosi so vplivali na kitajsko estetiko, zato je bila ta že v zgodnjem obdobju tesno oziroma neločljivo povezana z družbeno etiko in humanističnimi ideali. Resnična lepota je obstajala v harmoniji med posameznikom in družbo ter človekom in naravo. Spoštovanje umetnosti in lepote so obravnavali kot sredstvo za doseganje te harmonije (Liu 1995, 180).

Pri spoznavanju značilnosti kitajske estetike se bomo osredotočili predvsem na delo dveh mislecev, ki sta v drugi polovici dvajsetega stoletja – vsak po svoje – nadaljevala in nadgrajevala Caijev projekt vzpostavitve estetike kot akademske discipline. Gre za pomembnega sodobnega filozofa Li Zehouja (* 1930) in tajvanskega teoretika Xu Fuguana (1904–1982).

2 Zgodovinski razvoj

Ta se po Xu Fuguanu in Li Zehouju začne s šamansko kulturo kot začetkom estetskega zavedanja in poteka skozi stoletja, medtem ko nanj vplivajo različni tokovi filozofske misli, vključno s konfucijanstvom in daoizmom. Po antičnem obdobju so nanj močno vplivali tako imenovani pristopi *Chu Sao*,¹

1 Ta izraz se nanaša na estetiko slovitega pesnika Qu Yuana (340–277 pr. n. št.).

pozneje pa filozofija budizma *Chan*.² Vsi ti diskurzi so se osredotočali na koncepte lepote, estetskega izkustva in estetske zavesti, pa tudi na njihovo neposredno in nerazdružljivo povezavo z moralnostjo in etičnimi vrednotami tradicionalne kitajske kulture.

Tradicionalna kitajska estetika se dotika vprašanj človeškega obstoja, univerzuma, človeških razmerij in družbe. V tem okviru se estetski problemi ne obravnavajo kot problemi védnosti, v pomenu iskanja odgovorov na vprašanja, kaj sta estetika in lepota – kar je bilo osrednje vprašanje v zahodni estetiki (Sernelj 2016, 78). Tradicionalna kitajska estetika je zgrajena na temelju človečnosti ter razmisleka o človeških odnosih in družbi, pri čemer so filozofija, estetika in življenjska izkušnja povezane v celoto (Xu 2006, 78). Kitajska estetika ni niti ponotranjenje razuma (kognicija) niti njegova zgostitev (etika), temveč sedimentirani spoj razuma in čutov (Wang 2007, 251).

Ta pogled se močno razlikuje od zahodne estetike, ki je definirana kot »veja filozofije, ki se ukvarja z naravo umetnosti, lepote in okusa, z ustvarjanjem in občudovanjem lepote«.³ Poleg tega se zahodna estetika jasno razločuje od epistemologije in etike, saj je znotraj njenega konceptualnega okvira umetnost avtonomna entiteta, ker se ukvarja s čuti. Zato je umetnost kot taka nujno osvobojena moralnega ali političnega smotra (Gethmann-Siefert 1995, 7).

Kot bomo videli v nadaljevanju, so moralne in etične implikacije tradicionalne kitajske estetike igrale bistveno vlogo v tradicionalni kitajski družbi in kulturi. Li Zehou in Xu Fuguan sta prav tako večkrat poudarila tesno povezavo med estetiko, etiko in epistemologijo, slednji tudi s fenomenologijo.

Po slovarju *Shuowenjiezi* kitajska beseda lepota ali lepo (*mei*) pomeni enako kot dobro ali dobrotta (*shan*) (Shuowenjiezi 2018, Yang bu, Mei). Li Zehoujeva analiza pismenke *mei* je pokazala, da piktogram odslikava človeško bitje, ki na glavi nosi ovno glavo in/ali perje in po vsej verjetnosti izvaja obred, ki predstavlja šamanistično tradicijo zgodnjih družb antične Kitajske. Če pa pogledamo oba dela piktograma, lahko prikazuje tudi velikega ovna. Velik oven implicira lepoto v smislu zunanje podobe, toda hkrati tudi njegovo notranjo lastnost, ki je med drugim dobra hrana. Oba pomena se nanašata na čutno eksistenco človeka, njegovih potreb in občutkov na eni strani, na drugi strani pa na njegovo družbeno eksistenco, skupnost in racionalnost (Li 1984, 44).

2 Pri tem sledim Liu Ganjijevi premisi, ki pravi, da čeprav je kitajska estetika zelo raznovrstna in kompleksna, jo dejansko lahko delimo na omenjene štiri (Liu 1995, 181), vendar sem k razpravi o tradicionalni kitajski estetiki dodala še estetiko obdobja Wei-Jin, ki velja za rojenico tradicionalne kitajske estetike nasploh.

3 Definicija 1 »estetike« iz spletnega slovarja Merriam Webster.

Drugi vidik lepote v kitajski tradiciji se nanaša na umetniška dela in druge objekte (na primer objekte zunanje narave), ki proizvedejo estetsko ugodje (p.t. 43). Li prav tako poudari, da besedo lepo celo v sodobni Kitajski uporabljajo v več kontekstih, ki so povezani s človekovim čutnim izkustvom, etičnimi vrednotami in estetskim ugodjem.

Po Li Zehouju sta se materialna in duhovna produkcija (in estetska zavest) začeli z izdelavo in uporabo orodja. To idejo je prevzel od Engelsa in Plekhanova,⁴ ki trdita, da so se vse zgodovinske spremembe zgodile kot posledica razvoja orodja (Woei 1999, 52). S tega vidika je orodje kot predmet, ustvarjen za preživetje, tvoril osnovo prvobitnih družb, pri čemer je njegovo okrasje kot rezultat človeških idej in domišljije vodilo k razvoju religije, umetnosti in filozofije (Li 1984, 17).

34

Zato so se starodavni totemska magija in rituali preoblikovali v politične in družbene institucije, totemske pesmi in plesi pa so se razvili v umetnost (glasba, ples) in literaturo (miti, pesmi, poezija in legende) (Li 1984, 17). Čaščenje totemov in šamanskih pesmi je postopoma zamenjalo čaščenje junakov in prednikov; z drugimi besedami, ljudje so jih počlovečili in racionalizirali. Ta proces preobrazbe je potekal od dinastije Shang do dinastije Zhou, sočasno z uvedbo patriarhalnega sistema.

Razvoj estetske zavesti in izkustva je privedel do transformacije realističnih živalskih podob v abstraktne simbole, ki jih še vedno lahko občudujemo na lončevini in bronastih umetninah iz neolitika. Ti simboli so vsebovali kompleksen konceptualni pomen. Njihove forme so pomenljive, saj nakazujejo družbeno določene pismenke, zato je predstavljajo izvor estetskih čustev in lepote kot take. Čisto prezentacijo naravnih objektov so zamenjale črte, ki vključujejo značilnosti, kot so simetrija, ravnotežje, stalnost, prekinitev, ritem, sprememba, enotnost itn., izražene na zaokrožen način. Pogosto so bile reprezentacije subjektivnih občutij v gibanju (p.t. 27). Ta preobrazba je izjemno pomembna za razumevanje tako kitajske kaligrafije kot tudi kitajske poezije, saj obe temeljita na zgoraj navedenih načelih. Kitajske pismenke vsebujejo simbolni pomen in abstraktnost ter imajo kot take imaginativno in imitativno razsežnost (p.t. 40). Ustvarjalno bistvo črt je skozi raznovrstnost form omogočilo izražanje občutkov, idej in čustev, ki so se pozneje razvijali naprej in se nazadnje spremenili v »umetnost črte« kitajske kaligrafije.

4 Georgi Valentinovich Plekhanov (1856–1918) je bil prvi Rus, ki se je razglasil za marksista. Stremel je k razvoju estetske teorije na podlagi znanstvenega socializma in marksistične filozofije, da bi spodbudil proletarsko razredno zavest. Bil je ustanovitelj socialnodemokratskega gibanja v Rusiji (Woei 1999, 52).

Kitajska kaligrafija je razvila zapletene zakone svoje strukture in sledila nameri proizvajanja »neslišne glasbe in negibnega plesa na papirju, da bi izrazila človeška čustva in ideje« (Li 1984, 43).

Ta atribut kitajske kaligrafije, tj. »neslišne glasbe in negibnega plesa na papirju«, pa tudi drugih umetniških zvrsti, je ena izmed temeljnih estetskih lastnosti. Kot bomo videli v nadaljevanju, je estetski učinek, ki ga daje glasba, tisti, ki določa vrednost in kvaliteto umetniškega dela. Xu Fuguan namreč že v uvodu svojega dela *Duh kitajske umetnosti* izpostavi, da je izvor človeške kulture mogoče iskati v religiji, vendar po njegovem mnenju kultura izvira iz umetnosti. Umetnost sama izvira iz igre, saj je ta tista, ki se v človeškem življenju pojavi najprej in iz katere se rodijo petje, ples in glasba, ki so med seboj povezani. Glasba je po njegovem mnenju tudi izvor vseh ostalih umetniških zvrsti. Njene notranje lastnosti, kot so harmonija, premor (oziroma tišina) in resonanca, so se v tradicionalni kitajski estetiki prenašale na druge umetniške zvrsti, predvsem na kaligrafijo, slikarstvo in poezijo. Zato ne preseneča, da so umetniški kritiki kitajsko umetnost označevali kot glasbeno. Kot izpostavi Park (2017, 1), gre pri tem v glavnem za vodilna načela v posameznih umetniških teorijah:

Menim, da je splošno sprejeta praksa glasbenih metafor pomenila, da je bilo konceptualno ogrožje zgodnjega glasbenega diskurza umeščeno v kasnejše umetnostne teorije. To kaže, da kitajska estetika išče nekaj, kar presega fizične kompozicije barv, oblik in potez na papirju, namreč vrsto dinamike, podobno tisti, ki vodi glasbo (p.t.).

Pri tem moramo imeti v mislih razločevanje med glasbo v figurativni uporabi in glasbo kot konceptualno metaforo. Slednja je namreč tista, ki je v kitajski umetnosti in estetiki enkratna. Pri tem gre namreč za estetski ideal, ne pa za opisovanje določenega umetniškega dela z glasbenimi izrazi (p.t.).

O vlogi in pomenu glasbe v konfucijanski filozofiji bomo govorili v nadaljevanju, vendar naj že na tem mestu omenimo, da sta tako Konfucij kot Zhuangzi glasbo uporabljala kot konceptualno metaforo v jedru svoje filozofske misli. Prvi je strukturo in učinke glasbe prenesel na etične in družbene odnose ter na kultivacijo človeških čustev, drugi pa je glasbo razumel kot ontoepistemološki in estetski ideal.

Estetska vrednost in estetska zavest o umetnosti je postala vidna v tako imenovanem obdobju pred dinastijo Qin (770–221 pr. n. št.), ko se je Kitajska ločila od primitivne magije in religije ter vstopila v dobo racionalizma (p.t. 46).

Konfucij je religijski značaj primitivne kulture, rituale in glasbo spremenil v pragmatično in ateistično naravo človeških razmerij, družbenopolitičnih konceptov

in umetnosti v vsakdanjem življenju ljudi. Osrednje žarišče je bila uporaba morale in etike v procesu izobraževanja in samokultivacije človeških bitij. Religijsko vlogo primitivnih ritualov je spremenil v sfero medosebnih razmerij in jih definiral kot »sočlovečnost«. Prejšnje čaščenje in podreditev bogovom sta se spremenila v notranjo, vključeno etiko, ki je postala pomembna tudi v prevladujočem značaju in družbeni vlogi kitajske umetnosti in estetike (p.t. 49).⁵

Umetnost ni bila zunanja forma ritualov, »temveč je morala naslavljeni čute in biti splošna, a hkrati povezana z družbeno etiko in tako s trenutno politiko« (p.t. 50).

Glasbo so dojemali kot najvišjo formo umetnosti, saj je njena harmonična struktura najjasneje utelešala integracijo človeškega razuma in čustev. Poleg tega, da je ponujala veselje in ugodje,⁶ je vsebovala tudi zmožnost oblikovanja in uravnovešanja družbenih in moralnih čustev posameznika. V tem smislu je Konfucij prvi poudaril družbeni pomen lepote in umetnosti (Liu 1995, 181). Zanj je bila lepota utelešenje sočlovečnosti, ki je bila najvišji cilj konfucijanske filozofije. Konfucijanci so poudarjali funkcionalni značaj in praktičnost umetnosti znotraj izobraževanja in samokultivacije, ki so ju dojemali kot poglavitna procesa pri ustanavljanju moralne in harmonične družbe, ki temelji na človeški racionalnosti in (so)človečnosti. Zato sta bili forma in vsebina umetnosti zelo natančno strukturirani in nadzorovani, kar je na primer razvidno iz konfucijanskega razlikovanja med »primerno« in »neprimerno« glasbo.⁷

V nasprotju s tovrstno praktično naravnostjo umetnosti je v razumevanju zunanjega sveta daoistični pristop predlagal svobodnejši in avtonomnejši položaj umetnosti in izražanja človeških čustev. Daoisti so bili prvi, ki so umetnost, lepoto in svobodo združili z naravnim redom, smotrnostjo in spontanostjo. Zavračali so razlikovanje med pravilnim in napačnim in hierarhično družbeno strukturo ter praktičnost, namenskost in smotrnost umetnosti, ki so bili pomembni elementi konfucijanske misli.

Najvišji cilj daoistične filozofije je bila uresničitev osebne svobode v skladu z naravo ali *daotom*. Po Xuju in Liju Zhuangzijeva in Laozijeva filozofija predstavlja estetski pogled na življenje. V percepciji sveta sta poudarjali izražanje človeške domišljije, čustev in intuicije ter:

5 Ta transformacija je bila posledica vzpostavitve občutka zaskrbljene zavesti kot temeljne podstati človeškega bivanja. O tem konceptu, ki ga je izpostavil in interpretiral Xu Fuguan, bomo govorili v naslednjem poglavju.

6 Pomen pismenke, ki se izgovarja kot *yue* ali *le*, je tako glasba kot veselje.

7 Primerna glasba se nanaša na vzvišeno oziroma »dvorno glasbo«, medtem ko se neprimerna glasba nanaša na »popularno glasbo«.

Laissez faire razmerje med človeštvom in zunanjim svetom, ki presega uporabnost. Osredotočili sta se na estetsko razmerje, na notranjo, duhovno in bistveno lepoto, na nekognitivne zakone umetniške kreacije. Če lahko konfucijanski vpliv na poznejšo literaturo opazimo zlasti v tematiki in vsebini, je bil daoistični vpliv pretežno v zakonih ustvarjalnosti – v estetiki. Pomen umetnosti kot enkratne forme ideologije pa je prav v njenih estetskih zakonih (Li in Cauvel 2006, 51).

Posledica je bila, da so bili naravnost, spontanost, domišljija in svobodno izražanje čustev najpomembnejši prispevek daoistov k starodavni kitajski estetiki.

Sinteza konfucijanske in daoistične estetike se je pojavila v obliki estetike *Chu Sao*, njen predstavnik pa je bil Qu Yuan (340–277 pr. n. št.) (Liu 1995, 185). *Chu Sao* se nanaša na južno državo Chu in na Sao, ki izvira iz slovite Qu Yuanove pesmi *Li Sao (Srečevanje z žalostjo)*. Jug je bil pod vplivom severnega konfucijanstva in kulture, hkrati pa tudi šamanistične tradicije, kjer so bili magija in miti še vedno živi.

Li Sao je nebrzdane romantične predstave prvobitnega mita ter ognjevit individualni značaj in strasti, ki so se pojavile skupaj s prebujenjem človeške racionalne narave, združevala v popolno, organsko celoto, ki je označevala resnični začetek kitajske lirične poezije (Li 1984, 67).

Qu Yuan je sprejel konfucijanski nauk o človečnosti in dobroti, toda zavrnil poslušnost in zmernost. Tako je raje vključil daoistične koncepte svobodnega izražanja individualnih čustev in domišljije, medtem ko je odpravil vprašanja pravilnosti in napačnosti (Liu 1995, 185).

Romantični duh estetike *Chu Sao* se je nadaljeval in razvijal v dinastiji Han. Svet ljudi in svet bogov sta se v pozitivni maniri stalila v eno; bogovi niso bili več prevladujoča sila, temveč jih je, obratno, premagalo človeštvo (Li 1984, 74).

Ta transformacija psiholoških stanj se je izrazila v slikovitih prikazih vsakdanjega življenja (žetve, običaji, hrana, bivališča in tako naprej) ter se združevala z domišljijo, fantazijskim svetom, upanjem, željami, veseljem in ljubeznijo do trenutnega življenja.

Estetika obdobja poznega Wei-Jin je bila v popolnem nasprotju z romanticizmom Chu in Han. Zaradi skepticizma, ki je prevladoval kot filozofski trend, so bile tesnoba ob minljivosti človeškega življenja, žalost zaradi življenjske negotovosti, izgube bližnjih in doma itn. glavne teme, ki so prevladovale v literaturi in umetnosti. Nekateri najpomembnejši kitajski estetski koncepti, kot sta »ritmična vitalnost« in »besede ne izčrpajo pomena«, so bili proizvod nihilističnega duha obdobja Wei-Jin, o katerem bo več govora nekoliko kasneje.

Prevladujoča namera izraziti notranjega duha je dosegla vrhunec v diskurzih budizma *Chan*, ki je v osrednjem obdobju dinastije Tang (618–907) postal novi trend v kitajski estetiki. *Chan* je vključeval daoistične ideje ločenosti in umika od posvetnih zadev ter daoistično stremljenje k duhovni svobodi, od njega pa se je razlikoval po metodi. Daoisti so se za doseganje duhovne svobode in odmaknjenosti osredotočali zlasti na harmonijo z neomejeno in večno naravo (ali *daotom*), medtem ko so *Chan* budisti trdili, da sta *dao* in ves zunanji svet zgolj iluzoričen proizvod človeške zavesti in kot taka ne obstajata. Tako je filozofija *Chan* predlagala umik v pusti notranji svet. Njen prispevek h kitajski estetski sodbi in umetnosti pa je mogoče najti v izrazu zavestnega notranjega življenja in v introspekciji subjekta (Liu 1995, 187).

Za konfucijanstvo, daoizem in *Chan* je estetsko izkustvo najvišje stanje človeške srčne zavesti. To stanje lahko dosežemo z neprestano prakso in obvladovanjem umetniških veščin, ki na koncu vodi k utelešenju *daota* (bistva ali noumenona univerzuma). Kot je v »Zgodbi kuharja Dinga« predlagal Zhuangzi: »Všeč mi je dao, ki je pred vsakršno veščino« (Zhuangzi 2018, Neipian, Yangshenzhu, 2).

3 Osrednje ideje, koncepti in metode

Po Karlu Heinzu Pohlu (2009, 87–103) je neprestana praksa vodila k intuitivnemu obvladovanju umetniškega medija: »Zato je prvi ideal tradicionalne kitajske estetike doseči stopnjo umetniške popolnosti v umetniškem delu, ki je, navdano z 'vitalno resonanco', videti kot delo narave, a vendarle razkriva občutek duhovnega obvladovanja« (Pohl 2015, 6). Pri tem ne gre za *mimesis* oziroma realistično reprezentacijo, marveč za poustvarjanje na podlagi lastnega izkustva sveta.

Karl Heinz Pohl (2009) navaja štiri temeljne značilnosti tradicionalne kitajske estetike, ki se v umetniškem delu med seboj prepletajo in tvorijo najvišji estetski ideal ter tako tudi estetsko vrednost umetniškega dela.

Po Pohlu je prva značilnost sugestivnost oziroma *xieyi*, ki se nanaša na poetično lastnost v umetniškem delu. V poeziji lahko to lastnost opazimo v metaforičnem jeziku, ki ga določajo podobe iz narave; po drugi strani pa je pozornost usmerjena na pomen, ki je onkraj besed in podob. Tako obstajajo izrazi, kot sta »pomen onkraj besed« in »podoba onkraj podobe«. Ta lastnost se zahteva tudi v slikarstvu. Estetsko dovršena slika mora izražati poetično podobo, ki odzvanja onkraj dejanske upodobitve prizora. Iz tega je razvidno, da pri tradicionalni kitajski estetiki ne gre za odslikavanje sveta v smislu *mimesis*.

Motoh (2007, 142) to značilnost, tj. sugestivnost, prevaja kot *zapis misli*, kar je v tem kontekstualnem pomenu po mojem mnenju neprimerno ustrežnejši⁸ prevod. Pri tej estetski lastnosti namreč ne gre za prikrito vplivanje na opazovalca, temveč za ustvarjalčevo moč izraziti svojo misel oziroma idejo onkraj realistične upodobitve prizora oziroma videnega, torej na mimetični način.

Pri tem je treba omeniti, da tudi v kitajskem slikarstvu obstaja precizni mimitični slog, ki ga imenujemo delovni čopič oziroma *gongbi* (p.t.). Kot bomo videli v podpoglavju o estetiki Wei-Jin, gre pri estetiki tradicionalnega slikarstva prvenstveno za izražanje oziroma prenos duha v umetniškem delu.

Druga značilnost, ki jo navede Pohl, je zahteva, da je v umetniškem delu izražen *qi*, ki ga prevaja kot *vitalno lastnost*. Ta namreč izraža živost v kaligrafiji, slikarstvu in poeziji. Kot bomo videli kasneje, je pomen *qija* v okviru koncepta *qiyun shengdong* tudi prva od zahtev v slikarstvu, ki jih je opredelil Xie He v 6. stoletju. Ta se med drugim dotika kozmoloških idej oziroma idej ustvarjalnosti narave. V idealnem smislu naj bi umetniško delo nastalo kot delo narave oziroma *daota*. Tretja značilnost se nanaša na kozmološke ideje, ki podpirajo ravnovesje med binarnimi nasprotji v umetniškem delu. V poeziji se ta lastnost kaže v naklonjenosti do paralelizmov, skozi katere so določeni pari v pesmi antitetično povezani. Težnja k vzajemnemu uravnoteženju parov (ali polov), ki si med seboj ne nasprotujejo, temveč so pogojeni drug z drugim, izvira iz prevzema teorije *yinyang*. Ta lastnost je jasno vidna v krajinskem slikarstvu, ki izraža harmonični kozmični red sveta in njegovih sil na mikro ravni.

Četrta značilnost tradicionalne kitajske estetike na področju poetike in umetnostne teorije sta na videz kontradiktorni ideji, spontanost in pravilnost oziroma zakonitost. Pri obeh gre za binarno estetsko kategorijo, katere estetski učinek je najbolj viden v poeziji *lüshi* iz dinastije Tang (7. do 10. st.). Ta pesniška oblika ima namreč strogo opredeljena pravila, ki se tičejo dolžine in števila vrstic, metrike, paralelizmov itd. Ko prebiramo te pesmi, imamo občutek popolne naravnosti ter slogovne lahkotnosti in preprostosti. To opazimo tudi v slikarstvu, kjer prav tako vladajo stroga pravila, vendar je v delih največjih mojstrov mogoče občutiti osvobojenost od omejitev in pravil. To slikovito ponazori slikar Shitao (1641–1717) v citatu: »Najvišje pravilo je pravilo brez pravila«. Pri tem gre za ponotranjenje pravil do te mere, da se zdijo povsem naravna. To stopnjo je mogoče doseči z *gongfujem*, tj. stopnjo izvrstnosti, ki jo dosežemo po naporni in dolgotrajni praksi in ki vodi do popolnega intuitivnega nadzora nad umetniškim medijem, ki se tradicionalno imenuje duh (*shen*).

8 Razmisliti velja tudi o *zapisu ideje* namesto *misli*.

Shen (duh) je osrednji koncept v tradicionalni kitajski estetiki, ki ga je v slikarstvu prvi teoretsko uvedel in definiral Gu Kaizhi v obdobju Wei-Jin, ki velja za prelomno obdobje v kitajski idejni tradiciji in ga lahko obravnavamo tudi kot obdobje rojstva kitajske estetike, saj so se prav takrat oblikovali estetski koncepti v okviru literarne teorije in teorije slikarstva.

4 Obdobje Wei-Jin in rojstvo klasične kitajske estetike

Obdobje Wei-Jin (220–420 n. št.) velja za eno najbolj plodnih in ustvarjalnih obdobji na področju filozofije, umetnosti in psihologije v kitajski zgodovini. Kulturno-idejnemu preboju so botrovale velike družbeno-politične spremembe, ki so nastale zaradi razpršenosti oblasti in vpadov nomadskih ljudstev s severa (zlasti Hunov in kasneje ljudstva Xianbei), ki so začela zavojevati sever Kitajske. To je privedlo do množične migracije kitajskega prebivalstva Han iz visoko razvitega severa na sorazmerno nerazviti jug. Ekonomsko in družbeno-politično oblast so prevzeli bogati aristokratski klani (zlasti klana Cao in Sima), ki so se (poleg izvajanja nenehnih političnih intrig in boja za prevlado) navduševali nad poezijo, kaligrafijo, pitjem vina in daoistično filozofijo, torej nad vsem, k čemur so se v tistih turbulentnih časih zatekali filozofi in umetniki.⁹

To je privedlo do zatona študija konfucijanskih klasikov, ki so prevladovali v dinastiji Han, pri čemer moramo upoštevati dejstvo, da konfucianizem v dinastiji Han nima kaj dosti opraviti z izvornim konfucijanskim naukom, saj se je konfucijanstvo v dinastiji Han zlilo z legalizmom, kar poznamo kot prvo reformo konfucijanstva, ki je privedla do konfucianizma kot državne doktrine. Po drugi strani so zatonu konfucijanstva botrovala tudi ljudstva na severu, ki niso nadaljevala s sistemom državnih izpitov, katerega zametke je postavil Han Wudi v Zahodnem Hanu. Posledično so uradniki izgubljali možnost pridobivanja visokih nazivov, hkrati pa so se vedno bolj začeli usmerjati v umetnost, slikarstvo in literaturo.

Kot odgovor na rigidnost hanskega konfucianizma ter zavrnitev njegovih togih moralnih načel in standardov nastane neodaoizem, ki ga poznamo pod

9 Iz tega obdobja poznamo znamenitih »Sedem modrecev iz bambusovega gaja«, med katerimi sta najbolj znana Ji Kang in Ruan Ji. Kljub temu, da je imela večina od njih možnost in priložnost delovati na politični ravni, so se zaradi negotovih političnih razmer ter izprijenosti in koruptivnosti aristokratskih klanov odločili za odmik v samoto, kjer so uživali v ustvarjanju poezije, glasbe, kaligrafije in filozofije. Političnim temam so se zavestno popolnoma odpovedali, predvsem zato, da si s kritiziranjem političnih razmer ne bi ogrozili svobodnega življenja in tvegali morebitnega obglavljenja (Ji Kang se temu na žalost ni mogel izogniti). To, k čemur so težili, je bilo uživanje življenja na najbolj spontan možen način, kar je znano kot Zhuangzijev *xiaoyaoyou* (»svobodno in lahkotno lebdenje«).

imenom Šola misterijev (*Xuanxue*). Njena glavna predstavnika sta bila filozof Wang Bi in He Yan. Vsebina šole *Xuanxue* je v glavnem temeljila na filozofiji Laozija in Zhuangzija, vključevala pa je tudi nekatere konfucijanske elemente. Filozofske razprave, v katere sta bili vključeni intelektualna elita in aristokratska smetana, so znane pod imenom »Čisti pogovori«. Ukvarjali so se z iskanjem nove morale, metafiziko in logiko. Čistim pogovorom so prisostvovali tudi modreci iz bambusovega gozdička (Rošker 2005, 86).

Po Li Zehouju lahko o obdobju Wei-Jin govorimo kot o prebujenju človeka oziroma ljudi (Li 2003, 80). Za razliko od togega poudarjanja starih tradicij, običajev, časti in moralne integritete, ki je bilo značilno za dinastijo Han, pride v Wei-Jinu v ospredje človek in njegova osebnost. V umetnosti in literaturi obdobja Wei-Jin so v središču zanimanja vrednost človeškega življenja ter izražanje človeških čustev in občutij; njegov značaj in duh v smislu neomejenih potencialnih možnosti postaneta središče političnih, družbenih in kulturnih razprav (p.t.). Kakšen je bil odnos do življenja, se najbolj jasno in neposredno kaže v poeziji tistega obdobja. Osrednje teme v poeziji so bile zavedanje smrtnosti, minljivosti in kratkosti življenja, žalost in obžalovanje ter strah pred prezgodnjo smrtjo, obenem pa čaščenje in uživanje življenja, dokler traja. Estetski lepotni ideal vladajoče elite je bil v izražanju človekove modrosti in vzvišenega značaja skozi impresivni zunanji videz.

Novonastali slog Wei-Jina je bil torej zgrajen na zavedanju minljivosti življenja, predajanju užitkom in poglobljanju v filozofske razprave. Te se v prvi vrsti niso več toliko ukvarjale s človekovim opazovanjem narave kot raziskovanjem zunanjega sveta, temveč je bil poudarek na ontologiji v smislu iskanja notranje substance, pri čemer je bilo bogastvo in raznolikost stvarnosti mogoče doseči samo takrat, ko so bile za to izpolnjene vse potencialne možnosti. To je pomenilo pridobiti vzvišeni duh, ki je primerljiv z duhom modrecev oziroma plemenitnikov, a vendar hkrati ohraniti človeške žalosti in radosti. Osredotočanje na človeško notranjost, ki ima neomejene možnosti, namesto na zunanji svet je bil hkrati kriterij lepote v umetnosti in srčika filozofije. Ta je v tem obdobju temeljila na Wang Bijevi ontologiji binarne kategorije *benmo* (»korenina in veje«), pri kateri je prvo izvor in hkrati vir (*dao*) vsega obstoječega, slednje pa njegov konkretni (fizični) izraz. Wangova ontologija je bila osnovana na konceptu odsotnosti (p.t. 84–86), ki pomeni:

Najzivornejši dao, ki je enak naravi, brezskrajnosti, novorojenemu, preprostosti in resnici. Ampak zakaj se imenuje »odsotnost«? Zato, ker je vse to – namreč dao, narava, preprostost, resnica – nepoimenzljivo. Kakor hitro se pojavi ime, se dao izgubi (Rošker 2005, 207).

Wang Bijeva ontologija je močno vplivala na umetnost in estetiko obdobja Wei-Jin. Po Xu Fuguanu in Li Zehouju se temeljni koncepti kitajske estetike, pa tudi literarna teorija in slikarstvo izoblikujejo ravno v obdobju Wei-Jin in ne prej.

5 Temeljne paradigme

Osredotočenost na natančne upodobitve zunanjega okolja, vedenja ter naravnosti ljudi in pomembnih dogodkov je bila značilnost slikarstva in literature v dinastiji Han. V obdobju Wei-Jin pa začneta cveteti tudi lirična poezija in figuralika. Osrednji koncepti v estetiki in umetnosti obdobja Wei-Jin so

- izraz oziroma opis duha skozi obliko,
- *qiyun shengdong* (»*qiyun* oživi umetniško delo«) in
- besede ne morejo v celoti posredovati pomena.

Koncept »*izraz duha skozi obliko*« v tradicionalno kitajsko estetiko in umetnost vpelje prej omenjeni Gu Kaizhi, o katerem bomo spregovorili v nadaljevanju, koncept »*besede ne morejo v celoti posredovati pomena*« pa izvira iz Wang Bijeve ontologije.

Za boljše razumevanje njegovih interpretacij si pogledjmo, kako te osrednje koncepte definira Li Zehou:

所謂氣韻生動就是要求繪畫生動地表現出人的內在精神氣質，格調風度，而不在外在環境，事件，形狀，姿態的如何鋪張描述。

Zahteva tako imenovanega *qiyunshengdonga* je v tem, da slika živo izrazi človeški notranji značaj in stanje duha, umetniški stil ter moralne lastnosti in držo ustvarjalca, ki pa se ne kaže v razkošnem opisovanju oziroma upodobitvah zunanjega okolja, okoliščin, dogodkov, oblik in drž (Li 2003, 86).

»*Izražanje duha skozi obliko*« ima podoben pomen. Gre za izražanje človeške notranjosti, značaja in stanja duha, ki se kaže skozi telesno (zunanjo) obliko. Gu Kaizhi (približno 345–406), eden najbolj cenjenih in najslavnejših slikarjev v dinastiji Vzhodni Jin, ga definira takole:

四體妍蚩本無關於妙處，傳神寫照正在阿堵中。

Ali so štiri okončine (deli telesa) lepi ali ne, to ni merilo. Pomembna je upodobitev duha, ki se kaže skozi njega.

Kot pravi Li Zehou, so oči ogledalo duše, in ravno to je tisto, kar so si umetniki prizadevali upodobiti. To pomeni, da so sama oblika telesa ali človekova dejanja pravzaprav sekundarna in podrejena izrazu notranjega duha (Li 2003, 87).

Pri estetskem kriteriju in konceptu »besede ne morejo v celoti posredovati pomena« v literarni umetnosti gre po mnenju Li Zehouja za izražanje pomena, ki ga konceptualne besede in fraze ne morejo v celoti posredovati. Ta koncept v osnovi izraža načela filozofske šole *Xuanxue*. Iz Wang Bijevih komentarjev h *Knjigi premen* vidimo, da so tako besede kot podobe orodja prenosa duha, ki so sama po sebi omejena. Kar je kljub tem omejitvam pomembno, je to, da si prizadevamo izraziti neomejenost esence stvari:

盡意莫若象，盡象莫若言，言者所以明象，得像忘言，象者所以以存意，得意忘象。

Nič ne more bolj v celoti izraziti pomena kot podoba. Nič ne more bolj v celoti izraziti podobe kot besede. Besede so tiste, ki razjasnijo podobo. Ko se ta zgodi, pozabimo besede. Podoba je tisto, kjer obstaja pomen. Ko je dosežen pomen, podobo pozabimo (Wang Bi v Li 2003, 87).

43

Po Liju gre pri vseh treh konceptih bodisi za izraz notranjega značaja, ki je lasten samo modrim (plemenitnikom), ki je neomejen, neizčrpen in onkraj dosega navadnih ljudi, bodisi za izražanje transcendentnega doživetja vsakdana prek različnih čustev, ki so skupna vsem ljudem (p.t.).

6 Razlogi za obstoj specifično kitajske estetike

Estetika (kitajska ali zahodna) kot filozofska disciplina ni zgolj študija lepote. Je filozofska disciplina, ki proučuje aktivnosti človeškega duha ali človeške zavesti, ko ta uživa ali doživlja lepoto (tako naravno lepoto kot lepoto umetniških del). Da bi lahko proučili Xu Fuguanovo estetsko misel, bomo na tem mestu poskušali pojasniti odgovor na vprašanje, kaj tako imenovana »kitajska estetika« kot filozofska disciplina pravzaprav je. Ker Xu ni podal natančne definicije termina, se bomo oprli na Li Zehoujevo in Ye Langovo razlago, kajti oba akademika veljata za glavna teoretika na področju kitajske estetike.

Po Ye Langu se kitajski estetiki na splošno strinjajo, da je estetika veda o estetskih aktivnostih, ki sodijo med duhovne aktivnosti, katerih se poslužujejo ljudje (Ye 2010, 115).

Li Zehou pa poudarja, da je treba biti pri razumevanju tega, kaj so duhovne aktivnosti, previden, saj presegajo kategorije čutne percepcije, morale in religije (Li in Cauvel 2006, 20). Trdi, da je to najjasneje izraženo v Zhuangzijevelem zavze-manju za popolno enost sebstva in zunanjega sveta. Taka identifikacija subjekta in objekta lahko nastane le v kreativni intuiciji »čiste zavesti«, ki ne more biti razumljena v okviru psihologije ali logične znanosti. Prav tako je ni moč ume-stiti na področje religioznih izkustev, najdemo jo le v sferi estetike (Li 2010, 82).

Pa vendar estetiko zanima predvsem proučevanje lepote, ki se manifestira v naravni lepoti in v lepoti umetnosti. Ye meni, da je *Velika razprava o estetiki*, ki je na Kitajskem potekala med letoma 1950 in 1960 in ki se je ukvarjala predvsem z vprašanjem o naravi lepote, ponudila dva odgovora. Kot smo že omenili, so nekateri akademiki zagovarjali tezo, da je lepota objektivna, medtem ko so drugi vztrajali, da je ta v zavesti opazovalca ali v razmerju med zavestjo in objektivnim svetom (Ye 2010, 113). To po eni strani pomeni, da je lepota subjektivna, po drugi strani pa, da ne obstaja lepota *per se*, temveč da se razkrije s človeško zavestjo skozi estetske aktivnosti.

Te aktivnosti človeške zavesti so povezane z našimi izkustvi, domišljijo ali transformacijo naravnih in umetniških objektov v estetske objekte. Ye je razlagal, da estetske aktivnosti ljudi naravne prizore, ki so oživiljeni in osvetljeni s strani človeške zavesti, iz gole substance spreminjajo v idejno podobo. V tradicionalni kitajski estetiki je ravno ta idejna podoba tista, ki določa lepoto. To pomeni, da lahko lepota obstaja zgolj v takšnih idejnih podobah, ki predstavljajo spoj človeških občutkov in konkretnih prizorov zunanjega sveta, ki nas obkroža. V tem spoju človeška notranjost in zunanji svet ustvarjata harmonično enost (p.t.).

V tem okviru estetska aktivnost ni določena s konceptualnim mišljenjem ali racionalnim prepoznanjem, temveč je v osnovi zamejena s človeškim izkustvom in je kot takšna nujno subjektivna. Ye nadalje trdi, da estetske aktivnosti ne temeljijo na prepoznanju, temveč na čistem izkustvu. Poudarja, da skušamo s pomočjo svojih kognitivnih aktivnosti najti značilnosti in zakone objektivnih reči ter dobiti odgovor na vprašanje, »kaj določen objekt je«. Vendar lahko na področju estetskega izkustva človeški subjekt vzpostavi komunikativno stanje s svetom in tako izkustvo »kako objekt je« ali »kako obstajati« ter potemtako kako živeti (p.t. 116). Po drugi strani je podobno tudi Li Zehou trdil, da je lepota kot estetski objekt neločljiva od človeškega subjektivnega stanja zavesti ter je kot taka – zavedno ali nezavedno – nujen produkt človeške srčne zavesti (Li 2010, 50).

Zhuangzijeva estetska misel se ukvarja prav s tem vprašanjem; zato je Xu Fuguan, kot bomo videli v nadaljevanju, Zhuangzijevo estetiko opredelil kot estetski način življenja. Pravzaprav v svojih raziskavah (glej Xu 1966) ni uporabljal besede estetika, temveč je raje govoril o najvišji duhovni umetnosti, utelešeni v enosti človeškega duha in *daota*, ki omogoča avtonomno osvoboditev človeškega duha. Za Xuja omenjeni osvobojeni duh predstavlja izraz najvišjega duha umetnosti. Proces, ki vodi k področju tega najvišjega duha, pa je po Xuju proces umetniške ustvarjalnosti.

V tem poglavju smo videli, kdaj in na kakšen način se je na Kitajskem oblikovala estetika kot akademska disciplina. Videli smo, da je bil proces njenega oblikovanja kompleksen, saj se je moral usklajevati in prilagajati ideološkim zahtevam vladajoče politike ter idejnim preferencam posameznih teoretskih struj. Zahvaljujoč osrednjim teoretikom estetike, ki so orali ledino v tem procesu, katerega osrednji rezultat je bil prepoznanje globoke in kompleksne vsebine tradicionalne kitajske estetike, smo danes priča poplavi knjig in člankov o specifičnosti kitajske estetike.

Cilj pričujočega poglavja je bil predvsem v osvetlitvi in razjasnitvi tistih vidikov kitajskega estetskega mišljenja, ki jih je mogoče umestiti v ogrodje akademske discipline, za kakršno si je prizadeval Cai Yuanpei v svojih številnih prispevkih k prenovi kitajske kulture in njeni modernizaciji, ki jih bomo podrobneje spoznali v naslednjih poglavjih tega zbornika.

Viri in literatura

- Gethmann-Siefert, Annemarie. 1995. *Introduction to Aesthetics*. München: Wilhelm Fink.
- Li, Zehou 李泽厚. 1984. *Mei de licheng 美的历程 (Pot lepote)*. Yuanshan: Yuanshanshujū.
- Li, Zehou 李泽厚. 2003 (1982). *Mei de licheng 美的歷程 (Pot lepote)*. Tianjin: Tianjin shehuikexue yuan chuban she.
- Li, Zehou. 2010. *The Chinese Aesthetic Tradition*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Li, Zehou in Jane Cauvel. 2006. *Four Essays on Aesthetics, Toward Global View*. Oxford: Lexington books.
- Liu Gangji. 1995. »Ancient Chinese Aesthetics«. V: Zhu Liyuan in Gene Blocker (ur.): *Asian Thought and Culture – Contemporary Chinese Aesthetics*. New York: Peter Lang Publishing, str. 179–188.
- Motoh, Helena. 2007. *Žgečkanje ušes in kitajska influenza*. Ljubljana: Sophia.
- Park, So Jeong. 2017. »Musical Metaphors in Chinese Aesthetics«. Paper presented at the 20th International Conference of the International Society for Chinese Philosophy (ISCP), »Chinese Philosophy in a Multicultural World«, Nanyang Technological University, Singapore, 4–7 July 2017.
- Pohl, Karl-Heinz. 2007. *Ästhetik und Literaturtheorie in China. Von der Tradition bis zur Moderne*. München: K.G. Saur.
- Pohl, Karl-Heinz. 2009. »Identity and Hybridity: Chinese Culture and Aesthetics in the Age of Globalization«. In *Intercultural Aesthetics: A Worldview Perspective*, edited by Antoon Van den Braembussche, Heinz Kimmerle and Nicole Note, 87–103. Brussels: Springer.

- Pohl, Karl-Heinz. 2015. An Intercultural Perspective on Chinese Aesthetics. Trier: Trier University. https://www.uni-trier.de/fileadmin/fb2/SIN/Pohl_Publikation/Intercultural_perspective_on_chinese_Aesthetics.pdf. Privzeto: 18. 3. 2018.
- Rošker, Jana S. 2005. *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. Del 1, Od protofilozofskih klasikov do neokonfucianstva dinastije Song*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Sernelj, Tea. 2016. Medkulturni pristop k Li Zehoujevi teoriji sedimentacije. V: Rošker, Jana S. (ur.), Kolšek, Katja (ur.). *Li Zehou in sodobna kitajska filozofija – zgodovinska ontologija, estetika in nadgradnje marksizma*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, str. 75–100.
- Shuwenjiezi 2018. (*Analiza besedil in razlaga besed*). V: *Chinese Text Project*. <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi>. Privzeto 18. 3. 2018.
- Wang, Keping. 2007. »A Rediscovery of Heaven-and-Human Oneness«. *The American Journal of Economics and Sociology*, 66 (1): 237–60.
- Woei Lien Chong. 1999. *Kant and Marx in Post-Mao China: The intellectual path of Li Zehou*, doktorska disertacija, Amsterdam.
- Xu Fuguan 徐復觀. 2001. *Zhongguoyishujingshen 中國藝術精神* (Duh kitajske umetnosti). Beijing: Huadongshifandaxuechuban she.
- Ye, Lang. 2010. »Several Inspirations from Traditional Chinese Aesthetic«. V: *Asian Aesthetics*, uredil Ken'ichi Sasaki, 112–8. Kyoto: Kyoto University Press.
- Zhuangzi 2018. V: *Chinese Text Project*. <https://ctext.org/Zhuangzi>. Privzeto: 18. 3. 2018.

Nataša Vampelj Suhadolnik

Preporod kitajske umetnosti na pragu moderne dobe: vloga umetnosti v novem izobraževalnem sistemu

1 Uvod

Skupaj z obsežnimi in celovitimi reformami, ki bi Kitajsko iz preživelega imperialnega sistema pripeljale na pot vsesplošnega napredka in tehnološkega razvoja, se je spremenila tudi vloga umetnosti in s tem status umetnikov. V imperialni Kitajski rojeni in izobraženi umetniki so se na začetku 20. stoletja soočali z eksistencialnimi vprašanji in njihovo vlogo v oblikovanju umetnosti, ki bi ustrezala modernim težnjam, naprednemu razvoju, rastočemu gibanju za družbene in intelektualne reforme ter vedno močnejšim vdorom tujih, zahodnih idej in vrednot. Ujeti med vsesplošnim navdušenjem in odporom do zahodnega modela modernizacije ter lastne tradicije, so se znašli v težki dilemi o stopnji in primernosti prevzemanja zahodnih idej. Medtem ko so se nekateri zavzemali za popolno pozahodenje in odpravo kitajske miselne tradicije, ki naj bi po njihovem mnenju predstavljala oviro na poti modernizacije, so drugi zavračali zahodne vrednote ter težili k prenovi v okviru lastne

tradicije. Tovrstno gibanje in reforme so vplivale tudi na področje umetnosti, kjer je bila glavna razprava usmerjena na ovrednotenje tisočletje dolge tradicije kitajskega slikarstva v odnosu do zahodnih umetnostnih tokov. Ti so v svet umetnosti prinašali ne le stilne in tehnične rešitve upodabljanja, temveč predvsem tehnološke dosežke moderne dobe, kot so izum fotografije, razvoj modernega tiska, ustanavljanje založniških hiš, izdajanje umetniških revij, razstave ter ne nazadnje način poučevanja umetnosti v šolah.

Vse te ideje in težnje so bile na začetku 20. stoletja podvržene številnim vročim razpravam, ki so kitajski svet umetnosti razdelile na dve skupini: reformiste, ki so pod vplivom zahodne umetnosti in njenega realizma zahtevali reformo kitajskega slikarstva, prevzem zahodnih tehnik in konceptualnih vidikov ter s tem sintezo zahodne umetnosti s kitajsko tradicijo, in zagovornike tradicije – tako imenovane »nacionalne esence«, ki so težili k prenovi v okviru domače tradicije.¹ V tem pogledu je pomembno vlogo odigral tudi reformiran izobraževalni sistem, v katerem je predvsem po zaslugi Cai Yuanpeija (1868–1940) umetnost prevzela pomembno družbeno vlogo ter odprla vrata zahodnim umetniškim težnjam.

2 Začetki uvajanja umetnosti v nov izobraževalni sistem

V zadnjih letih dinastije Qing je cesarska vlada v boju za preživetje začela izvajati številne reforme, ki so globoko posegle tudi na področje izobraževanja. S cesarskim odlokom iz leta 1902 so vzpostavili vsestranski sistem šolstva, temelječ na japonskem in zahodnem vzoru (Kao 1983, 375). S tem so vzpostavili mrežo sodobnih osnovnih, srednjih in višjih šol ter v učne programe vnesli zahodno učenje, še posebej predmete s področja znanosti in tehnologije.² Med predmeti, osnovanimi po zahodnem vzoru, najdemo tudi tako imenovani predmet *tuhua* (*risanje in slikanje*), ki je obsegal vse od risanja preprostih oblik in modelov na nižjih stopnjah šolanja, bolj zamotanih geometričnih struktur ter strojnih in prostoročnih risb v srednjih šolah do inženirskih skic in učenja perspektivnega upodabljanja v bolj specializiranih in tehničnih šolah (Kao 1983, 377).

Naslednji pomemben mejnik v uvajanju umetnosti v izobraževalne institucije in učne načrte je odprtje Oddelka za slikanje in obrt na Pedagoški šoli

1 Pri tem je treba omeniti, da je takšna striktna delitev opazna predvsem v številnih teoretičnih razpravah, medtem ko je bila v praksi veliko težje izvedljiva, saj so nekateri umetniki, ki so zavzemali tradicionalna stališča, v določeni meri vsrkali tudi elemente zahodne umetnosti, medtem ko so se prvotno študentje zahodne umetnosti v kasnejših letih vračali k tradicionalnim vrednotam.

2 Za reforme na področju izobraževanja glej Du 1969.

Liangjiang v Nanjingu leta 1906. S tem so bili postavljeni temelji za moderno izobraževanje s področja umetnosti (Kao 1983, 375 in 377), hkrati pa je to prvi oddelek zahodne umetnosti (Sullivan 1989, 174). Zasluge gre pripisati predvsem ravnatelju šole ter priznanemu slikarju in kaligrafu Li Ruiqingu (1876–1920), ki je pred tem obiskal Japonsko z namenom, da bi proučil tamkajšnji model izobraževanja. Učni program je bil tako osnovan po japonskem vzoru in je vključeval tako kitajsko kot zahodno slikarstvo, s tem pa so bili postavljeni temelji za vzporeden študij obeh slikarskih tradicij na kasnejših kitajskih akademijah umetnosti, ki so jih začeli postopoma ustanovljati v večjih kitajskih mestih.³ Glavni predmeti, ki so jih študentje poslušali, so bili študij perspektive in drugih oblik projekcijske geometrije, risanje in skiciranje s svinčnikom in ogljem, akvareli, oljno slikarstvo, kitajsko tradicionalno slikarstvo in druge oblike obrtne umetnosti. Predmeti so bili večinoma porazdeljeni med japonske učitelje, le kitajsko krajinsko slikarstvo ter slikarstvo cvetja in ptic je poučeval kitajski učitelj in priznan umetnik tradicionalne smeri Xiao Junxian (1865–1949). Temu vzoru je kmalu sledila Pedagoška šola Beiyang v Baodingu na severu Kitajske. Omenjeni šoli sta torej najzgodnejši izobraževalni instituciji, ki sta za potrebe hitro rastočih šol po celotni Kitajski vzgajali bodoče učitelje umetnosti.⁴

Medtem ko so bili prvi učitelji umetnosti v kitajskih šolah Japonci, so jih po prvih generacijah diplomantov zamenjali njihovi kitajski študentje. Med njimi velja izpostaviti uveljavljenega teoretika in učitelja umetnosti Jiang Danshuja (1885–1962), ki je skupaj z Lü Fengzijem (1886–1959) že leta 1911 v Shanghaiju ustanovil *Inštitut za umetnost Shenzhou* (Kao 1983, 378). V naslednjih letih so umetniki, ki so se vračali z Japonske, ustanovljali prve studije in šole umetnosti v Shanghaiju, med drugimi je komaj 16-letni Liu Haisu (1896–1994) leta 1912 v Shanghaiju ustanovil *Akademijo umetnosti*, ki je v 20. in 30. letih preteklega stoletja postala središče zahodnega oljnega slikarstva (Sullivan 1989, 174).

Z ustanovitvijo umetniških šol, ki so postale žarišče najrazličnejših umetniških dejavnosti, tokov in posamičnih skupin, je bila prekinjena prevlada dolgoletne tradicije prenašanja znanja od enega mojstra na učenca. Ta je zdaj potekala vzporedno z izobraževalnimi institucijami in se šele po 50. letu 20. stoletja postopoma vključila v šolski sistem kot njegova dopolnilna oblika. Tako so vsi vodilni slikarji (Qi Baishi, Huang Binhong, Zhang Daqian itd.) še vedno imeli

3 Še danes lahko študentje na akademijah za slikarstvo izbirajo med oljnim oziroma zahodnim ter tradicionalnim kitajskim slikarstvom.

4 Oddelek za umetnost v Nanjingu se je kasneje razvil v prestižni Oddelek za umetnost Nacionalne centralne univerze, ki ga je vodil Xu Beihong, od leta 1952 pa je vključen v Pedagoško fakulteto Nanjing (Kao 1983, 379).

svoje učence, nekateri pa so celo vztrajali pri strogih tradicionalnih ceremonialnih obredih med mojstri in učenci (Lang 1997a, 13 in 37 (op. 4)), a je izobraževanje zdaj potekalo v okviru institucionaliziranih oblik šolanja. Šolanje je tako v začetku 20. stoletja postalo dostopno širšemu krogu študentov, hkrati pa so bili učenci v tem modernem sistemu izobraževanja izpostavljeni več različnim učiteljem in pristopom. Različnost pedagoških metod ter pestrost kitajskih in zahodnih predmetov jim je omogočila vsestranski razvoj in možnost sinteze različnih virov, umetniških smeri, tehnik in konceptov, kar je tlakovalo pot k sintezi zahodne in kitajske umetnosti.

K popularizaciji slikarskega medija in vključevanju večjega kroga študentov v izobraževalni sistem sta nedvomno ključno prispevala tudi izum fotografije in posledično razvoj modernega načina tiskanja. Umetniška dela, ki so bila prvotno dostopna le ozkemu krogu izobražencev, so z reprodukcijo postala dostopna širši javnosti. Slikarji, ki niso bili del dvorne elite, ter drugi amaterski umetniki so prvič v zgodovini dobili dostop do znamenitih slik starejših mojstrov in s tem možnost študiranja njihovih del, kaligrafskih potez ter ostalih stilskih in tehničnih značilnosti. Umetnost tako ni bila več omejena le na bogatejši in izobraženi sloj, temveč je odprla vrata tudi mladim ljudem iz nižjih družbenih slojev. Tiskanje je vodilo v produkcijo velikega števila najrazličnejših revij, časopisov, plakatov, knjig in albumov, kar je slikarjem nudilo dodatno možnost študiranja starih mojstrov, zahodnih konceptov ter sodobnih tendenc v umetniških krogih. Ustanavljanje založniških hiš in izdajanje številnih umetniških revij pa je še dodatno okrepilo povezavo med slikarji in javnostjo ter prispevalo k popularizaciji umetniških del, zbirateljski kulturi in večjemu zanimanju za tovrstne dejavnosti.

3 Cai Yuanpei (1868–1940) in vloga estetike v izobraževanju

V začetnih letih je bil namen uvajanja predmetov s področja umetnosti v nove učne načrte predvsem v praktičnem pomenu tehničnega ter perspektivnega risanja in skiciranja, ki bi dodatno podprla razvoj matematike, mehanike, pnevmatike, elektronike, medicine, fizike, biologije in drugih naravoslovnih študij. Te študije naj bi namreč imele vodilno vlogo v transformaciji zastarelega kitajskega cesarstva v svetovno velesilo, praktična uporaba zahodnih metod tehničnega risanja pa naj bi k temu dodatno pripomogla. Preobrat v tem pogledu predstavljata začetek nove republike leta 1912 in imenovanje Cai Yuanpeija za prvega ministra za izobraževanje v začasni nacionalni vladi v Nanjingu. Njegovo dolgoletno zavzemanje za estetiko in njeno izobraževanje je utrla pot ekspresivnim

in estetskim konotacijam v umetnosti, hkrati pa je umetnosti in umetnikom pripisal pomembno družbeno vlogo v oblikovanju moderne Kitajske.

Cai Yuanpei se je rodil v majhni vasici Shanyin okraja Shaoxing v provinci Zhejiang. Že v mladosti je pridobil klasično izobrazbo, saj je študiral na tradicionalni Akademiji Hanlin, a se je že kmalu po kitajsko-japonski vojni v letih 1894–1895 navdušil nad zahodnimi idejami in leta 1907 odšel v Nemčijo na Univerzo Leipzig, kjer je študiral filozofijo, antropologijo in psihologijo. V času študija je v kitajščino prevedel številna zahodna filozofska dela ter se še posebej poglobil v dela Kanta in Darwina. Po vrnitvi v domovino je v novi republikanski vladi postal prvi minister za izobraževanje, vendar je po Yuan Shikaijevem prevzemu oblasti kmalu odstopil ter v Evropi nadaljeval z intelektualnim delom. Po bivanju v Nemčiji se je preselil v Francijo, kjer je promoviral izobraževanje kitajskih delavcev in delovno-študijske programe za kitajske študente. Po vrnitvi na Kitajsko je leta 1917 postal predsednik pekinške univerze. Pod njegovim vodstvom je prvotno konservativna, birokratska in skorumpirana institucija postala središče naprednega znanja ter zibelka intelektualnega in kulturnega preporoda Kitajske. Z zagovarjanjem akademske svobode in izražanja najrazličnejših idej mu je uspelo zbrati najvidnejše kitajske izobražence, kot so Chen Duxiu (1879–1942), Hu Shi (1891–1962), Li Dazhao (1889–1927) in Lu Xun (1881–1936),⁵ ki so v takratnem duhovnem vrenju odigrali ključno vlogo. Kljub temu, da je bil sam prepričan zagovornik zahodnih idej ter tako kritik konfucijanstva in tradicionalne miselnosti kot neprimerne za razvoj sodobne družbe, je na univerzo privabil tudi zagovornike tradicionalnih filozofskih vrednot in klasikov ter jo s tem spremenil v središče živahnih akademskih razprav in intelektualnih izmenjav.

Med številnimi liberalnimi idejami, za katere se je zavzemal Cai Yuanpei, je prav njegova težnja po duhovni prenovi kitajske družbe na temelju petih načel izobrazbe odprla vrata novemu razvoju umetnosti in estetike ter odigrala ključno vlogo v zgodnjem razvoju moderne kitajske umetnosti. Že leta 1912, ko je bil prvi minister za izobraževanje, je v reviji *Jiaoyi zazhi* [*Revija o izobraževanju*] objavil slavni esej o ciljih in namenu izobraževanja z naslovom »*Moj pogled na politiko izobraževanja*«, v katerem je estetsko izobrazbo postavil ob bok splošni vojaški, utilitaristični, moralni in svetovnonazorski izobrazbi.⁶ Po njegovem mnenju umetnost in njeno vrednote nje prispevata k formiranju nove percepcije realnosti, ki pa je lahko ključna za transformacijo kitajske družbe.

5 V takratni knjižnici je med drugim delal tudi kasnejši politični vodja komunistične Kitajske Mao Zedong (1893–1976) (Li 1979, 6).

6 Glej tudi Shen (1997, 604) in Kao (1983, 382).

人既脱离一切现象世界相对之感情，而为浑然之美感，则既所谓与造物为友，而已接触于实体世界之观念矣。故教育家由现象世界而引以到达于实体世界之观念，不可不用美感之教育。

Ko človek zapusti vse občutke, nasprotne pojavnemu svetu, ter se prepusti čistemu estetskemu občutku, bo postal tako imenovani prijatelj stvarnika ter se bo približal konceptu stvarnega sveta. Zato mora učitelj, da bi ljudi iz pojavnega/pojmovnega sveta popeljal v koncept stvarnega sveta, uporabiti estetsko izobrazbo (Cai 1987, 5).

Kot ugotavlja Kao (1983, 383), je Caijev poudarek na estetiki odraz vpliva kantovske filozofije in njenega poudarka na univerzalni naravi lepote in njenega občudovanja ter s tem sposobnost vzdrževanja občutka nenavezanosti. Ljubezen do lepote namreč lahko izniči pohlep in sovraštvo, ki onemogočata harmonijo materialnega sveta. Po Cai Yuanpeijevem mnenju bi zato morala umetnost v vlogi duhovne kulture posameznika in celotne družbe nadomestiti religijo. To idejo je še podrobneje razvil v znamenitem članku »Z estetsko izobrazbo nadomestiti religijo«, ki je avgusta 1917 izšel v takrat vplivni reviji *Xin qingnian [Nova mladina]*. Po njegovem prepričanju naj bi estetska izobrazba pripomogla k formiranju in kultiviranju občutkov in duhovnega življenja posameznikov ter kot taka postala vodilna sila v oblikovanju harmonične in vzorne družbe.

纯粹之美育，所以陶养吾人之感情，使有高尚纯洁之习惯，而使人我之见、利己损人之思念，以渐消沮者 … 美以普遍性之故，不復有人我之关系，遂亦不能有利害之关系。

Čista estetska izobrazba ustvari plemenite in pristne navade ter s tem kultivira naša čustva, postopoma izniči sebičnost in težnjo po doseganju lastne koristi prek škodovanja drugim ... Zaradi univerzalnosti lepote ni razlikovanja med mano in drugimi, zato tudi ni odnosov, ki temeljijo na koristoljubju ali škodovanju drugim (Cai 1917, 4).

Estetska izobrazba naj bi tako prispevala k preoblikovanju in kultiviranju človeškega duha, s čimer je estetiki in umetnosti ter njenim izvajalcem dodelil pomembno družbeno vlogo in občutek družbene odgovornosti. Slikarstvo je izpostavil kot osnovno izobraževalno sredstvo za doseganje duhovne moči posameznika in s tem celotne družbe, pri čemer pa tradicionalno slikarstvo ter njegov pretežni način izražanja v prepletu črnila in vode po Caijevem prepričanju ni bilo več primerno, da bi služilo tej družbeni funkciji. Zato je težil k prenovi slikarstva s pomočjo zahodnih metod, še posebej zahodnega realizma, ter mlade študente spodbujal, da so odhajali v tujino študirat zahodno slikarstvo. Tako Xu Beihong (1895–1953) kot Liu Haisu sta prejela njegovo

podporo in odšla v tujino, po vrnitvi pa prevzela pomembne funkcije v izobraževalnih institucijah. Cai je veliko pripomogel tudi k odprtju pomembnih umetniških šol, med drugim Nacionalne akademije umetnosti v Pekingu leta 1927, prenovljenega Oddelka za umetnost na Nacionalni centralni univerzi v Nanjingu (1927), ki ga je vodil Xu Beihong, ter Nacionalne akademije umetnosti v mestu Hangzhou, ki jo je leta 1928 ustanovil skupaj s slikarjem in reformatorjem Lin Fengmianom (1900–1991) (Li 1979, 6).

Njegove napredne in liberalne ideje, s katerimi je promoviral prenovo kitajske družbe in izobrazbe s prevzemom določenih zahodnih elementov, so padle na plodna tla med številnimi mladimi talenti, ki so se obračali v tujino, ter ustvarile atmosfero, v kateri so začeli klicati po reformi tradicionalnega slikarstva in prevzemu zahodne umetnosti.

4 Reformisti in širjenje zahodnih idej

Caijeve ideje so odmevale pri Chen Duxiuju, ki je pod njegovim vodstvom na pekinški univerzi postal predstojnik Oddelka za literaturo. Iz razprav, ki so jih objavljali v reviji *Nova mladina*, je razvidna njegova težnja po temeljiti revoluciji v umetnosti.

若想把中国画改良，首先要革王画的命 ... 采用洋画的写实精神。

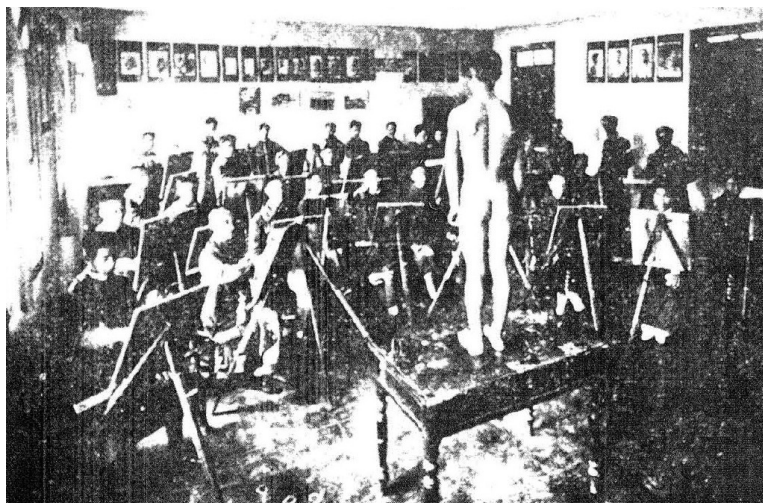
Če želimo reformirati kitajsko slikarstvo, je treba najprej radikalno spremeniti slikarstvo štirih Wangov ... in prevzeti realistični duh zahodne umetnosti⁷ (Chen 1918, 86).

Štirje Wangi – Wang Shimin, Wang Jian, Wang Yuanqi in Wang Hui – so bili predstavniki ortodoksne šole iz časa dinastije Qing, ki so težili k tradiciji slikarjev literatov ter se zavzemali za vračanje k staremu ter za kopiranje starih mojstrov, še posebej slikarjev iz dinastij Song in Yuan. Njihovemu konvencionalnemu načinu slikanja v tehniki *shuimohua* (*slikanje s črnilom in vodo*) so v začetku 20. stoletja sledili številni umetniki, kar je vodilo v stagnacijo in okorelost upodabljanja. Prav zaradi tega je Chen menil, da imajo štirje Wangi uničujoč vpliv na kitajsko slikarstvo, saj so slikarji večinoma le posnemali in kopirali stare slike brez dodatkov lastne ustvarjalnosti, in da so zato največja ovira na poti k uvozu zahodnega realizma in s tem reformi kitajskega slikarstva (Chen 1918, 86). Še posebej je poudarjal težnjo po podobnosti med sliko in upodobljenim objektom ter slikarje pozival, naj sledijo realističnim tendencam.

7 Citat je iz Chenovega odgovora na pismo učenjaka Lü Chenga (1896–1989), ki je bil objavljen v reviji *Xin qingnian* [*Nova mladina*]. Glej *Xin qingnian* iz leta 1918, zv. 6, št. 1, 86. Glej tudi Shao Qi in drugi (ur.), 2008, 16–17

Tovrstne ideje in tuja atmosfera, ki se je širila v Shanghaiju in drugih večjih mestih, so številne mlade umetnike pognale v tujino, sprva na Japonsko ter kasneje v Evropo, da bi se поблиže spoznali z zahodnim slikarstvom. Po vrnitvi so postali glavni pobudniki in reformatorji kitajskega slikarstva, svoje nove težnje pa so predstavljali v novoustanovljenih umetniških šolah, kjer so poudarjali neposredno slikanje iz realnega življenja in narave ter celo uporabo golih modelov⁸ (slika 1). Najpomembnejši prispevek evropske umetnosti namreč ni bil toliko v vplivu stila, tehnike ali materiala, temveč v novem sistemu izobraževanja ter načinu poučevanja umetnosti in slikarstva. Ta je v nasprotju s preteklim sistemom mojstra-učenca, kjer so učenci bolj ali manj kopirali dela starih mojstrov, težil k učenju slikanja z opazovanjem realnih predmetov, tihožitja in krajinskih motivov ter študente spodbujal k različnim stilom, konceptom in tehnikam.

54



Slika 1: *Prvo slikanje golega modela na Prvi pedagoški šoli v Zhejiangu, 1913*
(vir: Kao 1983, slika 7).

Vodilni na tem področju so bili Gao Jianfu (1879–1951) in njegova šola Lingnan, ki se je zavzemala za sintezo kitajske in zahodne umetnosti, Liu Haisu, Xu Beihong ter Lin Fengmian, ki so s svojimi težnjami in slikarskimi deli postavili temelje modernemu kitajskemu slikarstvu. Čeravno so vsi zahodno

8 Pionir na tem področju je bil Li Shutong (1880–1942), prvi kitajski študent, ki je na Šoli upodabljaljoče umetnosti v Tokiju prejel zahodno izobrazbo. Po vrnitvi se je leta 1912 kot učitelj umetnosti in glasbe zaposlil na Prvi pedagoški šoli Zhejiang v mestu Hangzhou. Pri poučevanju je delal po metodah, ki jih je spoznal na Japonskem, vzpodbujal učence k risanju neposredno iz okolice ter jih iz razreda celo odpeljal v naravo, v okolico Zahodnega jezera. Leta 1913 je v razred pripeljal gol model, po katerem naj bi učenci slikali moško figuro, o tem dogodku pa je na srečo ohranjena fotografija (Slika 1) (Kao 1983, 387).

umetnost študirali v tujini ter se navduševali nad slikanjem objektov neposredno iz narave, so vsak na svoj način težili k prevzemu zahodnih elementov in asimilaciji obeh kultur. Medtem ko so se nekateri navduševali nad tehničnimi rešitvami zahodnega slikarstva, kot so perspektiva, senčenje, uporaba svetlobe itd., so drugi poudarjali konceptualne vidike in odnos umetnikov do umetnosti. Najstarejši med njimi, Gao Jianfu (1879–1951), ki je skupaj z bratom Gao Qifengom (1889–1935) in kolegom Chen Shurenom (1883–1949) v Kantonu predstavljal tako imenovano šolo Lingnan, se je že v mladosti navdušil nad zahodnim risanjem, ko je pri francoskem učitelju v Makau študiral risanje z ogljem. Leta 1905 je študij nadaljeval na Akademiji za upodabljačo umetnost v Tokiju, kjer se je navdušil nad gibanjem za »nov japonski stil«, ki ga je začel Okakura Kakuzo (1862–1913) (Li 1979, 45). Gibanje je težilo k ponovni oživitvi japonskega ekspresionizma s pomočjo sinteze tradicionalnih in zahodnih elementov. Po japonskem vzoru je po revoluciji skupaj z bratom in Chen Shurenom v Kantonu začel tako imenovano gibanje za »novo nacionalno slikarstvo«, ki naj bi z »injekcijo realističnih elementov ter vključitvijo modernih tematik ponovno oživilo tradicionalno umetnost« (Sullivan 1989, 179). V nasprotju z drugimi reformatorji, ki so težili predvsem k zahodnim elementom, je poudarjal, da naj bi novo nacionalno slikarstvo vsrkalo elemente vseh umetniških tradicij na svetu – ne le zahodne, temveč tudi indijske, japonske in celo kulture Bližnjega vzhoda (Croizier 1988, 111).



Slika 2: *Leteti v dežju* (Gao Jianfu), 1932. Umetnostna galerija, Kitajska univerza Hong Konga (vir: Croizier 1988, 99 ali Clarke 2008, 278, Clunas 2009, 206).

Gao je bil prepričan, da je popolno pozahodenje nemogoče (Gao 1955, 34), zato je kljub svoji želji po inovativnosti, kreativnosti in realizmu, ki bi prevedli k revoluciji kitajskega slikarstva, želel ohraniti specifično kitajsko identiteto. V tem pogledu je še posebej izpostavljala prednosti čopiča, črnila in koncept »duhovne resonance«, pri katerem je pred formo prednjačil duhovni vidik slikarstva. V svojih predavanjih na Nacionalni centralni univerzi v Nanjingu leta 1936 je »novo nacionalno slikarstvo« definiral kot zmagoslavno kombinacijo »posedovanja tako duha in duhovne resonance nacionalnega slikarstva kot tudi znanstvene tehnike zahodnega slikarstva« (Gao 1955, 39). Odlikoval se je tudi po vključevanju povsem sodobnih tematik, kot so letala, avtomobili, telefonski drogovi itd., v slikarska dela (slika 2), saj je trdil, da mora biti umetnost povezana s sodobnimi dogodki in trendi ter da bi kot taka lahko prispevala k preoblikovanju kolektivnega življenja naroda (Croizier 1988, 113). Hkrati pa se je z idejo, da lahko umetnost kot »duhovna hrana« prispeva k morali posameznika in celotne družbe, saj »lahko spremeni družbo in preoblikuje človeško srce« (Gao 1955, 2), močno približal Caijevi ideji o harmonizaciji in kultivaciji celotne družbe s pomočjo umetniškega medija.



Slika 3: *Konj v galopu* (Xu Beihong), 1941. Xu Beihong Memorial Museum (vir: Barnhart 1997, 324).

Namen umetnosti je torej v družbeni in javni vlogi in ne v gmotnem dobičku oziroma zasebnih izlivanjih čustev in samoizražanju literarnih slikarjev. V tem smislu so pomembno vlogo igrale javne razstave in publikacije, pri čemer je Gao odigral pionirsko in vodilno vlogo. Poleg izdajanja prve slikovne revije ter odprtja knjigarne in založbe je skupaj z bratom in Chenom leta 1923 v Kantonu ustanovil Akademijo umetnosti *Chun shui*, v kateri je širil in propagiral ideje »novega kitajskega slikarstva«. Med drugim je več let poučeval na Nacionalni univerzi Sun Yat-sen v Kantonu ter eno leto (1935/1936) na Nacionalni centralni univerzi v Nanjingu. Njihov cilj je bil ustvariti novo formo kitajskega slikarstva, ki bi bila tako moderna kot nacionalna.

Gaotova težnja po nacionalizmu – ideja, ki jo je v slikarstvo prvi uvedel prav on – je v gibanju za »novo nacionalno slikarstvo« odražala težnjo po novi nacionalni identiteti in novem duhu. Čeprav je bil njegov poskus le delno uspešen, je odmeval in se nadaljeval v delu slikarjev, ki so ustvarjali v zahodnem duhu. Tako lahko v slikarskem opusu Liu Haisuja, Lin Fengmiana in Xu Beihonga zaznamo nov nacionalni duh, ki se odraža v kombinaciji rodnega duhovnega vidika, sodobnih tematik ter sposojenih zahodnih tehnik. Med drugim so s simbolnimi podobami, posebej z živalmi – levi, tigri, orli in konji –, odražali moč, odpornost in vztrajnost kitajskega nacionalnega značaja. Zlasti so bili odmevni Xu Beihongovi konji, ki odražajo herojski in neustrašni duh kitajskih bojnikov v boju proti japonski invaziji. Njegov patriotski duh se odraža tudi v napisu na sliki *Konj v galopu*, ki jo je ustvaril leta 1941 v Singapurju⁹ (slika 3 na prejšnji strani).

辛巳八月十日第二次长沙会战，忧心如焚，或者仍有前次之结果之。企予望之。悲鸿时客栢城

Desetega avgusta v letu Xinsi druga bitka v mestu Changsha, moje srce je napolnjeno z bojznijo, verjetno bo rezultat te bitke enak prejšnjemu. Poln sem upanja. Xu Beihong med obiskom v Singapurju.

Kljub uporabi kitajskega tradicionalnega materiala – črnila in vode – je Xujeva težnja k realističnemu slikarstvu ujeta v natančni upodobitvi konjeve fiziognomije. Ljubezen do realistične umetnosti je razvil že v rani mladosti, ko je kopiral realistične podobe živali, naslikane na cigaretnih škatlicah. Kot prvi kitajski študent, ki je s pomočjo vladne štipendije odšel na študij umetnosti v Pariz in Berlin (1919–1925), je v navdušenju nad evropsko akademsko slikarsko tradicijo nagnjenje do realizma še poglobil. Prepričan je bil, da je slikarstvo dinastij Ming in Qing nazadovalo predvsem zaradi zavračanja realizma, ravno tako kot je moderno zahodno slikarstvo nazadovalo, ko se je oddaljilo od klasične tradicije.

9 Tu je tudi organiziral razstave, da bi zbiral sredstva za svojo domovino (Lang 1997b, 321).

V skladu s tem je strogo kritiziral tako kitajske velikane tradicionalnega slikarstva, Dong Qichanga in štiri Wange, kot tudi največja umetnika 20. stoletja na zahodu, postimpresionista Paula Cézanna in Henrija Matisa (Lang 1997b, 317). Zvesta zahodni akademski tradiciji, so njegova prva dela po vrnitvi na Kitajsko opevala herojske zgodovinske dogodke iz kitajske preteklosti – *Tian Heng in njegovih 500 privrženecv* (slika 4) ter *Neumen stavec, ki je odstranil goro*. Slika *Tian Heng in njegovih 500 privrženecv* temelji na klasični zgodbi iz knjige *Shiji [Zgodovinarjevi zapisi]*, ki govori o vojvodi države Qi, Tian Hengu, in njegovemu domoljubju. V vojni vihri ob koncu dinastije Qin je Tian Heng pobegnil na otok. Raje kot da bi se predal zavojevalcu in ustanovitelju nove dinastije Han, Liu Bangu, ki je od njega zahteval predajo, je na poti v prestolnico naredil samomor.

58



Slika 4: *Tian Heng in njegovih 500 privrženecv* (Xu Beihong), 1930. Xu Beihong Memorial Museum (vir: Barnhart 1997, 320).

Ob tej novici je njegovih 500 privrženecv prav tako naredilo samomor. Na monumentalni sliki¹⁰ v olju je Xu prikazal ponosnega Tian Henga v rdeči obleki v trenutku slovesa od svojih privrženecv. Iz nje je razvidno njegovo natančno opazovanje, ujetje življenjskih trenutkov, smisel za kompozicijo ter uporaba perspektive in senčenja. Integrirana uporaba kitajske poteze skupaj s svetlobo in senco, realistična upodobitev oseb ter prevzem zahodne tehnike slikanja v olju nakazujejo na svojski stil upodabljanja figuralnega slikarstva. Če v tovrstnih heroičnih delih velikih dimenzij, s katerimi je služil nacionalnim

¹⁰ Dimenzije slike so 197 x 349 cm.

potrebam, prevladuje zahodni način slikanja, pa se je v motiviki živali – konj, osel, vol, oven – vrnil h kitajskemu mediju črnila in vode, kjer je poskusil doseči sintezo med zahodnim realizmom in vzhodnim nacionalnim duhom. Kot navaja Sullivan, je bila njegova »uspešna formula, ki realizem in kitajsko slikanje združuje s črnilom in vodo, ravno tisto, kar je od slikarjev zahtevala Ljudska republika Kitajska« (Sullivan 1989, 177 in 179). To je dodatno pripomoglo k njegovi uspešni karieri v vlogi direktorja Nacionalne akademije za umetnost v Pekingu, kjer je ostal vse do svoje smrti leta 1953.

V nasprotju s Xu Beihongom je njegov pet let mlajši sodobnik Lin Fengmian iz province Guangdong, ki je študijska leta prav tako preživel v Franciji, našel navdih v takrat sodobnih umetniških smereh, kot sta postimpresionizem in fauvizem. Še posebej so ga navduševali Matisse, Picasso in Modigliani, katerih dela je natančno preučeval. V težnji po reformi kitajskega slikarstva se je nagibal k sintezi obeh umetniških svetov. Menil je, da kitajska umetnost sicer poudarja izražanje notranjega duha in ideje, vendar se njena pomanjkljivost odraža v formi, medtem ko zahodna umetnost teži k reprezentaciji narave, vendar ji pri tem manjka osebni izraz (Li 1979, 93), zato je treba doseči harmonijo obeh tradicij. To je poskušal doseči z vključitvijo impresionističnih elementov v svoja dela s črnilom in barvo, kjer je opazen močan kontrast v barvni lestvici. Na sliki *Tihožitje* je na kitajskem papirju upodobil zahodni motiv ter tako kitajsko črnilo in debele poteze združil z močnimi barvnimi odtenki zahodnega sveta (slika 5).



Slika 5: *Tihožitje* (Lin Fengmian). Shanghai Art Institute (vir: Barnhart 1997, 328).

Ne samo, da je Lin pomanjkljivost kitajskega slikarstva pripisal materialu in tehniki, temveč je zahteval predvsem spremembo odnosa do umetnosti ter ustanovitev uradnih institucij, kot so sistem izobraževanja, javna kritika in razstave, ki bi pripomogle k popularizaciji umetnosti. Naloga umetnika je z umetniškimi deli vplivati na preoblikovanje narave ljudi, ki bi na človeško življenje gledali z razumskega vidika (Lin 1927, 21–25). V tem pogledu je sledil Cai Yuanpeijevi ideji o zamenjavi religije z estetskim izobraževanjem ter poudarjal izobraževalno funkcijo umetnosti. Skladnost s Caijevimi idejami se kaže tudi v njunem tesnem sodelovanju. Po vrnitvi iz Evrope mu je Cai dodelil mesto predsednika Pekinške akademije umetnosti, z njegovo podporo pa je zatem ustanovil Nacionalno akademijo umetnosti v Hangzhouju ter postal njen prvi predsednik. Žal je z zamenjavo oblasti in kasnejšo komunistično Kitajsko v času kulturne revolucije padel v nemilost¹¹ ter bil kot »reakcionarni umetnik« zaprt za šest let. Po izpustu se je ustalil v Hong Kongu, kjer se je posvetil samo slikarstvu in ustvarjal vse do smrti leta 1991.

5 Zaključek

Razprave o vlogi slikarstva in stopnji prevzema zahodnih idej, ki so se kot neizogibna konfrontacija med zahodom in Kitajsko na kitajskem prizorišču odvijale v prvi polovici 20. stoletja, so se nadaljevale tudi v naslednjih letih in pravzaprav potekajo še danes. Po ustanovitvi Ljudske republike Kitajske leta 1949 so skoraj vse estetske in umetniške izbire pridobile politično konotacijo, izbira umetniškega stila pa je lahko vplivala na vsa področja umetnikovega življenja. Kot prikazuje Julia Andrews (1990, 571–572), so bili v 50. letih kljub sovjetskemu socialističnemu realizmu, ki ga je promovirala novoustanovljena komunistična vlada, najštevilnejši pristaši tradicionalnega kitajskega slikarstva, medtem ko so akademski profesorji na nacionalnih umetniških akademijah vztrajali pri sintezi kitajske in zahodne umetnosti. Ta se na današnjih akademijah umetnosti, kjer še vedno poteka vzporedni študij obeh umetnosti in kjer imajo študentje možnost izbire med zahodnim in kitajskim slikarstvom, še vedno nadaljuje in išče odgovore na vprašanja, zastavljena že na pragu moderne dobe.

11 Leta 1963 je v Pekingu imel samostojno razstavo, ki se je sprevrgla v njegovo osebno tragedijo. Mao Zedongova soproga Jiang Qing, ki je ravno v tistem času dobila večjo podporo v stranki, je njegova dela ocenila kot »niti kitajska niti zahodna, temveč izredno grda« (Lin 1987, 49).

Viri in literatura

- Andrews, Julia F. 1990. »Traditional Painting in New China: Guohua and the Anti-Rightist Campaign.« *Journal of Asian Studies*. 49 (3). 555–577. <http://www.jstor.org/stable/2057771>. Privzeto: 3. 8. 2011.
- Andrews, Julia F. 1997. »Traditional Chinese Painting in an Age of Revolution, 1911–1937.« V: Cao Yiqiang 曹意強 (ur.) *Ershi shiji zhongguo hua »chuantong de yanxu yu yanjin« guoji xueshu taolunhui lunwenji* 20世纪中国画“传统的延续与演进”国际学术研讨会论文集 (*Kitajsko slikarstvo 20. stoletja »Evolucija in nadaljevanje tradicije« Zbornik prispevkov z mednarodnega akademskega simpozija*) (Chinese Painting and the Twentieth Century: Creativity in the Aftermath of Tradition [ang. naslov]). Hangzhou: Zhejiang renmin meishu chuban she. 578–595.
- Barnhart, Richard M. in drugi. 1997. *Three Thousand Years of Chinese Painting*. New Haven and London: Yale University Press. Beijing: Foreign Languages Press.
- Cai Jiemin 蔡子民. 1917. »Yi meiyu dai zongjiao shuo 以美育代宗教说 (Z estetsko izobrazbo nadomestiti religijo).« *Xin qingnian* 新青年. 3 (6).1–5.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1987. »Duiyu jiaoyu fangzhen de yijian 对于教育方针的意见 (Moj pogled na politiko izobraževanja).« V: Gao Pingshu 高平叔 (ur.): *Cai Yuanpei meiyu lunji* 蔡元培美育论集 (*Zbirka Cai Yuanpeijevih esejev o estetski izobrazbi*). Changsha: Hunan jiaoyu chuban she. 1–8.
- Chen Duxiu 陈独秀. 1918. »Meishu geming – Da Lü Cheng 美术革命 – 答吕澂 (Revolucija v slikarstvu – Odgovor Lü Chengu).« *Xin qingnian* 新青年. 6 (1). 85–86.
- Clarke, David. 2008. »Revolutions in Vision: Chinese Art and the Experience of Modernity.« V: Kam, Louie (ur.): *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*. Cambridge University Press. 272–296. <http://hdl.handle.net/10722/64924>. Privzeto: 24. 8. 2011.
- Clunas, Craig. 2009. *Art in China*. New York: Oxford University Press.
- Croizier, Ralph C. 1988. *Art and Revolution in Modern China. The Lingnan (Cantonese) School of Painting, 1906–1951*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.
- Du Zuozhou 杜佐周. 1969. *Jin bainian lai zhi Zhongguo jiaoyu* 近百年来之中国教育 (*Izobraževanje na Kitajskem v zadnjih stotih letih*). Hong Kong: Longmen shudian.

- Gao Jianfu 高剑父. 1955. *Wo de xiandai guohua gan* 我的现代国画观 (*Moj pogled na sodobno nacionalno slikarstvo*). Hong Kong: Yuanquan chuban she.
- Gao Pingshu 高平叔 (ur.). 1987. *Cai Yuanpei meiyu lunji* 蔡元培美育论集 (*Zbirka Cai Yuanpeijevih esejev o estetski izobrazbi*). Changsha: Hunan jiaoyu chuban she.
- Kao Mayching. 1983. »The Beginning of the Western-style Painting Movement in Relationship to Reforms in Education in Early Twentieth-century China.« *New Asia Academic Bulletin*. IV. 373–400.
- Lang Shaojun 郎绍君. 1997a. »Leixing yu xuepai – 20 shiji zhongguo hua lue shuo 类型与学派 – 20 世纪中国画略说 (Vrste in šole – Kratek pregled kitajskega slikarstva 20. stoletja).« V: Cao Yiqiang 曹意强 (ur.): *Ershi shiji zhongguo hua »chuantong de yanxu yu yanjin« guoji xueshu taolunhui lunwenji* 20世纪中国画“传统的延续与演进”国际学术研讨会论文集 (*Kitajsko slikarstvo 20. stoletja »Evolucija in nadaljevanje tradicije« Zbornik prispevkov z mednarodnega akademskega simpozija*) (Chinese Painting and the Twentieth Century: Creativity in the Aftermath of Tradition [ang. naslov]). Hangzhou: Zhejiang renmin meishu chuban she. 12–39.
- Lang Shaojun. 1997b. »Traditional Chinese Painting in the Twentieth Century.« V: *Three Thousand Years of Chinese Painting*. New Haven and London: Yale University Press. Beijing: Foreign Languages Press.
- Li Chu-Tsing. 1979. »Trends in Modern Chinese Painting: (The C.A. Drenowatz Collection)«. *Artibus Asiae*. Supplementum, zv. 36.
- Lin Fengmian. 1927. »Women yao zhuyi 我们要注意 (Biti moramo pozorni)«. V: He Huaishuo 何怀硕 (ur.), 1991: *Jindai Zhongguo meishu lunji* 近代中国美术论集 (*Zbirka razprav o moderni kitajski umetnosti*). Zv. 5. Taipei: Yishujia chuban she. 21–25.
- Lin Xiaoping. 1987. Contemporary Chinese Painting: The Leading Masters and the Younger Generation. *Leonardo*. 20/1. 47–55. <http://www.jstor.org/stable/1578211>. Privzeto: 4. 8. 2011.
- Shao Qi 邵琦 in drugi (ur.). 2008. *Ershi shiji zhongguo hua taolun ji* 二十世纪中国画讨论集 (*Zbirka razprav o kitajskem slikarstvu 20. stoletja*). Shanghai: Shanghai shuhua chuban she.
- Shen Kuiyi. 1997. »On the Reform of Chinese Painting in Early Republican China.« V: Cao Yiqiang 曹意强 (ur.): *Ershi shiji zhongguo hua »chuantong de yanxu yu yanjin« guoji xueshu taolunhui lunwenji* 20世纪中国画“传统的延续与演进”国际学术研讨会论文集 (*Kitajsko slikarstvo 20. stoletja »Evolucija in nadaljevanje tradicije« Zbornik prispevkov z mednarodnega akademskega simpozija*) (Chinese Painting and the Twentieth Century: Creativity in the Aftermath of Tradition [ang. naslov]) Hangzhou: Zhejiang renmin meishu chuban she. 602–621.

- Sullivan, Michael. 1996. *Art and Artists of Twentieth-Century China*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California press.
- Sullivan, Michael. 1989. *The Meeting of Eastern and Western Art*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Wen C. Fong. 2003. »Why Chinese Painting is History.« *The Art Bulletin*. 85/2. 258–280.

Téa Sernelj

Vzporedne idejne struje: moderno konfucijanstvo

1 Uvod

Cai Yuanpei sodi med najvidnejše like, ki so sooblikovali idejne in institucionalne transformacije kitajske družbe v obdobju njenega prehoda od tradicije k modernosti. Vendar napredni in revolucionarno nastrojeni izobraženci, kakršen je bil Cai Yuanpei, niso bili edini, ki so v tem času vplivali na nadaljnji razvoj modernizacije kitajske tradicije. Obdobje prve polovice dvajsetega stoletja so, predvsem na področju filozofije, etike in estetike, močno zaznamovali tudi teoretiki, ki so imeli drugačne ideje o tem, kakšna naj bi bila videti prihodnost kitajske kulture.

Ena najpomembnejših takšnih miselnih struj je neokonservativna struja tako imenovanega modernega konfucijanstva. Kljub temu, da je bilo v času Caijevega življenja in delovanja konfucijanstvo oziroma konfucianizem¹ označeno za glavnega krivca za zaostalost Kitajske, so mnogi drugi, prav tako vplivni kitajski teoretiki ravno v izvornem konfucijanstvu videli velik potencial za

1 Konfucianizem se nanaša na državno doktrino oziroma nacionalno ideologijo, konfucijanstvo pa na filozofski nauk oziroma filozofske teorije (Rošker 2013, 43).

uveljavitev moralno-etičnega sistema kitajske družbe, ki naj bi bil sposoben zapolniti vrzel izpraznjenosti vrednot in duhovne praznine kot posledice modernizacije sodobnih družb, zgrajenih na kapitalističnih temeljih. Filozofija modernih konfucijancev torej ni zgolj poskus vzpostavitve novih idejnih smernic, ki bi Kitajski omogočile kar najbolj učinkovit in uspešen prehod v globalizirano sodobno družbo, temveč je projekt, ki temelji na podobnih osnovah kot Caijeva prizadevanja, saj ima tudi potencial za vzpostavitev nove etike na svetovni ravni.

V tem poglavju se bomo najprej posvetili predstavitvi zgodovinskega in družbeno-političnega ozadja, ki je opredeljevalo Cai Yuanpeijevo delo in aktivnosti ter hkrati tvorilo družbeno podlago za nastanek modernega konfucijanstva. V nadaljevanju se bomo nekoliko natančneje ukvarjali z idejnimi značilnostmi predstavnikov prve generacije modernega konfucijanstva, še posebej s Xiong Shilijem, ki velja za osrednjega utemeljitelja te miselne struje. Xiong je bil predavatelj na Univerzi Peking, kamor ga je na Liang Shumingovo priporočilo povabil Cai Yuanpei.

Na koncu bomo na kratko predstavili tudi njihov odnos do kitajske tradicije in modernizacije kitajske države, kar nam bo pomagalo razumeti širše idejno ozadje obdobja, v katerem je živel in delal Cai Yuanpei.

2 Zgodovinsko ozadje

»Moderno konfucijanstvo«² se je kot nova filozofska struja na Kitajskem začelo razvijati v začetku 20. stoletja. Dokončno se je izoblikovalo po letu 1957, ko so predstavniki druge generacije modernih konfucijancev, ki so živeli in delovali na Tajvanu in v Hong Kongu, objavili »*Manifest za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine*«. Ta dokument jasno in natančno opredeljuje vsebine in cilje modernega konfucijanstva kot nove filozofske struje, ki je vzniknila kot odgovor na družbeno-politične razmere, v katerih

2 V angleščini (in drugih zahodnih jezikih) se ta termin večinoma prevaja z dobesedno prevedenim terminom novo konfucijanstvo (New Confucianism). Ker pa se je za prevajanje kitajskih terminov *li xue*, *daoxue* in *xinxingxue*, ki označujejo konfucijanske diskurze iz dinastije Song, na Zahodu udomačil izraz neokonfucijanstvo (Neo-Confucianism), v zahodnih virih pogosto prihaja do zamenjave obeh struj, saj neokonfucijanstvo pomeni isto kot novo konfucijanstvo. Zato v slovenščini za prevod naziva te struje raje uporabljamo opisni prevod »moderno konfucijanstvo«, ki je primeren tudi zaradi tega, ker se je ta miselna struja veliko ukvarjala z vprašanji kitajske modernizacije. Naj še omenimo, da se razen z nazivom *xinruxue* ta miselna struja včasih označuje tudi s termini, kot sta *dangdaixinruxue* (sodobno novo konfucijanstvo) in *xiandaixinruxue* (moderno novo konfucijanstvo).

se je Kitajska znašla na pragu 20. stoletja. Vsebine in pomena te deklaracije oziroma manifesta v tem poglavju ne bomo podrobneje obravnavali, saj je dokument nastal šele 18 let po Caijevi smrti.

Do sredine 19. stoletja je bila Kitajska ekonomsko, politično in psihološko že dodobra izčrpana zaradi vdora zahodnih imperialističnih in kolonialnih sil, ki so jo spravile na kolena z nenehnimi vojnami (obe opijski vojni, ki sta potekali v letih 1842–1844), v katerih so jo prisilile v ekonomsko odpiranje, ki si ga sama ni želela. Kitajska se je bila zato primorana soočiti z zahodno kulturo, tehnologijo in ideologijo. V tem pogledu je med intelektualci najprej prevladal Zhang Zhidongov slogan »Ohranimo kitajsko esenco in uporabimo zahodno tehnologijo«, ki se je nanašal na to, da naj bi Kitajska od Zahoda prevzela tehnologijo, predvsem vojaško, in ob tem ohranila svojo kulturno tradicijo. Ta ideja je klavrní poraz doživela leta 1895, ko je Kitajska izgubila vojno z Japonsko. Pred vstopom v 20. stoletje je Kitajska tako ponižana priznala, da se je znašla v kulturni krizi. Njena kulturna identiteta je temeljila na konfucianizmu kot prevladujoči državni doktrini in hrbtenici kitajske tradicije, ki je tako postala tarča kritike in grešni kozel za nastale razmere. Konfucianizem je bil obtožen konservatizma in dogmatičnosti ter posledično nezmožnosti prilagoditve zahtevam tedanjega časa, predvsem v smislu modernizacije.

Kriza konfucianizma se je sicer začela že nekaj desetletij prej, ko je pod strogo in rigidno cenzuro cesarjev Yongzhenga (1723–1763) in Qianlonga (1763–1796) konfucianizem postal zgolj še predmet okostenelega filološkega raziskovanja, ki je dušilo in zatiralo vsakršen razvoj ustvarjalnih idej (Bresciani 2001, 12). Prvi poskus modernizacije Kitajske se je začel z gibanjem stodnevne preнове leta 1898, a je bil zatrt s strani konzervativcev pod poveljstvom cesarice Cixi. Duhovna in kulturna kriza ter resen poziv k modernizaciji Kitajske pa sta med intelektualci dosegla vrhunec s četrtomajskim gibanjem leta 1919:

Idejno in politično prelomnico v kontekstu kitajske modernizacije vsekakor predstavlja gibanje 4. maja [...], ki se je leta 1919 pričelo s študentskimi protesti proti za Kitajsko nepravilnim odločitvam versajske mirovne konference. V naslednjih letih se je razplamtelo v množično vsekitajsko gibanje tako imenovanih »novih intelektualcev«, ki so se zavzemali za radikalno kulturno in idejno prenovu kitajske družbe. To gibanje, katerega širši vpliv je v zgodovini znan pod imenom gibanje nove kulture [...] in ki ga sodobni teoretiki pogosto enačijo s pričetkom obdobja kitajskega razsvetljenstva, je združevalo tako patriotsko nacionalistične elemente kot tudi elemente ostre kritike oziroma popolnega zanikanja kitajske tradicije, zlasti njene konfucijanske državne doktrine (Rošker 2013, 16).

Prevladujoče vodilo novih intelektualcev četrtomajskega gibanja je bilo čim hitrejše in čim bolj intenzivno pozahodenje Kitajske. Številni kulturniki in izobraženci, vključno z vrsto najtesnejših Cai Yuanpeijevih sodelavcev, so zavračali vse, kar je bilo povezano s preteklostjo. Ta je bila sinonim za konfucijansko tradicijo. Prevladujoči slogan med mladimi intelektualci se je glasil »Dol s Konfucijem in sinovi!« (Bresciani 2001, 14).

Sredi teh vzplamtelih strasti se je na Kitajsko iz Evrope vrnil eden vodilnih intelektualcev v tedanji Kitajski, Liang Qichao. In vrnil se je z nič kaj navdušenim pogledom na zahodno kulturo, saj ga tam ni pričakalo kaj dosti drugega kot ruševine, ki jih je za seboj pustila prva svetovna vojna. Razočaran nad prej opevano veličino Stare celine, je v svojih esejih med mladimi intelektualci zasejal dvom o popolnem pozahodenju Kitajske. Pod Liangovim vplivom je leta 1921 Liang Shuming (1893–1988), mladi profesor budistične filozofije na pekinški univerzi, napisal knjigo *Dongxiwenhua ji qizhexue [Vzhodne in zahodne kulture ter njihove filozofije]*, ki je močno vplivala na akademsko elito in jo razdelila. V njej je namreč predstavil svoje stališče in vizijo za modernizacijo Kitajske, ki naj bi jo Kitajci uresničevali tako, da bi se sicer učili od zahodnih idejnih in kulturnih sistemov, a bi pri tem ohranili kitajskega duha in pogled na življenje. Tistim, ki so zagovarjali prevzetje zahodnega modernega družbenega sistema, je ugovarjal z argumentom, da uvedba tujega političnega in ekonomskega sistema v popolnoma drugačen družbeni kontekst ne bi prinesla rešitve za Kitajsko. Zanj naj bi se modernizacija začela z regeneracijo duha kmečkega prebivalstva. V ta namen je ustanovil *Inštitut za rekonstrukcijo podeželja*, ki je v 30. letih dvajsetega stoletja postal znan socialni eksperiment (p.t.).

Liang Shuminga štejemo za prvega predstavnika prve generacije modernega konfucijanstva. Po Brescianiju pa za očeta ali vsaj glavnega navdihovalca modernih konfucijancev velja Sun Zhongshan³ (1866–1925), ki se s trendom popolnega pozahodenja in radikalnega zanikanja lastne tradicije ni strinjal ter je želel Kitajsko modernizirati na osnovi združevanja obeh svetov. Sun Zhongshan sicer ni bil filozof, vendar je bil zelo dober poznavalec zahodne kulture, ki je želel nove možnosti za razvoj zaostale Kitajske odpreti z združitvijo kitajske tradicije in zahodnih idej. Pri tem ni nereflektirano prevzemal zahodnih idej, temveč jih je bil sposoben tudi kritizirati skozi prizmo kitajske tradicije, ki jo je izjemno spoštoval. Prihodnost Kitajske je želel zgraditi na treh temeljih: demokraciji, etiki in znanosti. Pri tem je zavzemal stališče, da sta demokracija in znanost stvar Zahoda, etika pa naj temelji na prenovljenem konfucijanstvu. Med drugim je v procesu modernizacije Kitajske

3 Njegovo pravo ime je bilo Sun Yixian; v širši slovenski javnosti je bolj znan pod južnokitajsko izgovorjavo tega imena, namreč kot Sun Yat-sen.

izpostavil pomembnost tradicionalnega konfucijanskega idejnega koncepta »notranjega svetnika in zunanjega vladarja«,⁴ ki se nanaša na ideal moralne vladavine (Rošker 2013, 54).

Filozofsko gibanje modernega konfucijanstva delimo na štiri generacije. Prva generacija, ki je vzniknila kot odgovor na generacijo novih intelektualcev četrto-majskega gibanja in se je, kot smo že omenili, zagreto upirala izničenju konfucijanske idejne tradicije, je delovala v letih 1921–1949. Njeni predstavniki so Liang Shuming, Xiong Shili, Zhang Junmai (Carsun Chang), Feng Youlan in He Lin, vendar sta na teoretskem področju najpomembnejša Liang Shuming in predvsem Xiong Shili, ki velja za utemeljitelja te struje.

Drugo generacijo, ki je delovala od leta 1950 do 1980, sestavljajo Fang Dongmei, Tang Junyi, Xu Fuguan in Mou Zongsan. Člani tretje generacije delujejo od leta 1980 in jo kot nasledniki druge generacije sestavljajo Cheng Zhongying (Cheng Chung-Ying), Liu Shuxian (Liu Shu-hsien), Du Weiming (Tu Wei-Ming) in Yu Yingshi (Yü Ying-Shih). Danes živeča četrta generacija in njeni predstavniki pa v smislu uradnega poimenovanja ostajajo skrivnost.

Kot omenjeno, se bomo v tem poglavju posvetili le predstavitvi prve generacije in njenega utemeljitelja Xiong Shilija, saj so bili ti filozofi Caijevi sodobniki.

3 Prva generacija

Ponovno ovrednotenje kompleksne tradicije kitajske filozofske misli je postalo vodilna naloga novonastalega filozofskega gibanja. Vse generacije modernih konfucijancev so se v luči reinterpretacije tradicionalne kitajske idejne misli ukvarjale s kritično analizo osnovnih konceptov tradicionalne kitajske filozofije, kot so binarne kategorije, holizem, imanentna transcendenca itd., in sicer tako, da so pri tem iskale podobnosti, razlike in primerjave podobnih konceptov v zahodni filozofiji, predvsem v filozofiji Kanta, Heideggerja, Platona, Aristotela in Hegla.

Za glavnega teoretika, ki je postavil temelje za oživitev konfucijanske filozofije, velja Xiong Shili, ki je, kot smo omenili zgoraj, postal idejni učitelj kar trem predstavnikom druge generacije. V svojem teoretskem prispevku, ki si ga bomo natančneje ogledali v nadaljevanju, je na podlagi kitajskega holizma med drugim vzpostavil nov kozmološki sistem, ki je izrednega pomena za celotno gibanje modernega konfucijanstva.

4 Gre za enega ključnih idejnih konceptov v politični filozofiji modernega konfucijanstva. Pri tem je »notranji svetnik« simbol transcendentnega, »zunanji vladar« pa simbol empiričnega subjekta.

Tisti, ki je v diskurz modernega konfucijanstva kot prvi vpeljal metafiziko, pa je bil Zhang Junmai (Carsun Chang) (Bresciani 2001, 15). Zhang Junmai, ki je po Evropi potoval skupaj z Liang Qichaotom, je imel leta 1923 predavanje z naslovom »Znanost in metafizika«, ki je razburilo tako predstavnike marksizma kot tudi liberalnega pragmatizma. V njem je izrazil stališče, da mora biti metafizika osnova za filozofijo življenja, saj znanost ni tista, ki bi lahko reševala težave človeškega duha. Nasprotno so trdili predstavniki zgoraj omenjenih idejnih struj in pri tem izhajali iz stališča, da je ravno znanost tisti sistem vedenja, ki edini lahko zaobjame celoto realnosti, ne pa zgolj fizikalnih zakonov univerzuma. Znanost je bila po njihovem prepričanju tista, ki lahko predpisuje, kako naj družba deluje in se razvija:

Za večino kitajskih intelektualcev tistega obdobja pa je znanost pomenila najprepričljivejši in najsprejemljivejši dosežek zahodne civilizacije. Večnoma so bili prepričani, da bi prav znanost in racio lahko služila kot najrazumnejši nadomestek diskreditiranih tradicionalnih etičnih kodeksov. Po uspešni turneji in vrsti gostujočih predavanj, ki jih je v tem obdobju na Kitajskem izvedel ameriški pragmatik John Dewey, se je večina zagovornikov znanosti nepreklicno zavezala teorijam modernega ameriškega pragmatizma. Poslej niso bili več pripravljene sprejemati filozofij, ki bi se omejevale na razlago in interpretacijo različnih pojavov stvarnosti, temveč zgolj še tiste, ki jih je bilo mogoče uporabiti tudi kot orodje za njeno spreminjanje (Rošker 2006, 131).

Burna razprava med taboroma je trajala več kot desetletje. V njej so zmagali zagovorniki znanosti, ki so tvorili prevladujočo večino. Ta razprava velja za izjemno pomembno, saj je v filozofijo modernega konfucijanstva vnesla komponento metafizike.

Zahteva po odpravi okostenelega in dogmatičnega konfucianizma ter prevzemu zahodnega modela demokracije in znanosti, ki naj bi Kitajsko pripeljal iz zaostale v modernizirano družbo, je torej privedla do novega premisleka o vlogi in pomenu konfucijanske idejne tradicije. Osrednja predstavnik, ki sta si prizadevala za revitalizacijo in ponovno ožvitev esence konfucijanske filozofije, sta bila Xiong Shili in Liang Shuming. Opirala sta se tako na izvorno oziroma klasično konfucijanstvo kot tudi na neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming, v katerem so v konfucijanstvo integrirali budistične in daoistične koncepte. Konfucijanstvo je bilo v tistem času namreč le še rigiden sistem za opravljanje uradniških izpitov, v katerem ni bilo prostora za ustvarjalno misel. Zato je neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming pravzaprav kvalitativni preskok v konfucijanski idejni tradiciji.

Xiong in Liang sta z argumentom, da zahodnim teoretikom, kot so Russel, Darwin, Huxley, Bergson in celo Dewey, ni uspelo ustvariti etike ali metafizike, ki bi ustrezala zahtevam in pričakovanjem kitajskih konfucijanskih intelektualcev, ki so iskali globljo resnico v konfucijanski in daoistični metafiziki, pa tudi v kitajskem budizmu. Dejstvo, da sta se oba poglobljeno ukvarjala prav z budizmom, priča o tem, da sta duhovno resnico iskala onkraj politične in družbene realnosti. Kaotična in kompleksna stvarnost, v kateri se je Kitajska znašla v prvi polovici 20. stoletja, ju je pripeljala do tega, da sta bila nad dejanskim stanjem družbe in kulture resnično zaskrbljena in da sta se ravno zaradi iskanja pragmatičnih rešitev obrnila nazaj h konfucijanski filozofiji.

Razlika med njima je v glavnem v tem, da je Liang zagovarjal stališče, da je mogoče konfucijanstvo kot filozofijo tako preseči kot tudi obogatiti, zato je v kitajsko družbo in kulturo mogoče vsrkati zahodno znanost in demokracijo. Xiong je po drugi strani konfucijanstvo videl kot ontologijo in kozmologijo ter kot tako samozadostno. Po njegovem mnenju bi lahko kitajska družba prek doseganja in razumevanja končne resničnosti v vsakem posamezniku privedla do razvoja demokracije in znanosti. Po Liangu mora biti konfucijanstvo povezano s kulturnimi razsežnostmi in praktičnim delovanjem skupnosti, medtem ko bi se za Xionga konfucijanska filozofija lahko neposredno udeleževala v življenju, ko bi jo ljudje kultivirali v iskanju enotnosti z vsem obstoječim v *daotu*. Z drugimi besedami, Xiong je iskal in se osredotočal na metafizične dimenzije konfucijanske filozofije, medtem ko se je Liang posvečal praktičnim oziroma pragmatičnim rešitvam, ki jih za izgradnjo moderne kitajske družbe ponuja konfucijanska idejna tradicija (p.t. 166).

4 Utemeljitelj: Xiong Shili (1885–1968)

Yuanpei je Xionga vključil med predavatelje Univerze Peking. Tam je na Oddelku za filozofijo deloval kot profesor kitajske in indijske filozofije ter budizma.

Xiong je tisti predstavnik prve generacije modernega konfucijanstva, ki je metafizično komponento kitajske filozofske tradicije razvil na več ravneh spoznavne teorije v filozofiji modernega konfucijanstva. Velja za tistega modernega kitajskega filozofa, ki je konfucijanstvu odvzel stigmo izključno etičnega sistema ter mu dodal metafizične temelje in bolj dinamičen značaj (Yu 2002, 129).

Xiong Shili je menil, da bo filozofija prihodnosti nedvomno temeljila na sintezi indijskih, evropskih in kitajskih miselnih tradicij. Zavzemal se je za ponovno odkritje najsolidnejših stebrov konfucijanske idejne tradicije, torej za iskanje tistih elementov te miselnosti, ki bi lahko ne samo

pomagali Kitajski iz takratnega kriznega položaja, temveč bi lahko pomenili tudi specifičen in dragocen prispevek k nadaljnjemu razvoju svetovne filozofije (Rošker 2006, 121).

Xiong Shili zaradi družinskih razmer sicer ni bil deležen formalne izobrazbe, vendar je leta 1920 začel študirati budizem in že čez dve leti poučevati budistično filozofijo na pekinški univerzi. Tam se je seznanil s konfucijansko in neokonfucijansko filozofijo, ki je nanj naredila globok vtis, zato se je odvrnil od budizma in se začel poglobljeno ukvarjati z njo. Kljub temu v njegovi filozofiji najdemo precejšen vpliv budistične misli, zlasti njene epistemologije in ontologije. Leta 1932 je objavil prvo delo z naslovom *Xinweishi lun [Nova teorija čistega spoznanja]*, ki še danes velja za najbolj dovršen in domiselni filozofski sistem v filozofiji modernega konfucijanstva (Yu 2002, 128).

72

Medtem ko so ga budistični filozofi ostro napadli kot prevratnika, je njegovo delo večina sodobnih teoretikov videla kot »pomemben zametek izvirne filozofije, ki bi lahko omogočila sintezo kitajske tradicije ter sodobnih miselnih tokov« (Rošker 2006, 115).

Na Xiong Shilija je močno vplivalo delo *Yijing [Knjiga premen]*, ki ga je pripeljalo do tega, da je pod vprašaj postavil budistični koncept čiste iluzije. V budistični filozofiji velja ves pojavni svet za iluzijo, v kateri obstajajo samo spremembe, ki tvorijo spoznavni proces v spoznavnem subjektu. Ta spoznavni subjekt pa prav tako velja za iluzornega. S tem se Xiong ni strinjal in je trdil, da spremembe obstajajo samo kot spremembe v človeškem zavedanju, pri čemer je zavedanje del zavesti in nadalje zavest del sebstva. Ker je sebstvo v budistični filozofiji iluzija, je nejasno, kje naj bi potemtakem obstajala zavest in od kod naj bi prihajalo védenje. Mar naj bi vse lebdelo v praznini? (Bresciani 2001, 17).

Xiong je pri tem vprašanju izhajal iz *Knjige premen*, ki je bila zanj temeljni klasik konfucijanstva in po kateri so v svetu vse pojavne oblike resnične ter so plod interakcije bipolarne kategorije *yin* in *yang*. Xiong v svojem delu jasno izpostavi, da budistična spoznavna teorija ne stoji na trdnih temeljih (p.t. 118).

Glavni razlog za njegov obrat od budizma h konfucijanstvu je bilo spoznanje, da budizem daje prevelik poudarek negativnim oziroma pasivnim vidikom človeškega značaja, ki zato pozitivnim in dejavnim vidikom onemogočajo, da bi vodili človeško življenje (Yu 2002, 130). Budizem je označil kot nauk »vsakodnevnega upadanja« in kot filozofijo temačnih plati človeške narave (p.t.).

Budizem tako po Xiongu popolnoma prezre pozitivne plati človeškega značaja. Prav nasprotna je postavka konfucijanstva, po kateri je človeški značaj

v osnovi dober (z izjemo Xunzija, ki meni, da je v osnovi slab), a ga tvorijo tako pozitivni kot negativni vidiki. Kultivacija človeškega značaja v skladu z eno osrednjih konfucijanskih kreposti, sočlovečnostjo, je dinamičen proces razvijanja človeške morale in etike, ki se dogaja na vsakodnevni ravni, zato Xiong Shili konfucianizem opiše kot nauk »vsakodnevne preнове« (p.t. 131).

V okviru tega Xiong prevzame Mencijevo razlikovanje med »malim« in »velikim« telesom, ki se nanaša na srčno zavest. Obe »telesi« se namreč nanašata na srčno zavest in človeške želje, ki so del človeškega značaja. Srčna zavest je tista, ki deluje v skladu s sočlovečnostjo, medtem ko so človeške želje in strasti tiste, ki jih mora človek kultivirati. Kultivacija pa pri tem ne pomeni njihovega zanikanja, temveč njihovo transformiranje v skladu s sočlovečnostjo. Ta koncept Xiong imenuje telesno spoznanje.

Pri tem je pomembno omeniti, da je Xiong Shili v delu *Nova teorija čistega spoznanja* kritiziral in zavračal nepremostljivo ločevanje med absolutno in nespremenljivo resničnostjo ter nenehno spreminjajočim se svetom pojavnih oblik v budistični filozofiji.⁵ Xiong tako to teorijo ločevanja zavrne in vpelje teorijo enotnosti oziroma enosti, v katero vpelje bipolarni pol »esence«⁶ in »funkcije«. Esenca se nanaša na izvorno, objektivno resničnost, funkcija pa na svet pojavov. Ta pola se med seboj ločujeta samo na opisni ravni – esenca nima fizične oblike, medtem ko jo funkcija ima; esenca je skrita, funkcija se udejanja; esenca je ena, funkcij je mnogo ipd. V bistvu pa sta po Xiongu eno, saj je njun obstoj vzajemno pogojen in tako druga brez druge ne moreta obstajati. Xiong torej svoj kozmološki sistem vzpostavi v skladu s tradicionalnim kitajskim holizmom in binarnimi kategorijami, ki sodijo k metodam tradicionalne kitajske komplementarne dialektike, s katero so operirale vse konfucijanske idejne struje.

Bistvena razlika med Xiongovo ontologijo in ontologijo zahodne filozofije je v tem, da je v zahodni ontologiji objektivna resničnost spoznavnemu subjektu dostopna prek razuma in njegovih konstrukcij, medtem ko je Xiongova objektivna resničnost razlog vseobsežnega bivanja in hkrati bistvo vsakršnega bivanja, ker je kot taka identična z individualnim duhom (ali z individualno zavestjo) vsakega posameznika (Rošker 2006, 250).

5 Ta ločitev sfer pa ni značilna le za budistično filozofijo, temveč jo najdemo tudi v zahodni, predvsem Platonovi filozofiji. Delitev med *noumenon* (substanco) in *phenomenon* (fenomenom) se odraža tako v jeziku (ločitev na osebek in povedek), psihologiji (ločitev med dušo in telesom, razumom in čustvi), epistemologiji (ločitev med mnenjem in vedenjem ter med čutnimi vtisi in razumsko analizo) kot tudi na področju metafizike (ločitev med popolnostjo in nepopolnostjo, večnim in spremenljivim) (Yu 2002, 134).

6 Vsi slovenski prevodi terminov kitajske filozofije so prevzeti po Jani S. Rošker (2006).

Na podoben način Xiong Shili tudi v svoji epistemološki teoriji človeško srčno zavest deli na dva komplementarna vidika, na apriorno zavest, ki ustreza prvobitni resničnosti oziroma esenci, in priučeno zavest, ki jo enači s funkcijo. Priučeno zavest tvorijo naše predstave, čustvovanje in mišljenje ter ustreza kvantitativnemu vedenju, ki je racionalno in po Xiongu temelji na logiki ločevanja. V svojem bistvu je iluzorna, vendar se nam zaradi omejene sposobnosti vsakdanjega zaznavanja kaže kot resnična.

Xiong spoznavanje deli na dve kategoriji, in sicer na kategorijo kvalitativnega spoznanja, ki tvori epistemološko analogijo z esenco in apriorno zavestjo, ter kategorijo kvantitativnega spoznanja, ki ustreza funkciji in priučeni zavesti. Kvalitativno spoznavanje je torej ponotranjena intuicija ter temelji na razumski analizi in vrednotenju stvari, ki so plod izkustva sveta. Kvantitativno spoznanje je Xiong Shili povezal z znanostjo, medtem ko je kvalitativno spoznanje povezal s filozofijo in metafizičnim. Xiong pri tem opozori na nevarnost uporabe kvantitativnega spoznanja namesto kvalitativnega pri razumevanju ontoloških in metafizičnih komponent bivanja, saj se pri uporabi kvantitativnega spoznanja esenca bivanja reducira na funkcijo zunanjega objekta spoznanja. S povezavo kvantitativnega spoznanja in znanosti je Xiong skušal opredeliti razmerje med konfucianizmom in sodobno znanostjo (p.t. 224).

Xiong je poleg tega iz komplementarnega razmerja med esenco in funkcijo zgradil specifičen etični sistem, ki je temeljil na klasični konfucijanski politični teoriji »*notranjega svetnika in zunanjega vladarja*«. Ta je kot ideal rabila že Sun Zhongshanu. Pri tem je plemenitnik tisti, ki je znotraj, torej v duhovnem smislu, svetnik, na zunaj, torej v družbenem in političnem delovanju, pa moder vladar. Xiong je neokonfucijanskim filozofom dinastij Song in Ming očital, da so se preveč ukvarjali z notranjim vidikom plemenitnika ter premalo z njegovimi družbeno-političnimi in epistemološkimi vidiki (p.t. 232). Pretirano poudarjanje moralnih ter zanemarjanje teoretskih in političnih vidikov naj bi pripeljalo do nazadovanja in kriznega položaja, v katerem se je znašla Kitajska (p.t.).

Izenačitev razmerja med notranjim svetnikom in vladarjem, ki ljudstvu vlada z modrostjo, kaže na Xiongovo ontokozmološko paradigmo enotnosti esence in funkcije. Udejanjanje »*notranjega svetnika in zunanjega vladarja*« je pravzaprav dovršeni moralni subjekt, ki je z obvladovanjem svojih strasti dosegel moralno zrelost in modrost svetnikov ter aktivno sodeluje v družbenem in političnem prostoru svojega časa.

Xiong je svoj etični nauk črpal iz Wang Yangmingove filozofije, pri kateri sta zgoraj navedena »*vedenje in delovanje*« ter »*vedenje in krepost*« osrednji tezi v filozofskem diskurzu Wang Yangmingove šole. Podobno je tudi Xiongo in

Wangovo razumevanje koncepta sočlovečnosti, ki je hkrati metafizična stvarnost in kot taka osrednja točka, ki v njuni filozofski misli povezuje metafiziko, kozmologijo, antropologijo in etiko (p.t.).

Po ustanovitvi Ljudske republike Kitajske je Xiong ostal na pekinški univerzi, kjer je poučeval vse do svoje upokojitve, ko se je preselil v Šanghaj, kjer je nadaljeval z raziskovanjem in pisanjem. Za razliko od njegovih kolegov ga je komunistična oligarhija pustila pri miru ter ga ni silila v pisanje marksističnih samokritik in popravljanje prejšnjih teorij. Tudi po letu 1949 je od komunistične vlade prejemal finančna sredstva za objavo svojih del. Na začetku kulturne revolucije pa je kljub načelni podpori utrpel fizično nasilje. Umrli je leta 1968 – strti, obupan in jezen zaradi spoznanja, da je konfucijanstvo doletela še ena katastrofa.

V nadaljevanju si bomo nekoliko podrobneje ogledali ideje in nazore, ki so skupni vsem predstavnikom modernega konfucijanstva, torej tiste struje, ki jo je navdihnil in utemeljil prav Xiong Shili.

5 Odnos modernega konfucijanstva do kitajske tradicije in tradicionalnega konfucijanstva

Kot smo že večkrat omenili, je bil osrednji cilj predstavnikov modernega konfucijanstva ohranitev kitajske – predvsem konfucijanske – idejne tradicije, njena posodobitev in prilagoditev zahtevam sodobnega časa. Po eni strani so pri tem izhajali iz prepričanja, da je ta tradicija pomemben del svetovne idejne dediščine, ki bi lahko odigrala pomembno vlogo tudi pri reševanju vrste vprašanj, ki se porajajo v individualiziranih in pogosto odtujenih modernih družbah nasploh. Po drugi strani pa so v njej videli nekaj, kar je treba oživiti že zaradi siceršnje nevarnosti izgube kulturne identitete.

Zato so pogosto poudarjali, da tako med kitajskimi izobraženci kot med zahodnimi sinologi prevladuje mnenje, da kitajska kultura sicer poudarja etična in moralna načela v medčloveških odnosih, vendar naj ta ne bi temeljila na veri v nadnaravne sile oziroma v božje bitje. To stališče po njihovem mnenju v osnovi ni napačno, če ga ne interpretiramo na napačen način. Vse preveč raziskovalcev namreč meni, da so kitajska etično-moralna načela namenjena zgolj uravnavanju in prilagajanju odnosov med ljudmi z namenom ohranjanja obstoječega družbenega in političnega reda. Moderni konfucijanci poudarjajo, da ti izobraženci pri tem večinoma izhajajo iz napačne predpostavke, po kateri naj bi ta načela urejala samo zunanje forme človeškega življenja, in sicer v celoti brez religiozno transcendentnih elementov, ki bi hkrati vplivali na duhovno življenje ljudi.

Po mnenju modernih konfucijancev je ta predpostavka popolnoma zgrešena. Tako izobraženci, ki izhajajo iz nje, ne morejo prepoznati dejanskega temeljnega načela tradicionalno kitajskih etično-moralnih predpisov, ki vključuje notranje duševno življenje kitajskega ljudstva, skupaj s transcendentnimi čustvi, podobnimi religioznim. Zato številni poudarjajo, da je nekaj narobe s kitajsko kulturo, ker naj bi ji manjkala religiozni duh. Predvsem zahodnjaki lahko opazujejo zgolj duhovno življenje preprostih pripadnikov nižjih slojev družbe, v katerih prevladuje vraževerje. Ker nimajo ustrezne izobrazbe in kulture, ne morejo dojeti vzvišenega transcendentnega duha, ki preveva velik del kitajske filozofije. Po mnenju modernih konfucijancev je jasno, da antični kitajski klasiki izražajo globok občutek spoštovanja do božanskega in resnično vero v Nebo oziroma naravo (*tian*).

Poudarjali so tudi tradicionalni kitajski humanizem, v okviru katerega je obstajal koncept enotnosti človeka in neba (ali narave). Ta koncept lahko interpretiramo tudi tako, da človek in narava nista ločena drug od drugega, saj tvorita isto entiteto in sta v harmoniji. Nebo izraža več pomenov; po eni strani je lahko Nebo, ki ga vidimo, v antični Kitajski pa se je Nebo jasno nanašalo na boga, ki ima človeško osebnost. Čeravno je v antični Kitajski obstajala cela paleta interpretacij neba, ki jo najdemo v filozofiji Konfucija, Mencija, Laozija in Zhuangzija, so konceptu neba prav vsi pripisovali transcendentni pomen v smislu preseganja stvarnosti individualnega posameznika ter medčloveških odnosov. Pri tem je po mnenju modernih konfucijancev pomembno raziskati proces, s pomočjo katerega se je antična kitajska vera v Nebo kasneje transformirala v koncept enotnosti človeka in neba, ter kako se je teleološka ideja v antični kitajski kulturi kasneje pomešala z etiko in moralo ter drugimi vidiki kitajske kulture. Pri tem se ni treba spopadati z vprašanjem, ali kitajska miselnost priznava obstoj boga in religije. Treba je poiskati odgovor na vprašanje, na kakšen način in zakaj je kitajski kulturni razvoj pripeljal do vzajemne skladnosti med Nebom in človekom.

Vprašanje o prisotnosti oziroma odsotnosti transcendence v tradicionalni kitajski filozofiji in etiki je bilo zanje izjemno pomembno že zaradi tega, ker so klasične zahodne teorije modernizacije vselej poudarjale, da se kitajska kultura (enako kot vse ostale »nezahodne« kulture) sama od sebe ne bi bila sposobna modernizirati, saj naj bi bil ponotranjen koncept transcendence in tvorne napetosti med človeškim in Božjim ena osrednjih predpostavk modernizacije, pri čemer kitajska idejna tradicija tovrstne transcendenčne napetosti nikoli ni proizvedla (Rošker 2013, 189). Modernim konfucijancem je bilo zato nadvse pomembno nazorno prikazati, da je tudi kitajska kultura v svoji idejni tradiciji vsebovala ključne elemente, ki bi potencialno omogočali tudi takšno modernizacijo Kitajske, ki bi temeljila na lastnih idejnih osnovah in izhajala iz njih.

Izpostavili so tudi, da se tovrstna vera v božansko naravo Neba ali narave v kitajski tradiciji kaže skozi kombinacijo čaščenja neba, zemlje, vladarja, prednikov in učiteljev ter izraža tradicionalno ljudsko kulturo. V antični Kitajski je lahko obredje in čaščenje Neba opravljal samo cesar, ki je tako politiko in religijo povezal v en sistem. Ta neločljivost političnih in religioznih elementov pa je, skupaj s tradicionalnim poudarjanjem notranje, torej moralne izpopolnitve posameznika na račun razvoja in kulture zunanjih, tj. družbenih in političnih dejavnikov, privedla do sistema, ki je pogosto težil k despotizmu in ki zavira razvoj sodobne demokracije.

Praktična stran kitajskega humanizma se kaže v »*nauku o razumni pravičnosti*«. Gre za razločevanje pravilnega in napačnega skupaj z moralnim razumom, ki oblikuje oziroma regulira človekove namere in vedenje. Ta proces ni omejen zgolj na odnose med ljudmi z namenom ohranjanja političnega in družbenega reda. Njegov dejanski cilj je izpopolnjenje človekove moralne osebnosti, ki izvira iz opazovanja pravičnosti v smislu razumskega delovanja in ki se ne ozira na lastne dobičke ali izgube, lastne koristi ali na življenje in smrt. Ta cilj je izpostavljala konfucijanska šola, ki je poudarjala pomembnost moralne integritete za doseganje pravičnosti (moralne dovršenosti) na podlagi lastnega premisleka odgovornega posameznika. Kako to doseči, če ni vere v absolutno pravičnost? To vero lahko interpretiramo tudi kot dejanje pomiritve lastne vesti, ne da bi se nujno morali predati božjim ukazom. Kjer vest najde svoj mir, tam obstaja pravičnost (in moralnost) kozmosa. *Dao*, v katerem vest najde tolažbo, je po eni strani vgrajen v človeško zavest, po drugi pa transcendirata ozke omejenosti človekovega konkretnega življenja. V tem kontekstu so se pripadniki modernega konfucijanstva spraševali, ali torej vera v *Dao* ni povsem ista kot religiozno verovanje v nadnaravni red.

Moderni konfucijanci so v svojih delih pogosto poudarjali pomen kitajskega racionalizma oziroma »*nauka o srčni zavesti in človeškosti*«. Izpostavljali so, da sta konfucijanstvo in daoizem že v predqinskem obdobju prepoznava *xin* (srčna zavest) in *xing* (človeškost) kot jedro modrosti in filozofske misli. Učenjaki dinastije Qing pa so po mnenju modernih konfucijancev razprave o človeški zavesti in prirojenih lastnostih zapostavili, saj pod mandžursko vladavino niso imeli svobode mišljenja in govora. Po tem obdobju so na Kitajsko prišle zahodne vede. To, nad čimer so se pri zahodni kulturi Kitajci navduševali, je bilo najprej orožje, zatem pa znanost, tehnologija, politični in sodni sistem ter demokracija. Religiozne ideje, ki so prišle z Zahoda, so prišle v navzkrižje s kitajskim humanizmom, posebej zahodna ideja o izvirnem grehu, ki se na Kitajskem ni prijela, saj je kitajska tradicija človeški značaj dojemala kot dober.

Koncept *xing* so zahodni sinologi prevajali in interpretirali kot človeško naravo, ki so jo povezovali s človeškimi psihičnimi dejavniki, kot so nagoni in želje. Po mnenju modernih konfucijancev je kitajski racionalizem napačno povezovati z zahodno doktrino o racionalni duši in z epistemologijo ali metafiziko. Nauk o moralni zavesti in razumu, ki se je prenašal naprej od Konfucija in Mencija vse do neokonfucijanstva dinastij Song in Ming, lahko po mnenju modernih konfucijancev interpretiramo kot nauk o transcendentni zavesti v smislu morale z metafizičnimi implikacijami, podobnimi tisti, ki jo je na Zahodu vzpostavil Immanuel Kant. Ta tvori osnovo moralnim praksam v vsakodnevnem življenju posameznikov in v skupnosti. Kitajski racionalizem namreč vključuje tudi posebno vrsto metafizike, ki je podobna Kantovi moralni metafiziki. Vsakršno prakticanje morale namreč v tem okviru izhaja iz notranjega, lastnega napa človekove moralne zavesti in moralnega razuma. Ko človek v polnosti razvije svojo tako imenovano transcendentno zavest, se lahko sčasoma približa nebeški kreposti, nebeškemu razumu in kozmični zavesti ter tako doseže enotnost kreposti med človekom in kozmosom, kar je esenca tradicionalnega kitajskega racionalizma (Chang et al 2016, 9). Takšna ideja transcendentne zavesti je v kitajski kulturi vir vsega vrednotenja; z njeno pomočjo se človek zave vrednosti lastnega življenja in kozmosa ter njune medsebojne povezanosti. To zavedanje mu daje zadovoljstvo in pomirjenost ter mu omogoča stanje sprejemanja sedanosti. Zato v kitajski tradiciji sprejemanje sedanosti in pomirjenje z njenimi pogoji ni nujno povezano z nenehnimi težnjami po napredku in dobičku kot na Zahodu (p.t.).

Pri tem je zelo pomemben koncept oziroma modrost nenavezanosti (p.t. 23), ki v konfucijanstvu, daoizmu, budizmu in indijski teologiji zaseda pomembno mesto. Zahodni kulturi, ki v veliki meri razpolaga z analitičnim racionalnim spoznavnim aparatom in bolj ali manj deluje od univerzalnega k splošnemu, manjka fleksibilnost, ki pomeni sledenje ovinkasti poti specifičnega in konkretnega v spremenljivosti. Ta modrost, ki jo moderni konfucijanci imenujejo »krožna in čudotvorna« (p.t.), je za razliko od zgoraj omenjenega statičnega pristopa dinamična. Koncept »krožnosti in čudotvornosti« najdemo že v knjigi *Yijing [Knjiga premen]*, kjer je postavljen v kontrast s konceptom »modrosti kvadratnega«. ⁷

7 Pri tem gre za vzajemno opozicionalna vidika: 1. krožno se nanaša na Nebo, kvadratno pa na zemljo. Ta zapis najdemo v knjigi *Zhoubisuanjing [Klasik kostnega računalja iz dinastije Zhou]*, ki je eden najstarejših matematičnih tekstov iz dinastije Zhou in v katerem gre v glavnem za zapise astronomskih opazovanj in izračunov: »Kvadratno pripada zemlji, krožno pa nebu; Nebo je okroglo, zemlja kvadratna« (方屬地、圓屬天，天圓地方，Zhoubi suanjing 1: 5). Tudi v *Knjigi premen* naletimo na podoben citat: »Zatorej je funkcija stebelc krožna in čudotvorna, funkcija heksagramov pa je kvadratna in vodi k znanju« (是故，蓍之德，圓而神；卦之德，方以知，Zhouyi, Xi ci: 11). Pri tem je treba poudariti, da pismenka *shen* ne pomeni božanstva v judovsko-krščanskem smislu, temveč se nanaša na opis vseh obstoječih

Ti konfucijanski koncepti so podobni Zhuangzijevima konceptoma »*duhovne sprostitve*« in »*srečevanja stvari prek duha*«, ki predstavljata epistemološki kategoriji, ki nadomeščata oziroma presegata spoznavanje, do katerega pridemo zgolj s čutili. Tako metoda »krožne in duhovne modrosti« ni zgolj dialektična, saj ostaja ujeta v sfero racionalnega intelekta. Še najbliže je temu, kar Bergson imenuje intuicija (p.t. 23).

Izjemna dolgoživost in vitalnost kitajske tradicije je po njihovem mnenju pogojena z njeno nenehno zahtevo po usklajevanju družbenega življenja s kultivacijo transcendentne zavesti. To stališče je v nasprotju s hipotezo, po kateri naj bi kitajska kultura razvijala samo načela zunanjih form medčloveških odnosov na račun zanemarjanja transcendentnih vidikov. Ta hipoteza vključuje predpostavko o povsem pragmatični naravi tradicionalne etike, ki naj ne bi vsebovala transcendentnih elementov. Moderni konfucijanci so to tezo odločno zavračali in poudarjali, da je tovrstna transcendenca neločljiv in pomemben del kitajske idejne tradicije. Razlog, da je zahodni sinologi večinoma sploh ne zaznajo, pa je v tem, da tovrstna transcendentna občutja niso usmerjena v zunanjega Boga (gl. Mou Zongsan 1975, 263), temveč ostajajo del posameznikove/posamezničine notranjosti in se udejanjajo prek njegove/njene kultivacije.

Po mnenju modernih konfucijancev se Kitajska ni bila zmožna posodobiti in industrializirati, ker ni dovolj razvila demokratičnega sistema, znanosti in tehnologije (Chang et al 2018, 15). Kljub temu se ne strinjajo z večino zahodnih sinologov, ki menijo, da v kitajski kulturi ni bilo notranje težnje po razvoju demokratičnega sistema. Prav tako ne sprejemajo teze, da je kitajska kultura proti znanosti in da radikalno prezira tehnična znanja. Poudarjajo, da je antična Kitajska veliko pozornosti posvečala razvoju praktičnih znanj in veščin. Konfucijanska šola ni poudarjala le potrebe po vzpostavitvi kreposti, temveč tudi po uporabi pripomočkov oziroma tehnologije za izboljšanje preživetja (p.t.). Zato so že v antični Kitajski cvetele astronomija, matematika in medicina. Vse do 18. stoletja je bila Kitajska na področju ročnih del in tehnik obdelovanja zemlje daleč pred Zahodom. Kljub temu pa moderni konfucijanci menijo, da je kitajski kulturi manjkala znanost zahodnega tipa, ker je bila osredotočena na vsakodnevno uporabo in kratkoročne koristi. Za razvoj kitajske kulture je treba torej vzpostaviti teorijo znanosti. Ali z drugimi besedami, skupaj s kitajskimi tradicionalnimi moralnimi načeli in njihovimi praksami je treba zgraditi nov akademski sistem s kontinuiranim proučevanjem in širjenjem znanstvenega vedenja.

stvari, ki ga najdemo v *Knjigi premen*, kjer piše: »To, o čemer govorimo, ko govorimo o *shenu*, je čudotvornost vsega obstoječega« (神也者，妙萬物而為言之也, p.t.). Seveda pa se ta koncept nanaša na transcendentnost, zato je prevod besede *shen* kot duh oziroma kot duhovno v številnih drugih kontekstih razmeroma ustrezen.

Po mnenju modernih konfucijancev so kljub pomanjkanju razvoja empiričnega subjekta tudi v tradicionalni kitajski kulturi obstajali zametki demokracije (p.t. 16). Ne samo, da daoistična in konfucijanska politična misel govorita o tem, da vladar nikoli ne sme zlorabiti svoje moči in da mora delovati v skladu z načelom nedelovanja ali s krepostmi, temveč je že v času cesarjev Yaota in Shuna pred dinastijo Zhou obstajalo prepričanje, da cesarstvo ne pripada enemu posamezniku, marveč ljudstvu kot celoti: »Država ni bila zgolj v lasti enega samega človeka, temveč v lasti vseh ljudi.« (天下非一人之天下, 而是天下人之天下 p.t.). Moderni konfucijanci so v tem kontekstu poudarili tudi (p.t.), da »se je lahko položaj vladarja spreminjal« (君位之可更迭). Ta načela so se prenašala naprej od Konfucija in Mencija ter jih lahko vidimo kot zametke kitajske demokratičnosti. Avtorji menijo, da je treba pri formiranju demokratičnega sistema na Kitajskem izhajati iz tradicionalne konfucijanske politične filozofije, vendar jo je treba razviti in izpopolniti. Menijo namreč, da je težava v tem, da sta bila v konfucijanski politični filozofiji ljudstvo in cesar na isti ravni tako v moralnem kot v človeškem smislu. Na politični ravni bi ljudje lahko teoretično zahtevali pravico do soodločanja o vodenju države, saj naj bi »svet oziroma država pripadala vsem ljudem« (p.t. 17). V tem pogledu si je konfucijanski nauk prizadeval za transformacijo monarhije v demokracijo. V praksi pa to ni bilo izvedljivo, ker ni bilo pravnega sistema, ki bi ščitil pravice ljudstva ter presojal in sodil dejanja cesarjev. Kontradikcijo med moralnim duhom kitajske kulture in monarhičnim absolutizmom je mogoče razrešiti z vzpostavitvijo demokratične ustavnosti (p.t.).

Moderni konfucijanci poudarjajo še veliko vrednost, ki jo ima za sodobni globalizirani svet konfucijanski duh, izražen v tradicionalnih prizadevanjih za »duha obuditve izginulega in obnove razpadlega« (p.t. 26). V tem duhu vidijo nekaj, kar bi lahko koristilo tudi zahodnjakom in veliko prispevalo k temu, da bi vsi narodi delovali skupaj in bi med vsemi ljudmi prevladalo vzajemno bratstvo (p.t.).

6 Vprašanja in problemi modernizacije

Kot že omenjeno, so moderni konfucijanci pri vprašanju modernizacije zavzemali stališče, da je treba revitalizirati in ponovno ovrednotiti kitajsko idejno tradicijo, zlasti konfucijansko miselnost, ki naj bi vsebovala zametke demokratičnosti, predvsem pa etični sistem, ki je sposoben zapolniti vakuum vrednot kot posledico odtujenosti človeka v globaliziranem kapitalističnem sistemu. Pri tem so si prizadevali ustvariti sintezo kitajskih in zahodnih idejnih konceptov, ki bi na eni strani pripomogla k prepoznanju vrednosti kitajske tradicije, po drugi strani pa zahodnim idejnim sistemom pomagala iz

krize. Izhajali so iz predpostavke, da tudi kitajska tradicija vsebuje potencial za modernizacijo, četudi je bila v njenem konkretnem primeru zaradi vrste zunanjih in notranjih dejavnikov »uvožena« iz Zahoda. Kljub temu po njihovem mnenju modernizacije ne moremo enačiti s popolnim pozahodnjem, saj gre pri njej za proces, ki vsebuje tako univerzalne kot tudi kulturno pogojene elemente. Zato so tudi problemi, s katerimi modernizacija sooča Kitajsko, drugačni od tistih, s katerimi so soočene moderne zahodne družbe. Medtem ko so slednje opredeljene s pretirano prevlado individualizma, racionalizma in družbene alienacije, je na Kitajskem največji problem v pomanjkanju razvoja tehnologije, prava in demokratičnih družbenih struktur (Chang et al 2018, 27). Po mnenju predstavnikov modernega konfucijanstva se zato Kitajska v določenih pogledih mora učiti od Zahoda, vendar lahko po drugi strani konfucijanska tradicija tudi Zahodu ponudi veliko dragocenega znanja, s pomočjo katerega bi bilo mogoče omiliti – če ne celo odpraviti – številne resne probleme, ki se pojavljajo v zahodnih družbah.

Gibanja za rekonstrukcijo kitajske družbe, ki so na Kitajskem vznikala od opijskih vojn dalje, so želela Kitajsko modernizirati na podlagi zahodnih idejnih sistemov, ki so od renesanse dalje Zahodu omogočili bliskovit znanstveni in tehnološki napredek ter svetovno prevlado. Kitajski intelektualci in intelektualke so v konfucianistični doktrini, ki so jo enačili s celotno kitajsko tradicijo, prepoznali zaviralca modernizacije in družbenega napredka, zato njena revitalizacija, za katero so si prizadevali moderni konfucijanci, sprva ni naletela na množično odobravanje in podporo.

Težnja četrtomajskih intelektualcev po prevzemu zahodnih miselnih sistemov je usahnila, ko so bili soočeni s politično, družbeno, ekonomsko in ideološko krizo, v kateri se je znašla Evropa v prvih desetletjih 20. stoletja. Idejni trend po popolnem prevzemu evropskega miselnega sistema, po katerem naj bi rekonstruirali in modernizirali kitajsko družbo, je upadel in ustavil nekritično idealiziranje Zahoda.

Dvom in prevpraševanje trenda po prevzemu zahodnega modela modernizacije in miselnih sistemov ter tendenca po obuditvi konfucijanstva so prišli na površje ob razpravah o znanosti in metafiziki v krogu mladih teoretikov, ki jih je vodil Zhang Junmai (Rošker 2013, 44). Pri tem so izhajali iz rekonstrukcije tistih osrednjih iztočnic tradicionalne (konfucijanske) miselnosti, ki naj bi bile zmožne preseči prevladujoče ideološke trende in ohraniti kitajsko kulturno identiteto, hkrati pa bi lahko marsikaj prispevale tudi k nadaljnjemu razvoju filozofskih in teoretskih dialogov med evro-ameriškimi in kitajskimi kulturnimi krogi (p.t. 45).

Glavno vodilo struje modernih konfucijancev je bilo revitaliziranje tradicionalne kitajske idejne tradicije, ki je temeljila na izvornem konfucijanstvu in neokonfucijanstvu dinastij Song in Ming ter na globljem poznavanju zahodnih filozofskih konceptov in kulturne specifikke. Pri tem seveda ni šlo za reproduciranje konfucijanskega idejnega sistema, temveč za reinterpretacijo in redefiniranje konfucijanskih konceptov s pomočjo zahodnih filozofskih sistemov.

Moderni konfucijanci so se v glavnem ukvarjali z ontologijo in metafiziko ter z vprašanjem religije, saj naj bi bila vprašanja, ki se tičejo najgloblje resničnosti vesoljstva in substance bivajočega, ter vprašanja o absolutnem tista, ki opredeljujejo smisel življenja (p.t. 53).

Glede na krizo identitete in vakuum vrednot, ki ju s seboj prinaša modernizacija v obliki kapitalistične ideologije, bi odgovori na ta vprašanja človeku pomagali zgraditi kulturno in osebnostno identiteto, na podlagi katere bi v sodobnem družbenem sistemu posameznik in posameznica lahko občutila lastno enkratnost in vrednost ter tako svojo neločljivo povezanost s soljudmi in vpetost v širšo skupnost (ki ni samo kitajska ali zahodna, temveč svetovna).

Ukvarjanje z ontološkimi vprašanji je bilo za moderne konfucijance ključnega pomena predvsem zaradi tega, ker so lahko tovrstni diskurzi pripomogli k preprečevanju oziroma vsaj zmanjšanju duhovnega osiromašenja, medčloveške odtujenosti in prevlade tehnokratsko mehanističnega utilitarizma (p.t. 54).

Pri tem je bila osrednjega pomena konstrukcija etičnega sistema, ki bi ustrezal pogojem transformirane družbene stvarnosti, ki jo določajo predvsem nove oblike materialne produkcije, tj. industrializacija, na ekonomskem področju ter prevladujoča vloga razuma na idejnem področju.

Glede modernizacije so moderni konfucijanci menili, da mora Kitajska ohraniti in razviti tiste elemente lastne tradicije, ki vsebujejo zametke za njen demokratični in znanstveni razvoj. V nasprotju z večino drugih kitajskih intelektualnih struj, ki so menile, da je konfucijanska ideologija glavna ovira in zaviralka modernizacije Kitajske, so bili prepričani, da je konfucijanstvo združljivo tako z znanostjo kot z demokracijo in da vzhodnoazijskim družbam ne bo uspelo formirati demokratičnega družbenega sistema, če ne bodo upoštevale posameznih segmentov konfucijanske tradicije in izhajale iz njih (p.t. 97).

Prav tako jim je bilo jasno, da v demokratičnih elementih konfucijanstva obstajajo razlike z zahodnimi modeli demokracije, predvsem na področju posameznikove umeščenosti in načina delovanja v demokratični stvarnosti. Glavna razlika in hkrati težava, ki so jo pri tem videli, je v konfucijanski moralnosti in pojmovanju moralnega sestva, ki od posameznika zahteva velik

notranji napor in individualno odgovornost pri odločitvah. Po drugi strani je bilo zanje problematično tudi zahodno dojemanje posameznika kot racionalnega, avtonomnega subjekta z neodtujljivimi pravicami, ki je ločen od soljudi in vrednostnih sistemov (p.t.).

V tem kontekstu poudarjajo, da konfucijansko načelo pravične družbe temelji na moralni enakovrednosti vseh ljudi, medtem ko je v zahodnem demokratičnem družbenem ustroju pomembna njihova politična enakost (p.t.).

Moderni konfucijanci so si v glavnem prizadevali za vzpostavitev takšnega etičnega sistema, ki bi temeljil na obojem, torej na konfucijanskem konceptu moralnega sebstva, v katerem bi se z vzpostavitvijo epistemološkega in tehnološkega oziroma znanstvenega subjekta formiral tudi koncept politične enakosti. Po drugi strani pa so poudarjali, da zahodnemu političnemu subjektu manjka prav koncept moralnega sebstva. Ta bi posameznika vpel v širšo družbeno stvarnost, ki jo sestavlja prav vzajemnost medčloveških odnosov in ki temelji na skupni in individualni odgovornosti.

Prevzem konfucijanske etike in koncepta moralnega sebstva bi tako lahko po modernih konfucijancih v zahodnih demokratičnih družbah ublažil prevlado mehanistične racionalnosti in nereflektiranega scientizma (p.t.). Pa tudi pretirani individualizem in s tem odtujenost od medčloveških odnosov ter etično moralnih zakonitosti, ki bi podpirale humanistični univerzalizem na globalni ravni.

Prva generacija modernega konfucijanstva, ki je živela in delovala v Cai Yu-anpeijevem času, je imela glede odnosa do zahodne miselnosti različna stališča. A že za predstavnike druge generacije, ki so bili najaktivnejši šele v drugi polovici dvajsetega stoletja, torej po Caijevi smrti, je bil prevzem določenih konceptov iz zahodne idejne tradicije, ki bi omogočil modernizacijo Kitajske v tehnološkem (znanstvenem) in političnem smislu, nujen. Zato bomo na kratko predstavili tudi ta vidik, saj nam lahko smernice kasnejšega razvoja omogočijo boljše razumevanje obdobja, ki je v središču interesa pričujočega zbornika. Pri tem prevzemu ni šlo za odpovedovanje lastni idejni tradiciji, temveč za nadgradnjo in reinterpretacijo tistih konfucijanskih konceptov, ki bi ustrezali družbenim in epistemološkim potrebam moderne dobe (p.t. 117).

Osrednja koncepta, ki sta prišla v tovrstno obravnavo, sta bila prav razum in subjekt. Kitajska tradicija jima je pripisovala drugačne konotacije od tistih na Zahodu, vendar naj bi pri tem šlo za dvosmeren proces, ki bi ta dva koncepta obogatil tako z zahodnimi kot kitajskimi pomenskimi razsežnostmi. Rezultat te medkulturne sinteze bi po njihovem mnenju omogočil vzpostavitev temeljev za socialno pravičnejšo in moralno zrelejšo moderno dobo (p.t.).

V evropski idejni tradiciji razum pomeni samonanašanje na spoznavni subjekt. Ta subjektivnost v kontekstu modernizacije zahodnega tipa pomeni temelj, na podlagi katerega sta skozi dokazljivost in gotovost možna dvom in kritika. Ta subjektivnost je tako hkrati tudi osnovna struktura razuma (p.t.). Subjektivnost kot inherentna lastnost razuma ima torej aktivno in participativno vlogo v transformaciji družbe in družbenih sprememb:

»V procesu sprejemanja modernizacije ter v teku reflektiranja tega procesa so tudi kitajski teoretiki v glavnem prevzeli splošno veljavno premiso, po kateri je za 'normalni' razvoj tega procesa nujno potrebna vzpostavitev subjekta, ki je v središču racionalnega dojetja realnosti in je hkrati zaradi svoje avtonomije obdarjen z možnostjo njenega aktivnega ter ustvarjalnega (so)ustvarjanja in spreminjanja resničnosti« (p.t. 118).

84

Kitajski intelektualci so v takšnem pojmovanju subjekta modernizacijo videli kot proces, v katerem tradicionalna idejna tradicija, z religijo in metafiziko vred, nima kaj iskati. Tisti moderni konfucijanci, ki so si prizadevali za razrešitev krize modernih družb s poskusom sinteze zahodnih idejnih konceptov in klasične kitajske miselnosti, so se pri tem raje oprli na Kantovo filozofijo subjekta, saj je bil ta v njej definiran v smislu racionalistične etike in avtonomije odgovornosti, ki je klasični (še posebej konfucijanski) kitajski miselnosti dosti bližje kot katera koli druga evro-ameriška idejna struja (p.t. 121). Tako Kant kot njegova filozofija subjekta pa sta bila izjemno pomembna tudi za Cai Yuanpeiya, zato lahko v tem segmentu idejne preнове opazimo vrsto podobnosti med njim in diskurzi modernega konfucijanstva.

V kontekstu konfucijanske filozofije sta moralno sebstvo in koncept dejavnega subjekta absolutno združljiva, saj mora konfucijanska idealna, tj. dovršena osebnost avtonomno in dejavno nastopati v družbi in odgovorno ravnati v medčloveških odnosih ter nanje tudi aktivno vplivati. Pomen moralnega sebstva je namreč ravno v neločljivosti z njegovim delovanjem v družbi (p.t.).

Kasnejši moderni konfucijanci so opozorili, da je konfucijanska teorija povsem združljiva z demokracijo, saj že v klasičnih kitajskih tekstih, kot je na primer *Shujing [Knjiga dokumentov]*, najdemo zapise o tem, da je ljudstvo osnova države ter pomemben aktivni element pri ustvarjanju pravične in harmonične družbe. To idejo je prevzel tudi Konfucij, kasneje pa jo je nadgradil Mencij. Slednji gre še dlje in pravi, da je ljudstvo nad vladarjem in ga lahko, če ne vlada v skladu s krepitvijo pravičnosti in sočlovečnosti, vrže s prestola (p.t. 101). Po drugi strani pa moderni konfucijanci izpostavijo, da v avtokratski kitajski zgodovini izvorni konfucijanski elementi niso mogli priti do izraza, zato se tudi ideja subjekta kot političnega akterja ni mogla razviti.

O razvoju znanosti menijo, da konfucijanstvo znanstvenega razvoja sicer ni zatiralo, je pa operiralo z metodologijo, ki je temeljila na negi in kultivaciji osebnosti posameznika in medčloveških odnosov. To po eni strani izvira iz dojemanja sveta, ki je v antični Kitajski temeljilo na konceptu zaskrbljene zavesti, ne pa na konceptu radovednosti, ki je bil osnova za razumevanje sveta v antični Grčiji. Po drugi strani pa konfucijanske tradicije niso zanimale abstraktne zakonitosti objektivnega sveta, temveč je svet objektivizirala skozi moralne kreposti (p.t. 104).

7 Zaključek

Kot se je izkazalo v pričujočem prispevku, je bil odnos modernih konfucijancev do kitajske tradicije nekoliko drugačen od idej, ki so jih zastopali Cai Yuanpei in njegovi sodelavci. Kljub razlikam, ki se kažejo predvsem v tem, da so bili moderni konfucijanci bolj usmerjeni v produkcijo teorije, medtem ko so se Cai in njegovi sodelavci veliko bolj osredotočali na politično prakso in dejansko uresničevanje svojih idej v institucijah in drugih segmentih kitajske družbe, pa pripadnike obeh navedenih struj kitajskih intelektualcev z začetka dvajsetega stoletja načeloma družijo njihova skupna skrb za prihodnost Kitajske. Oboji so si poleg tega želeli takšne modernizacije, ki ne bi bila uresničena na račun izgube kitajske kulturne identitete. Razlike, ki so temeljile na teh načelnih podobnostih, pa najdemo predvsem v njihovih idejah o tem, na kakšen način naj bi bil ta skupni cilj dosežen.

Viri in literatura

- Bresciani, Umberto. 2001. *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Chang, Carsun (Zhang Junmai) 张君勱, Mou Zongsan 牟宗三, Xu Fuguan 徐復觀, Tang Junyi 唐君毅. 2016. »Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan 為中國文化敬告世界人士宣言 (A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture)«. V: Baiduwenku. <https://wenku.baidu.com/view/edc5de5477232f60ddcca1b7>. Privzeto: 18. 3. 2018.
- Mou Zongsan 牟宗三. 1975. *Xianxiang yu wuzishen 現象與物自身*. Taipei: Xueshengshuju.
- Rošker, Jana S. 2006. *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. Del 2, Zaton tradicije in obdobje moderne*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

- Rošker, Jana S. 2013. *Subjektova nova oblačila*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Yu, Jiyuan. 2002. »XiongShili's Metaphysics of Virtue«. V: Cheng Chung-Ying in Nicolas Bunnin (ur.): *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 127–147.
- Zhou Yi 周易. 2018. V: Chinese Text Project. <https://ctext.org/book-of-changes>. Privzeto: 18. 3. 2018.

II. CAI YUANPEIJEVO ŽIVLJENJE IN NJEGOV VPLIV NA NOVO KITAJSKO DRUŽBO

Jana S. Rošker

Cai Yuanpei – pionir svojega časa

1 Uvod

Cai Yuanpei je živel v razgibanem in hkrati kriznem obdobju, v katerem se je rojevala sodobna Kitajska. Kriza Kitajske na razpotju med starim in novim svetom ga je zaznamovala za vse življenje in v svojih delih jo je pogosto opisoval kot vodno ujmo, s katero je simbolno primerjal poplavo zahodnih idej, ki je na pragu dvajsetega stoletja pridrla v starodavno Cesarstvo sredine, in kot tarčo napadov »divjih zveri«, kot so skorumpirani politiki in zahodni zavojevalci:

所以中国现在的状况，可算是洪水与猛兽竞争。要是有人能把猛兽驯伏了，来帮同疏导洪水，那中国就立刻太平了。

Zato pravim, da je Kitajska dandanes soočena z bojevanjem proti vodnim ujmam in napadom divjih zveri. Ko bi se le našel človek, ki bi te zveri ukrotil in bil hkrati sposoben regulirati poplave, bi na Kitajskem takoj spet zavladal mir (Cai Yuanpei 1920: 2).

Seveda ni treba poudarjati, da je sam storil vse, da bi postal tak človek in da bi domovini pomagal iz vseobsežnega ekonomskega, političnega in kulturnega kaosa, v katerega je zabredla na prelomu devetnajstega in dvajsetega stoletja.

V tem smislu je bil predstavnik dobe, v kateri je živel in v kateri se je večina kitajskih izobražencev znašla v precepju med kulturnimi vrednotami Evrope in Kitajske. Seveda pa je to sino-evropsko soočenje takrat pomenilo precej več kot zgolj stik med dvema različnima kulturama. Kulturni in idejni elementi namreč prevevajo številne ravni življenja in se kažejo znotraj institucij ter njihovih formalnih in neformalnih obredov, prek globlje ravni etičnih in družbenih vrednot, vse do najintimnejših plasti, povezanih z jedrom vsake kulture, torej tistih plasti, ki zadevajo videnje in razumevanje narave človeka, vesoljstva in resničnosti.

2 Kitajska na razpotju med tradicijo in moderno

Precep, v katerem so se v času njegove mladosti znašli predvsem mlajši izobraženci, je imel opraviti z dejstvom, da je bila prevladujoča konfucianistična kultura, ki je dva tisoč let predstavljala jedro osrednje državne doktrine, takrat v svojem jedru že zastarela, da je svoje vrednote postavljala v preživete kontekste ter je zato lahko služila le še despotski oblasti in ohranjanju njenih interesov. O humanizmu in harmoniji izvorne konfucijanske filozofije in etike, ki je bila zlorabljena za to doktrino, že dolgo ni bilo ne duha ne sluha (Rošker 2006: 123).

Kitajska je bila takrat tudi v materialnem smislu samo še senca svoje nekdanje slave. Kitajke in Kitajci, ki so bili navajeni poslušati zgodovino njene dolga stoletja trajajoče superiornosti, so se le težko sprijaznili z dejstvom, da njihova država že dolgo ni več velesila, temveč sodi k najrevnejšim in najbolj zaostalim državam sveta.

Zahod, predvsem Evropa, je kitajski mladini zato služil kot svetel vzor – ne samo v gospodarskem in tehnološkem smislu, temveč tudi v smislu vrednot svobode, spoštovanja posameznika in razsvetljenskih idej, ki jih je simboliziral. Po drugi strani pa je bil na prelomu devetnajstega in dvajsetega stoletja ravno zahod tisti, ki je sodil k sovražnikom, ki so brezobzirno širili svojo ekonomsko in s tem tudi politično nadvlado ter Kitajsko počasi, a gotovo spreminjali v polkolonialno državo (Rošker 2008: 24).

Ko so se kitajski izobraženci znašli v primežu med občudovanjem in sovraštvom do zahodnih držav, je bilo tovrstne dileme zaradi težavnega političnega in gospodarskega položaja še toliko težje reševati. Zakaj čas, v katerem je Cai živel in delal, je predstavljal večplastno in zelo razgibano tranzicijo, katere posledice so bile tako daljnosežne, da so zaznamovale in opredelile (če ne celo determinirale) tudi sodobno Kitajsko. In ta tranzicijska narava

se je odražala tudi na področjih umetnosti, estetike in kulture, skozi prizmo katerih bomo v okviru tega zbornika poskušali predstaviti Caijevo delo. Če jih torej želimo razumeti, si moramo najprej priklicati pred oči zgodovinsko ozadje, v katerem so nastajala.

Po padcu monarhije in ustanovitvi meščanske Republike Kitajske leta 1911 se je kitajska kultura razvijala v duhu soočanja z zahodnimi idejami in hkratnih poskusov prenove avtohtone kitajske filozofske tradicije. Izobraženci vseh političnih prepričanj so na dolgo in široko razpravljali o Zhang Zhidongovem sloganu, ki je Kitajski priporočal *»prevzemanje zahodne tehnologije ob hkratnem ohranjanju kitajske esence«*. Poleg tega sta se glede vprašanja o primernosti prevzemanja zahodnih idej med izobraženci oblikovali še dve radikalnejši struji. Prva se je zavzemala za popolno odpravo kitajske miselne tradicije in za *»popolno idejno pozahodenje«*, druga pa, nasprotno, za njeno popolno *»prenovo in preporod«*. Cai Yuanpeija ni mogoče ukalupiti in umestiti v nobeno od teh radikalnih struj. Zavzemal se je za napredno, a postopno reformo političnega in izobraževalnega sistema svoje domovine, prenovi njene kulture pa je posvetil večino življenja.

3 Otroštvo in mladost

Cai Yuanpei je ena najvplivnejših osebnosti, ki so v tem obdobju sooblikovale moderno Kitajsko in njeno novo kulturo. Rodil se je leta 1868 v okrožju Shaoxing province Zhejiang. Otroštvo je preživel v precej tradicionalnem okolju. Bil je četrti od sedmih otrok zasebnega bankirja Cai Baoyuja in njegove soproge Zhou. Že več generacij pred njegovim rojstvom se je njegova družina ukvarjala predvsem s trgovanjem; edini sorodnik, ki ga je Yuanpei poznal in ni bil trgovec, temveč učenjak, je bil njegov stric Cai Mingen (Wang Peili 1996: 105).

Kot je bilo pri otrocih srednjega sloja v navadi, je tudi Yuanpei s šestimi leti pričel obiskovati javno šolo. Že ko je deček dopolnil devet let, (torej leta 1877), mu je umrl oče. Družina je ostala brez zaslužka in je morala živeti od prihrankov, ki jih je upravljala mati (p.t. 106). Zato po tem času Cai ni mogel več obiskovati šole, ki mu jo je sprva namenil oče, saj je bila šolnina predraga. Namesto tega se je izobrazil v cenejši, a slabši javni šoli.

Bil je bistroumen in ambiciozen učenec, ki je že od malega rad bral. Te svoje ljubezni se je pogosto spominjal še v poznih letih:

我自十余岁起，就开始读书，读到现在，将满六十年了，中间除大病或其他特别原因外，几乎没有一日不读点书的。

Ko sem dopolnil deset let, sem pričel intenzivno brati, in to se ni spremenilo vse do danes, ko jih štejem že več kot šestdeset. Z redkimi izjemami, ko sem bil bolan ali so mi branje preprečili nepredvideni razlogi, sem vsaj kaj malega prebral tako rekoč vsak dan (Cai Yuanpei 1992: 44).

Cai se je najprej izobraževal v vsebinah, privzetih iz konfucijanskega sistema *Akademije Vzhodnega gozda*. Po dvanajstem letu ga je štiri leta poučeval znani učenjak Wang Maoxiu. Ta ga je naučil sestavljati tradicionalne »osemčlene eseje«, ki so sodili k obveznim vsebinam državnih izpitov. Ta tradicionalna izobrazba ga je sprva navduševala in v njej se je izjemno odlikoval, saj je že pri petnajstih letih uspešno opravil tradicionalni državni izpit prve stopnje in pridobil akademski naziv »izbranega talenta« (*xiucai*). Že pri enaindvajsetih je postal »priporočeni strokovnjak« (*juren*) in samo tri leta kasneje je v Pekingu z odliko opravil državni izpit najvišje stopnje, kar mu je leta 1892 prineslo naziv »napredni učenjak« (*jinshi*), ki je primerljiv s sodobnim doktoratom.

Že veliko prej, namreč v letih 1884 in 1885, je prvič pričel tudi sam delati kot učitelj. Ta izkušnja ga je za vedno zaznamovala, saj je pedagogika poslej predstavljala srž njegovih intelektualnih, a tudi poklicnih interesov. Leto dni kasneje se je zaposlil kot knjižničar v zasebni knjižnici znanega pekinškega intelektualca Xu Shulana. Tudi ta izkušnja je imela na mladega izobraženca izjemno velik vpliv, kajti v tej knjižnici je prvič prišel v stik z obsežnim materialom zahodne književnosti, filozofije in naravoslovja. Leta 1888 je umrla njegova mati in kmalu zatem se je poročil s prvo ženo Wang Zhao, ki je bila, tako kot on, otrok trgovca (p.t. 108). Šest let zatem je družina že živela v prestolnici, kjer je Cai delal kot uradnik. Tam je doživel tudi poraz Kitajske v njeni prvi vojni z Japonsko. Kot večina njegovih sonarodnjakov je bil tudi Cai izjemno presenečen nad vojaško močjo otoške državnice, ki je bila pred obdobjem Meiji v marsikaterem pogledu še bolj zaostala od Kitajske. Caiju je ravno ob tem postalo jasno, kako pomembna sta za nadaljnji razvoj Kitajske ne zgolj zahodna tehnologija, temveč tudi zahodna miselnost ter na ideji demokracije temelječi politični sistem.

4 Srečanje z znanostjo in uvid v nujnost sprememb

Nujnost reform, patriotizem in nove družbeno-politične teorije, ki so bile skupaj z idejo evolucije uvožene na Kitajsko, so se začele širiti med naprednimi kitajskimi izobraženci in izobraženkami. Tudi Cai se je posvetil intenzivnemu študiju zahodnih znanosti, saj je ob koncu stoletja povsem izgubil vero v tradicijo in njene vrednote. Kmalu se je naučil japonsščine, ki je prednjačila v takojšnjih prevodih vsakega pomembnega dela, ki je izšlo v zahodnih jezikih; zato je bila Japonska v tistem času najpomembnejši most med Kitajsko in Evropo ter ZDA.

Po žalostnem koncu *Stodnevne reforme* leta 1898 je s poraženimi reformatorji sicer simpatiziral, vendar jim je hkrati očital, da so bili premalo radikalni, kar je po njegovem mnenju privedlo do propada celotnega reformatorskega projekta. Vse bolj jasno mu je postajalo, da je za nujne korenite spremembe kitajske družbe potrebna tudi in predvsem korenita sprememba izobraževanja (Gao Pingshu 1980: 10). Leta 1899 je zato končal svojo uradniško kariero, pustil službo v Pekingu ter se z družino preselil nazaj v rodni Shaoxing, kjer se je posvetil zgolj še študiju in raziskovanju.

Tam je sprva deloval kot ravnatelj *Kitajsko-zahodne šole*, katere ustanovitelj in lastnik je bil Xu Shulan (Wang Peili 1996: 108). V okviru te ustanove je skupaj s kolegi študentkam in študentom posredoval tako klasično kitajsko kot tudi zahodno izobrazbo. Kmalu zatem se je s Xujem sprl, zato je odstopil s položaja ravnatelja. Medtem je leta 1900 umrla njegova prva žena in dve leti zatem se je ponovno poročil, in sicer s Huang Zhongyu. Kasneje se je zaposlil kot predavatelj na vrsti drugih, podobno koncipiranih ustanov, leta 1901 pa je izdal svojo prvo knjižico o sodobni pedagogiki in reformiranju učnih načrtov.

Čez nekaj let se je preselil v revolucionarni Šanghaj, nato pa ga je pot leta 1907 zanesla v Evropo, kajti bil je trdno odločen, da bo odkril resnično skrivnost evropskega uspeha. S transsibirske železnice je odpotoval v Berlin, kjer se je naučil nemško, nato pa je na Univerzi v Leipzigu študiral filozofijo, psihologijo, umetnostno zgodovino, estetiko in etnologijo. Preživljal se je kot zasebni učitelj kitajščine ter kot pisec in prevajalec šanghajске založbe *Shangwu yinshuguan* (Gao Pingshu 1980: 9).

5 Širjenje obzorja in delo na univerzi

V Nemčiji je odkril popolnoma nov svet in bistveno razširil svojo izobrazbo. Sinteza tradicionalne kitajske in sodobne zahodne miselnosti mu je razširila obzorje in merodajno opredelila njegovo bodoče delo na področju reformiranja kitajskega izobraževalnega sistema. Zlasti njegovi prevodi s področja zahodne etike ter njegova dela o kitajski in primerjalni etiki so pri kitajskih bralcih in bralkah naletela na izjemno dober in živahen odziv.

Takoj po padcu monarhije se je Cai, navdušen nad uspehi Sun Zhongshanove revolucije, že leta 1912 vrnil na Kitajsko, kjer je kmalu zatem postal prvi minister za vzgojo in izobraževanje meščanske republike. Ko pa je vlado prevzel korumpirani general Yuan Shikai, je odstopil in se – tokrat z vso družino – vrnil v Nemčijo, kmalu zatem pa se je odselil v Francijo.

Četudi je na položaju ministra za izobraževanje deloval samo pol leta, mu je uspelo vzpostaviti moderno strukturo ministrstva in položiti temeljne kamne novega izobraževalnega sistema. V Franciji se je posvetil raziskovanju in predvsem študiju nemške klasične filozofije. Deloval je v tesnem stiku s kitajskimi študenti in ustanovil *Združenje za kitajsko-francosko izobraževanje* (Cai Jianguo 1984, 96). Dejavno je pomagal predvsem mladim kitajskim študentom in študentkam, ki so prihajali na študij v Francijo in se preživljali z obštudijskim delom.

Na Kitajsko se je vrnil šele leta 1916, ko je postal prvi rektor novoustanovljene Univerze Peking. Na stari celini je preživel celo desetletje in ves ta čas neutrudno srkal znanje številnih področij in strok. Tako je kmalu postal eden najvidnejših kitajskih izobražencev in strokovnjak, odličen v interpretiranju zahodne kulture svojim kitajskim sonarodnjakom. Vpliv zahodne miselnosti je bil zanj namreč odločilen. Iz Evrope se je vrnil poln idealov in vizij življenja, opredeljenih z napredkom znanosti in demokratičnih vrednot, ki jih je spoznal na zahodu.

Kot prvi rektor te univerze, ki je bila ustanovljena po modelu zahodnih izobraževalnih institucij, si je prizadeval za reformiranje zastarelega kitajskega izobraževalnega sistema ter vložil veliko časa in energije za pomoč revnejšim študentom in študentkam, ki so si želeli študirati v tujini. Vseskozi je poudarjal poseben položaj univerz v okviru izobraževalnega sistema:

今人肄業專門學校，學成任事，此固勢所必然。而在大學則不然，大學者，研究高深學問者也。

Seveda moramo imeti strokovne poklicne šole, ki nudijo ljudem trdno in solidno znanje na različnih področjih dela. To je bilo že od nekdaj tako in je samo po sebi umevno. A univerze so nekaj povsem drugega: to so institucije, v katerih se raziskuje kompleksnejše znanje in pridobiva poglobljena izobrazba (Cai Yuanpei).

Na univerzo je vabil najnaprednejše in najvidnejše intelektualce svojega časa; tako je tesno sodeloval s Chen Duxiujem, Li Dazhaojem, Hu Shijem ter Liang Shumingom, pa tudi s številnimi priznanimi umetniki, kot na primer s slikarjem Xu Beihongom. Ko je vlada leta 1919 aretirala vrsto študentskih voditeljev Gibanja Četrtega maja, je Cai iz protesta odstopil s položaja rektorja. A tudi po tistem si je aktivno prizadeval za prenovo kulture, politike in izobraževanja.

6 Pedagoške reforme

Že kot minister za izobraževanje je storil kar nekaj pomembnih korakov na poti k naprednejši družbi. S seznama obvezne učne literature za osnovne šole je odstranil vse klasike in jim prisodil mesto, ki jim je po njegovem mnenju

pripadalo: poslej so klasična dela kitajske antike poučevali zgolj na univerzah, kjer naj bi te stare spise obdelovali na znanstven način, z uporabo filoloških, zgodovinskih in filozofskih metod; na ta način bi lahko po njegovem mnenju dejansko služili obogatitvi sedanosti. V osnovnih in srednjih šolah so njihovo mesto zasedle drugačne knjige: napisane so bile v pogovorni kitajščini, ki so jo učenci in učenke ter dijaki in dijakinje razumeli. Obravnavale so življenjske probleme in konkretna dejstva, izhajale pa so iz sodobne miselnosti, ki je bila bralstvu veliko bližje. Zato so te knjige mladostnikom in mladostnicam lažje približale tudi lepoto sodobnega jezika in književnosti.

Pomen te reforme je bil daljnosežen in neprecenljiv. Ne le, da je celotna struktura učnih programov že v osnovi temeljila na načelih sodobne pedagogike, tudi okosteneli konfucianizem je s to reformo izgubil privilegirani položaj in svoj dogmatični, ideologizirani vpliv. Cai je torej iz učnega načrta odstranil zaprašena dela, ki so bila dolga stoletja edini vir klasične izobrazbe in se jih je bilo treba učiti na pamet, če si hotel, da so se ti odprle duri uradniške in politične kariere. Učenke in učenci so dotlej morali recitirati besedila, ki jih sploh niso razumeli. Šele potem, ko so jih na tak način osvojili, jih je učitelj pri pouku zelo površno obrazložil. Prav lahko si predstavljamo, da kompleksne ideje starih učenjakov za otroke niso bile ravno enostavno prebavljive, zato v takšni obliki niso mogle veliko prispevati k splošno uporabni izobrazbi otrok in mladostnikov.

Četudi šole že pred reformo niso bile organizirane kot oblika cerkvenega dogmatizma, pa so v učenkah in učencih z metodami, ki so jih uporabljale, kljub temu oblikovale trden in nespremenljiv svetovni nazor. V učnih materialih tistega časa je bil stari »mojster« viden kot edini vir zanesljive izobrazbe, v kateri ni bilo prostora za resnično znanost, kajti v njej sta se združevali religija in morala. V tem okviru so bili konfucianistični spisi sveti. Popisanih papirjev se ni smelo metati proč. Po stenah šol so bili pritrjeni posebni regali, v katere so morali učenci in učenke spravljati material, ki ga niso več potrebovali, ob posebnih priložnostih pa so ga praznično in obredno sežgali (Wilhelm 1926, 33). Teorija je bila s prakso pogosto povezana tako, da so morali učenci in učenke poleg študija knjig svojim učiteljem pomagati tudi pri domačih hišnih opravilih.

Na tak način so se otroci premočrtno in popolnoma samoumevno vključevali in pravzaprav vraščali v staro kulturno skupnost, ki se je na Kitajskem oblikovala dolga stoletja. Cai Yuanpei pa je z reformo povzročil, da so dela klasičnega konfucijanstva postala predmet univerzitetne in ne več osnovnošolske izobrazbe. Načela, ki so jih vsebovala, so izobraženci v tem kontekstu obravnavali na znanstven, torej objektivnejši način, poučevali pa so jih samo še v okviru predmeta Etika. S tem so konfucijanski klasiki zasedli položaj, ki

jim je v novi Kitajski pripadal. Konfucij kot ustanovitelj in prvi učitelj tovrstnih diskurzov je bil še vedno deležen globokega spoštovanja in še naprej so ga označevali za osrednjega modreca starodavne Kitajske. A njegova dotlej samoumevna povezava s sodobnim življenjem je bila prekinjena. Cai Yuanpeiju je uspelo iz šolskega sistema pregnati dogme, šola ni bila več institucija posredovanja neprevprašljivih dogem.

Potek izobraževanja je Cai videl kot dinamičen proces, v katerem pedagoški strokovnjaki in strokovnjakinje zbirajo, predelujejo in uresničujejo ideale, zbrane s pomočjo svojih izkušenj v pedagoškem delu, ter z njimi poskušajo vplivati na učni proces mladostnikov. Te izkušnje so bile praviloma tesno povezane s problemi, s katerimi se mladina sooča pri učenju. Pri tem se pogosto pokaže, da lahko postanejo uveljavljene metode poučevanja pomanjkljive, saj ne ustrezajo več zahtevam sodobnega časa ter zato ne morejo več doseči kompetenc in ciljev, ki so pomembni v moderni dobi. Posebej v tranzicijskih obdobjih lahko uporaba teh metod izgubi vsakršno legitimnost, hkrati pa učitelji in učiteljice ne razpolagajo več z ustreznim orodjem za sodobno izobrazbo bodočih generacij. Zato se je Cai zavzemal za aktivno pedagogiko, ki se med drugim kaže v eksperimentiranju z novimi vzgojnimi in izobraževalnimi cilji, v izdelavi novih izobraževalnih strategij in v pedagoški praksi, ki se bistveno razlikuje od tradicionalnih pedagoških pristopov.

7 Novi teoretski pristopi in nova politična praksa

A z izobraževanjem se Cai ni ukvarjal zgolj kot minister, pristojen za to področje, temveč tudi kot znanstvenik in strokovnjak za pedagogiko.

Veliko se je ukvarjal s proučevanjem odnosov in razlik med vzgojo, izobraževanjem in posredovanjem razsvetljenskih idealov. Razmerje med vzgojitelji in učenci po njegovem mnenju ne sme biti recipročno: kdor vzgaja, ni objekt vzgoje, in tisti, ki ga vzgajamo, ne vzgaja. Izobraževanje pa po drugi strani poteka v vzajemni interakciji med posameznikom in svetom, v katerem živi. Medtem ko človek sam sebe ne vzgaja, temveč ga vzgajajo drugi, pa se proces izobraževanja oblikuje skozi vzajemni in recipročni učinek med individualnim učencem ali učenko in družbo. Zaradi te načelne kategorične razlike v njuni temeljni zasnovi vzgoja ne more nadomestiti izobraževanja in obratno.

Če želimo, da vzgoja ne postane pervertirana, mora biti teleološka, kar pomeni, da mora predvideti svoj končni cilj. Ta je dosežen v trenutku, ko mladostnik ali mladostnica prične samostojno razmišljati s svojo glavo in ko začne odgovorno delovati v skupnosti, v kateri živi. Procesu izobraževanja pa so

drugačni in niso nujno vezani na vzgojo ali konkretno starost osebe, ki se izobražuje. Procesi posredovanja in sprejemanja razsvetljenskih idej se po drugi strani povezujejo z izobrazbo oziroma so njena nadgradnja in nikakor niso povezani s procesi vzgoje. Njihov vpliv se kaže v tem, da so osebe, ki so ideje razsvetljenstva ponotranjile, sposobne izraziti lastna stališča in zmožne avtonomnega odločanja o stvareh in problemih, s katerimi so soočene v življenju.

V tem kontekstu Caijevega dela je opazen vpliv Immanuela Kanta, čigar *Kritiko čistega uma* je Cai prevedel v kitajščino. Po njem je razsvetljenstvo preseganje nezrelosti kot poskus samostojne uporabe lastnega uma. Pri uporabi lastnega uma brez tuje pomoči ni dovolj, da kritiziramo razmere z vidika lastnih mnenj in naključnih stališč, temveč ta proces zahteva pogum za kritično preizpraševanje prej samoumevno veljavnih premis, javno razpravo o njihovih vsebinah in argumentirano utemeljitev tako pridobljenih stališč. Vse to je bilo v precejšnjem nasprotju s tradicionalno kitajsko kulturo izobraževanja, ki je temeljila na konfucianistični repetitiji in brezpogojnem spoštovanju avtoritet.

V Caijevih idejah o novi pedagogiki je posebno mesto zavzemala veda estetike. V njej je videl tisto disciplino, ki omogoča sintezo klasičnih kitajskih filozofij in sodobne zahodne miselnosti. Zato ni slučaj, da je bil Cai prvi, ki je v učne in študijske programe prenovljenih izobraževalnih institucij vključil tudi to vedo. Zahodnjake je videl predvsem kot ljudi, ki so bili opredeljeni predvsem z religioznim verovanjem. Zato igra religija v evro-ameriških kulturah po njegovem mnenju osrednjo vlogo. Na Kitajskem naj bi podobno vlogo prevzela estetika, predvsem zaradi svoje tesne povezave z moralo, obrednostjo in umetnostjo kot najvišjim izrazom človeške kulture. Zato je Cai vseskozi poudarjal, da je estetika inherentno povezana s kitajsko kulturno identiteto (Pohl 2007, 4). Ker pa se estetika v njegovi domovini nikoli ni oblikovala kot samostojna veda – kar je povezano s specifično formalno in metodološko strukturo kitajske idejne tradicije, v kateri so se diskurzi najrazličnejših področij vselej prepletali in vzajemno dopolnjevali –, je bil po njegovem skrajni čas tudi na Kitajskem uvesti estetiko kot samostojno akademsko disciplino.

Caijevo inovativno teorijo vzgoje in izobraževanja, ki je predstavljala sintezo kitajske tradicije in sodobnih pedagoških idej, je sestavljalo pet osrednjih načel, ki jih lahko na kratko povzamemo v naslednjih točkah:

- Oblikovanje kultiviranega in izpopolnjenega značaja
- Nega občutka za življenje v skupnosti
- Razvoj svobodne individualnosti posameznika
- Poudarjanje profesionalnosti v učnem procesu
- Načelo samostojnega razmišljanja.

Vzporedno s temi načeli se je zavzemal za uresničevanje petih življenjskih stilov, ki naj bi prihajali do izraza v krepostnosti, modrosti, zdravem življenju, kolektivnem duhu in lepoti.

Tudi kot kasnejši rektor pekinške univerze je Cai zapustil neizbrisen pečat. Iz nje je naredil moderno, vseobsežno in sodobno ustanovo, ki se je poleg pedagoškega dela posvečala tudi in predvsem raziskovanju. Univerzo je razdelil na posamezne fakultete, te pa na oddelke. Kolektiv profesorjev je vseskozi sodeloval pri njenem vodenju, in sicer prek volitev dekanov in prorektorja. Caiju je uspelo, da je na univerzo privabil smetano najpomembnejših intelektualcev tedanjega časa. S tem se je na univerzi pričelo obdobje neverjetno produktivnega znanstvenega dela. Četudi so bile plače predavateljev bolj ali manj simbolične narave, saj so bili finančni pogoji, s katerimi so bile kitajske izobraževalne ustanove takrat soočene, katastrofalni, je med njimi prevladala enkratna in neponovljiva intelektualna ustvarjalnost, umeščena v tesne odnose med profesorji ter študentkami in študenti. Cai Yuanpei je vseskozi poudarjal popolno svobodo znanosti. Na Univerzi Peking je bilo zato mogoče najti tako najbolj progresivne kot tudi precej konservativne izobražence in raziskovalce. Celo nadvse reakcionarni Gu Hongming je nekaj časa deloval kot docent te univerze (p.t.).

Na splošno lahko rečemo, da je bila pekinška univerza v tistem času osrednje stičišče vseh intelektualnih gibanj na Kitajskem; postala je dinamična sila, ki je sooblikovala javno in politično življenje v neposrednem stiku z ljudmi. Vsak intelektualec, ki je smel na njej poučevati, si je to lahko štel v čast. Študentje in študentke so nenehno iskali in tudi našli stik z najširšimi krogi kitajskega prebivalstva (p.t., 33). Prostovoljno so delili svoje znanje in ga posredovali naprej v vrsti novoustanovljenih večernih šol in svobodnih društev, ki so predavatelje ter študentke in študente združevala v skupnem delu in iskanju odgovorov na pereča vprašanja tedanjega časa. Pekinška univerza je tako – tudi in predvsem po Cai Yuanpeijevi zaslugi – zasedla osrednje mesto v intelektualnem življenju nove Kitajske.

8 Zadnja leta

Konec leta 1920 je kitajska vlada Caija poslala na daljše potovanje po Evropi in Ameriki, na katerem se je poglobljeno seznanjal z vsebinami, strukturami in strategijami uresničevanja novih pedagoških sistemov. V istem letu je zaradi bolezni preminila njegova druga žena; tri leta kasneje se je poročil z Zhou Yanghao, ki ga je poslej skupaj z otroki iz vseh treh zakonov spremljala vse do njegove smrti (Wei Lan 2018, 3).

Leta 1928 je postal eden od ustanoviteljev in prvi predsednik najprestižnejše kitajske znanstveno-raziskovalne ustanove *Academia Sinica*, v okviru katere je deloval zadnjih dvanajst let svojega življenja (Li Huaxing 1988, 134).

Po izbruhu kitajsko-japonske vojne se je leta 1937 preselil v Hong Kong in se – delno iz razočaranja nad brezizhodnim političnim položajem, delno pa tudi zaradi vse slabšega zdravja – umaknil iz javnega življenja. Kmalu zatem se ga je lotila zahrbtna tuberkuloza, ki ji je podlegel leta 1940, pri dvainšedesetih.

Četudi je bil vnet nasprotnik konfucianističnega formalizma in ritualizma, je hkrati predstavljal ideal konfucijanskega plemenitnika in učenjaka. V njem je Kitajska našla utelešenje ene najlepših sintez tradicionalnih vrednot in zahodnih idej. Po eni strani se je namreč zavzemal za ohranitev tradicionalnih vrednot, kot so krepost, modrost, zdravje, skupnost in lepota, po drugi pa se je v zgodovino zapisal kot zagrizen nasprotnik preživelih in krutih tradicionalnih praks, kot sta bila povezovanje ženskih nog in konkubinat, ter kot zagovornik ločitve in možnosti ponovne poroke ločencev in ločenk.

Cai Yuanpei pa ni bil pomemben samo kot reformator in osrednji aktivist kitajske modernizacije; poleg tega je bil na področju humanistike in družboslovja eden najvidnejših znanstvenikov svojega časa. Z delom *O etnologiji* (1920), denimo, je postavil teoretske temelje za oblikovanje in razvoj te discipline na Kitajskem. Med kitajskimi teoretiki je zaslovel tudi s tezo, objavljeno v knjigi *Teorija pedagogike* (1928), po kateri naj bi v kitajskih učnih načrtih religijsko vzgojo zamenjala estetska, saj je z raziskavo s področja idejne zgodovine nazorno pokazal, da je v kitajski tradiciji, kot že omenjeno, estetika prevzela vlogo religije. Več o tej zanimivi hipotezi bomo izvedeli ob branju njegovih esejev, ki predstavljajo vsebinsko srž pričujočega zbornika.

Viri in literatura

- Cai Jianguo 蔡建國. 1984. *Cai Yuanpei* 蔡元培. Beijing: Zhonghua shuju.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1920. Hongshui yu mengshou 洪水與猛獸 (Vodne ujme in divje zveri). *Xin qingnian* 7 (5): 2.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1992. »Wode dushu jingyan 我的讀書經驗 (Moje bralne izkušnje)«. V: Jiaoyu mantan bianji hui (ur.): *Haizi manman lai*. Changsha: Jinghua chuban she.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 2018. »Jiuren Beijing daxue xiaozhang zhi yanshuo 就任北京大學校長之演說 (Pozdravni nagovor ob nastopu položaja rektorja na pekinški univerzi)«. V: Ai Sixiang, <http://www.aisixiang.com/data/2432.html>. Privzeto: 18. 3. 2018.

- Gao Pingshu 高憑書. 1980. *Cai Yuanpei nianpu* 蔡元培年譜 (*Kronološki pregled življenja Cai Yuanpeija*). Beijing: Zhongshu shuju.
- Li Huaxing 李華興. 1988. *Renshi Cai Yuanpei kaimo* 認識蔡元培楷模 (*Spoznajmo Cai Yuanpeija, vzor vseh ljudi*). Shanghai: Renmin chuban she.
- Pohl, Karl-Heinz. 2007. *Ästhetik und Literaturtheorie in China – von der Tradition bis zur Moderne*. München: K.G. Saur.
- Rošker, Jana S. 2006. *Iskanje poti – spoznavna teorija v kitajski tradiciji, 2. del: Zaton tradicije in obdobje moderne*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Rošker, Jana S. 2008. *Subjektova nova oblačila – Idejne osnove modernizacije v delih druge generacije Modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Wang Peili. 1996. *Wilhelm von Humboldt und Cai Yuanpei. Eine vergleichende Analyse zweier klassischer Bildungskonzepte in der deutschen Aufklärung und in der ersten chinesischen Republik*. Münster-New York: Waxmann.
- Wei Lan 蔚藍. 2018. »Cai Yuanpei – Sanci hunyin jian shifeng 蔡元培 — 三次婚姻见世风 (Cai Yuanpei – Motrenje sveta skozi tri poroke)«. Zhongguo Wang. <http://www.china.com.cn/chinese/RS/395580.htm>. Privzeto: 18. 3. 2018.
- Wilhelm, Richard. 1926. *Die Seele Chinas*. Leipzig: Insel Verlag.

Zhang Lizhong¹

Cai in rojstvo kitajske modernizacije

1 Uvod

Cai Yuanpei, vodilni kitajski liberalni učitelj prve polovice 20. stoletja, je znan predvsem kot prvi minister za izobraževanje v republiki, rektor Univerze v Pekingu ter ustanovitelj in prvi predsednik *Academie Sinice*, najpomembnejšega nacionalnega raziskovalnega inštituta na Kitajskem. Poleg navedenega se je Cai v zgodovino zapisal s pionirskim delom na področju reformiranja sistema tradicionalnega izobraževanja ter s prizadevanji za združitev kitajskih in zahodnih izobraževalnih zamisli. V središču današnjega iskanja odgovorov na probleme izobraževanja je mogoče zaznati obujanje zanimanja za Caija, o čemer priča nedavna ustanovitev Inštituta za raziskave Cai Yuanpei [Institute of Cai Yuanpei Research] na Univerzi v Pekingu, ki je namenjen sponzoriranju ter spodbujanju preučevanja Caijeve misli in prakse.

1 Vodja projekta v Kitajskem izobraževalnem središču Univerze v Sydneyu, kjer ureja mesečno periodično publikacijo o dvojezični popularizaciji (angleško-kitajsko). Prej predavatelj zgodovine na Univerzi v Huazhongu (Wuhan, Kitajska). Soavtor del *Guide to Resources on Chinese Language Acquisition* ter *A New Text of the 'Three-character poem'* (v kitajščini).

2 Biografski oris

Cai Yuanpei se je rodil 11. januarja 1868 v Shaoxingu, v provinci Zhejiang. Njegov oče je bil upravnik lokalne banke, zato je bil Cai deležen udobnega družinskega življenja. To mu je omogočilo tudi dostop do tradicionalne izobrazbe, osredotočene na poznavanje klasikov in uspešno opravljen tradicionalni državni uradniški izpit. Ko ga je pri 22 letih opravil, si je Cai prislužil naziv *jinshi* (doktorat) in postal član Akademije Hanlin, kar je bila največja čast, ki je lahko učenjaka doletela v fevdalni Kitajski. Leta 1894 je na omenjeni akademiji napredoval do naziva urednika.

Ko je kitajsko-japonska vojna v letih 1894 in 1895 izpostavila šibkost Kitajske nasproti zahodnjaški znanosti in tehnologiji, je Cai sklenil obrniti hrbet urejanju klasikov in se lotil prevajanja evropskih knjig, da bi razumel razloge v ozadju evropskih uspehov. Od takrat je ogromno časa posvetil poučevanju na različnih javnih in zasebnih šolah, s čimer je skušal razširiti nove ideje z Zahoda. Leta 1901 so šanghajski učitelji ustanovili Kitajsko izobraževalno združenje [Chinese Educational Association] in izvolili Caija za predsednika.

Leta 1907 je Cai odpotoval v Nemčijo in se vpisal na Univerzo v Leipzigu, kjer je obiskoval predavanja iz filozofije, estetike, antropologije in eksperimentalne psihologije. Med bivanjem v Nemčiji je sestavil serijo učbenikov za srednje šole o moralni izobrazbi, napisal »*Zgodovino kitajske etike*« [The History of Chinese Ethics] in v kitajščino prevedel več nemških knjig.

Po povratku na Kitajsko leta 1911 ga je republiška vlada imenovala na položaj ministra za izobraževanje. V protest proti avtokratskemu režimu Yuana Shikaija je Cai leta 1912 odstopil s položaja in se vrnil na študij v Nemčijo. Leta 1913 se je preselil v Francijo, kjer je študiral francoščino in pomagal pri vodenju Izobraževalnega inštituta za kitajske delavce [Educational Institute for Chinese Labourers] ter pri ustanavljanju Kitajsko-francoskega izobraževalnega združenja [Sino-French Educational Association].

Leta 1916 je bil Cai imenovan za rektorja Univerze v Pekingju – na tem položaju je ostal do leta 1926. V teh desetih letih so vodstvene večšine Cai Yuanpei in njegova predanost neodvisni misli, njegovi inovativni eksperimenti ter spodbujanje mladih talentov prispevali k temu, da je Univerza v Pekingju postala temeljna ustanova za višje izobraževanje na Kitajskem.

Leta 1927 je prevzel položaj predsednika *Daxueyuana* (Univerzitetnega sveta), ki je nadomestil nekdanje ministrstvo za izobraževanje. V začetku leta 1928 je bistveno prispeval k ustanovitvi *Academie Sinice*, ki je nastala z

namenom nadgradnje nacionalnih raziskav na področju znanosti in tehnologije. *Academia Sinica* je s Caijem kot prvim predsednikom veliko prispevala k zvišanju ravni znanstvenih raziskav na Kitajskem, nekatere njene institucije pa so dosegle mednarodno prepoznavnost.

Po umiku iz javnega življenja je Cai leta 1936 zbolel in 5. marca 1940, v 72. letu starosti, umrl v Hong Kongu.

3 Kritika tradicionalnega izobraževanja

Caijeva prva knjiga, osredotočena zgolj na izobraževanje, je *Xuetang Jiaoke Lun [O šolskem učnem načrtu]*. Izdana je bila leta 1901 ter analizira njegove najpomembnejše zgodnje izkušnje in sodobna razmišljanja. Poleg tega jasno artikulira nekatere temeljne izobraževalne zamisli, h katerim se je vrnil kasneje in jih razvijal v svojih poznejših delih.

Izvor Caijevega stališča do izobraževanja je izobrazba, ki je je bil deležen, ter intelektualno življenje, ki ga je izkusil ob njej. Na začetku knjige najdemo Caijev čustveni zapis:

Moje otroštvo je bilo zapravljeno s tem, ko je bilo povsem predano temu, da postanem uspešen kandidat za tradicionalne državne uradniške izpite. Moja mladost je bila posvečena doslednemu učenju, sholastiki, uokvirjeni v pojasnjevanje klasikov in komentiranje zgodovinskih del. Omejitve tega sem začel odkrivati pri svojih 30 letih (letnik 1, 139).²

Medtem ko Caijeva sodba temelji na njegovih zgodnjih izkušnjah z na izpitih zasnovanim šolstvom, je bil namen njegovega raziskovanja izobraževanja dognati omejitve kitajskega tradicionalnega izobraževanja. Cai je svojo kritiko tradicionalnega izobraževanja povzel s šestimi ideogrami: *bi* (vulgarno), *luan* (neurejeno), *fu* (površinsko), *xi* (ustrahovalno), *zhi* (nespodbudno) in *qi* (varljivo) (št. 1, 140). Razlog za izbiro prav teh pismenk lahko po Caijevi razlagi orišemo takole:

Cilj tradicionalnega izobraževanja je bil »vulgaren«, ker se je osredotočilo predvsem na urjenje učencev, kako opraviti tradicionalni državni uradniški izpit. To jih je sililo, da kot edini namen učenja vidijo sebičen lov za osebnimi koristmi.

Vsebina tradicionalnega izobraževanja je bila »neurejena«, ker ni bila prilagojena potrebam otrok v ožjem smislu ter človeškemu razvoju v širšem smislu. Učencem so vedno znova podajali nespremenljiva klasična besedila. Podajanje

2 Citati iz zapisov Caija Yuanpeija so vzeti iz: Cai Yuanpei 1984.

in prejemanje znanja v prevladujočem sistemu je bilo »površinsko«, saj je bila prevladujoča metoda sestavljena iz pomnjenja in recitiranja klasičnih besedil. Odnos med učitelji in učenci pa je bil »ustrahovalen«, ker so imeli učitelji absolutno avtoriteto, da učence prisilijo k učenju, medtem ko učenci niso imeli pravice podvomiti v učitelje in svobode, da bi se učili zavoljo učenja samega.

Splošno psihološko ozračje med učenci je bilo »nespodbudno«, saj je bil pritisk nanje, da se morajo učiti, tako močan, da so šolo dojemali kot zapor in so bili prepuščeni brezupnemu hrepenenju po srečnem življenju.

Izid tradicionalnih državnih uradniških izpitov je bil torej »varljiv«, saj je bilo šolanje opazno neučinkovito in nerelevantno, izbrani birokrati so namreč tvorili privilegirano kasto, ki vestno ščiti svoje člane. S tem ko je izpostavil zgornje pomanjkljivosti, je Cai sklenil, da obstoječi izobraževalni sistem ne ustvarja zadovoljivih priprav na kitajski način življenja in ne navdihuje kitajske misli. Po njegovem mnenju so korenine nezadostnosti tega sistema »njegova filozofija, osredotočena na izpitni sistem«, ter »njegov cilj, ki se ni oziral na človeško skupnost« (letnik 1, 139). V zgodnjih letih premišljevanja o najbolj urgentnih težavah izobraževanja je zagovarjal stališče, da se mora vsak kitajski izobraževalec zavedati izobraževalske krize in si mora drzniti osvoboditi se okov tradicionalnega izobraževanja. Cai je kot vzhajajoča vodilna osebnost izobraževalske renesanse na Kitajskem zapisal:

Slediti moramo splošnemu načelu svobode misli ter svobode izražanja in ne smemo dopustiti, da bi katerakoli veja filozofije ali katerakoli načelo religije zamejilo naš um, vedno moramo ciljati na višje univerzalno stališče, ki velja ne glede na prostor in čas. Za takšno izobraževanje si ne znam zamisliti drugega imena kot izobraževanje za svetovni nazor (letnik 2, 134).

Neomajno je bil prepričan, da »lahko izobraževalci zastavijo standard na podlagi položaja ljudi, zato imamo lahko izobraževanje onkraj političnega nadzora« (letnik 2, 130). Iskal je torej novo izobraževanje, ki bi bilo, v skladu z njegovim prepričanjem, organsko povezano z družbo in kulturo.

4 Poskus sinteze

Čeprav je Caijevo stališče izviralo iz napada na tradicionalno izobraževanje, pa nikakor ni predpostavljal, da to novonastalo izobraževanje ne bi bilo povezano s kitajskimi tradicijami.

Če naj bi si novo izobraževanje tlakovalo specifično pot proti modernizmu, je bilo za Caia bistvenega pomena ustvariti nov način nacionalnega samozavedanja

ter spodbuditi odprtost do napredka Zahoda. Kot eno od težav, s katerimi se soočajo kitajski izobraževalci, je videl nezmožnost ločevanja med tistimi vidiki kitajske civilizacije, ki so še vedno relevantni, in tistimi, ki niso več. Opažal je:

Medtem ko smo se v preteklosti ponašali s superiornostjo, začinjamo danes – kar je posledica ponavljajočih se porazov in ponižanj – častiti vse tuje in razvrednotiti vse domače. Prostovoljno smo posvojili teorije in prakse, ki jih sprejemajo druge nacije, ter hkrati zatrli lastno eksperimentiranje (letnik 2, 264).

Kot protiutež tej tendenci je pot do prave reforme predvidel v izbiri vmesne možnosti. To pomeni, da bi morali izbrati in strniti najboljše iz vsake kulture ter oblikovati in preizkusiti nove teorije v luči specifičnih kitajskih razmer.

To razloži, zakaj so se njegove nadaljnje raziskave osredotočile na eno samo poglavitno nalogo: primerjati kulturne in izobraževalne ideje Kitajske ter Zahoda z namenom ustvariti določene sinteze, ki bi vodile in spodbujale kitajsko izobraževanje. Da bi izpolnil to nalogo, je Cai najprej preučil metodo sinteze: »Glede metode za vzpostavljanje te sinteze je ključnega pomena najprej razumeti znanstveni duh Zahoda. Nato lahko skozi ta znanstveni duh pregledamo kitajske tradicionalne doktrine. Le na ta način lahko odkrijemo novo vizijo« (letnik 3, 350).

Cai se je začel v iskanju smernic v znanosti, gonilni sili zahodnega napredka, z zanosom ozirati na Zahod. Njegovo spoštovanje zahodne znanosti je prišlo do izraza, ko je premišljeval o njenem odnosu do izobraževanja. Iz uspehov Zahoda je razbral, da kultiviranje znanosti vodi do razvoja človeškega znanja, veččin opazovanja in eksperimentiranja ter moči natančnega razmišljanja. Znanost potemtakem krepi izobraževalne učinke tako v smislu obsega kot natančnosti.

Spričo pomanjkanja znanosti v tradicionalnem kitajskem izobraževanju si je prizadeval za vpeljavo teoretskih in praktičnih veččin s preučevanjem zahodnih znanosti. Ob primerjanju izobraževalnega razvoja Kitajske in Združenega kraljestva je zapisal:

Izraziti moramo željo po preboju našega izobraževanja v smer večjega razvoja znanstvene izobrazbe. V Angliji so tako znanstveno-raziskovalna združenja kot univerzitetni laboratoriji dobro opremljeni. [...] Na Kitajskem pa izobraževanje najmanj zadnjih 2000 let ni stremelo po višjih znanstvenih naukih, kot sta oblikovanje človeka s popolnim značajem ter ponujanje literarnega usposabljanja (letnik 4, 473).

Na podlagi znanstvenega duha je nameraval izluščiti koristne ideje ter izkušnje iz Kitajske in z Zahoda, da bi odkril uporabno formulo za kitajsko

izobraževalno reformo. Ti poskusi so bolj vidni skozi njegovo konceptualizacijo petih tipov izobraževanja.

5 Pet vrst izobraževanja

Ko je Cai leta 1912 postal minister za izobraževanje, je republiki podal prepričljiv predlog glede izobraževalne politike, ki ga je zaznamovalo pet tipov izobrazbe: vojaški/državljski, utilitaristični, moralni, svetovni nazor in estetsko izobraževanje.

Za nacionalno preživetje je predlagal vojaško/državljsko izobraževanje, ki bi služilo obrambi Kitajske, ponovnemu pridobivanju izgubljenih pravic ter razvoju njene industrijske civilizacije. Po drugi strani se je zavedal, da ta tip izobraževanja izvira iz ideologije nacionalizma, ki bi se morala sčasoma umakniti mednarodnemu pristopu. A glede na takratne zaostrene razmere, ko so zunanji agresorji ter rivalstvo med vojaškimi frakcijami ogrožali obstoj nacije, je »vojaško izobraževanje za državljane« predpostavljalo kot nujno potrebno za vzpostavitev nacionalne obrambe in uravnovešanje moči proti različnim frakcijam.

V povezavi s ciljem vojaškega urjenja je Cai za spodbujanje utilitarističnega izobraževanja na Kitajskem predlagal uporabo zahodnih znanosti. Da bi pojasnil pojem utilitarističnega izobraževanja, je zapisal:

Ta teorija se je razvila v Ameriki, a se je v zadnjem času uveljavila tudi v evropskih državah. V naši državi še ne izkoriščamo zakladov, ki se skrivajo pod zemljo, organizacija industrijskega sektorja je še vedno v povojih, stopnja brezposelnosti je visoka in ljudstvo je izjemno revno. Torej je utilitaristično izobraževanje zagotovo prednostna naloga (letnik 2, 131).

V tem pogledu ga je močno privlačila pragmatična teorija Johna Deweyja s poudarkom na metodi eksperimentalnega raziskovanja. Strinjal se je z Deweyjem, da bi moralo biti moderno izobraževanje zasnovano tako, da bi spodbujalo utilitaristične cilje gojenja človeške inteligence, demokratične mobilnosti in gospodarske rasti. Cai je menil, da so bile težave izobraževanja na Kitajskem prepletene s političnimi, ekonomskimi in socialnimi vprašanji. Zato jih ni mogoče razreševati zgolj z omogočanjem večjemu številu državljanov, da obiskujejo šolo, ali z uvajanjem šolskega sistema, zasnovanega na vzorcu iz Združenih držav ali drugih industrializiranih nacij.

Cai se je dobro zavedal – in na to tudi pogosto opozarjal – hudih zlorab znanstvenih izsledkov v sebične namene politične moči in ekonomskega dobička

na Zahodu. Opozarjal je, da bi lahko vojaško in utilitaristično izobraževanje brez spremljajočega moralnega urjenja vodilo v agresijo in prevzetnost. Poleg tega je bil prepričan, da lahko nacionalna blaginja brez svetovnega nazora povzroči nemirnost, nezadovoljstvo in kaos. Zato je menil, da bi morali tradicionalni moralni nazor Kitajske združiti z znanstvenim duhom Zahoda, znanost in tehnologija pa bi morali koristiti vsem ljudem na svetu.

Kar se tiče moralnega izobraževanja, je Cai nacionalno moralnost cenil kot esenco človeške narave in kot imanentno značilnost človeškega življenja. Poleg tega je verjel, da je bogat spekter idealov velikih izobraževalcev kitajske zgodovine od nekdanj soustvarjal človeška življenja. Z zgodovinskega vidika je bilo ključno vprašanje, ki ga je izpostavil, kako tradicionalne vrednote prenesti na sodobno družbo v skladu z idealom novega izobraževanja. Menil je, da bi morali zastarela moralna načela, kot sta lojalnost cesarju in čaščenje Konfucija, ki kalijo duha republiške dobe, izločiti iz šolskih učbenikov. Po drugi strani pa bi morale te tradicionalne predstave o moralnosti v skladu z republiškim duhom služiti potrebam modernega izobraževanja.

Zato je Cai zagovarjal stališče, da mora novo kitajsko izobraževanje v nacionalno dediščino prenašati dragocena moralna načela in črpati podporo te moralne sile pri grajenju modernizacije Kitajske. Poudaril je:

Namen moralnega izobraževanja je, da ljudje delamo za skupno zaščito in skupno ohranitev. Vse to je ključnega pomena pri odpravljanju navede spletkarjenja zavoljo lastnih osebnih interesov ter pri izkoreninjanju občutka različnosti med sabo in drugimi. S tem lahko ljudje dosežemo napredek v izobraževanju v luči realnosti (letnik 2, 134).

Caijeva pozornost na koncepcijo realnosti je bila povezana z njegovim zanimanjem za to, kar je poimenoval »uvod v vsesvetovni pristop«. Na tej točki je vpeljal kantovsko idejo o substančnem in pojavnem svetu. Po Caijevem mnenju je pripisovanje prevelikega pomena substančnemu svetu po navadi imelo za posledico nezdrav materializem in sebičnost. Upal je, da bo kultiviranje ustreznega svetovnega nazora pomagalo gojiti bolj altruistična in povzdignjena občutja, zato se je usmeril k razumevanju esencialne enotnosti vsega človeštva.

Za konec navedimo še Caijeve misli o estetskem izobraževanju kot bistvenem delu novega izobraževanja. Poudarjal je, da je umetnostnim predmetom, kot so risanje, glasba in ples, v tradicionalnem izobraževanju posvečeno pre malo pozornosti. V zagovarjanju potrebe po cenjenju umetnosti v korist izgradnje življenj učencev na aktiven in radosten način je bil prepričan, da morajo umetnostni predmeti dobiti vidno mesto na vseh ravneh učnega načrta. Nadalje je trdil, da mora umetnostno izobraževanje nadomestiti religiozno

indoktrinacijo. Menil je, da se skozi estetsko čutnost razkrijejo najgloblja človeška hrepenenja in občutki, medtem ko avtoritarna narava religije pri učencih tepta svobodo učenja. Potemtakem je vzgajanje učencev s pomočjo estetske izobrazbe, osvobojeno vsakršnih religiozних konotacij, nujno.

Estetsko izobraževanje je Cai razumel tudi kot most med substanco in pojavnim svetom, saj lahko umetniško udejstvovanje učencem pomaga razviti čistejša čustva in izločiti tista bolj osnovna, kot so sebičnost, trma in sovraštvo. Zato je estetsko izobraževanje povezal s svetovnonazorskim. S pomočjo teh dveh tipov je želel preostale tri tipe izobraževanja (vojaško-državljsko, utilitaristično in moralno) osvoboditi političnih omejitev.

6 Neodvisnost izobraževanja

108

Cai je kot temeljni in nujni pogoj za uveljavitev teh petih tipov izobraževanja predpostavil neodvisnost izobraževanja. Sklenil je:

Izobraževanje pomeni pomagati učencem pridobiti sposobnost razvijanja inteligence uma ter izpopolnjevati osebnostne lastnosti, ki prispevajo h kulturi človeštva; vendar cilj izobraževanja ni izoblikovati učence v posebna orodja, ki jih bodo drugi uporabili za svoje namene. Zato bi morale biti šolstvo povsem v rokah neodvisnih izobraževalcev, ki ne bi bili pod vplivom nobene stranke ali cerkve (letnik 4, 177).

V globoki zaskrbljenosti zaradi političnega ali religioznega vpliva na izobraževanje je Cai ponudil administrativni načrt za varovanje neodvisnosti kitajskega izobraževanja. Predvideval je uvedbo okrožnega univerzitetnega sistema, ki je bil zasnovan na podlagi francoskega izobraževalnega sistema. Kitajski vladi je predlagal, naj v različnih regijah vzpostavi univerzitetna okrožja, vsako od njih pa naj ima univerzo, ki bo nadzorovala vse ravni okrožnega šolstva. Nadzor nad univerzo in okrožnimi izobraževalnimi zadevami naj bo v rokah izobraževalnega odbora, ki ga bodo vodili univerzitetni profesorji. Rektorja univerze naj bi izvolil odbor, vsi okrožni rektorji pa bi tvorili Svet za višje izobraževanje, ki bi obravnaval zadeve v skupnem interesu ter določal izobraževalno politiko. Sredstva bi črpali iz lokalnih davkov, revnejša okrožja pa bi lahko na podlagi odobritve Sveta za višje izobraževanje za pomoč zaprosila centralno vlado.

Takšen načrt, povezan s Caijevo predstavo o neodvisnem šolstvu, je bil privlačen, a nerealističen. Dokaz za to je že Caijev neuspeh, da bi ga pretvoril v prakso. Načrt je predstavil leta 1922, v času, ko je bila Kitajska politično in geografsko razdeljena med množico generalov. Glede na nenehne spopade in družbene pretrese ni mogel računati na to, da bo režim pekinškega generala

vpeljal njegov načrt vsenacionalnega sistema univerzitetnih okrožij. Leta 1927, ko je vodenje Kitajske prevzel Kuomintang, je Cai nacionalistično vlado le pregovoril, da je odobrila njegov načrt razmejevanja univerzitetnih okrožij. Imenovan je bil za predsednika *Daxueyuana* (Univerzitetnega sveta), ki je nadomestil ministrstvo za izobraževanje, njegova naloga pa je bila vodenje administracije univerzitetnih okrožij. Ker je bilo bistvo Caijevega načrta – otrestiti se političnega nadzora – v neposrednem nasprotju z namero nacionalistov združiti Kitajsko pod centralizirano politično močjo, je bil njegov Univerzitetni svet obsojen na kratko življenje. Pravzaprav ni dočakal niti enega leta obstoja. Soočen s kruto realnostjo je Cai morda začutil, da je vpliv strankarske politike na izobraževanje prevelik, da bi se mu bilo mogoče zoperstaviti.

Čeprav Cai pri vzpostavljanju sistema univerzitetnih okrožij ni bil uspešen, njegova vztrajnost glede ideje o neodvisnem šolstvu in njeno širjenje nista nikoli pojenjali. Izhajajoč iz svoje temeljne ideje si je prizadeval razvijati premisleke o važnih vprašanjih, kot sta demokratična administracija ter akademska svoboda.

Skladno s svojo zamisljivo, da naredi šolstvo neodvisno od politike in religije, je Cai zagovarjal ustvarjanje demokratičnih pogojev za izobraževalno administracijo. Poudarjal je, da obstajata dva bistvena elementa demokratične administracije: prvi je »iskanje in sprejemanje predlogov množic«, drugi pa je »spodbujanje reform tam, kjer so potrebne« (letnik 3, 332). Kot administrator in izobraževalec je bil Cai vedno naklonjen deljenju odgovornosti in je poudarjal pomen upravljanja izobraževalnega sistema s strani tistih, ki jih izobraževanje neposredno zadeva oziroma imajo z njim izkušnje.

Ko je Cai postal rektor Univerze v Pekingu, si je močno prizadeval uveljaviti načelo demokracije. Tako je uspešno sprožil številne reforme v upravi univerze. Prvič, med dekani fakultet je bil kot zakonodajno telo za pomoč pri vodenju institucije vzpostavljen *Pingyihui* (izvršni odbor), ki je fakultetam dajal več besede pri univerzitetnih odločitvah. Drugič, vzpostavljen je bil *Jiaoshouhui* (profesorski odbor), akademsko telo, ki je prevzemalo odgovornost za učni načrt. Tretjič, študentje so oblikovali številne študentske organizacije, ki so spodbujale samoregulacijo študentov in hkrati vodile njihove aktivnosti v kampusu.

Še en pomemben vidik Caijeve vere v demokracijo je bila njegova zavezanost načelu akademske svobode. Po njegovem mnenju je bilo šolstvo v osnovi odgovorno za razvijanje številnih različnih interesov in drž, ki spodbujajo intelektualni napredek. V pismu o politiki Univerze v Pekingu je glede akademske svobode pripomnil:

- Kar zadeva intelektualne teorije, bomo sledili primerom univerz z vsega sveta. To pomeni, da bomo v skladu z načelom »svobode misli«

tolerirali in sprejemali vse ideje in mnenja. [...] Glede na to, da lahko različne miselne šole ohranjajo svoje poglede in niso odpadle v procesu naravne selekcije, se bodo smele kljub svojim konfliktnim naravam svobodno razvijati.

- Kar zadeva učiteljski zbor, bo izobraženost glavni kriterij za imenovanje učiteljev. Njihovo izobraževalno delo bo vodilo načelo svobode misli (l. 3, 271).

Ta odprta politika je omogočila, da je Univerza v Pekingu privabila in zaposlila številne priznane učenjake, predstavnike različnih miselnih šol, kot so: Chen Duxiu, urednik radikalne revije *Xin Qingnian [Nova mladina]* in, kasneje, ustanovitelj komunistične partije; Hu Shi, voditelj literarne revolucije in ključna figura pri uvajanju Deweyjevih idej na Kitajsko; Liu Shiwei in Huang Jigang, branitelj tradicionalnega literarnega sloga; ter Gu Hongming, podpornik avtokratske monarhije. Prav oblikovanje kompetentnega in predanega kolegija je pripomogla, da je Univerza v Pekingu postala osrednji forum kulturne in intelektualne izmenjave ter si zaradi naprednosti svojih učenjakov prislužila velik sloves. Na podlagi svoje izkušnje na Univerzi v Pekingu je Cai sklenil, da je med kitajskimi izobraževalci še posebej pomembno osveščanje o vprašanju akademske svobode, saj bi lahko to načelo uporabili za zlom avtoritarnosti konfucijanske tradicije, ki je v nacionalnem izobraževanju prevladovala zadnjih 2000 let.

7 Vpliv na kitajsko izobraževanje

Cai je bil v prvi vrsti razsvetljen izobraževalec, ki se je spoprijemal z novimi idejami ter iskal spodbudne odgovore na številne probleme Kitajske v procesu izobraževalne modernizacije. Njegov velik vpliv na kitajsko izobraževanje lahko ubesedimo z naslednjimi štirimi vidiki.

Prvič, v zgodovini reform izobraževanja na Kitajskem je bila Caijeva kritika tradicionalnega izobraževanja izjemna, saj je pomagala zbuditi zavedanje o omejitvah konfucijanskega okvira in posledično spodbudila proces izgradnje sodobnega kitajskega izobraževanja. Še izjemnejše je bilo njegovo prizadevanje za sintezo, tj. eden najpomembnejših poskusov združitve kitajske kulturne in izobraževalne dediščine z dinamiko zahodne misli.

Drugič, Caijeva konceptualizacija petih tipov izobrazbe je bila nova teoretska usmeritev, ki sta jo zaznamovala kritična drža do konfucijanske tradicije ter cilj biti skladna z duhom kitajske republiške dobe. Caijevo poudarjanje pomembnosti znanstvenega vedenja in družbenega udejstvovanja je imelo še posebej močan vpliv na zamenjavo klasičnega učnega načrta z znanstvenim.

Poleg tega je njegovo vztrajno zavzemanje za estetsko izobrazbo šole prisililo, da so dale večji poudarek učenju umetnostnih predmetov, ki so bili v tradicionalnem izobraževanju prezirani.

Tretjič, z vodenjem Univerze v Pekingu je Cai kot rektor izpeljal številne praktične reforme, ki so globoko zaznamovale razvoj višjega izobraževanja na Kitajskem. Danes se ga spominjamo po dosežkih pri spodbujanju ustvarjalnega učenja in temeljitih raziskav ter po reorganizaciji univerzitetne administracije, osnovane na načelu demokracije. Poleg tega lahko superiornost Univerze v Pekingu neposredno pripišemo Caijevemu spodbujanju akademske svobode, ki je vodila k oblikovanju razgibane izobraženske skupnosti in pri študentih odprla širok spekter učnih interesov.

Četrto, Caijeve zahteve po neodvisnosti izobraževanja so bile navdih za udejanjanje demokratičnega izobraževanja na Kitajskem. V tem pogledu je njegova relevantnost prav v pristopu – v kontekstu njegove liberalne izobraževalne teorije – k natanko tistim problemom, ki še danes begajo kitajske izobraževalce in izobraževalke: k vlogi vlade pri načrtovanju izobraževanja, mestu politične ideologije v šolstvu ter kontinuiteti in stabilnosti izobraževalnih politik. Vendar se pomen Caijevih zamisli ne skriva zgolj v njihovem konkretnem prispevku k natančni opredelitvi teh problemov, temveč v enaki meri v tem, da orisuje nekatere možnosti naslavljanja njihove navidezne neobvladljivosti.

Po zaslugi Caijevega vpliva ni težko razumeti, zakaj so mu učenjaki posvečali toliko pozornosti, saj je njegovemu življenju in delu posvečen znaten delež znanstvenih objav. Nazadnje je bila v spomin na 120. obletnico njegovega rojstva maja 1988 na Univerzi v Pekingu organizirana konferenca, ki so se je udeležili učenjaki iz Kitajske in drugih dežel. Pokazala je, da je resnično vredno obuditi raziskovanje Caijevih prizadevanj in idej, še posebej v povezavi s sodobnim kitajskim izobraževanjem.

Viri in literatura

Dela Cai Yuanpeija

- Cai Yuanpei 蔡元培. 1920. *Cai Jiemin Xiansheng Yanxing Lu* 蔡子民先生言行录 (*Zbirka besed in dejanj Cai Yuanpeija*). Peking: Beijing University.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1921. *Zhongxue Xiushen Gaoke Shu* 中学修身高科书 (*Šolska moralna izobrazba*). Šanghaj: Commercial Press.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1924. *Zhexue Gangyao* 哲学纲要 (*Osnove filozofije*). Šanghaj: Commercial Press.

- Cai Yuanpei 蔡元培. 1937. *Zhongguo Lunlixue Shi* 中国伦理学史 (*Zgodovina kitajske etike*). Šanghaj: Commercial Press.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1967a. *Cai Yuanpei Xuanji: Wenhua Sixiang* 蔡元培選集：文化思想 (*Izbrana dela Cai Yuanpeija o kulturi in misli*). Tajpej: Book World Co. 1967.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1967b. *Cai Yuanpei Xuanji: Zhexue Jiaoyu* 蔡元培選集：哲学教育 (*Izbrana dela Cai Yuanpeija o filozofiji in izobraževanju*). Tajpej: Book World Co.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1967c. *Cai Yuanpei Xuanji: Shuxin Xuba* 蔡元培選集：序信書巴 (*Izbrana dela Cai Yuanpeija: Pisma in predstavitve za druge pisce*). Tajpej: Book World Co.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1967d. *Cai Yuanpei Xuanji: Yanshuo* 蔡元培選集：言說 (*Izbrana dela Cai Yuanpeija: Govori*). Tajpej: BookWorld Co.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1967e. *Cai Yuanpei Xuanji: Zawen* 蔡元培選集：雜文 (*Izbrana dela Cai Yuanpeija: Eseji*). Tajpej: Book World Co.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1967f. *Cai Yuanpei Xuanji* 蔡元培選集：妖怪虛講義 *Yaoguaixu Jiangyi* (*Izbrana dela Cai Yuanpeija: O vraževerju*). Tajpej: Book World Co.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1968. *Cai Yuanpei Xiansheng Quanji* 蔡元培先生全集 (*Zbrana dela Cai Yuanpeija*). Tajpej: Commercial Press.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1984. *Cai Yuanpei Quanji* 蔡元培全集 (*Zbrana dela Cai Yuanpeija*). Peking, Zhong Hua Press.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1918. »Tendencies toward Harmony between Eastern and Western Political Ideas.« *Chinese Social and Political Science Review* 3 (1), marec 1918: 41–49.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1924a. »Memorandum Concerning the Disposal of the Boxer Indemnity Fund«. *Asiatic Review* 20, 1924: str. 497–498.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1924b. »The Development of Chinese Education«. *Asiatic Review* 20, 1924: str. 499–509.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1925. »On Communism.« V: *China Yearbook*. Shanghai: Commercial Press: str. 569–570.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1954a. »On the Aims of Education«. V: Teng, S.Y. in Fairbank, J.K. (ur.): *China's Response to the West*. Cambridge, MA: Harvard University Press: str. 235–38.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1954b. »Policy for Peking University.« V: Teng, S.Y. in Fairbank, J.K. (ur.): *China's Response to the West*. Cambridge, MA: Harvard University Press: str. 238–49.

Dela o Cai Yuanpeiju

- »Cai Yuanpei's Biography«. 1970. V: Boorman, H.L. (ur.) *Biographical Dictionary of Republican China*, letnik 3. New York, NY, Columbia University Press: str. 295–99. (Glej tudi reference na Ts'ai Yuanp'ei in podobna črkovanja.)
- Duiker, W.J. 1968. *Tsai Yuanpei and the Intellectual Revolution in Modern China*. Washington, DC: Georgetown University (Neobjavljena doktorska disertacija.)
- Duiker, W.J. 1977. *Tsai Yuan-pei: Educator of Modern China*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Duiker, W.J. 1971. »Tsai Yuan-pei and the Confucian Heritage.« *Modern Asian Studies* (Cambridge, UK) 5(3), 1971: str. 207–26.
- Duiker, W.J. 1974. The Humanist Vision: Tsai Yuan-pei and Education Reform in Republican China. *The Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hong Kong*, Hong Kong), letnik 7, št. 2, 1974.
- Gao, P.S. (ur.) *Cai Yuanpei Nianpu* 蔡元培年譜 (*Kronologija Cai Yuanpeija*). Peking, Zhonghua Press, 1980.
- Lubot, E.S. 1923. *Tsai Yuan-pei from Confucian Scholar to Chancellor of Peking University 1868–1923: the Evolution of a Patient Reformer*. Columbus, OH: The Ohio State University. (Neobjavljena doktorska disertacija.)
- Lubot, E.S. 1973. »Peking University Fifty-five Years Ago: Perspectives on Higher Education in China Today.« *Comparative Education Review* 17(1), 1973: str. 44–57.
- Lubot, E.S. 1927. Tsai Yuan-pei and the May Fourth Incident. *Chinese Culture* (Taiwan), letnik 13(2), 1972: str. 73–82.
- Nathan, A.J. 1976. *Peking Politics, 1918–1923: Factionalism and the Failure of Constitutionalism*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Sakai, R. 1953. *Politics and Education in Modern China*. Cambridge, MA: Harvard University (Neobjavljena doktorska disertacija.)
- Sakai, R. 1949. »Tai Yuan-pei as a Synthesizer of Western and Chinese Thought.« *Papers on China* 3, 1949: str. 170–92.
- Schwarz, V. 1986. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Spelman, D.G. 1973. *Tsai Yuanpei, 1868–1923*. (Neobjavljena doktorska disertacija, Harvard University).
- Sun Changwei. 1968. *Cai Yuanpei Xiansheng de Shengping Jiqi Jiapyu Sixiang* 蔡元培生平及其教育思想 (*Življenje in izobraževalne misli Cai Yuanpeija*). Tajpej: Commercial Press.
- Sun Te-chung (ur.). 1966. *Cai Yuanpei Xiansheng Yiwen Leicao* 蔡元培傳記資料 (*Zapisi preminulega g. Caija Yuanpeija, razvrščeni po vsebini*). Tajpej: Fu-hsing Press.

- Tai, C.H. 1952. *The Life and Work of Tsai Yuan-pei*. (Neobjavljena doktorska disertacija, Harvard University)
- Zhang, Lizhong. 1991. *A Comparison of the Educational Theories of Cai Yuanpei and John Dewey*. (Neobjavljena doktorska disertacija, University of Sydney)
- Zhu, Zhuanyu (ur.). 1981. *Cai Yuanpei Zhuanji Ziliao* 蔡元培傳記資料 (*Biografski materiali o Cai Yuanpeiju*). 10 letnikov. Tajpej: Tien Yi Press.

Prevedla Anja Muhvič

Yuen Ting Lee

Primer pomembne reforme: Cai kot podpornik pripustitve žensk na kitajske univerze

Aktivni ali pasivni pobudnik: Cai Yuanpeijev sprejem žensk na Univerzo v Pekingu (1919–20)

1 Uvod

Med vsemi neenakostmi v tradicionalni kitajski družbi so bile tiste na področju izobraževanja med najbolj opaznimi. V večini primerov ni bilo predvideno, da bi bile dekleta in ženske deležne najvišjih stopenj izobrazbe; v Kitajski poznega obdobja Qing večina žensk ni imela dostopa do univerzitetne izobrazbe. Cai Yuanpei (1868–1940), izobraževalec iz poznega obdobja Qing in republiške Kitajske, je slovel po svojem naprednem odnosu do žensk. Njegova odprtoumnost je razvidna iz načina, kako je zagovarjal in omogočal izobraževalne priložnosti za dekleta in ženske, enakovredne tistim,

ki so bile na voljo fantom in moškim. Čeprav so številni njegovi prepoznavni sodobniki glede žensk z njim delili podobno napredne ideje, nikogar od njih nimamo za pobudnika vpisovanja žensk na kitajske nacionalne univerze.¹ Pravzaprav je bil v času gibanja 4. maja Cai rektor pomembne kitajske akademske institucije, kar je bil strateško pomemben položaj v odločilnem trenutku moderne kitajske zgodovine.

Leta 1920 se je nekaj žensk prvič uradno vpisalo na Univerzo v Peking (Beida), na nacionalno univerzo, ki je ženske dotlej izključevala. Ta dogodek je odražal pomembno spremembo v zgodovini modernega kitajskega izobraževanja, natančneje, začetek višjega izobraževanja za ženske. Ni le prebil tradicionalnih spolnih ovir v univerzitetni garnituri, temveč je ženskam v teoriji zagotovil enako pravico do višje izobrazbe kot moškim. Boj Kitajk za univerzitetno izobrazbo je razkrival, kako so si prizadevale prestopiti spolne razmejitve, da bi dosegle stopnje izobrazbe, ki v antični in imperialni Kitajski od njih niso bile zahtevane.²

Akademske interpretacije so pretirano poudarjale Caijevo vlogo pri vpisu deklet in žensk na različne izobraževalne institucije. Osredotočile so se na napredno plat Caijevih idej in dejanj, povezanih z izobraževanjem žensk in deklet. Ko pa pod drobnogled postavimo manj napredno plat njegovih idej in dejanj, se izriše drugačna slika. Namen tega članka je torej ponovna presoja vloge Cai Yuanpeija pri sprejemanju žensk na Univerzo v Peking. Predhodni učenjaki so večinoma domnevali, da je bil »aktivni pobudnik« soizobraževanja na Beida. Prvič, predpostavljali so, da je bil Cai zagovornik pravic žensk; in potemtakem so njegove ideje glede žensk vedno doumljene kot napredne. Drugič, trdili so, da je prevzel glavno vlogo pri uveljavljanju svojih naprednih idej na Beida. Takšne predpostavke zanemarjajo dejstvo, da je Cai skozi čas razvil določena tradicionalna stališča do žensk in da so ga med gibanjem 4. maja podpirali nekateri radikalni sodobniki in sodobnice. Kot reakcija na družbeno zahtevo po emancipaciji Kitajk je bila Caijeva politika sprejemanja žensk podvržena naraščajočim pritiskom nekaterih vidnejših skupin radikalcev gibanja 4. maja. Pričujoči članek zagovarja trditev, da so bili Caijevi radikalni sodobniki enako pomembni pri sprejemanju žensk na Beida kot Cai.

1 V poznem obdobju kitajske dinastije Ming je rek »manko izobrazbe je ženska vrlina« dekleta odvrčal od učenja. Glej Chen Dongyuan 1937, 188–202. Med Caijeve sodobnike sodijo Kang Youwei, Liang Qichao, Chen Duxiu, Li Dazhao, Wu Zhihui, Li Shizeng itd. Za Kang in Liang glej Qu Xingui in Tong Fuyoung 1997, 150–158, 201–208; Li Jianping 1997, 246–262; Liang Qichao 1964, 69–73. Za Chen Duxiuja in Li Dazhaota glej Qu Xingui in Tong Fuyoung 1997, 890–896; Tong Fuyoung in Zhang Tianle 1997, 256–263. Za Wu in Li Shizenga glej »Wu Zhihui geren dang'an« 1898–1932, HCG#Zhio2570, 04047, 04087, 10128; Li Shizeng 1980, letnik 1, 18–19, 34–39.

2 O vpisu žensk leta 1920 glej Jiang Menglin 1959, 93; Sun Changwei 1997, 222, 227.

Pravzaprav je bil Cai le »pasivni pobudnik«, deloma zaradi vpliva kitajskega konzervativizma, deloma zaradi lastnih tradicionalnih pogledov na ženske.

Do te alternativne interpretacije je pripeljal temeljit pregled novih primarnih virov v kitajskem jeziku, arhivskega gradiva, novih različic Caijevih zbranih del in republiške literature o ženskah. Poudariti moram, da prejšnje raziskave niso vključevale teh virov. Ta članek bo obravnaval naslednja širša tematska vprašanja: prvič, konflikte med tradicionalizmom in modernizmom v njegovih idejah; drugič, konvencionalno evalvacijo Cai Yuanpeija; tretjič, vprašanje »*nüjina*« (prepovedi deklet in žensk); četrto, potek vpisa žensk in njegove posledice. Da bi razumeli, zakaj je Cai stal med tradicionalizmom in modernizmom, moramo sestaviti okvirno skico njegovega izobraževanja v mladostniških letih ter večjih konfliktov v njegovih predstavah o ženskah in izobraževanju žensk.

2 Med tradicionalizmom in modernizmom

Rojen v trgovski družini srednjega razreda v Shaoxingu leta 1868, je imel Cai prednostni položaj pri dostopu do tradicionalne kitajske izobrazbe, in sicer pod okriljem številnih slovitih konfucijanskih učenjakov. Med letoma 1874 in 1895 je bil v času svojega kitajskega izobraževanja priča zelo različnima obdobjema – torskemu izobraževanju (1874–1885) in prostemu učenju (1885–1895). Med prvo fazo so ga o konfucijanskih klasikah učili tutorji, ki so mu zagotavljali poglobljeno, a zelo strogo vodstvo. Z vstopom v drugo fazo je prosto in samostojno poglobljal svoje znanje o konfucijanskem učenju. To je bilo odločilnega pomena, saj je gojil veliko navdušenje za konfucijanske klasike.³ Zgodnji trdni temelji, ki mu jih je zagotovila tradicionalna izobrazba, so prispevali k uspehu na številnih izjemno tekmovalnih tradicionalnih državnih uradniških izpitih. V tem obdobju je Cai razvil nekatere tradicionalne poglede na ženske.

Splošno sprejeto je mnenje, da je bil Cai tako konfucijanski učenjak kot tudi napredni izobraževalec. Njegove izkušnje z zahodnim učenjem in študijem v tujini so pospešile in okrepile kultivacijo njegovega naprednega značaja. Ko je leta 1895 Japonska porazila Kitajsko, je Cai začel stremeti k zahodnjaškemu učenju. Med letoma 1895 in 1921 lahko opazimo tri različne niti tega stremljenja: izdatno branje; usvajanje jezikov; študij v tujini. Ti vplivi so bili ključni pri oblikovanju njegovih naprednih predstav o ženskah in izobraževanju žensk. Eden izmed učenjakov je Caijevo izdatno čtivo razdelil v tri glavne kategorije. V prvo skupino je umestil prevode reformistov iz poznega obdobja

3 Cai Yuanpei 1984–89 (v nadaljevanju *QJ*), letnik 7, 268–280. Caijevo tutorsko izobraževanje pomeni *sishu jiaoyu*. Za *sishu* tipe glej Borthwick 1983, 18–25. Glej tudi Hayhoe 1984, 31–32; Pepper 1996, 52.

Qing, v drugi so bili prevodi zgodovin Japonske, Rusije in sveta, v tretji pa publikacije o naravoslovju. Usvajanje jezikov je bil drugi intelektualni vpliv. Pred odhodom na študij v tujino si je Cai prizadeval obvladati japonščino, latinščino ter nemščino. Verjel je, da je končni cilj učenja jezikov razumeti zahodne kulture. Njegovo poglavitno prekomorsko potovanje je bilo v Nemčijo (1907–1911), sledila je pot v Francijo (1913–1916).⁴ Jeseni 1916 se je vrnil na Kitajsko in postal rektor Univerze v Pekingju.

Glede na izpostavljenost kitajski in zahodnim kulturam ni presenetljivo, da so Caijeve ideje in dejanja vsebovala tako tradicionalne kot moderne značilnosti. Manj napredne značilnosti so bile do določene mere v nasprotju z njegovimi naprednimi izobraževalnimi reformami za ženske. Res lahko v njegovih zamislih glede žensk in izobraževanja žensk zaznamo nekatere vidnejše konflikte. Povezani so bili predvsem s konceptom spolne enakopravnosti, z vlogo žensk ter s cilji, vsebino in oblikami šolanja žensk.

Prvi vidnejši konflikt se je odvijal med Caijevimi novimi predstavami o spolni enakopravnosti ter njegovimi konvencionalnimi pogledi na odnose v zakonu. Na primer, ko mu je leta 1900 umrla žena, se je od njega pričakovalo, da se bo ponovno poročil. Nekaj »posrednikov« ga je prosilo, naj določi svoje pogoje za ponovno poroko. Cai je kot prvi pogoj navedel, da deklice ne sme imeti povezanih nog; drugi pogoj je bil, da mora biti pismena; tretji, da ne bo vzel priljeznice; četrti, da se lahko v primeru njegove smrti vdova ponovno poroči; in zadnji, da mora biti mogoča ločitev, če bosta imela težave v zvezi.⁵ Ti pogoji za poroko so bili za tisti čas izjemno radikalni. Izpodbijali so tradicionalni moški odnos do zakonske zveze. Po Douglasu Spelmanu je [povezovanje nog] pomenilo, da morajo ženske služiti svojim moškim; fizično je bilo nemogoče odkorakati tako daleč stran, da tega ne bi mogle početi. Odrekanje izobrazbe ženskam, čeprav to ni bilo univerzalno, jih je prav tako omejevalo. Prilježništvo je ženske poniževalo. Poleg tega so možje prilježnice vzeli zato, da so skrbele za sinove, kadar žena ni mogla ali hotela; to je vlogo žensk ponovno zreduciralo na reprodukcijo. Slavljenje krepostnega vdovstva je še enkrat več razkrilo temeljni koncept, da je bistvo ženske služiti svojemu moškemu in nikomur drugemu – četudi je ta mrtev. In za konec, prepoved ločitve je konkretno pomenila, da je lahko moški, če ni bil zadovoljen, vzel prilježnico, medtem ko ženska ni imela druge rešitve

4 *QJ*, letnik 1, 155; letnik 7, 283; Cai Yuanpei 1995 (v nadaljevanju *WJ*), letnik 13, 94. Cai Jianguo 1998, 71, trdi, da je bil japonski vpliv na Caijevo zahodno učenje zanemarjen. Deloma to drži. Vendar Caijeva odločitev za študij v Nemčiji morda pomeni, da je bil njegov glavni cilj učenje na Zahodu. O treh skupinah Caijevega čtiva glej Jin Linxiang 1994, 20.

5 *QJ*, letnik 1, 103, 120; letnik 3, 321. Nekaj učenjakov je opozorilo na to; glej Xiang Yu 1968, 33; Lubot 1970, 24; Yao Quanxing 1981, 5.

kakor samomor.⁶ V tem smislu so Caijevi pogoji za poroko namigovali na njegove napredne poglede na zakonsko enakopravnost.

Pa vendar je hkrati zagovarjal konfucijanske predstave o spolni enakopravnosti. Cai je spolno enakopravnost umestil v kontekst načela pravic in dolžnosti. Na primer, v družinski postavi je imel mož dolžnost zaščititi svojo ženo; uživala je pravico do zaščite. Podobno je imela žena dolžnost ubogati svojega moža, da bi ta užival pravico do poslušnosti. Na podlagi fizičnih razlik med zakoncema je Cai trdil, da je spolna delitev dela naravna. Par bi moral najprej opredeliti svoje naravne gospodinske obveznosti in temu primerno izpolnjevati svoje družinske dolžnosti. Po njegovem mnenju je žena posedovala naravni dar reprodukcije, mož pa se je, ne da bi imel izbiro, popolnoma posvetil karieri. Z ekonomskega vidika je bila žena podrejena možu, saj ni imela ekonomske moči.⁷ Je bila zakonska zveza enakopravna ali neenakopravna?

Drugi večji konflikt tiči med Caijevimi novimi predstavami o ekonomsko neodvisnih ženskah ter njegovimi konvencionalnimi pogledi na dobre žene in krepostne matere. Čeprav je podpiral pravice žensk v šolanju, so bili njegovi izobraževalni cilji občasno navzkrižni. Na primer, v drugem desetletju 20. stoletja je zatrjeval, da bi morale ženske za boljše kariere razviti lastne stroke, ki bi bile ekvivalentne moškim poklicem. Poklicno izobraževanje je sodilo na strokovno področje študija, na katerem bi se lahko izpopolnjevala oba spola.⁸ V skladu s tem prepričanjem je ustanovil nekaj specializiranih visokih in poklicnih šol za Kitajke, da bi postale ekonomsko neodvisne. Leta 1917 je Cai v Pekingu ustanovil *Fawen Zhuanxiuguan* (Visoka šola strokovnega učenja francoščine). Njen namen je bil posredovati znanje francoščine in poklicnih veščin; sprejemal je ljudi obeh spolov, ki so bili ustrezno kvalificirani za tovrstno urjenje. Istega leta je s sodelavci v Šanghaju ustanovil *Zhonghua zhiye jiaoyushe* (Nacionalno združenje za poklicno izobraževanje na Kitajskem). To združenje si je prizadevalo spodbujati poklicno urjenje ter izboljšati poklicno in splošno izobrazbo; podpiralo je ustanavljanje poklicnih šol in profesionalnih tutorskih visokih šol tako za moške kot za ženske.⁹ To je bilo najučinkovitejše orodje za ekonomsko neodvisnost žensk.

6 Spelman 1973, 34–35.

7 *QJ*, letnik 1, 103; letnik 2, 443; *WJ*, letnik 2, 105, 125–127, 135–136; letnik 7, 279; letnik 8, 246; letnik 13, 242.

8 *WJ*, letnik 2, 231–233; letnik 3, 116.

9 Glej dokumente Centralne Univerze v Zhongguo dier lishi dang'anguan, ur. 1991–94 (v nadaljevanju *MD*), 775–782; »Cai Yuanpei geren dang'an« 1920–37 (v nadaljevanju *SHA#3034*), 75; glej tudi *WJ*, letnik 2, 368–373, 417–420; letnik 3, 80, 467–468. O zgodovini združenja glej dokumente »Shetuan dang'an« 1926–47, *SMA#Q0-21-542*.

Cai pa je ves čas vztrajal tudi pri gospodinjski vlogi žensk; trdil je namreč, da je otrokovo izobraževanje v družini osrednja dolžnost matere. Biti dobra mati je bila naravna dolžnost Kitajk. Nadalje je poudaril, da »lahko dobra žena naredi dobrega moža in krepostna mati krepostnega otroka«. Eden izmed vzrokov, da je podpiral šolanje deklet, je bil, da so se z izobrazbo priučile gospodinjskih vlog, to je svojih bodočih obveznosti kot žen – rojevanja otrok in materinskih obveznosti glede izobraževanja otrok. Cai je še posebej nasprotoval temu, da bi ženske ostale samske do starosti. Nekatere radikalne pripadnice gibanja 4. maja so postale ambiciozne pri svojih karierah. Zahtevale so dolgoročno samskost. Po Caijevem mnenju so te samske ženske, s tem ko so se odločile svoje gospodinjske pravice in dolžnosti potisniti ob stran, postale nujna tarča kritik konzervativcev. Trdil je, da samske ženske ne morejo biti zgled Kitajkam na splošno, saj so svoje družbene vloge postavile nad gospodinjske.¹⁰ Kaj bi moralo biti zanj na prvem mestu, družbene ali gospodinjske vloge žensk?

Tretji vidnejši konflikt je tisti med Caijevimi novimi idejami o uvajanju fizične vadbe za dekleta in njegovimi konvencionalnimi pogledi na kultivacijo ženskih vrednot. V prvem in drugem desetletju 20. stoletja je Cai telesne vaje vključeval v šolske učne načrte za dekleta. Po njegovem bi morala v šoli oba spola uživati enako pravico do urjenja v teku, plavanju, borilnih veščinah, gimnastiki in drugih športih. Cai je zapisal: »Stari običaji so ženskam preprečevali, da bi stopile iz hiše, s povezovanjem njihovih nog ... Sčasoma so ženske postajale fizično vse bolj oslABLJENE ...«¹¹ Predlagal je opustitev povezovanja nog z namenom spodbujati dekleta, da bi sodelovala pri športu in se fizično okreplila. Verjel je, da bodo fizično močna dekleta postala fizično močne matere; te matere pa bodo nato rodile in vzgojile fizično močne potomce. Posledično bo Kitajska okrepljena s fizično močnimi državljani in državljankami.¹² To so bili moderni vidiki Caijevega mišljenja, saj v tradicionalni Kitajski niso dajali poudarka telesni izobrazbi za dekleta.

Pa vendar Cai iz deklinškega učnega načrta ni izključil tradicionalnih učbenikov. Na primer, v učbenikih Prve šole za deklice v Šanghaju so se znašli *Liji neize* [Navodila za notranje prostore v Knjigi obredov], *Nüjie* [Pravila za ženske],

10 *QJ*, letnik 2, 302, 305; letnik 3, 365; letnik 5, 115–116. Nekatere neporočene ženske so menile, da je breme poroke in materinstva tako veliko, da so se tem vlogam uprle; glej Chen Xuezhao 1998, 170. Za moderno samsko življenje žensk so verjetno izvedele iz Amerike in Evrope; glej Muxin 1912, 12–13; Jiang Shizhou 1926, 4–21.

11 Prevod iz Ts'ai Yu-hsin 1988, 206–207.

12 *QJ*, letnik 1, 103; letnik 3, 8, 474–475; letnik 5, 475–476; Ts'ai Yu-hsin, 206–207; Fan Hong in J. A. Mangan 1995, 82.

Fuxue [Žensko učenje], *Jiaonü yigui* [Izročena pravila za učenje deklet] ter *Li-enüzhuan* [Biografije zglednih žensk]. Te knjige so povečini napisali učenjaki iz obdobja Han in Qing, ki so zagovarjali predstave o moški superiornosti in ženski poslušnosti.¹³ V poznejših letih je Cai celo sam zbral biografije zglednih žensk, da bi izrazil svoja pričakovanja glede idealne ženskosti. Njegov namen je bil poudariti tradicionalne ženske vloge. Ženske so bile deležne Caijeve hvale zaradi svojih vrednot filialne pobožnosti, krotkosti, filantropije, marljivosti, skromnosti, uslužne pomoči svojim možem, skrbne nege otrok in sistematičnega urejanja gospodinjskih zadev. Njihova vsestranskost se je kazala tudi v tradicionalnih ženskih interesih, kot so vezenje, ročno šivanje, pisanje poezije in druge podobne veščine.¹⁴ Je bil namen vsebine ženskega izobraževanja poudarjati nacionalno krepitev ali tradicionalno ženstvenost?

Četrty večji konflikt najdemo med Caijevimi novimi mislimi o soizobraževanju in njegovo konvencionalno idejo o enospolnem izobraževanju. Ker bi oba tipa šolanja lahko dosegla enakopravnost, če bi bili izobraževalni rezultati uspešni, je podpiral oba. Prvič, Cai je trdil, da so tako fantje kot dekleta človeška bitja; imajo človekove pravice. Da bi jim ponudil enako šolanje in dosegel enakopravnost, je predstavil soizobraževanje. Drugič, glede na razlike med fanti in dekleti je Cai uvedel enospolno izobraževanje, saj je verjel, da bo enakopravnost dosežena, če bodo njihove razlike do popolnosti razvite. Nekaj kitajskih izobraževalcev je razpravljalo o vprašanih soizobraževanju in enospolnega izobraževanja. Nekateri izmed njih so zagovarjali soizobraževanje na vseh ravneh, medtem ko so drugi stopili v bran enospolnega sekundarnega izobraževanja, o katerem bo tekla beseda v nadaljevanju. V zvezi s to razpravo je Cai podpiral oba sklopa argumentov.¹⁵

Soizobraževanje se je zdelo naprednejše kot enospolno izobraževanje. Caijeva zamisel o soizobraževanju je deloma izvirala iz Zahoda. Z izobraževanjem v Nemčiji med letoma 1907 in 1911 se je v Caiju zbudila naklonjenost do tamkajšnjega liberalnega izobraževalnega sistema, do določene mere se je navdušil nad družbenim življenjem nemških srednješolcev, ki mu je bil priča. Leta 1911 ga je nemški učitelj povabil na obisk srednje šole v Wickersdorfu. Poleg moderne pedagogike, ki jo je sprejela ta šola, je bilo dijakom dovoljeno na čajanko povabiti

13 »Fushe diyi younii xuetang zhangcheng« 1904, 3–4. Susan Mann o *Fuxue* in *Jiaonu yigui* razpravlja v Mann 1989, 9–18. Glej tudi njen članek Mann 1992, 40–62. Ponovno glej Yuan Yiming 1997, 1442–1443; Lee 2000, 469–471.

14 Glej neobjavljen rokopis v SHA#3034 za nos. 220–222, 224–229, 231, 235–236; in Caijeve zapise v *WJ*, letnik 7, 24–25, 33, 279–280, 296–297, 316, 363–364, 386–387, 392, 403, 412–415, 418–419, 421.

15 *QJ*, letnik 3, 478–479.

tako moške kot ženske. Ta vidik družbenega življenja dijakov je bil popolnoma tuj striktni spolni segregaciji v Kitajski obdobja Qing.¹⁶ Koncept spolne segregacije je bil izpostavljen v knjigi *Liji [Knjiga obredov]*, vplivni klasiki, katere navodila so v kitajskih šolah v prvem desetletju 20. stoletja še vedno upoštevali.

Moški in ženske ne sedijo skupaj, ne nosijo podobnih oblačil, ne uporabljajo enakega okrasja in se fizično ne dotikajo med seboj. Tete in strici nikoli ne komunicirajo med seboj neposredno v družini ... Ko se poročena ženska vrne domov, ne bo sedela ob svojih bratih, niti ne bo jedla iz iste posode kot oni ... Od deklet se pričakuje, da bodo ostala doma 10 let in ne bodo zapustila družine ...¹⁷

Obstaja možnost, da je Caijevo politiko do osnovnega soizobraževanja do določene mere navdihnili njegovo opazovanje v Wickersdorfu. To načelo je predstavljalo preboj. Ker sta se oba spola smela učiti na istih osnovnih šolah, je na tej ravni tradicionalna spolna segregacija izginila.¹⁸

Vendar je v poznem obdobju Qing Cai ustanovil ločeni šoli za oba spola. Leta 1902 je v Šanghaju ustanovil Patriotsko dekliško šolo in Patriotsko učno družbo (za fante). S tem je zagovarjal spolno segregacijo na področju učenja, saj so to prakso podpirali tradicionalni kitajski starši. Ozračje v Šanghaju v prvem desetletju 20. stoletja je delno odsevalo to tradicionalno prepričanje. To lahko razberemo iz otvoritvene slovesnosti na fantovski šoli tistega leta. Gostje so prispeli in se zbrali v osrednji dvorani stavbe. Za dvorano je bila posebna soba, namenjena gostjam z dekliške šole. Povedano drugače, obiskovalke in obiskovalci so ves čas trajanja slovesnosti sedeli ločeno in rigidna spolna segregacija je bila očitna. Zdi se, da je bila Caijeva strategija pri razreševanju večjih konfliktov v njegovih predstavah o ženskah in o izobraževanju žensk njihovo vključevanje v spreminjajoče se zgodovinske okoliščine na Kitajskem. Ker družba poznega obdobja Qing ni bila dovzetna za politiko soizobraževanja, je Cai ocenil, da bi bilo primerno »sprejeti in implementirati feminizem z uporabo zmerne pristopa«. ¹⁹ Enospolno izobraževanje je bila njegova začetna strategija, kasnejša strategija pa je bila sprejemanje žensk na Univerzo v Peking.

16 *QJ*, letnik 7, 303; *WJ*, letnik 1, 192–193; letnik 13, 361. Na primer, kitajskim fantom in dekletom je bilo zaradi teh vplivov strogo prepovedano udeleževati se čajank. Glej Zhu Youxian et al. 1983–93, 651–652.

17 Citirano v Li Youning in Zhang Yufa 1975, letnik 1, 54. O konfucianskih ločenih sferah glej Ko 1992, 14–16.

18 *QJ*, letnik 3, 478–479.

19 *WJ*, letnik 2, 62; Gao Pingshu 1996–98, letnik 1, 248–249. Tukaj Cai feminizem razume v povezavi s pravicami žensk. Vendar pa so nekateri Kitajci ta pojem nedavno povezovali s feminilnostjo. Glej Wesoky 2002, 106.

3 Konvencionalna evalvacija Caija

S tem, ko so se predhodni učenjaki osredotočali na napredno plat Cai Yu-anpeijevih zamisli in dejanj ter zanemarili manj napredne plati, njihove evalvacije Caijeve vloge v izobraževanju pogosto niso kritične. Evalvacije njegovih prizadevanj za ustanovitev Patriotske dekliške šole v Šanghaju (1902) in omogočanja sprejema žensk na Univerzo v Pekingu (1920) so nazoren primer tega. Večina učenjakov je podala »pritrdilno« razsodbo. Nekateri zgodovinarji so šanghajsko dekliško šolo opevali kot »najzgodnejšo« vsedekliško šolo na Kitajskem. A so nekateri zahodni misijonarji misijonske šole za kitajska dekleta ustanovili že davno pred Caijem, zato ne moremo trditi, da je bila šanghajska šola prva. Drugi zgodovinarji jo priznavajo kot prvo s strani Kitajcev ustanovljeno dekliško šolo. Tudi ta trditev je vprašljiva, saj so nekateri kitajski pionirji podobna prizadevanja izkazali že v poznem 19. stoletju. Nadalje je bila naslovljena kot prva »ženska revolucionarna šola«. Ali je bilo res tako, bi lahko pokazala nadaljnja poglobljena raziskava, a če sprejmemo to evalvacijo, se porodi vprašanje, v kolikšni meri je pravzaprav dekletom zagotavljala enakopravno možnost za revolucionarno urjenje. Večina učenjakov je zanemarila tradicionalne vidike te dekliške šole in živela v prepričanju, da je bila njena ustanovitev primer Caijeve implementacije njegovega feminizma.²⁰

Drugi primer konvencionalne evalvacije Caija v povezavi s sprejemom žensk na Univerzo v Pekingu lahko znova ocenimo takole: Cai je kot rektor služil univerzi med letoma 1917 in 1927. V tem času je na Beida uvedel toliko reform, da jih stežka naštejemo. Segale so od prečiščevanja študentskih pogledov na univerzitetno učenje do promoviranja akademske svobode, reformiranja univerzitetnega učnega načrta in ustanavljanja raziskovalnih inštitutov, uvajanja jezikovnih reform ter ustanavljanja akademskih revij in interesnih skupin.²¹ V tem delu prispevka se bomo osredotočili na njegove izobraževalne reforme za ženske. Osrednja strategija glede enakopravne izobrazbe za ženske je bila vpeljava soizobraževanja na Beida.

20 Tai Chin-hsieh 1952, 108–109; Li Ruoyi 1972, 97; Spelman 1973, 47; Sun Changwei 1986, 84; Ts'ai Yu-hsin 1988, 201–08; Hu Guoshu 1990, 258–259; Sun Changwei 2000, 270–271. O misijonarskih posledicah glej Yu Qingtang 1969, 176. Xiong Yuezhijeva tabela krščanskih misijonarskih šol (1839–60) prikazuje nekaj ženskih šol; glej Xiong 1995, 288–289.

21 *WJ*, letnik 1, 68–72, 130–133, 197–205, 209–211. Za dokumente, ki pričajo o nastanku univerze, glej *WJ*, letnik 13, 117; dokumenti Centralne univerze v *MD*, 3. komp., 208–213. Za njeno zgodovino glej *WJ*, letnik 3, 295–296. O Caijevih izobraževalnih reformah glej Png Poh-seng 1969, 1–16. Za interesne skupine glej »Beijing daxue zonghe dang'an« 1917–27 (v nadaljevanju BUA#7 (1)), 117.

Dejavniki, ki so Caija spodbudili k vpeljavi tega programa, so številni. Najbolj tipičen in ključnega pomena je bilo po vsej verjetnosti prebujanje študentk. Njihov pogum so sooblikovala prizadevanja intelektualcev, novinarska propaganda ter vpliv gibanja 4. maja (1917–1921).²² Leta 1920 je Cai na Beida sprejel devet deklet. Celotna zgodba je bila podrobno opisana takole:

... Tik pred prelomnim dogodkom 4. maja je študentka Ts'aiju [Caiju] napisala pismo, v katerem ga je prosila za dovoljenje za študij na Univerzi [v Peking] ... Po dogodku je ta nova misel predramila številne druge študentke in nekatere med njimi so s peticijo za sprejem naslovile vodstvo univerze. Med začetkom leta 1920 in februarjem tega leta je bilo devetim dekletom dovoljeno poslušati predavanja na univerzi ... Ministrstvo za izobraževanje je univerzi nemudoma poslalo pismo z opozorilom, da bi morali sprejem študentk na univerzo temeljito premisliti ... A obstoječi zakoni na Kitajskem izobraževanja niso prepovedovali. Ts'ai je izkoristil razmere in po poletju leta 1920 brez prošnje za dovoljenje vlade devetim dekletom uradno omogočil redni vpis. To je bilo sprejeto kot začetek soizobraževanja na Kitajskem ...²³

Ta odlomek prikazuje: prvič, da je Cai igral vlogo pri sprejemanju žensk na Beida; drugič, da je dogodek zaznamoval radikalizem gibanja 4. maja; in zadnjič, da je v času dogodka obstajala konzervativna opozicija.

Pa vendar, kako pomembna je zares bila Caijeva odločitev, da ženskam dovoli študij na Beida? Dosedanji pogledi na to njegovo vlogo so bili izjemno pozitivni. Širše gledano obstajata dve možni interpretaciji. Prva sprejema pristop teorije in prakse, druga pa metodologijo vzroka in posledice. V skladu s prvo možnostjo tako Huang Zhaoheng kot Zhang Huomu med republikanskimi pedagogi opažata dve vrsti kontroverznosti glede soizobraževanja. Radikalci so zagovarjali stališče, da bi morali, če bi želeli doseči izobraževalno enakopravnost, na vse kitajske šole na vseh ravneh sprejemati oba spola na isto institucijo. Zmerneži, ki so menili, da soizobraževalni sistem zaradi mladostniške radovednosti glede nasprotnega spola za srednje šole ni priporočljiv, pa so bili naklonjeni enospolni sekundarni izobrazbi. Učenjaki obeh struj so sklenili, da je Cai leta 1920 ženske na Beida sprejel zato, ker je podpiral napredne ideje in feminizem.²⁴

Drugo možno interpretacijo zastopata Hu Guoshu in Zhou Tiandu, ki sta preučila ozadje, vzrok in vpliv sprejema žensk na Beida. Hu začenja z opisom

22 O Caijevi povezavi z gibanjem glej Lubot 1972, 73–82.

23 Chow Tse-tsung 1960, 123f. O začetku soizobraževanja glej »Wenjiao weisheng tiyu dang'an« 1913–47 (v nadaljevanju SMA#Q0-12), 72.

24 Huang Zhaoheng 1982, 113; Zhang Huomu 1983, 119–120.

razvoja dekliških šol in soizobraževanja na Kitajskem pred letom 1912, kar predstavi kot vzrok za ta dogodek. Nato dokumentira zahteve deklet po študiju na Beida, to je potek dogodka. Na koncu poda opažanje, da je takrat Caijev sprejem žensk globoko zaznamoval kitajsko izobraževanje. Zhou pa najprej kot vzrok za dogodek identificira nekatere konzervativne poglede na ženske in Caijevo potrebo po boju za njihovo enakopravnost v izobraževanju. Zatem kot vzrok za dogodek poda zanimiv opis tega, kako so nekatera dekleta Caija prepričevala, naj na Beida uvede soizobraževanje. Zhou svojo interpretacijo dogodka zaključi z ugotovitvijo, da se je Cai, čeprav je uvedel soizobraževanje, soočil z nasprotovanjem nekaterih konzervativnih vojaških mogotcev.²⁵

Konvencionalne evalvacije o sprejemu žensk na Beida, ki so jih podali ti štirje kitajski učenjaki, si zaslužijo omembo zaradi treh pglavitnih vidikov. Prvič, poglobljene študije tega vprašanja ne obstajajo ne v kitajščini ne v angleščini. Drugič, čeprav argumenti teh štirih učenjakov ne predstavljajo nujno strokovnih nazorov večine, se za njihove biografije o Caiju predpostavlja, da so rezultat temeljitih raziskav. Tretjič, njihovi zaključki so tipično odobravajoči. To je morda povezano z njihovo motivacijo. Ko so se v 80. letih 20. stoletja na Kitajskem začele pojavljati aktivnosti v spomin na Caija, naj kitajski učenjaki o njem ne bi pisali kritičnih biografij. Tako smo soočeni z dvema izzivoma, z redno uporabljenimi artikulacijami predhodnih učenjakov ter z dejansko Caijevo vlogo pri prelomnem dogodku.

4 Vprašanje »*nüjin*«

Večina kitajskih učenjakov, vključno s štirimi zgoraj omenjenimi pisci, je redno, a napačno uporabljala frazo *Beida kaifang nüjin* (neizključevanje deklet z Beida).²⁶ *Nüjin* pomeni prepoved dekletom ali ženskam, *kaifang* pa odprtost, osvoboditev oziroma emancipacijo. Če bi se *nüjin* pojavil v univerzitetnih zakonih, bi bilo razumljivo, da so napredni izobraževalci umaknili prepoved. Toda, ironično, v univerzitetnem pravilniku prepoved vstopa dekletom na univerzo v tistem času sploh ni obstajala. Če pogledamo predpise dveh univerzitetnih pravilnikov iz let 1912 in 1917, opazimo, da so bile študentove

25 Hu Guoshu 1990, 260–264; Zhou Tiandu 1994, 269–277.

26 Za pisce, ki so prevzeli *nüjin* ali *kaifang nüjin*, a njunega nastanka ne razložijo podrobno, glej na primer nekatere nedavne publikacije: Zhu Fusheng 1989, 384; Huang Xinxian 1992, 59; Lei Liangbo et al. 1993, 311; Du Xueyuan 1995, 696–697; Liang Zhu 1995, 25; Yan Guangfen 1996, 295; Gu Jiegang 1997, 174; Zhang Letian in Tan Chuanbao 1998, 181–182; Xiao Chaoran 1999, 12; Sun Changwei 2000, 272.

kvalifikacije odločilen kriterij za sprejem.²⁷ Iz zakonov lahko razberemo, da o vprašanju spola ni ne duha ne sluha.

Cai je izpostavil, da univerzitetna pravila nikjer ne predpisujejo, da »je vpis dovoljen le študentom«; drugič, pravila niso »preprečevala vstopa na univerzo študentkam«. Razlog, zakaj na univerzi ni bilo vpisanih deklet, naj bi bil, da se poprej niso prijavile k vpisu. Če bi torej zahtevale univerzitetno izobrazbo in bi bile kvalificirane, je Cai verjel, da »univerze ne bi imele nobenega razloga, da bi jih zavrnil«. Na podlagi tega je trdil, da »univerze ne izključujejo nobene študentke; izraz 'emancipacija' ne bi smel biti uporabljen«.²⁸ Caijeva razjasnitev *nüjin* poznega leta 1919 je bila morda odziv na nasprotovanje oblasti. Kot je povedal eden od zgodovinarjev, je sprejem deklet »... povzročil takšno vznemirjenje, da je celo sam predsednik republike izdal opozorilo univerzi ...«.²⁹ Jasno je, da republiški oblasti Caijeva odločitev ni bila po godu. Drug zgodovinar občuduje Caijevo zagovarjanje sprejema žensk in pravi, da je Cai ministrstvo za izobraževanje utišal, ko je izkoristil luknjo v univerzitetnem pravilniku.³⁰

V resnici pa je bil Cai glede študentk nekoliko zaskrbljen. Ko je leta 1919 nekaj deklet zahtevalo študij na Beida, je njihove želje potešil z ignoriranjem skritih univerzitetnih zakonov. A pojavlja se zanimivo vprašanje: zakaj je Cai med letoma 1919 in 1920 zanikal obstoj *Beida nüjin*, čeprav je vprašanje soizobraževanja med republiški pedagogi postajalo predmet razgretih razprav, ni pa ga zanikal že prej, glede na to, da je bil tako imenovani feminist? *Nüquan zhuyizhe* (feminist, feministka) pomeni moškega ali žensko, ki podpira enake pravice za ženske. Feministi in feministke zagovarjajo *nüquan zhuyi* (feminizem) – ideologijo enakih pravic za ženske; ideologijo organiziranih gibanj, ki si prizadevajo priboriti pravice žensk; in ideologijo družbenih preobrazb v prid ženskam.³¹ V primeru sprejema žensk na Beida Cai ni niti načrtoval tega dogodka niti ne bi mogel predvideti njegovega pojava.

Morebiti noben učitelj ali pravilo ne bi moglo preprečiti uradnega vpisa deklet na Beida, saj *nüjin* v univerzitetnem pravilniku ni bil določen. Pred tem dekleta

27 Glej dokumente ministrstva za izobraževanje v *MD*, 3. komp., 108–110, 167–169.

28 Za Caijeve poglede na to vprašanje glej *WJ*, letnik 1, 204, 210; letnik 3, 80–81; letnik 10, 579. Caijev zaključek, ki govori o tem, da »univerze ne prepovedujejo žensk«, bi lahko prišel od Xie Zhenliuja. Glej Caijevo pismo 13. decembra 1919 v *WJ*, ki ga je poslal Xieju, letnik 10, 579.

29 Chow Tse-tsung 1960, 123f.

30 Tang Zhenchang 1985, 135. Da je Cai lahko izkoristil vrzel v pravilih univerze, je bila morda posledica prebujenja njegovih prijateljev, glej Zhi Weng 1977, letnik 1, 1564.

31 To definicijo feminizma najdemo v Humm 1995, 94. Po Elisabeth Croll je izraz »feminizem« težko definirati zaradi njegovih nenehnih reinterpretacij. V komunistični Kitajski je bil ta izraz zlorabljen, saj se je nanašal na tiste, ki se borijo izključno za interese žensk. Glej Croll 1980, 3.

niso nikoli izrazila tako močne zahteve po študiju na nacionalni univerzi, kar gre pripisati umanjkanju samozavesti v boju za enake izobraževalne pravice. Psihološko gledano so se izključile same. Četudi bi zahtevo izrazile, bi jo konzervativni pedagogi ignorirali. To bi lahko bila oprijemljiva ovira v razvoju višjega izobraževanja za ženske. Za to oviro verjetno obstajata dve razlagi: vpliv konfucijanske tradicije in nezadostno poznavanje zahodnega feminizma. Nekatera kitajska dekleta iz gosposkih družin so bila deležna konvencionalne domače izobrazbe, učila so se o ženstvenih vrlinah z glavnim ciljem postati dobre žene in krepostne matere.³² Po tradiciji se od njih ni pričakovalo, da bodo pridobile visoko izobrazbo. Ta pojav morda izvira iz antične Kitajske, kjer je bila izobrazba žensk razumljena bolj kot »okras privilegiranega razreda«³³ kot pa nuja. Povedano drugače, le premožnejši Kitajci so si lahko privoščili izobrazbo, če so verjeli, da je izobraževanje deklet na domu res nujno. Poleg tega je bila vsebina izobraževanja za dekleta omejena na določene konfucijanske moralne lastnosti, kot so *xiaoti* (filialna pobožnost), *zhongzhen* (zvestoba), *zhenjie* (devišstvo) in druge tradicionalne vrednote. Zdi se, da je bil eden od ciljev takšnega učenja »okrepiti konfucijanski družbeni red«.³⁴ Skozi učenje v šoli jih je ta zgodovinska dediščina tako močno zaznamovala, da je ženskam v republiški Kitajski umanjalo potrebnih izkušenj za boj za enako pravico do univerzitetne izobrazbe.

Toda konfucijanska tradicija in pomanjkanje sredstev sta porodila nejasnost – ali bi si kitajski pedagogi lahko privoščili enospolne ali soizobraževalne visoke šole in univerze? To je ostalo pod vprašajem, dokler niso pedagogi leta 1920 na kitajskih univerzah uradno uvedli soizobraževalnega sistema. Članek Jie Fengzhena je pokazal, da je v tistem času nova politika med pedagogi sprožila burne razprave. Jia je tistega leta identificiral štiri skupine pedagogov.³⁵

Prva skupina je bila naklonjena ideji univerzitetnega soizobraževanja. Verjeli so, da bi ta rešila problem družbenih interakcij med spoloma in med študentstvom razvnela tekmovalni duh pri učenju. Druga skupina je idejo univerzitetnega soizobraževanja ostro zavračala, saj je zagovarjala strogo spolno segregacijo. Vzdrževanje spolne segregacije je pomenilo ohranjanje konfucijanske tradicije; zanje sta namreč »država in družina posedovali vsaka svoj skupek navad«. Tretja skupina je verjela, da bi morali soizobraževanje

32 Susan Mann o tradicionalnem izobraževanju deklet na domu razpravlja v Mann 1994, 19–49. Glej tudi monografijo Susan Mann, *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century* (Mann 1997).

33 Fraza je povzeta po Ho Wing-chungu (Ho wing-chung 1995, 222).

34 P.t., 196.

35 Štiri skupine so zajemale popolne podpornike, popolne nasprotnike, delne podpornike in delne nasprotnike. Glej Jia Fengzhen 1920, 1–2.

vpeljati v osnovne šole ter na univerze. To je spet spominjalo na pogled zmernih pedagogov na soizobraževanje. Zadnja skupina pa je trdila, da bi morali novi sistem vpeljati zgolj v osnovne šole.³⁶

Eden izmed razlogov, zakaj si Jiin članek zasluži pozornost, je, da so celo leta 1920, ko se je soizobraževanje na kitajskih univerzah že pojavilo, polemike pedagogov upočasnile njegovo uveljavljanje širom Kitajske. Soizobraževanje samo po sebi v kratkem časovnem obdobju verjetno ne bi zmoglo zagotoviti popolne izobraževalne enakopravnosti. Da bi jo dosegli, so bili potrebni nadaljnji eksperimenti pri zaposlovanju osebja, oblikovanju učnih načrtov in preskrbi z opremo.³⁷ Poleg tega so učenke prepoved univerzitetnega izobraževanja videle kot posledico lastnega pomanjkanja samozavesti in izkušenj. Tako je razmišljala tudi večina pedagogov, saj so se soočali s težavo pomanjkanja sredstev, ustrahovala pa jih je tudi kitajska tradicija. Izraz *nüjin* v dokumentih in institucijah sploh ni obstajal, zasajen je bil v um učencev in učiteljev. V bistvu je kitajska psihologija povzročila prepoved študija ženskam na Beida. Razjasnitev ozadja termina je bila ključnega pomena.

5 Potek sprejemanja žensk in njegove posledice

Pomanjkljivo poznavanje zahodnega feminizma je dekletom preprečilo tudi boj za enakopravnost na področju univerzitetnega učenja. To se je povezovalo s tokovi nove misli, ki so jo prinesli radikalci »4. maja«, in z drugim argumentom, ki ga želimo premisliti. Še enkrat, zakaj je Cai na *nüjin* pomislil leta 1919 in ne prej? Kakšna je bila njegova dejanska vloga pri uradnem sprejemu deklet na Beida leta 1920? Dobro je prepoznati njegovo držo do soizobraževanja pred pojavom omenjenega dogodka.

Cai je imel marca 1919 v Pekingu govor, v katerem je izrazil svoje poglede na soizobraževanje za revne.³⁸ Analiziral je štiri vidike soizobraževanja. Prvič, družbene interakcije med fanti in dekleti so bile na Kitajskem po tradiciji nepriljubljene. Odnosi med spoloma so večinoma temeljili na ljubezni, ne pa na prijateljstvu. Izpostavil je, da v zahodnih družbah ta pojav ni tako prisoten, saj se pripadniki obeh spolov med seboj spoštujejo in prosto tvorijo prijateljstva. Cai je to idejo o prostih družbenih interakcijah razvil, ko se je šolal v Nemčiji. Drugič, potemtakem je bil kritičen do obstoječe stroge spolne

36 Jia Fengzhen 1920, 1–2.

37 To zato, ker je izobraževalna neenakost obstajala na soizobraževalnih srednjih šolah; glej Tang 1923, 31–32.

38 Zhou Tiandu, str. 270, zapiše, da je imel govor v Tianjinu, vendar ga je imel v Pekingu. Glej *WJ*, letnik 2, str. 509.

segregacije, njene pomanjkljivosti je ponazoril s primerom kitajske opere. Ta oblika umetnosti mu ni bila všeč, ker ženske in moški v predstavi niso smeli sodelovati. Performerji so igrali ženske vloge; ta pristop je resno vplival na naravni videz spolnih značilnosti. Tretjič, Cai se je zavedal, da je bil soizobraževalni sistem zelo razširjen na zahodnih šolah, od osnovnih do visokih šol, ter je Kitajsko spodbujal, naj sledi temu vzoru. Povedano z njegovimi besedami, vse srednje šole in univerze v zahodnih državah so sprejele soizobraževalni sistem. Tudi večina ameriških šol je bila po naravi soizobraževalnih. Vprašal se je: zakaj Kitajska ni vpeljala takšnega novega izobraževalnega sistema? Končno – in najpomembnejše – Cai je sklenil, da bodo prvi kraj za eksperimentiranje s tem sistemom »osnovne šole za revne«.³⁹

Caijeva teorija o soizobraževanju je bila podobna Jia Fengzhenovi identifikaciji z idejami o prvi skupini pedagogov, saj je ta skupina resnično podpirala soizobraževanje. Njegove zamisli o vpeljavi tega sistema so bile prav tako blizu predlogu tretje skupine, da ga najprej vpeljejo na osnovno raven in kasneje na univerzitetno. Razlika je bila v tem, da Cai v času, ko je imel omejnjeni govor, ni predlagal univerzitetnega soizobraževanja, temveč zgolj preizkus osnovnega soizobraževanja. V tem kontekstu ni bil pretirano napreden izvajalec *absolutnega* soizobraževanja na vseh ravneh. Bil je bolj previden. Govor je razkril njegovo mišljenje, da bo uvajanje enakih izobraževalnih pravic za ljudi iz nižjih slojev v osnovne šole zgradilo podlago za napredek tako revnih kot bogatih. Vendar so njegove zamisli o vpeljavi osnovnošolskega soizobraževanja trčile ob njegovo vztrajanje pri reformiranju univerzitetnega izobraževanja kot prednostnega koraka.⁴⁰

Nevidna sila, ki je Caija potisnila, da je po govoru marca 1919 obšel *nüjin* in sprejel dekleta na Beida, je bil vse večji pritisk treh izstopajočih naprednih skupin gibanja 4. maja, to so intelektualci Beida, publicisti in študentke. V tej mreži je bil Cai pasivni pobudnik, saj so njegovo odločitev sprejeti dekleta na Beida izzvale aktivnosti drugih naprednjakinj in naprednjakov. Pojav intelektualcev Beida pa je pravzaprav rezultat njegove politike akademske svobode. Ta politika je omogočila soobstoj različnih in med seboj konfliktnih pogledov med predavatelji in študenti, kar je ustvarilo radikalno intelektualno klimo. Cai je verjel, da je ta politika ključnega pomena za razvoj

39 QJ, letnik 3, 266; WJ, letnik 2, 512–513. Za Caijeve poglede na soizobraževanje glej QJ, letnik 3, 280–284, 473–479; WJ, letnik 3, 65, 121–122. Za njegove poglede na enospolno izobraževanje glej QJ, letnik 3, 473–479, letnik 4, 34–36. Za njegove poglede na spolno segregacijo glej »Beijing minguo zhengfu jiaoyubu dang'an« 1912–27 (v nadaljevanju SHA#1057), 99.

40 Zaznati je mogoče nekonsistentnosti med Caijem in Fan Jingshengom glede izobraževalnih reform leta 1912.

kitajskih študij. Skladno s tem je na Beida pozdravljal tako konzervativce kot naprednjake.⁴¹

Med vidnejšimi konzervativci so bili med drugim Gu Hongming (1857–1928), Liu Shipei (1884–1919) in Huang Gang (1886–1935).⁴² Gu, ki je zagovarjal vse kitajske tradicije, je na Beida poučeval angleščino in latinščino. Kar se tiče žensk, je verjel, da je »priležništvo upravičljivo«, saj je to kot »čajnik z več skodelicami, ki tvorijo čajni set«. Zdi se, da so bili Gujevi pogledi na ženske tipično tradicionalni. Liu je služil dvoru dinastije Qing in podpiral monarhično gibanje Yuana Shikaija (1859–1916). Kljub tej konzervativnosti ga je Cai leta 1917 povabil na Beida kot predavatelja na področju klasikov in zgodovine. Huang je na Beida poučeval leta 1912. Čeprav je zavračal reforme in protestiral proti zahtevam študentov v času gibanja 4. maja, je Cai toleriral njegovo tradicionalno držo.⁴³ Ti trije akademiki so združili moči v boju proti sodobnim tokovom.

Med vplivne naprednjake sodijo med drugim Chen Duxiu (1879–1942), Li Dazhao (1888–1927) in Hu Shi (1891–1962).⁴⁴ Chen je bil leta 1917 dekan, njegov časopis *Xinqingnian* (Nova mladina) pa je imel močan vpliv na mišljenje mladih. Prve številke so izšle septembra 1915. Propagiral je feminizem in se zavzemal za emancipacijo žensk. Li, vodja knjižnice leta 1918, je kmalu začel s poučevanjem zgodovine in politologije. Poleg tega je Chenu pomagal pri urejanju radikalnih časopisov. Sočasno je predaval žensko zgodovino na Višji dekliški normalni v Pekingju.⁴⁵ Mogoče je ravno zaradi te izkušnje na visoki šoli spodbujal feminizem. Liberalni učenjak Hu se je med letoma 1915 in 1917 izobraževal v Ameriki. Cai ga je po zaključku šolanja povabil na Beida kot učitelja filozofije in angleške literature. Hu je bil ugleden feminist, ki je svoja stališča izražal v Chenovih časopisih.

Glede na raznolik izvor akademikov na Beida⁴⁶ so tradicionalne konfucijanske vrednote naletele na pestre izzive naprednjakov. S tem ko so intelektualci s pisanjem kritik v številnih pomembnih časopisih, kot so *Xinqingnian*, *Xinchao* [*Novi tokovi*] (januar 1919), *Xingqi pinglun* [*Tedenski pregled*] (junij 1919),

41 *WJ*, letnik 1, 69, 222–223; letnik 10, 517; BUA#7(1)(117). Glej tudi Lubot 1973, 48–49.

42 Za kratke biografije Guja, Liuja in Huangja glej Chow Tse-tsung 1960, 62–63S; Lubot 1970, 74–75.

43 Chow Tse-tsung 1960, 62s; Lubot 1970, 74–75.

44 O naprednjakih glej v Chow Tse-tsung 1960, 42a (Chen), 540 (Li), 26–27C (Hu).

45 P.t., 540. Za zgodovino visoke šole glej »Wenhua jiaoyu xitong dang'an huiji« 1921–35, SHA#113(300).

46 Glej dokumente v SMA#Q0-12-841 za podrobnosti o kadru Beida. Za člane filozofske fakultete glej arhive v BUA#7(1)(42).

Shaonian zhongguo [Mlada Kitajska] (julij 1919) ter *Shaonian shijie* [Časopis združenja mlade Kitajske] (januar 1920), širili idejo feminizma in emancipacije žensk, so se razvili pritiski po radikalnih izobraževalnih reformah za ženske.

Chen Duxiu je leta 1916 v časopisu *Xinqingnian* objavil članek o konfucijanskem načinu in modernem življenju. Eden od izobraževalcev je zatrdil, da je Chen v prispevku napadel konfucijanska stališča o ženskah. S preizpraševanjem *Lunyu* [Konfucijevi analekti] in *Liji* je Chen izrazil nestrinjanje s konfucijanskimi etičnimi nauki, ki zadevajo življenja žensk. Zavračal je podrejenost Kitajk in njihovo vzdržno vdovstvo ter tradicionalno spolno segregacijo, saj v moderni družbi Republike Kitajske, kjer so bili družbeni odnosi med spoloma običajni, ni imela pomena.⁴⁷ Za Chena je bil ideal moderne družbe spoštovanje individualnosti žensk ter podpiranje njihove neodvisnosti.

Hu Shi je poudarjal pomembnost spolne enakopravnosti v izobraževanju. Leta 1919 je v časopisu *Xingqi pinglun* objavil članek o emancipaciji žensk. Po njegovem mnenju bi se morala emancipacija začeti z lastnim osvobajanjem žensk samih. Neuspeh izobraževanja za ženske gre pripisati neuspehu osvoboditve dekliškega šolanja. To je bilo posledica dejstva, da so bila dekleta v osnovni šoli upravičena le do osnovnega znanja. Kratenje njihovih pravice do višje izobrazbe je bila pomanjkljivost kitajskega izobraževalnega sistema. Hu je prišel do sklepa, da je prvi korak proti emancipaciji žensk na področju izobraževanja vpeljava sekundarnega in univerzitetnega soizobraževanja. To naj bi dekletom in ženskam zagotovilo enako izobrazbo.⁴⁸ Iz tega je razvidno, da je Hu o univerzitetnem soizobraževanju razmišljal pred Caijem, ki je idejo razkril leta 1920. Morda je prav on spodbudil Caijevo potezo.

Tudi Li Dazhao je podpiral feminizem. V eseju o »emancipaciji žensk« in o »demokraciji«, objavljenem leta 1919 v časopisu *Shaonian zhongguo*, je preučil nerazdružljivo povezavo med obema ključnima področjema. Prvo je razumel kot sredstvo za doseganje drugega. Najprej je identificiral problem tradicionalnega izključevanja Kitajk iz družbenih aktivnosti – pojavila se je moška totalitarna družba. Nato je zaznal, da tudi Zahodu ni uspelo doseči prave demokracije. Občudoval je enega od zahodnih citatov o demokraciji, ki pravi, »oblast nad ljudmi za ljudi ... od ljudi«. Sklenil je, da je najboljši način za vzpostavitev demokracije uveljaviti demokracijo med spoloma.⁴⁹ Čeprav Li ni omenjal šolanja žensk, se je v njegovih idejah zrcalila napredna drža do žensk. Na splošno so Chen, Hu in Li igrali vlogo pri napeljevanju Caija, da na Beida sprejme ženske.

47 Chen Duxiu 1999, 5–8; Shu Xincheng 1932, 402.

48 Hu Shi 1919a, 1.

49 Li Dazhao 1919, 27–28.

Publicisti so s prizadevanji intelektualcev doživeli razodetje. Ta razmeroma nepoznana skupina je delovala kot vplivna sila ter močan spodbujevalec za prebujenje moških in žensk, da so zahtevali radikalne izobraževalne reforme. Periodični prispevki med letoma 1912 in 1919 na temo izobraževanja žensk in feminizma izpod peres teh piscev so preštevilni, da bi jih vse našteli.⁵⁰ Nekateri so v ospredje postavili spolno segregacijo. Drugi so se ukvarjali s konceptom enakopravnega izobraževanja za ženske, najnovejši pa so razpravljali o vprašanju soizobraževanja.

Tian Ying je leta 1915 prispeval esej o spolnih razlikah in izobraževanju spolov. Pisec je orisal, kako zelo sta si spola med seboj različna tako v fizičnem kot psihološkem pogledu, zaradi česar naj bi bilo ohranjanje spolne segregacije neizogibno. Tian je nasprotoval ideji absolutne enakosti v izobraževanju za oba spola. Na njegovem prepričanju je bilo dekleta zaradi njihovih prirojenih lastnosti enostavno oblikovati v dobre žene in krepostne matere.⁵¹ V tem smislu je Tianova predstava o izobraževanju žensk dokaj konvencionalna. Namesto da bi se zavzemal za poklicno izobraževanje žensk, kar je bilo v drugem desetletju 20. stoletja zelo razširjeno, je še vedno zagovarjal parolo »dobrih žena in krepostnih mater« iz 19. stoletja. Ta parola je visoko cenila ženske kot gospodinje. Guo Xujing je leta 1919 prevedel članek o razvoju odnosov med spoloma. Izvorni avtor je odnose med spoloma razdelil na več različnih obdobj. Članek je pokazal, da spolna segregacija na vrhuncu obdobja »mešanih in kolektivnih zakonskih zvez« ni obstajala. Očitno je bil položaj žensk med obdobji »matriarhata« in »monogamije« nadrejen. Vendar se je njihov položaj od uvedbe prisilnih porok in porok kot ekonomskih dogovorov poslabšal. Morda je Guo skušal s prevodom v Kitajcih prebuditi voljo do boja za »enakopravni družbeni položaj« in uresničiti »spolno delitev dela« na Kitajskem.⁵²

50 Za časopisne članke o izobraževanju žensk (1912–19) glej *Funü zazhi* 1.1 (Jan. 1915), 1–3, 1.6 (Junij 1915), 1–9, 1.9 (1915), 1–3; *Jiaoyu zazhi* 4.12 (1912–13), 108, 6.2 (1914), 1–2, 8.3 (1916), 44–50, 10.8 (1918): 107–10, 11.5 (1919): 13–18; *Nüxuesheng zazhi* 3 (Jan. 1912): 2–3, 37–38, 57–58, 62–64, 67; *Nüzi baihuabao* 2 (Okt. 1912): 17–24, 3 (Nov. 1912), 9–16, 4 (Nov. 1912), 9–16, 5 (Dec. 1912), 9–16, 6 (Dec. 1912), 9–16; *Nüzi zazhi* 1.1 (1915), 1–7; *Shaonian zhongguo* 1.1 (Jul. 1919), 32–34. Za časopisne članke o feminizmu (1912–19) glej *Chenbao* (7. julij 1919), 3; *Funü shibao* 13 (1914), 8–9, 15 (1914–15), 11–12; *Nüzi shijie* 5/6 (Julij 1915), 6–8; *Shaonian zhongguo* 1.4 (Okt. 1919), 1–50; *Xinchao* 1.2 (Feb. 1919), 252–59, 2.1 (Okt. 1919), 1–20, 2.2 (Dec. 1919), 266–75; *Xinqingnian* 2.6 (Feb. 1917), 1–4, 5.1 (Julij 1918), 5–14, 5.2 (Avg. 1918), 161–162; *Xingqi pinglun* 9 (3. avg. 1919), 1–2, ii (17. avg. 1919), 1–4, 18 (5. okt. 1919), 3–4, 22 (2. nov. 1919), 3–4, 23 (9. nov. 1919), 2–4, 31 (Dec. 1919), 1–4.

51 Tian Ying 1915, 1–5 in 1–8 v tem zaporedju.

52 Guo Xujing 1919, 799–806.

Cheng Yao, Meng Jun in Nan Hua so podali publicistične kritike o enakopravnosti žensk v izobraževanju. Cheng je leta 1912 trdil, da se oba spola rodita enakopravna in da umanjkanje enakopravnega izobraževanja ustvarja neenakost. Pisec je zato verjel, da je ključ do spolne enakopravnosti v šolanju žensk. Podobno je Meng menil, da »neenako izobraževanje ustvarja razlike v znanju«. Te razlike so še poglobljale vrzel med spoloma. Zato, je bil prepričan Meng, je bil ženski boj za enako izobraževanje odskočna deska proti »enakim pravicam«. ⁵³ Nan je bil glede enakega izobraževanja nekoliko previdnejši. Čeprav je leta 1915 spremljal kontroverzne razprave izobraževalcev na to temo, je menil, da bi izobraževanje obeh spolov prineslo različne posledice. Na primer, razvijanje »talentov« je bilo izključno v domeni fantov. Nan je pojasnil: prvič, ženske so bile izločene iz razvijanja »talentov«; drugič, Kitajska je pričakovala le prispevek moških; in nazadnje, finančne zagate države so ženskam omejevale dostop do razvijanja »talentov«. ⁵⁴

Konzervativne in napredne polemike na temo izobraževanja žensk in feminizma so med letoma 1912 in 1919 soobstajale. Pa vendar, če ne bi bili soočeni z izzivi, nobena od strani ne bi jasno razumela lastnega stališča. Živahne razprave med nasprotujočima si stranema so pomagale doseči končni sporazum radikalnega izobraževanja za ženske. Morda je bil eden od sporazumov soizobraževanje. Ni Liang, strokovnjak na področju izobraževanja, je močno podpiral soizobraževalni sistem na Kitajskem. Kot je razvidno iz njegovega članka o enakopravnosti izobraževanja za oba spola iz leta 1917, je bil eden izmed pomembnejših korakov proti enakopravnemu izobraževanju uvedba sekundarnega in univerzitetnega soizobraževanja. Pričakoval je, da se bo s tem položaj žensk izboljšal. ⁵⁵ Učenjak Luo Jialun je leta 1919 videl »soizobraževanje kot nadvse pomemben del emancipacije žensk« na Kitajskem. Opazil je pet prednosti tega sistema. Prvič, prek soizobraževanja bi bila oba spola deležna enakega razvoja življenjskega sloga. Drugič, soizobraževanje je izboljšalo družbeni položaj žensk, saj je okrepilo vzajemno spoštovanje med spoloma. Tretjič, pripomoglo je k ustvarjanju in oblikovanju vzdušja v družbenih interakcijah med spoloma. Četrto, soizobraževanje je povečevalo možnosti za uspešno zakonsko življenje, saj sta morala aktivno sodelovati oba spola. Soizobraževanje je tlakovalo pot k boljši komunikaciji med njima. In zadnjič, Luo je prišel do

53 Cheng Yao 1912, 64; Meng Jun 1912, 67.

54 Nan Hua 1915, 1–4.

55 Ni Liang 1917, 1. Kang Baiqing je tudi delil Nijevo idejo o univerzitetnem soizobraževanju; glej obsežni članek »Daxue yishoukai nüjinlun« (Kang 1919, 7).

zaključka, da je spolna enakopravnost v izobraževanju pomemben korak proti emancipaciji žensk.⁵⁶

Do leta 1919 je publicistični radikalizem glede izobraževanja žensk postal močna sila, ki je dekleta in ženske navdihovala, da so zahtevale višjo izobrazbo. Luojeva vprašanja so bila v tistem času zelo na mestu: Zakaj so se o temah, povezanih z emancipacijo žensk, pogovarjali izključno moški? Zakaj Kitajke niso izražale ničesar, zakaj niso ukrepale ali se s problemom spoprijele z lastno inteligenco?⁵⁷ Na prvi pogled so bile prav zahteve žensk po univerzitetnem izobraževanju odločilnega pomena pri tem, da jim je Cai dovolil uradni vpis.

Deng Chunlan iz province Gansu je bila pionirka v tovrstnem delovanju. Intelektualci Beida, publicisti in Caijev govor marca 1919 so jo spodbudili, da je dva meseca kasneje Caiju napisala pismo, v katerem je zahtevala študij na Beida:

... Chunlan sem za časa svojega osnovnega izobraževanja občudovala zamisel o enakopravnosti spolov ... Prebrala sem članek o vašem govoru za revne, ki ga je objavila vaša cenjena Univerza, in razumem, da še vedno podpirate idejo o enakopravnosti spolov. Zato vam pišem v želji, da boste temeljito preudarili sprejem žensk na kitajske univerze. Koliko časa bomo morali v nasprotnem primeru še čakati na to? ...⁵⁸

Do takrat, ko je pismo prispelo na Beida, je Cai zaradi četrtomajskega incidenta odstopil s položaja rektorja. Dengino pismo je bilo spregledano. Vendar je v iskanju nadaljnje podpore intelektualcev in novinarjev glede univerzitetnega soizobraževanja v pekinških in šanghajskih časopisih objavila nepregledno število pisem, v upanju, da bodo zbudila pozornost Kitajk in Kitajcev.⁵⁹

Odzval se je Hu Shi. V eseju iz oktobra 1919 o sprejemu žensk na univerze je izrazil razočaranje nad Denginimi trivialnimi zahtevami po tutorskih urah le na Beida. Glede na konzervativnost kitajske družbe ni odločno zahtevala uradne univerzitetne izobrazbe. Zato je Hu predlagal tri korake za sprejem žensk na univerze. Prvič, univerze bi morale zaposliti »kvalificirane profesorice«. Drugič, sprva bi morali študentke vpisati kot »opazovalke«. Tretjič,

56 Luo Jialun 1919a, 10–11.

57 P.t., 19.

58 Dengino pismo je bilo objavljeno v *Chenbao* (3. avg. 1919) v rubriki »Correspondence«.

59 Za Caijev odstop glej njegovo pismo 8. maja 1919 v *WJ*, letnik 10, 526–527; glej tudi Lubot 1972, 76–79. Za Dengine prihodnje aktivnosti glej *WJ*, letnik 1, 207fn16; Deng Chunlan 1932, 121; Wang Zheng 1999, 77–78. Wang Lan je bila razočarana nad neuspehom Denginih aktivnosti; glej Wang Lan 1920, 7.

»izobraževanje žensk« bi morale raziskovati strokovnjakinje.⁶⁰ Njegov pristop k univerzitetnemu soizobraževanju je bil bolj ambiciozen kot Dengin. Ko se je Cai septembra 1919 vrnil na svoj položaj na Beida, so ga zaznamovale Hujeve misli o soizobraževanju.

Odzval se je tudi Xie Chuzhen, ki je 9. decembra 1919 Caiju napisal pismo v imenu Kitajk. V pismu ga je prepričeval, naj resno premisli o sprejemu žensk, in to kljub še vedno obstoječi početrtomajski konzervativnosti. Po Xiejevem mnenju je večina elitnih Kitajcev že stopila v bran liberalizma. Prvi korak je bil emancipirati ženske in jim ponuditi enako izobrazbo. Poglobljeno je tudi pojasnil nekaj prednosti vpisovanja deklet.⁶¹ Cai je štiri dni kasneje odgovoril:

G. Zhenliu [Xie Chuzhen]

Prejel sem vaše pismo o »sprejemu žensk na univerzo«. V univerzitetnem pravilniku ni nobenega pravila, ki bi predpisovalo, da »se dekleta ne morejo vpisati v šole« ... Potemtakem univerza ne prepoveduje vpisa dekletom: ne bi smeli uporabljati izraza »odpreti«. Če se maturantke prijavijo k vpisu, nimamo prav nobenega razloga, da bi jih zavrnil.

V pismu ste zapisali: »Številna liberalno usmerjena dekleta so preteklo leto zahtevala sprejem na univerzo, ampak vi ste rekli: 'sodobna družba ne bo sprejela soizobraževanja'«. Tega se ne spominjam ... Četudi je to res, sedaj nikakor ne bom tako razmišljal.

13. december, Cai Yuanpei⁶²

Pismo daje vtis, da čeprav je bil Cai naklonjen univerzitetnemu soizobraževanju, leta 1918 za njim ni trdno stal. A si je po incidentu 4. maja premislil. Mogoče je bila, kot sklepa eden izmed učenjakov, emancipacija žensk vidna posledica tistega dogodka.⁶³ Zdi se, da je bila početrtomajska kitajska družba bolj odprta do novih reform. Zato so Dengina prizadevanja in Xiejevo pismo leta 1919 Caija spodbudila, da je naslednje leto ukrepal v naprednejši smeri.

Spomladi 1920 so se začele odpirati priložnosti. Drugo dekle, Wang Lan iz province Jiangsu, je februarja zahtevalo študij na Beida. Po besedah njenega brata Wanga Kunluna je zaradi bolezni zamudila izobraževalne priložnosti. Čeprav je ostala doma, si je nadvse želela izobraževati se na Beida. Da bi

60 Hu Shi 1919b, 1–2.

61 Jin Linxiang 1994, 192; Zhou Tiandu 1994, 271.

62 *WJ*, letnik 10, 579. Xie Zhenliu in Xie Chuzhen je ista oseba z različnima imenoma.

63 Chow Tse-tsung 1960, 257. Dodatni dokazi, da je Cai leta 1918 zavrnil sprejem žensk na Beida, se pojavijo v Luo Jialun 1919b, 7.

dosegla svoj cilj, je brata, ki je študiral na Beida, prosila, naj o njenih potrebah obvesti Caija. Cai je Wanga Kunluna vprašal: »Si res želi poskusiti?« Odgovor je bil: »Da, res si želi.« Cai je v nadaljevanju potrdil: »Sporočite ji, da lahko poskusi.« Wang Kunlun je bil prepričan, da je bila njegova sestra prva študentka na Beida.⁶⁴ Wang Lanina prizadevnost in pogum sta Caija prepričala, da je uresničil njene sanje.

Pa vendar Wang Lan ni bila uradno vpisana na Beida. Odobrili so ji status študentke opazovalke, ker je zamudila sprejemni izpit. Cai je vztrajal pri tem, da morata za vpis na univerzo oba spola opraviti enak sprejemni izpit. Zdi se, da je bil glede izpitnih pravil strog.⁶⁵ Aprila 1920 je funkcionar Wang Guanyu opravil raziskavo o začetkih soizobraževanja na Beida. Iz nje je razvidno, da je bil Cai glede soizobraževanja zaskrbljen, da je sodeloval pri vstopnem ocenjevanju in da je, ko so preverjali univerzitetne diplome, od ministrstva za izobraževanje zahteval, naj o soizobraževanju dobro premisli.⁶⁶ Med februarjem in septembrom 1920 je bilo na Beida sprejetih devet deklet s statusom študentk opazovalk. To so bile Wang Lan, Deng Chunlan, Han Xunhua, Zhao Maoyun, Zhao Maohua, Yang Shoubi,⁶⁷ Cheng Qinruo, Xi Zhen in Cha Xiaoyuan. Vse so študirale humanistiko. Po septembru so bile vse kandidatke, ki so uspešno opravile sprejemni izpit, uradno vpisane.⁶⁸

Že pred tem je potekala dolgotrajna razprava o sprejemu deklet na Beida. Dogodek je naznanil korenite spremembe v zgodovini modernega kitajskega izobraževanja, saj se je jeseni 1920 na Beida prvič in uradno začelo soizobraževanje na kitajskih nacionalnih univerzah. Ne le, da je to odpravilo spolno segregacijo na področju višjega izobraževanja, ženskam je omogočilo tudi enake priložnosti za študij na višji ravni.⁶⁹ Ta dogodek prikazuje, kako so nekatere Kitajke prestopile spolne ločnice v univerzitetni postavi in vstopile v sfero, ki je

64 Wang Kunlun 1995, 115–116; Zhao Qingyuan 1998, 147–148.

65 Glej rokopise v BUA#7(1)(50), 7(1)(77); glej tudi Zheng Tianting 1995, 136.

66 Glej dokumente vojaškega ministrstva v *MD*, 3. komp., 217–218.

67 Yang Shoubi je (leta 1919?) Caiju napisala pismo, v katerem je zahtevala sprejem na Beida; Cai je sprejem odobril. Glej njeno neobjavljeno pismo 3. novembra 1922 v BUA#7(1)(180).

68 *WJ*, letnik 1, 207fn16. O sprejemu deklet na Beida glej »Beipingshijiaoyu dang'an« 1910–48, BMA#J4-1-1565; BUA#7(1)(123), 7(1)(130), 7(1)(149); »Beijing daxue xiaoshi ziliao« 1898–1958, BUA#Z11.30, Z11.5-5. Glej tudi Beida news v *Beijing daxue xuesheng zhoukan* 9 (Feb. 1920), 11; *Beijing daxue rikan* (11. mar. 1920), 2. V *Beijing daxue xuesheng zhoukan* 10 (Mar. 1920), 1, je bila objavljena fotografija treh študentk opazovalk. Od devetih deklet se jih je šest vpisalo na študij filozofije, dve na študij angleščine in ena na študij kitajščine. Glej Bailey 2001, 335, št. 9.

69 Pred letom 1920 so nekateri misijonarji ustanovili zasebne visoke šole za Kitajke. Glej Miner 1917, 383–389; Graybill 1918), 486–487; Gan Naiguang 1920), 1–6; Peng Yacui 1920, 100–107.

pred tem sodila v domeno moških. Sklenemo lahko: čeprav je imel Cai določeno vlogo pri tem dogajanju, je bil pritisk inteligence, novinarskih krogov in študentk enako pomemben. Pravzaprav ga je k ukrepanju silil tudi ta naraščajoči pritisk. Ko je postal premočan, da bi se mu uprl, se je Cai odzval.

Ko je soizobraževanje na univerzitetni ravni zaživelo, so se okrepila tudi nasprotovanja. Caija je skrbelo neodobranje nekaterih konzervativcev. Aprila 1920 je ministrstvo za izobraževanje na Beida naslovilo pismo, v katerem je Caija svarilo, naj bo glede sprejemanja študentk opazovalk preudaren. Opozorilo je, da bi lahko v nasprotnem primeru ti novi ukrepi zaznamovali prihodnje možnosti za šolanje žensk.⁷⁰ Poleg tega Caijevo vedenje na univerzi ni bilo po godu pekinškim vojaškim mogotcem. Njihovo nestrinjanje je razvidno iz dialoga, ki je potekal septembra 1920:

»... Zhang [Zhang Zuolin (1875–1928), vojaški mogotec] je vprašal: 'Ste slišali za moža iz Pekinga po imenu Cai, čigar vedenje je bilo tako absurdno?' Cao [Cao Kun (1862–1938), drugi vojaški mogotec] je odgovoril: 'Mislite človeka, ki je ravnokar uvedel soizobraževanje?' Zhang je rekel: 'Da.' Cao ... je nadalje poizvedel: 'Zakaj ne ukrenete ničesar, da bi to ustavili?' ...«⁷¹ Tian Jiongjin je pristavil svoj komentar: »... [Vojaški mogotci] smo slišali za rektorja Caija, ki se zavzema za soizobraževanje. To je v nasprotju s tradicionalnimi običaji; lahko ga zapremo ...«⁷² Cai pa je v svoji avtobiografiji zapisal: »Zhang Zuolin, Cao Kun in drugi so bili zelo nezadovoljni z mojim vedenjem, še posebej glede vprašanja soizobraževanja na Beida. To so ves čas razumeli kot ironičen izgovor. Da bi zmanjšal konflikte med menoj in njimi, me je Li Shizheng pošiljal v Evropo in Ameriko ...«⁷³

Morda to pojasni, kaj se je zares zgodilo glede soizobraževanja na kitajskih nacionalnih univerzah. Po Luo Suwinovi raziskavi je bilo število študentk na Beida med letoma 1921 in 1923 nižje kot na drugih kitajskih nacionalnih univerzah. Na Beida je bilo od 2246 vpisanih le enajst deklet. Ta številka se zdi smešno nizka. Število deklet na drugih akademijah je bilo: 44 na Univerzi v Dongnanu, 23 na Univerzi v Nankaiju, 16 na Univerzitetni normalni v Pekingu in 14 na Univerzi v Zhongguoju. Strokovnjak za izobraževanje Yu Qingtang je zaznal izjemno nizek vpis deklet na kitajske nacionalne univerze med letoma

70 Pismo je bilo objavljeno v *Beijing daxue rikan* (15. apr. 1920) v rubriki »Correspondence«.

71 *Shishi xinbao* (15. sep. 1920), citirano v Zhang in Tan 1998, 182–183; Xiao Chaoran et al 1999, 85.

72 Tian Jiongjin 1983, 62, fn. 1.

73 *WJ*, letnik 1, str. 72. Za nasprotovanja vojaških mogotcev glej »Cai Yuanpei shengping« (videoposnetek, Shanghai Film Production Company Ltd., 1989).

1922 in 1923. Za boljšo predstavo, skupno število univerzitetnih študentk in študentov na Kitajskem je bilo 34.880, od katerih je bilo študentk zgolj 887, kar znaša borna 2,54 odstotka študentske populacije.⁷⁴

Napačno bi bilo trditi, da je Cai obema spoloma zares omogočil enako pravico do vpisa na univerzo, saj ga je pri tem oviral odpor konzervativcev. Kot je nedavno ugotovil Timothy Weston, je bil razlog, da sprejem deklet ni prinesel korenitih sprememb v kulturo na Beida, deloma tudi v tem uporu. Prav tako se število študentk v kampusu ni hitro in opazno povečevalo. Kljub počasnemu napredku je Caijeva prvotna vpeljava soizobraževanja na Beida pritegnila pozornost drugih kitajskih akademikov.⁷⁵ Jeseni 1920 je bila na Kitajskem organizirana Konferenca izobraževalne skupnosti [Union Educational Conference]. Ena izmed njenih tematik se je osredotočila na soizobraževanje in šolanje žensk. Kot lahko razberemo iz izjave konference (20. 10.–21. 11.), je bila večina izobraževalcev naklonjena vpeljavi soizobraževanja. Zapisano je bilo:

... Da bi povečali izobraževalne priložnosti za ženske in spodbujali soizobraževanje, smo ministrstvu [za izobraževanje] predlagali, da drugim provincam, okrožjem in vsem vrstam šol izda odlok, ki odreja izvajanje absolutnega ali delnega soizobraževanja, povečanje obsega učnih ur za dekleta ali ustanovitev dekliške šole za vpis študentk ... [S tem dejanjem] bomo z lahkoto dosegli cilj soizobraževanja.⁷⁶

V dvajsetih letih 20. stoletja je oblast Guomindanga širila nekatere izobraževalne predpise. Eden izmed izobraževalnih ciljev je bil zagotoviti enake izobraževalne priložnosti za oba spola.⁷⁷ Leta 1924 so na primer vodilni člani Guomindanga z razglasitvijo enakopravnosti spolov na pravnem, ekonomskem, izobraževalnem in družbenem področju priznali potrebo po zagotavljanju popolne enakopravnosti žensk. Pod taktirko vlade se je ministrstvo

74 Luo Suwen 1996, 160; Yu Qingtang 1969, 199. Še leta 1991 ženske predstavljajo 33,7 % vpisanih na visoke šole. Glej »Table 1« v Wen Pei Zhi in Cai Hong, »Women Students in Higher Education in China: A Personal Insight«, *Women's Studies International Forum* 17.5 (Sept.–Okt. 1994), str. 534.

75 Weston 2004, 200. Kitajski akademiki so številne članke o soizobraževanju objavili v *Jiaoyu zazhi* 12.2 (Feb. 1920), str. 1–5; *Taipingyang* 2.5 (Junij 1920), str. 1–2; *Xinfunü* 2.1 (Apr. 1920), str. 41, 4.4 (Nov. 1920), str. 33–36; *Xinqingnian* 8.2 (Okt. 1920), str. 1–2.

76 Glej dokumente Centralne univerze v MD, 3. komp., str. 719. Med letoma 1922 in 1925 je ministrstvo za izobraževanje izdalo dekrete za kitajske šolske sisteme. Med različnimi tipi dekliških šol so bili poklicne visoke šole, institucije za višje izobraževanje, normalke, jezikovne šole in specializirane šole. Glej arhive v SHA#1057(13).

77 Glej Caijeve osebne zapise v SHA#3034(342); zbirke mikrofilmov o »Guomin zhengfu dang'an« (Tajpej, Guoshiguan, 1926–48), AH#0900.01 1/4800.01(m/f262:0728). Cai je nadalje zagovarjal žensko višje izobraževanje leta 1927; glej SHA#3034(334).

za izobraževanje vsaj na videz prilagodilo načelu enakopravnosti. Leta 1929 je uradno priznalo načelo »enakih izobraževalnih priložnosti« za ženske in moške. Soizobraževanje na kitajskih nacionalnih univerzah se je še naprej razvijalo počasi.⁷⁸

6 Sklep

Termin »aktivni pobudnik« se po navadi nanaša na nekoga, ki se aktivno udeleži pri izpeljavi naloge, ki je za tisti čas ključnega pomena. Cai Yuanpei je sicer bil pobudnik soizobraževanja na Beida, a ni bil aktivni. To pa zato, ker je bila njegova odločitev sprejeti ženske na Univerzo v Pekingu zgolj odziv na vse večje pritiske nekaterih vidnejših skupin radikalcev gibanja 4. maja. Cai sprejema žensk na univerzo ni načrtoval. Njegove zamisli o soizobraževanju pred pojavom tega dogodka niso bile tako napredne kot zamisli njegovih radikalnih sodobnikov. Medtem ko so nekateri izmed Caijevih sodobnikov zagovarjali politiko soizobraževanja na vseh ravneh, se je sam zavzemal za preizkus z osnovnošolskim soizobraževanjem. Dejstvo, da je bila Caijeva vloga v primeru soizobraževanja *pasivna*, gre v veliki meri pripisati sledečim razlogom.

Prvi razlog se navezuje na Caijeve reformne programe na univerzi. Zapisal je:

Od kod pride pedagoško osebje za srednje šole, če univerze niso primerno upravljane? Od kod pride pedagoško osebje za osnovne šole, če srednje šole niso uspešno vodene? Naša prva skrb mora biti torej reformiranje univerz.⁷⁹

Te izjave dokazujejo, da je Cai reformiranje kitajskih univerz postavljaj na prvo mesto. Med letoma 1917 in 1927, ko je bil rektor Beida, je uvedel številne reforme. Sprejem žensk na univerzo je bil le majhen del njegovih glavnih izobraževalnih programov v času njegovega rektorstva.

Drugi razlog je povezan s Caijevimi tradicionalnimi stališči o ženskah in njihovem izobraževanju. Ta stališča so deloma izvirala iz njegove konfucijanske izobrazbe, ki je bil deležen v mladostniških letih. V antični Kitajski so bila nekatera prepričanja glede spolov kulturno konceptualizirana. Prvo prepričanje, ki zadeva *yin* (žensko) in *yang* (moško), je obstajalo že v predhanovski Kitajski. To prepričanje je pomagalo ustvariti koncept spolnih razlik. Drugo prepričanje se je nanašalo na *nei* (notranje) in *wai* (zunanje). Mesto, predpisano

78 C. Wilbur in How, 1956, 59, 67; SMA#Q0-12-72; »Nanjing guomin zhengfu jiaoyubu dang'an« 1912–48, SHA#5.2(662); »Guomindang zhengfu xingzhengyuan jiaoyubu dang'an« 1930–48, SHA#2(6707).

79 9 *WJ*, letnik 1, 220.

ženski, je bilo *nei*; imela je nadzor nad vsemi gospodinjskimi področji. Mesto, predpisano moškemu, je bilo *wai*; imel je nadzor nad vsemi javnimi področji. Tako je nastal koncept ločenih sfer. Ta tradicionalna prepričanja so se skozi številne prihodnje generacije na Kitajskem še utrjevala.⁸⁰ Koncept spolne segregacije antične Kitajske je v svojem bistvu izpodbijal idejo soizobraževanja v republiški Kitajski. Caijeve zamisli o izobraževanju žensk so vsebovale tako tradicionalne kot moderne značilnosti, in ko je na Kitajskem uvajal moderno šolanje, so tradicionalne značilnosti zavirale njegovo naprednost. Sprejem žensk na Beida leta 1920 in ne prej je takšen primer.

Zadnji razlog je povezan s Caijevo strategijo razreševanja osrednjih konfliktov v okviru njegovih predstav o ženskah. Ta strategija je bila lastna konfliktna stališča vključiti v spreminjajoče se zgodovinske okoliščine na Kitajskem. Na primer, v poznem obdobju Qing je bila kitajska družba tako konzervativna, da je zavračala soizobraževanje. Zato je Cai ustanovil ločene šole za oba spola. V četrtomajski Kitajski je emancipacija Kitajk nekatere radikalne ženske spodbudila, da so zahtevale univerzitetno izobrazbo. Zdi se, da je Cai čakal na zahteve študentk po vpisu na univerzo. Ko so to zahtevo izrazile, se je odzval. Do njegove odločitve za sprejem žensk na Beida je torej deloma pripeljala naraščajoča želja žensk po doseganju višje izobrazbe in ne obratno.

Viri in literatura⁸¹

- Bailey, Paul J. 2001. »Active Citizen or Efficient Housewife? The Debate Over Women's Education in Early-Twentieth-Century China«. V: Glen Peterson, Ruth Hayhoe in Yongling Lu (ur.): *Education, Culture, and Identity in Twentieth-Century China*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- »Beijing daxue xiaoshi ziliao 北京大學校史資料 (Material fakultetne zgodovine Univerze Peking)«. 1898–1958. Peking: Beijing daxue dang'anguan.
- »Beijing daxue zonghe dang'an 北京大學綜合檔案 (Zbrani arhivi Univerze Peking)«. 1917–27. Peking: Beijing daxue dang'anguan.
- »Beijing minguo zhengfu jiaoyubu dang'an«. 北京民国政府教育部档案 (Arhivski zapisi ministrstva za izobraževanje republikanske vlade v Peking) 1912–27. Nanjing: Zhongguo dier lishi dang'anguan.

80 Croll 1980, 2. poglavje; Graham 1995, 71–72; Jacka 1997, 1–4.

81 Ker gre za prevod iz angleščine, izvirnih kitajskih zapisov imen določenih avtorjev ni bilo mogoče izslediti.

- »Beipingshi jiaoyuju dang'an 北平教育局檔案 (Arhivi Urada za izobraževanje v Beipingu)«. 1910–48. Peking: Beijingshi dang'anguan.
- Borthwick, Sally. 1983. *Education and Social Change in China: The Beginnings of the Modern Era*. Stanford.
- Cai Jianguo. 1998. *Cai Yuanpei yujindai zhongguo* 蔡元培先生與五四運動 (*Gospod Cai Yuanpei in Četrtomajsko gibanje*). Šanghaj: Shanghai shehui kexueyuan chubanshe.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 1984-89. *Cai Yuanpei quanji* 蔡元培全集 (*Vsa zbrana dela Cai Yuanpeija*). Peking: Zhonghua shuju.
- Cai Yuanpei 蔡元培. *Cai Yuanpei wenji* 蔡元培文集 (*Zbrana dela Cai Yuanpeija*). Tajpej: Jinxu chuban.
- »Cai Yuanpei geren dang'an 蔡元培個人檔案 (Osebni arhiv Cai Yuanpeija)«. 1920–37. Nanjing: Zhongguo dier lishi dang'anguan.
- »Cai Yuanpei shengping 蔡元培生平 (Življenjepis gospoda Cai Yuanpeija)«. (video posnetek, Shanghai Film Production Company Ltd., 1989).
- Chen Dongyuan. 1937. *Zhongguo funü shenghuoshi* 中國婦女生活史 (*Življenje žensk na Kitajskem*). Šanghaj: Shangwu yinshuguan.
- Chen Duxiu. 1932. »The Way of Confucius and Modern Life«. V: Hua R. Lan in Vanessa L. Fong (ur.): *Women in Republican China: A Sourcebook*. Armonk.
- Chen Xuezhao. 1998. »The Woes of the Modern Woman«. V: Amy D. Dooling in Kristina M. Torgeson (ur.): *Writing Women in Modern China: An Anthology of Women's Literature From the Early Twentieth Century*. New York.
- Cheng Yao. 1912. »Lun nüzi yuqiu pingquan dangxian qiu pingdeng jiaoyu 論女子要求平權當先求平等教育 (Razprava o tem, da bi morale ženske, preden zahtevajo enake pravice, zahtevati enakopravnost v izobraževanju)«. *Nüxuesheng zazhi* 3, januar 1912: 64.
- Chow Tse-tsung. 1960. *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge.
- Croll, Elisabeth. 1980. *Feminism and Socialism in China*. London.
- Deng Chunlan. 1932. »My Plan for Women's Emancipation and My Plan for Self-Improvement«. V: Hua R. Lan in Vanessa L. Fong (ur.): *Women in Republican China: A Sourcebook*. Armonk.
- Du Xueyuan. 1995. *Zhongguo nüzi jiaoyu tongshi* 中國女子教育通史 (Splošna zgodovina izobraževanja žensk). Guiyang: Guizhou jiaoyu chubanshe.
- »Fushe diyi younii xuetang zhangcheng«. 1904. *Jingzhong rihao*, 17 oktober 1904: 3-4.
- Gan Naiguang. 1920. »Lingnan daxue nannü tongxue zhi licheng 嶺南大學男女同學之歷程 (Zgodovina spolno enakovrednega izobraževanja Univerze Lingnan)«. *Jiaoyu zazhi* 12.7, 1920: 1–6.

- Gao Pingshu. 1996–98. *Cai Yuanpei nianpu changbian* 蔡元培年譜長編 (*Daljša izdaja kronologije Cai Yuanpeijeveg življenja*). Peking: Renmin jiaoyu chubanshe.
- Graham, Gael. 1995. *Gender, Culture, and Christianity: American Protestant Mission Schools in China, 1880-1930*. New York.
- Graybill, H. B. 1918. »Co-education at the Canton Christian College«. *Chinese Recorder and Missionary Journal* 49.6, julij 1918: 486-487.
- Gu Jiegang. 1997. »Cai Yuanpei xiansheng yu wusi yundong« 蔡元培先生與五四運動 (Gospod Cai Yuanpei in Četrto-majsko gibanje). V: Chen Pingyuan in Zheng Yong (ur.): *Zhuiyi Cai Yuanpei*. Peking: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe.
- »Guomindang zhengfu xingzhengyuan jiaoyubu dang'an« 國民黨政府行政院教育部檔案(Akti Izvršnega urada vladnega Ministrstva za izobraževanje Nacionalne stranke). 1930-48. Nanjing: Zhongguo dier lishi dang'anguan.
- »Guomin zhengfu dang'an 國民政府檔案 (Arhiv Nacionalne vlade)«. 1926–48. Tajpej: Guoshiguan.
- Guo Xujing. 1919. »Nannü guanxi de jinhua« 男女關係的進化 (Evolucija razmerja med moškimi in ženskami). *Xinzhao* 1.5., maj 1919: 799-806.
- Hayhoe, Ruth. 1984. *Contemporary Chinese Education*. London.
- Hong Fan in J.A. Mangan. 1995. »'Enlightenment' Aspirations in an Oriental Setting: Female Emancipation and Exercise in Early Twentieth-Century China«. *International Journal of the History of Sport* 12.3, december 1995: 82.
- Ho Wing-chung. 1995. »The Cultivation of Female Talent: Views on Women's Education in China During the Early and High Qing Periods«. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38.2, maj 1995.
- Huang Xinxian. 1992. *Zhongguo jinxiandai nüzi jiaoyu* 中國近現代女子教育 (*Izobraževanje žensk v predmoderni in moderni Kitajski*). Fuzhou: Fujian jiaoyu chubanshe.
- Huang Zhaoheng. 1982. *Yidai renshi: Cai Yuanpei zhuan* 蔡元培傳 (*Cai Yuanpeijev življenjepis*). Tajpej: Jindai zhongguo chubanshe.
- Hu Guoshu. 1990. *Cai Yuanpei pingzhuan* 蔡元培評傳 (*Kratka biografija Cai Yuanpeija*). Zhengzhou: Henan jiaoyu chubanshe.
- Humm, Maggie. 1995. *The Dictionary of Feminist Theory*. Columbus.
- Hu Shi. 1919a. »Nüzi jiefang cong nali zuoqi? 女子解放從哪裡做起? (Kje naj začnemo z osvobajanjem žensk?)«. *Xingqi pinglun* 8, julij 1919: 1.
- Hu Shi. 1919b. »Daxue kai nüjin de wenti 大學開女禁的問題 (Odprava prepovedi izobraževanja žensk na univerzah)«. *Shaonian zhongguo* 1.4. Oktober, 1919.

- Jacka, Tamara. 1997. *Women's Work in Rural China: Change and Continuity in an Era of Reform*. Cambridge.
- Jia Fengzhen. 1920. »Nannii tongxue wenti 男女同學問題 (Problem enakovrednega izobraževanja obeh spolov.« *Jiaoyu zazhi* 12.2, februar 1920.
- Jiang Menglin. 1959. *Xichao* 西潮 (*Val zahodnih idej*). Tajpej: Zhonghua ribaoshe.
- Jiang Shizhou. 1926. »Meiguo nüzi daxue zhi hunyin wenti 美國女子大學之婚姻問題 (Problemi poroke v ameriških ženskih univerzah).« *Jiaoyu zazhi* 18.9, september 1926: 4–21.
- Jin Linxiang. 1994. *Cai Yuanpei jiaoyu sixiang yanjiu* 蔡元培教育思想研究 (*Raziskava Cai Yuanpejeve pedagoške miselnosti*). Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe.
- Kang Baiqing. 1919. »Daxue yishoukai nüjinlun«. *Chenbao*. 6, 8-10 maj 1919: 7.
- Ko, Dorothy. 1992. »Pursuing Talent and Virtue: Education and Women's Culture in Seventeenth- and Eighteenth-Century China«. *Late Imperial China* 13.1, junij 1992: 14–16.
- Lee, Thomas H. C. 2000. *Education in Traditional China: A History*. Leiden.
- Liang Qichao 梁啟超. 1964. *Yinbingshi quanji* 飲冰史全集 (*Zbrana dela zgodovine pitja ledene vode*). Tajpej: Youshi shudian.
- Liang Zhu. 1995. »Yidai zongshi zhu mingxiao 一代總是住名校 (Prva generacija se vselej izobražuje v znamenitih univerzah)«. V: Liang Zhu in Wang Shiru (ur.): *Cai Yuanpei yu Beijing daxue*. Taiyuan: Shanxi jiaoyu chubanshe.
- Li Dazhao. 1919. »Funii jiefang yu democracy 婦女解放與 Democracy (Osvoboditev žensk in demokracija)«. *Shaonian zhongguo* 1.4, oktober 1919: 27–28.
- Li Jianping. 1997. *Kang Youwei jiaoyu sixiang yanjiu* 康有為教育思想研究 (*Raziskava Kang Youwejeve pedagoške miselnosti*). Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe.
- Li Ruoyi. 1972. *Cai Yuanpei de zhengzhi sixiang* 蔡元培的政治思想 (*Cai Yuanpejeva politična miselnost*). Tajpej: Taiwan shangwu yinshuguan.
- Li Shizeng 李石曾. 1980. *Li Shizeng xiansheng wenji* 李石曾先生文集 (*Zbrana dela gospoda Li Shizenga*). Tajpej: Zhongguo guomindang zhongyang weiyuanhui dangshi weiyuanhui.
- Li Youning in Zhang Yufa (ur.). 1975. *Jindai zhongguo nüquan yundong shiliao 1842-1911* 近代中國女權運動史料 (*Zgodovinski material gibanja za osvoboditev žensk v novejši zgodovini Kitajske*). Tajpej: Zhuanji wenxueshe.

- Lei Liangbo et al. 1993. *Zhongguo nüzi jiaoyushi* 中國女子教育史 (*Zgodovina izobraževanja žensk na Kitajskem*). Wuhan: Wuhan chubanshe.
- Lubot, Eugene S. 1970. »Ts'ai Yüan-p'ei from Confucian Scholar to Chancellor of Peking University, 1868-1923: The Evolution of a Patient Reformer« (Doktorska disertacija, Državna univerza Ohio).
- Lubot, Eugene S. 1972. »Ts'ai Yüan-p'ei and the May Fourth Incident: One Liberal's Attitude Toward Student Activism«. *Chinese Culture Quarterly* 12.2, junij 1972: 73–82.
- Lubot, Eugene S. 1973. »Peking University Fifty-Five Years Ago: Perspectives on Higher Education in China Today«. *Comparative Education Review* 17.1. Februar, 1973.
- Luo Jialun 罗家伦. 1919a. »Funü jiefang 婦女解放 (Osvoboditev žensk)«. *Xinchao* 2.1, oktober 1919.
- Luo Jialun 罗家伦. 1919b. »Daxue yingdangwei nüzi kaifang 大学应当为女子开放 (Univerza bi morala biti javno dostopna ženskam)«. *Chenbao*, 11 maj 1919.
- Luo Suwen. 1996. *Nüxing yu jindai zhongguo shehui* 女性與近代中國社會 (*Ženske in predmoderna kitajska družba*). Šanghaj: Shanghai renmin chubanshe.
- Mann, Susan. 1989. »Trivial Pursuit: The Education of Daughters in the Mid-Ch'ing Period« (pripravljeno za konferenco o izobraževanju in družbi v pozni imperialni Kitajski, Montecito, Kalifornija, 8-14 junij 1989).
- Mann, Susan. 1992. »'Fuxue' (Women's Learning) by Zhang Xuecheng (1738-1801): China's First History of Women's Culture«. *Late Imperial China* 13.1, junij 1992: 40–62.
- Mann, Susan. 1994. »The Education of Daughters in the Mid-Ch'ing Period«. V: Benjamin A. Elman in Alexander Woodside (ur.): *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*. Berkeley.
- Mann, Susan. 1997. *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*. Stanford.
- Meng Jun. 1912. »Lun nüzi yuqiu pingquan xuxian qiu pingdeng jiaoyu«. *Nüxuesheng zazhi* 3. Januar, 1912.
- Miner, Luella. 1917. »The Higher Education of Women«. *China Mission Year Book* 8, 1917: 383-389.
- Muxin. 1926. »Nüzi jiaoyu wenti 女子教育问题 (Vprašanje izobraževanja žensk)«. *Nüzi baihuahao* 4, november 1912: 12–13.
- Nan Hua. 1915. »Nüzi jiaoyu zhi yanjiu 女子教育之研究 (Raziskave ženskega izobraževanja)«. *Nüzi zazhi* 1.1, 1915: 1–4.

- »Nanjing guomin zhengfu jiaoyubu dang'an 南京國民政府教育部檔案 (Arhiv Ministrstva za izobraževanje nacionalne vlade v Nanjingu).« 1912-48. Nanjing: Zhongguo dier lishi dang'anguan.
- Ni Liang. 1917. »Zhengqu nannü jiaoyu jihui jundeng 政治男女教育機會均等 (Politične možnosti enakopravnega izobraževanja obeh spolov).« *Funü xunkan* 731, junij 1917: 1.
- Peng Yacui. 1920. »Jinling nüzi daxue 金陵女子大學 (Ženska univerza v Jinlingu)«. *Shaonian shijie* 1. 8, avgust 1920: 100-107.
- Pepper, Suzanne. 1996. *Radicalism and Education Reform in 20th-century China: The Search for an Ideal Development Model*. Cambridge.
- Png Poh-seng. 1969. »The National University of Peking Under the Chancellorship of Ts'ai Yüan-p'ei, 1917-1926«. *Journal of the Island Society* 3, december 1969: 1-16.
- Qu Xingui in Tong Fuyong (ur.). 1997. *Zhongguo jindai jiaoyushi ziliao huibian: jiaoyu sixiang 中國近代教育史資料彙編 (Celotna zbirka zgodovinskega materiala o predmoderni zgodovini izobraževanja na Kitajskem)*. Šanghaj: Shanghai jiaoyu chubanshe.
- »Shetuan dang'an 社團檔案 (Arhiv združenj)«. 1926-47. Šanghaj: Shanghaishi dang'anguan.
- Shu Xincheng. 1932. *Jindai zhongguo jiaoyu sixiangshi. 近代中国教育思想史 (Intelektualna zgodovina moderne kitajske pedagogike)*. Šanghaj: Zhonghua shuju.
- Spelman, Douglas G. 1973. »Ts'ai Yüan-p'ei, 1868-1923«. (Doktorska disertacija, Univerza Harvard, Cambridge).
- Sun Changwei. 1986. *Cai Yuanpei xiansheng de shengping jiqi jiaoyu sixiang 蔡元培先生的生平及其教育思想 (Življenje in pedagoška miselnost gospoda Cai Yuanpeija)*. Tajpej: Taiwan shangwu yinshuguan.
- Sun Changwei. 1997. *Caijiemin xiansheng Yuanpei nianpu 蔡子民先生元培年譜 (Kronologija gospoda Cai Yuanpeija s psevdonomom Cai Jiemin)*. Tajpej: Yuanliu chuban gongsi.
- Sun Changwei. 2000. »Zhongguo niixue zhifu 中國女學之父 (Oče izobraževanja žensk)«. V: Qian Liqun (ur.): *Xiaoyuan fengjing zhongde yongheng. Wo xinmu zhongde Cai Yuanpei*. Chengdu: Sichuan renmin chubanshe.
- Tai Chin-hsiao. 1952. »The Life and Work of Ts'ai Yüan-p'ei.« (Disertacija za doktorja izobraževanja, Univerza Harvard, Cambridge).
- Tang, Chindon Y. 1923. »Woman's Education in China«. *Bulletins on Chinese Education* 2.9, 1923.
- Tang Zhenchang. 1985. *Cai Yuanpei zhuan 蔡元培傳 (Življenjepis Cai Yuanpeija)*. Šanghaj: Shanghai renmin chubanshe.

- Tian Jiongjin. 1983. »Beida liunian suoshi 北大六年硕士 (Spisek magistrov Univerze Peking za šest let)«. Citirano v: Liang Zhu: *Cai Yuanpei yu Beijing daxue*. Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe.
- Tian Ying. 1915. »Yanjiu mixing yu nanxing zhibie jiqi shiyi zhi jiaoyu 研究女性與男性之別及其適宜之教育 (Raziskava razlik med spoloma in ustrezne izobrazbe za moške in ženske). *Funü zazhi* 1.7-8, 1915.
- Ts'ai Yu-hsin. 1988. »The Educational Philosophy of Ts'ai Yiian-p'ei: Chancellor of Peking University«. (Doktorska disertacija, Univerza v Kansasu).
- Tong Fuyong in Zhang Tianle. 1997. *Chen Duxiu Li Dazhao jiaoyu sixiang yanjiu* 陳獨秀李大釗教育思想研究. Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe.
- Wang Lan. 1920. »Beida nannü gongxiao yiqian dewo he yihou dewo 北大男女功效以前的我和以后的我 (Moje sebstvo pred in po [gibanju za enakopravnost moških in žensk] na pekinški univerzi)«. *Chenbao*, 31 marec 1920: 7.
- Wang Kunlun. 1995. »Cai Yuanpei xiansheng ersanshi 蔡元培先生二三事 (Dve ali tri zadeve o Cai Yuanpeiju)«. V: Liang Zhu in Wang Shiru (ur.): *Cai Yuanpei yu Beijing daxue*. Taiyuan: Shanxi jiaoyu chubanshe.
- Wang Zheng. 1999. *Women in the Chinese Enlightenment: Oral and Textual Histories*. Berkeley.
- »Wenjiao weisheng tiyu dang'an«. 1913–47. Šanghaj: Shanghaishi dang'anguan.
- »Wenhua jiaoyu xitong dang'an huiji. 文化教育系統檔案匯集 (Zbirka arhivskih zapisov o sistemu kulturne pedagogike)«. 1921–35. Nanjing: Zhongguo dier lishi dang'anguan.
- Wen Pei Zhi in Cai Hong. 1994. »Women Students in Higher Education in China: A Personal Insight«. *Women's Studies International Forum* 17.5, september-oktober 1994: 534.
- Wesoky, Sharon. 2002. *Chinese Feminism Faces Globalization*. New York.
- Weston, Timothy B. 2004. *The Power of Position: Beijing University, Intellectuals, and Chinese Political Culture, 1898-1929*. Berkeley.
- Wilbur, C. Martin in Julie L. How (ur.). 1956. *Documents on Communism, Nationalism, and Soviet Advisers in China 1918-1927*. New York.
- »Wu Zhihui geren dang'an 吳稚暉個人當案 (Osebni akti Wu Zhihuija)«. 1898-1932. Tajpej: Zhongguo guomindang zhongyang weiyuanhui dangshi weiyuanhui.
- Xiang Yu. 1968. »Cai Yuanpei yu Beida jindehui 蔡元培與北大進德會 (Cai Yuanpei in združenje krepitve kreposti na Univerzi Peking)«. *Yiwenzhi* 29, februar 1968: 33.

- Xiao Chaoran. 1999. »Cai Yuanpei yu jinxiandai zhongguo de jiaoyu gaige 蔡元培與近現代中國的教育改革 (Cai Yuanpei in kitajske reforme izobraževanja v novejši in moderni zgodovini«. V: Zhongguo Cai Yuanpei yanjiuhui (ur.): *Cai Yuanpei yanjiuji*. Peking: Beijing daxue chubanshe.
- Xiao Chaoran et al. 1999. *Cai Yuanpei* 蔡元培. Peking: Kunlun chubanshe.
- Xiong. 熊月之. 1995. *Xixue dongjian yu WanQing shehui*. 西学东渐与晚清社会 (*Postopni prodor zahodnega učenja v pozno-qingovsko družbo*). Šanghaj: Shanghai renmin chubanshe.
- Yan Guangfen. 1996. *Zhongguo nüzi yu nüzi jiaoyu* 中國女子與女子教育 (*Kitajske ženske in njihovo izobraževanje*). Baoding: Hebei daxue chubanshe.
- Yao Quanxing. 1981. »Cai Yuanpei de nannü pingdeng sixiang 蔡元培的男女平等思想. *Lishi zhishi* 5, oktober 1981: 5.
- Yuan Yiming (ur.). 1997. *Zhongguo dangdai funü baike zhishi quanshu*. Peking: Guangming ribao chubanshe.
- Yu Qingtang. 1969. »Sanshiwu nianlai zhongguo zhi niizi jiaoyu 三十五年來中國之女子教育 (Izobraževanje kitajskih žensk v zadnjih petintridesetih letih)«. V: Cai Yuanpei et al.: *WanQing sanshiwu nianlai zhi zhongguo jiaoyu 1897-1931*. Hong Kong: Longmen shudian.
- Zhang Huomu. 1983. »Cai Yuanpei yu guoli Beijing daxue 1912-1927 蔡元培與國立北京大學 (Cai Yuanpei in Državna Univerza Peking 1912-1927)«. (Disertacija mojstra umetnosti, Sili zhongguo wenhua daxue. Tajpej.)
- Zhang Letian in Tan Chuanbao. 1998. *Cai Yuanpei zhuan* 蔡元培傳 (*Življenjepis Cai Yuanpeija*). Peking: Tuanjie chubanshe.
- Zhao Qingyuan. 1998. *Cai Yuanpei zhuan* 蔡元培傳 (*Življenjepis Cai Yuanpeija*). Hefei: Anhui renmin chubanshe.
- Zheng Tianting. 1995. »Cai xiansheng zai Beida de ersanshi «. V: Liang Zhu in Wang Shiru (ur.): *Cai Yuanpei yu Beijing daxue* 蔡元培与北京大学 (*Cai Yuanpei na pekinški univerzi*). Taiyuan: Shanxi jiaoyu chubanshe.
- Zhi Weng. 1977. »Cai Jiemin de jinbao yu fengge 蔡子民的畫報與風格 (Cai Jiemin, njegovi doprinosi in njegova osebnost)«. V: Cai Yuanpei: *Cai Yuanpei xiansheng quanji*. Tajpej: Taiwan shangwu yinshuguan.
- Zhongguo dier lishi dang'anguan (ur.). 1991–94. *Zhonghua minguoshi dang'an ziliao huibian* 中華民國史檔案資料彙編 (Popolna zbirka materiala o zgodovini Narodne republike), 3. komp. Nanjing: Jiangsu guji chubanshe.
- Zhou Tiandu. 1994. *Cai Yuanpei zhuan* 蔡元培傳 (*Biografija Cai Yuanpeija*). Tajpej: Xinchao she.

- Zhu Fusheng. 1989. »Cai Yuanpei xiansheng dui funü diwei de kanfa 蔡元培先生對婦女地位的看法 (Stališče Cai Yuanpeiija o položaju žensk)«. V: Cai Yuanpei yanjiuhui (ur.): *Lun Cai Yuanpei*. Peking: Liiyou jiaoyu chubanshe.
- Zhu Youxian et al (ur.). 1983–93. *Zhongguo jindai xuezhi shiliao* 中國近代學制史料 (*Zgodovinski material o izobraževalnem sistemu v novejši zgodovini Kitajske*), 2. komp. (B). Šanghaj: Huadong shifan daxue chubanshe.

Prevedla Anja Muhvič

III. CAI YUANPEIJEVA DELA

O tradiciji

Konfucijevo duhovno življenje (1936)

Pojem duhovnega življenja je nasproten materialnemu življenju. Kljub temu da je Konfucij čislal nauk o sredini, ni popolnoma zavračal materialnega življenja, kot je v priganjanju samega sebe k skrajnim naporom počel Mozi in kot so v svojem nauku o tem, da vse stvari obstajajo samo v zavesti, predpostavljali budisti. V Konfucijevih *Pogovorih* je zapisano: »Ni jedel hrane, ki ni bila zadosti kuhana. Ni jedel hrane, ki ni bila sezonska.« »Doma se je oblačil v odevala iz debelega lisičjega krzna.« »(Bil je) potomec vojvodske dinastije (kraljestva) Wei in je dobro poznal gospodarstvo te družine.« »Bil je človek, ki je nasledil velike uradnike, zato je bilo zanj neprimerno, da bi po cesti hodil.« Nasploh pa je do vprašanj, kot so oblačila, prehrana, bivanje in vedenje, zavzemal stališče, da se mora tisti, ki ima status in časti bogataša, ter tisti, ki ima status reveža, vesti svojemu statusu primerno. Ko pa je bilo treba izbirati med materialnim in duhovnim življenjem, se je Konfucij prav gotovo nagibal bolj na duhovno stran. Tako je na primer dejal: »Tudi kadar jem preprost riž, pijem vodo in imam za vzglavje svojo roko, sem lahko dobre volje. Nepravilno pridobljeno bogastvo in časti so zame kot plavajoči oblaki.« V teh besedah lahko vidimo, kako neomajen je Konfucij v svojem duhovnem življenju, saj ga znotraj njega ne zanaša proti materialnemu. Zdaj pa si bomo podrobneje ogledali tri vidike Konfucijevega duhovnega življenja:

Kar se tiče vidika modrosti, je Konfucij človek, ki ljubi modrost.¹ Nekoč je rekel: »Verjetno obstajajo ljudje, ki ravnajo, ne da bi vedeli, zakaj. Jaz nisem takšen. (Ko sam) veliko slišim, izberem to, kar je dobro, in temu sledim. Veliko vidim in si zapomnim.« Dejal je tudi: »Veliko slišati in postaviti na stran stvari, v katere dvomiš.« »Veliko videti in izpostaviti stvari, ki so videti nevarne.« Dejal je tudi: »Znanje je vedeti, da je znanje znanje in neznanje neznanje.« V zgornjih odlomkih se Konfucijeva ljubezen do modrosti pokaže kot popolnoma nedvoumna. Konfucij zagotovo ne vztraja pri tem, da je neznanje znanje. Svoje učence je poučeval šest umetnosti – obrednost, glasbo, lokostrelstvo, kaligrafijo, vožnjo kočije in matematiko – ter štiri vede – moralo, jezik, politiko in literaturo. Po drugi strani pa je ljudi spodbujal k učenju poezije. Pri psihologiji se je osredotočal na pojme, kot so »zanos«, »pozorno opazovanje«, »družabnost« in »jeza«. V etiki je izpostavljal »služenje očetu« in »služenje vladarju«. V zadevah, povezanih z živalskim svetom, je izpostavljal »obsežno spoznavanje imen ptic, živali, zeli in dreves«. Iz zgoraj zapisanega je mogoče razbrati, da je bil obseg Konfucijevega znanja izjemno širok. Najvišja točka in končni cilj znanja pa je *dao*. Zato je dejal: »Če zjutraj slišim o *daotu*, lahko že zvečer umrem.« Kako plemenita je ta misel!

Vidik človečnosti. V svojem pogledu na človečnost je Konfucij izhajal iz prijateljstva in ljubezni. »Preplavlja (naj ga) ljubezen do ljudstva in prijateljstvo do človečnosti.« To je izhodišče človečnosti. V svoji metodi vedenja je uporabil besedo strpnost. Pasivno je: »kar sam ne želiš, da bi kdo storil tebi, tega ne stori drugemu«. Aktivno pa je: »kdor želi biti sam uveljavljen, naj najprej uveljavi druge; kdor želi biti poveljčan, naj poveljiča druge.« Njegova splošna zahteva se glasi: »Plemenitnik se niti v zadnjem obedu ne pregreši zoper človečnost. V trenutku stiske se je oprijema in v obdobju nevarnosti je ne zapusti.« Po Konfuciju je najvišja točka človečnosti: »Bo Yi in Shu Qi sta bila starodavna modreca, ki sta iskala človečnost in jo tudi našla. Čemu bi gojila jezo?« »Odločen učenjak in človečen človek si ne želi živeti na način, ki bi okrnil njegovo človečnost. Takšen človek bi celo žrtvoval svoje življenje, da bi svojo človečnost ohranil neokrnjeno.« Kako veličastno je to!

Vidik poguma. Pasivno gledati, kako se dogajajo nepravilnosti, ni pogum. Aktivno pa je pokopati dečka Wang Jija, ki je zmožeg v bran oltarjem svojih bogov poprijeti za ščit in kopje, kot nekoga, ki je umrl prezgodnje smrti. Toda kar se tiče poguma, se Konfucij ni strinjal s tem, da se je človečno in modro brezmejno gnati naprej, ampak je treba včasih uporabiti zmernost. Tako je na primer dejal: »pomanjkanje potrpljenja pri malih stvareh poruši velike

1 Op. prev.: Filozof.

načrte.« »Mar ni jutranja jeza, brezbržnost do svojega življenja in življenja svojih bližnjih primer zmedenosti?« »Kjer se ceni pogum in ne učenje, tam se skriva nered, in kjer se ceni trdnost in ne učenje, tam se skriva norost.« »Plemenitnik, ki ima pogum brez pravičnosti, bo zagrešil neposlušnost, majhen človek, ki ima pogum brez pravičnosti, pa bo zagrešil rop.« »Ob sebi ne bi želel imeti nekoga, ki bi neoborožen napadel tigra ali prečkal reko brez čolna in se pognal v smrt brez obžalovanja. Za sopotnika bi imel nekoga, ki bi k namlogam pristopil s skrbnostjo in bi znal večje prilagoditi svoje načrte in jih šele potem uresničiti.« Kakšna velika previdnost!

Konfucijevo duhovno življenje ima poleg zgoraj obravnavanih treh vidikov še dve posebnosti: prva je popolna odsotnost religiozne zaslepljenosti in vraževerja, druga pa je kultura umetnosti. Konfucij je o nebu govoril tudi kot o usodi. Po Mencijevi interpretaciji je nebo tisto, kar ustvarja stvari, ki nimajo stvaritelja, usoda pa je to, kar se zgodi brez vzroka. To pa je enako neznanki v matematiki in nima nikakršnega priokusa po religiji. Vse religije so ali mnogobožne ali enobožne. Konfucij pa ne samo da ne govori o bogu, ampak se spoštljivo oddalji od nadnaravnih bitij. Tako je dejal: »Če ne moreš služiti niti človeku, kako lahko služiš duhovom?« V vseh religijah obstajajo koncepti posmrtnih svetov. Konfucij pa je dejal: »Kako lahko poznaš smrt, če ne poznaš niti življenja.« »Če bi mrtve obravnavali tako, kot da so popolnoma vstopili v smrt, to ne bi bilo človečno. Zato to ne gre. Če pa bi mrtve obravnavali kot popolnoma žive, bi to izražalo pomanjkanje znanja in bi bilo zato nesprejemljivo.« Tega ni mogoče interpretirati kot razpravljanje o nebesih, peklu in podobnih stvareh. Vse religije imajo tudi koncept molitve, v kateri ljudje prosijo za določen učinek. Konfucij pa pravi: »Qiu že dolgo moli (za to).«² »Kdor se pregreši proti nebu, nima več ničesar, k čemur bi lahko molil.« Konfucij torej ne trdi, da bi bilo treba k čemurkoli moliti. Zato lahko zaključimo, da Konfucijeva religioznost sploh nima religioznih delov.

V Konfucijevem času so sicer obstajale umetnosti, kot so arhitektura, slikarstvo in rezbarstvo, vendar so veljale za orodja, ki jih uporabljamo za dekoracijo; niso jih torej razumeli kot samostojne umetnosti. Takrat so domnevali, da je edina čista umetnost glasba. Konfucij je glasbo štel med šest veščin. V *Pogovorih* je povedal, da ko je prvič slišal pesem Shao v kraljestvu Qi, tri mesece ni okusil mesa. Rekel je: »Bila je popolna v lepoti in popolna v odličnosti.« Za Konfucijem lepota glasbe ni nikogar več tako ganila.

2 Op. prev.: Cai pismenko *qiu*, ki stoji na začetku izvirnega stavka, interpretira kot osebno ime – v besedilu članka je zato navedena pismenka podčrtana. Toda velika večina prevajalcev Konfucijevih *Pogovorov* pomen navedenega stavka interpretira takole: »Veliko časa sem molil (za to)«.

Okolje, v katerem je živel Konfucij, se zelo razlikuje od današnjega, dva tisoč let kasneje. Zaradi tega ne moremo reči, da imajo vsi stavki Konfucijevega govora še danes določeno vrednost. Prav tako si ne bi upal trditi, da lahko Konfucijevo vedenje v vseh svojih ozirih še danes služi kot model obnašanja. Toda če abstraktno povzamemo Konfucijevo duhovno življenje, ki obsega modrost, človečnost in pogum, njegovo nereligioznost in gojenje glasbe, nam lahko danes to še kako služi kot vzor.

Objavljeno v reviji Jiangsu jiaoyu, let. 5, št. 9, 1936

Prevedel Jan Vrhovski

Yang Zhu in Zhuang Zhou: ena ali dve osebi? (1921)

Moja predpostavka je, da sta Yang Zhu in Zhuang Zhou ena in ista oseba. Moja podrobna razprava o tem še ni dokončana. Seveda je izredno malo takšnih, ki se s tem strinjajo. Gospod Hu Shi ima vso svobodo slediti starim razlagam in meniti, da je bil Yang Zhu druga oseba. Bralci pa naj o tem presodijo sami.

Dodatek: Chen Xuanchongovo pismo četrtletniku *Zhexue* in Fu Tongov odgovor

Gospod urednik naj, prosim, vzame na znanje naslednje:

Revijo *Zhexue* zadnje čase berem z resnično velikim veseljem. Ob tem se mi poraja vprašanje iz zgodovine kitajske filozofije, ki sem ga v zadnjih dveh ali treh letih vedno znova postavljaj, a nanj do danes nisem dobil odgovora.

Cai Yuanpei je v svoji knjigi *Zgodovina kitajske etike* na šestinštirideseti strani, v poglavju, ki obravnava delo *Zhuangzi*, zapisal, da je Yang Zhu Mencijevo ime za Zhuangzija. Domneval je, da sta bili v starodavnem kitajskem jeziku izgovorjavi besed »Zhuang« in »Yang« ter »Zhou« in »Zhu« zelo podobni. Svoje sklepanje je podprl z argumentom, da se je ime Xun Qing pojavljalo tudi kot Sun Qing. Na koncu je zapisal: »Kar je tukaj povzeto, bom dodatno opisal v drugi podrobni razpravi« itd. Pozneje sem na stošestinsedemdeseti strani Hu

Shijeve knjige *Oris zgodovine kitajske filozofije* zasledil tole: »V tistih časih je resnično obstajal človek po imenu Yang Zhu.«

Medtem ko Cai to zanika, Hu trdi, da je Yang Zhu v resnici obstajal. Njuni mnenji sta popolnoma nasprotni. In ker sta – oba dandanes tako redka učenjaka – v takšni kontradikciji, resnično ne vem, komu naj sledim. Želim si, da bi bil tako razsvetljen kot gospod in bi lahko brez težav precenil, ali je v davnini obstajala oseba po imenu Yang Zhu. Če bi bili tako prijazni in bi me o tem podrobno poučili, ne bi samo razložili veliko skrivnost moji preprosti osebi, ampak bi s tem razrešili tudi enega izmed pomembnih problemov iz zgodovine kitajske filozofije.

In konec koncev mi ni znano niti to, kje bi lahko našel tisto »podrobno razpravo«, ki jo omenja gospod Cai. Še posebej pa srčno upam, da mi boste razkrili, ali ste sami to delo že imeli priložnost videti.

Chen Xuanchong

V Huzhovu, pokrajina Zhejiang

Dne 26. septembra

Spoštovani!

»Podrobne razprave« gospoda Caija še nisem videl. Prav tako ne vem, ali je že bila objavljena ali ne. Drznil bi si reči, da ne gre za filozofski problem, ampak za problem besedilne kritike. Ukvarjanje z besedilno kritiko je kot reševanje na lanternah zapisanih ugank. Potem ko je uganka rešena, je tukaj tudi ugankar, ki razkrije odgovor. Toda v besedilni kritiki ni človeka, ki bi razodel odgovor. Zaradi tega je razlaga, ki jo dobimo v besedilni kritiki, zgolj predpostavljena in relativna. Ker so njeni temelji v dokazu, so temelji njenega dokaza tudi v nekem drugem dokazu. Če se enkrat pojavi nov dokaz, ki zadostno dokaže, da dokaz prve razlage ni trden ali da je razlaga, ki je nasprotna prvi razlagi, sorazmerno trdnejša, potem tej razlagi ne moremo verjeti. Razlaga, ki imeni Yang Zhu in Zhuang Zhou povezuje z dvema osebama, je v naši deželi prisotna že več kot dve tisočletji. Danes pa je govora o tem, da gre za eno osebo. Če

ima teorija, ki trdi, da gre za eno osebo, sorazmerno zanesljive dokaze, teorija dveh različnih oseb ni verodostojna. Če pa obstaja teorija, ki zadostno dokazuje točnost teorije o dveh oseba, je neverodostojna teorija o eni osebi. V besedilni kritiki je tako prav v vseh zadevah. To ni nič nenavadnega. Očitno želi gospod o tem vprašanju dobiti gotov in absoluten odgovor. Če je tako, mu ne morem ustreči. Bojim pa se, da mu tudi gospoda Cai in Hu ne moreta ponuditi zadovoljivega odgovora. Prepričan sem, da gre pri razlagi gospoda Caija prav tako zgolj za hipotezo.

Če bi bila Yang Zhu in Zhuang Zhou različna človeka, ali sta bila potemtakem sodobnika ali ne? Če sta živela v različnih časih, kdo je bil prej in kdo kasneje? Po poglavju »Yang Zhu« iz knjige *Liezi* je bil Yang Zhu Laozijev mlajši sodobnik, medtem ko je Zhuang Zhou živel veliko pozneje kot Laozi. Če pa Yang Zhu ni bil Zhuang Zhovov sodobnik in je živel pred njim, ali če je bil njegov sodobnik, a nekaj starejši od njega, kako je mogoče, da v knjigi *Zhuangzi* ni niti besedice o njem? Zhuangzi ni mogel živeti za Mencijem, ampak je moral živeti pred njim ali pa je bil njegov starejši sodobnik. Če je tako, kako to, da pri Menciju nikjer ne srečamo Zhuangzija? Če pa bi trdili, da je Zhuangzi Yang Zhu, bi se lahko vsi ti dvomi in vprašanja enostavno razblinili. Tako lahko dojamemo, kako je teorija gospoda Caija lahko dokaj blizu resnici. Vendar pa Mencij ne samo, da ni nikoli omenjal Zhuangzija, nikoli ni govoril tudi o Laoziju. Vendar pa zato še ne morem trditi, da Laozija ni bilo. Podobno ne morem reči, da je Yang Zhu Zhuang Zhou, ker Zhuangzi nikjer ne omenja Yang Zhuja in Mencij nikjer ne omenja Zhuangzija. Teorija o tem, da ime Yang Zhu zveni podobno kot Zhuangzhou – kot v primeru imen Xun Qing in Sun Qing –, je prav tako za lase privlečena. Sicer verjamem, da ima gospod Cai še vrsto drugih dokazov. Toda dokler ne bo objavil svoje »podrobne razprave«, bom ostal pri prepričanju, da je teorija, da gre za dve različni osebi, verodostojnejša.

S spoštovanjem,

Fu Tong

1. oktober

Prevedel Jan Vrhovski

Razprava o budizmu kot zaščitniku države (1900)

Mencij je rekel: Človek poseduje *dao*. Če ima obilje hrane, topla oblačila in razkošen dom, a ob tem ni deležen nobenega nauka, postane podoben živali. Država je skupnost ljudi. Religija pa je *dao*, ki razsvetljuje ljudi, da se med seboj povezujejo. Če v državi ni religije (»nauka«), se ljudje približajo živalim in država propade. Zaradi tega mora biti smoter nauka nujno zaščita države.

Religija naše države se je pričela z literarnimi dokumenti, Konfucij pa je bil prvi klerik. Sledilo je obdobje vladavine sosledja tiranov, ki so ustanovili kraljestvo in zaslužnili ljudi. Takrat so prezirali nauke klerikov o ohranjanju države; to potrjujejo primeri, povezani z ministri in visokimi uradniki iz kraljestev Chen in Cai. Konfucij je predano sledil celovitemu pojmu pravičnosti, vztrajanju v poštenosti in previdnosti v govoru. Prevezel je ostaline starodavnih učenj, da bi na njihovem površju razbral namige o resnici in jih prenesel med ljudi. Višjo resnico je ustno predajal svojim odličnim učencem ter si je ni drznil zapisati na bambus in svilo. Ko se je država znašla na robu propada in se je melanholija razširila do skrajnosti, so pričeli nebirokratski intelektualci odprto kritizirati trenutno politiko. Takrat so pognale kali pravic ljudstva in pričeli na veliko vznikatati novi nauki. V tem času si je Mencij vendarle drznil na ves glas še drugič razglasiti resnico Konfucijeve religije, Zhuangzi pa je prvič

pripovedoval resnico o daotu.¹ Vse to ni bilo več v rabi v dinastiji Qin, ko so bila ta učenja odpravljena. V dinastiji Han pa je počasi ponovno priplavalo na površje, ko so si sledilci drugega razodetja Konfucijeve resnice, s ciljem doseči enotnost, prizadevali to učenje uveljaviti v svoji generaciji. Posledično se je nauk pomešal s takratnimi profanimi učenji, kot pri *Gongyangu* in v *Letopisu obdobja Pomlad in jesen*. Zatem je prišel pod nadzor bogatašev in uradnikov; tako so šli veliki ostanki stare religije v pozabo. Za obdobjem Jin in Song je državo ponovno zajela stiska. Pomoč je prišla s strani prevedenih budističnih suter. V prosto razodevanje Zhuangzija je bila prenesena samo njihova logika in ne resnica. Takrat je kralj Wu iz kraljestva Liang razširil branje Zhuangzija in Budističnih spisov. Ker pa je načelo zaščite države še vedno ostajalo zakrito, je to kmalu zamrlo. Privrženci budizma, ki so prišli v takratno monarhično državo, so razumeli, da se resnica ne razodeva, v mislih pa so imeli integriteto. Zato so skovali nauk o vrlini dajanja, s katerim so, skupaj z nekonvencionalnimi zadevami, poskušali ugajati sodobnim preprostim laikom.

V nasprotju z neumnimi konfucijanci, ki so se pustili ujeti v primež bogastva in statusa, se ti budisti pozneje niso spremenili v cesarjeve uradnike, ampak so obdržali svojo samostojnost. Kljub temu so se znašli v primežu pojma karitativnosti, ločeno od katerega še vedno niso mogli obstajati. Zato so ustvarili trgovanje z odpustki in blagoslovi. Tako se jim, enako kot laičnim konfucijancem, še vedno ni uspelo osvoboditi. Nato so se privrženci [...] Jin Han Feija spustili v boj s poneumljenimi konfucijanci, ki so se smeje dobrikali monarhu. Temu je sledila vojna [...] s poneumljenimi menihi, ki so se prav tako dobrikali vladarju. Gorje njim! V kako srdite boje so se zapletli zaradi malenkosti! Državo je v obdobju med dinastijama Song in Ming ponovno zajela kriza. Takrat so konfucijanci s pomočjo Budove psihologije tretjič zapored utemeljevali Konfucijevo učenje. Kljub temu je bil zanje še tako zanemarljiv drobec budizma velik tabu. Po njihovem mnenju budizem ne bi smel biti dovoljen, ampak samo konfucijanstvo. Takrat pa si je državo prilastil Chen Huan, ki ni poznal resnice. Na koncu sta neznano zakaj Konfucij in Buda popolnoma izginila, Kitajska pa je posledično postala država, kjer ni religije («nauka») in kjer smo vsak dan bolj podobni živalim.

Ob branju knjig japonskega filozofa Inouea pa sem vendarle prišel do nekega spoznanja. Inoue je dejal: Ker je budizem resnica, ščiti državo. Prav tako je dejal: Budizem je religija, ki izhaja iz znanosti in filozofije. Pomen hinayane je znanost, mahayana avtoritativne prikladnosti ima podobo filozofije, dejanska

1 Pogovori – monarh – hinayana; Mencij – državljanske pravice ne odstranijo vladarja – mahayana avtoritativne prikladnosti; Zhuangzi – ljudstvo brez vladarja – dejanska mahayana.

mahayana pa nima filozofskega obličja. Moj bog! Kako je to podobno mojemu cenjenemu učitelju in njegovim besedam. *Pogovori* so hinayana; kar podaja *Mencij*, je avtoritativna mahayana; *Zhuangzi* pa predstavlja dejansko mahayano. To, kar manjka *Pogovorom*, *Menciju* in *Zhuangziju*, lahko v izobilju dobim iz Budovih besed. Poleg tega imata oba, Konfucij in Buda, za cilj razumevanje doktrine. Če je doktrina razumevanje, kaj je pri tem potem Konfucij in kaj Buda? Budo in Konfucija tako ne gre ločiti. Inoue še govori: Seme budizma je enostavno in brez zapletenosti. Hrani se s sto in eno vrsto kulturnih dobrin človeške družbe, jih vpija v svoje telo ter z njimi preobraža kvaliteto osnovne oblike svojega semena, ki na koncu obrodi več deset metrov visoko deblo ter tisoče vej in listov. Ravno to pa se imenuje razvoj in razcvet.

Ko Jezusovi verniki zasmehujejo ljudi, ki častijo idole, se sploh ne zavedajo, da sami prav tako nesmiselno častijo prazen zrak. Posnemati in naslediti stare strategije monarhov, imenovati nebo človekovo srečo in nesrečo ter preziranje filozofije so največji nesmisli te religije. Kljub temu da so Jezusovi učenci zmožni absorbirati hranila kulturnih dobrin družbe, je njihova postava tako grda kot od divje živali. Kljub temu, da so v glavi neumni, pa izvajajo takšno nasilje, ki ga noben povprečen človek ne more storiti. Ali se, po drugi strani, izjemno bistri možgani konfucijanstva in budizma hranijo s kulturnimi dobrinami? Boleče je, da konfucijanstvo in budizem v naši državi umirata s praznim želodcem. Jezusovi učenci pa z njihovo energijo poglobljajo možgane belega človeka in so poleg tega zasedli prazno mesto, ki ga je prej posedoval indijski Buda; postopoma želijo zasesti tudi mesto našega konfucijanstva. Če želijo narediti svojo doktrino za resnico, potem lahko Jezusa izenačijo z Budo s Konfucijem. Vendar pa Jezusov nauk ni resnica, ampak samo besede.

Ali v konfucijanstvu in budizmu obstaja zmožnost uživanja kulturnih dobrin, ki bi povečale odpornost njunih teles? Čeprav v konfucijanstvu obstaja znanje, se konfucijanci oklepajo posvetnih pojavov. Skozi pregosto mrežo viri ne prodrejo. Kot metaforo lahko vzamemo hrano. Predstavljajmo si velik banket s tremi sedeži: za Jezusa, Budo in Konfucija. Boljša kot je hrana, boljša je za telo. Najboljša pa najbolj koristi možganom. Kljub temu da ima vsak svojo skledo, se samo Jezus do sitega naje dobre hrane, od najboljše hrane pa si ne upa jesti. Če na mestu konfucijanstva in budizma ne sedi nihče, potem je tam nešteto krvoločnih psov. Če prestrašeni človek želi jesti hrano, ki pripada konfucijanstvu, da bi si nasitil srce in se napolnil z energijo za nadzor nad seboj, se ti zberejo v bližini svojega gospoda, nanj prežijo in ga ugriznejo. Če pa se človek ne boji njihovih ugrizov in pride, mu manjkajo še žlica in palčke. K Budovemu mestu psi ne pridejo, žlica in palčke so tam. V budistični doktrini že od nekdaj ni vladarja. Že od dinastije Tang dalje so se vrstila uničevanja

samostanov in umori menihov. To je pripoved o tem, kako krvoločni psi ne pridejo, ki je še ni bilo slišati. Razglas, ki je štiriindvajsetega leta [...] meseca ukazal, naj iz budističnih samostanov naredijo akademije, pa je pripoved o tem, da so žlice in palčke na svojem mestu. Če bi učenjaki imeli voljo zaščititi državo, zakaj so si potem sposodili domove budizma? Kljub temu je treba danes budistične samostane nujno reformirati. Pred kratkim sem potoval po Japonski in iskal vodila, ki bi jih pozneje lahko upoštevali. Tukaj želim navesti nekaj primerov, ki jih je po mojem mnenju treba pretehtati:

Opustiti bi bilo treba običaj recitiranja suter, češčjenja in pokore ter v religioznih zadevah uporabljati izključno razmišljanje.

Morali bi posnemati izvirne samostanske regulacije samostanov na Japonskem ter ustanoviti splošne in specialistične šole.

164

Iz gimnastike bi morali budizem razviti v nauk o vojskovanju, s katerim bi lahko potem ščitili državo.

Prepoved uživanja mesa pomeni prepoved ubijanja. To je za budizem bistvenega pomena. Čemu? Človeško telo se je razvilo iz živalskega. Mar človek ne reče, da je živali zato, ker so neumne, on pa je pameten, in ker so šibke, on pa močan? Toda ali je potemtakem pri ljudeh, pri katerih obstajajo razlike med pametnimi in neumnimi ter močnimi in šibkimi, tudi tako, da pametni jedo neumne in močni šibke? To je enako temu, kako belci teptajo pripadnike drugih ras. Ravno zaradi takšnega uvida je v budizmu prepovedano jesti meso. Čeprav so se ljudje gotovo razvili iz živali, so se živali razvile iz rastlin. Rastline se ne morejo gibati in nikoli niso imele značaja. Ali ni potem jesti rastline in ne živali prav tako ubijanje? Če pod mikroskopom pogledamo kapljo vode, lahko v njej vidimo nešteto mikroorganizmov. Ali potem ni ubijanje tudi pitje vode? Tako kot budist ne uživa mesa, se konfucijanec drži daleč proč od kuhinje. Tako bi lahko dejali, da je zanj sprejemljivo, če meso uživa ali ne. V prihodnosti, ko bo kemija zelo razvita, bomo lahko izvedeli, ali je mogoče iz rastlin pridobiti vse hranilne snovi, ki jih najdemo v živalskem mesu; tako nam ne bo več treba jesti mesa. Izvedeli bomo tudi, ali lahko rastline vsa hranila vode pridobivajo iz zraka. In ko ne bomo več jedli rastlin, ki se hranijo z vodo, bo budistični nauk o prepovedi ubijanja popolnoma dosežen. Danes si lahko pomagamo z zgledom resnične religije iz Japonske in še vedno jemo meso. Kljub temu bi se morali zanašati na načelo higiene in ne brez vsakršne odgovornosti misliti samo na okus.

Življenje v celibatu vsebuje strah pedantnih menihov pred tem, da bi bilo na zemlji preveč prebivalcev, zemlja pa ne bi bila zmožna proizvesti dovolj hrane

za vse. Menihi se proti temu borijo na miren način. Ne vedo pa, da se z evolucijo družbe populacija sama zmanjšuje. Če bi prebrali Spencerjeva dela, ki jih je prevedel Yan Youling, bi to vedeli. V daljni prihodnosti, ko se bo človek povsem spojil z dušo in se ne bo več posluževal mesenega telesa, ampak bo njegovo telo iz substance, ki se ne rojeva in ne propada, ne bo več potrebe po spolnem odnosu in običaj zakonske zveze bo sam od sebe utonil v pozabo. Danes pa si lahko začasno pomagamo s primerom Japonske, kjer je življenje izven celibata sprejemljivo. Kljub temu v zavezi med možem in ženo ne smemo ravnati neodgovorno.

Kaj je kultura? (1921)

Sam nisem bil deležen splošne izobrazbe, kakor tudi nisem diplomiral na nemški univerzi, kjer sem poslušal predavanja. Sprašujem se, ali bi na tem simpoziju sploh smel imeti govor.

Tokrat sem se vrnil v Hunan zaradi dveh razlogov. Prvič, ker sem si želel poslušati predavanja dveh svetovno priznanih filozofov, Deweyja in Russella, ki sta istočasno prišla v Hunan. Drugič, ker do Hunana gojim prav posebna čustva. Nekoč sem na ulici slišal nekega učenjaka reči: »Izobraženci iz Hunana so bili v zgodovini precej osamljeni. Prvi je bil Qu Yuan, nato mu je šele v času dinastije Song sledil Zhou Lianxi in v času dinastije Ming Wang Chuanshan. Resnično jih je bilo malo.« To se mi je zdela izjemno pronicljiva in bistroumna misel. Teh zadnjih nekaj desetletij za Hunan pomeni obdobje razvoja, ki ga lahko razdelimo na tri obdobja. Prvo je doba hunanskih vojakov, med katerimi so bili Hu Linyi, Zeng Guofan, Zuo Zongchan in cela vrsta zaslužnih bojevnikov, padlih v vojni. Borili so se za mandžursko vlado in porazili vstajo Taipingov. Revolucionarna stranka jih je prezirala, in kakor ljudje določene dobe doživijo slavo le v svojem času, so bili kasneje tudi ti prezirani. Mnenje, da so z namenom ohranjati mir in zaščititi življenje ljudi nasprotovali Taipingom, je prav tako pristransko. Po cesarjih Kang Xiju in Yong Zhengu iz časa dinastije Qing je namreč hansko prebivalstvo do Mandžurcev izražalo spoštovanje. Po vstaji hunanske vojske, ki je predstavljala moč hanskega prebivalstva, je zaupanje v Mandžurce izginilo. To je tudi posredni razlog za revolucijo. Drugo obdobje je čas restavracije. Liang Qichao, Chen Baozhen, Xu Renshou in drugi so v Hunanu ustanovili

nove šole in vzgojili veliko učenjakov dobe restavracije. Med ubitimi učenjaki obdobja reformacije je bil najpomembnejši Tan Sitong, čigar svobodna misel in širok pogled sta močno vplivala na kasnejšo znanost. Tretje obdobje je čas revolucije. Pred revolucijo Xinhai je bilo največ članov revolucionarne stranke ravno iz Hunana, na primer vsem poznani Huang Xin, Song Jiaoren in Tan Renfeng. Kasneje so bili med vojščaki vlade Hongxian tudi Cai E in drugi, ki so obnovili republiko. Če so bile te izjemne osebe že v preteklosti tako popularne, kako bodo šele v prihodnosti? Zdaj ko je bil Zhang Jingshao izgnan, spodbujanje kulture, na čelu katerega je organizacija prvega znanstvenega simpozija, kaže na prizadevanja za razvoj učenosti, kar je izjemno redko. In to sem si močno želel videti, zato sem tudi prišel. Če pa sem že tu, se spodobi, da spregovorim nekaj besed. Vem, da ste v Hunanu zelo navdušeni nad novim gibanjem za kulturo, pri čemer upam, da se boste vsi udeleženci simpozija zamislili nad tem, kaj je bilo storjenega in do katere stopnje ter na kakšen način napredovati.

Kultura je stanje razvoja človeškega življenja, zaradi česar se mora pričeti z ohranitvijo življenja. Naša oblačila, prehrana in naselbine so v primerjavi z življenjem lovcev in nabiralcev zagotovo doživela napredek. Pa vendar, mar naša obleka in prehrana ustrezata ustroju našega življenja? Lahko za občasna obolenja namesto kosti, zdravljenja z metodo petih faz ali drugih oblik vraževerja raje uporabimo spoznanja medicine in farmacije? Je v naših domovih dovolj svetlobe in zraka? So vodotoki in napajalni kanali res urejeni? Naše ceste so sicer ravne, toda pešci se še vedno zmrdujejo nad smradom na njih. Mar to ni razlog za spremembe?

Za infrastrukturo je potreben denar, zato je razmišljanje o gospodarstvu neizbežno. Kitajska je država, temelječa na kmetijstvu, pri čemer je Hunan območje, kjer se pridelava največ riža. To potrjuje pregovor, ki pravi: »Če Hunan veliko bo riža požel, vsak človek bo dobro živel.« A če povprašate v Hunanu, boste izvedeli, da tam en ar ne rodi več kot tri mernike zrna (približno 20 kg), pri čemer nimajo nobenega dodatnega pridelka. Ne le, da tega ne moremo primerjati s sodobnim kmetijstvom v Evropi ali Ameriki, temveč tudi ne s provincama Jiangsu in Zhejiang, ki lahko poleg treh danov riža na akter pridelata tudi zelenjavo in pšenico – in tako je razlika precej velika. Hunan je nadalje bogat z rudninami, na primer z železom, antimonom in premogom. Tudi obrtni proizvodi, kot so vezene in porcelan, so zelo poznani, vendar za zdaj še ne doživljajo velikega razvoja. Ker je prometna infrastruktura slaba, je izvažanje močno oteženo. Površina Hunana je večja od površine Švice, Belgije ali Nizozemske, ki imajo od tri do sedem tisoč kilometrov železnic, medtem ko del železnice, ki povezuje Guangzhou in Hankou ter poteka preko Hunana, še vedno ni zgrajen. In to je velika pomanjkljivost.

Gospodarski napredek je nujno pogojen s politiko. Teh zadnjih nekaj desetletij je bilo za Hunan v političnem smislu precej težavnih, a je tega obdobja zdaj konec. Hunan se je vrnil v roke svojega prebivalstva, ki se veseli samovlade. Vendar pa mora nujno pričeti z oblikovanjem provincialne ustave, ki je temelj življenja in smrti vsakega prebivalca. Veliko slišimo o vprašanih, povezanih z ustavnimi organi; mnenja so močno deljena, kar pa se ne bo kar tako prenehalo. Resnično škoda bi bilo, če bi bilo res tako. Vsi ste namreč odgovorni za srečo province. Drug drugemu lahko pomagate opustiti strankarske poglede, si pomagajte pri napredku in tako prispevate k temu, da bo provincialna ustava čim prej spisana. S tem se bodo druga politična vprašanja razrešila sama od sebe.

Sodobni spori med politiki so v celoti povezani z nemoralnostjo politikov. S tem se moramo dotakniti vprašanja etike in morale. Etika namreč ni nespremenljiva, temveč s časom in prostorom nujno doživlja spremembe, zato se moramo pri določanju njenih standardov poslužiti induktivne metode. Prebivalci Hunana ste zelo vztrajni. Ko je treba obraniti tradicijo, to počnete vneto. Ko je treba slediti razvoju, to počnete hitro. S problemi se soočate z občutkom odgovornosti. Besede Zeng Guofana »Zgradimo močne utrdbe in se borimo vse do smrti!« odražajo krepostno osebnost Hunancev. Toda je tudi nekaj takih, ki radi pretiravajo in so nadvse samosvoji, zato jih ne smemo spregledati.

Če bomo želeli uspešno razvijati različne vidike zgoraj omenjene kulture, brez znanja in razumevanja prebivalstva ne bo šlo. Zato moramo nujno pričeti pri splošni izobrazbi. Russell ni podprl ruskih boljševikov, saj peščica ljudi nadzoruje množice. Ta absolutizem je nastal kot posledica neizobraženosti množic. V kateri drugi družbi peščica ljudi, ki je plemenita, vpliva na oplemenitenje množice. Če torej želimo živeti v plemeniti družbi, je nujno, da smo najprej sami plemeniti. Da pa bi bili takšni, moramo imeti dobro vzgojo in izobraževanje. Vzgoja in izobraževanje nista omejena na šolstvo, se pa v šoli izvaja strožje. Naravno se prične z osnovnim šolstvom, ki je v vsaki državi obvezno. Lahko traja deset, osem ali celo kratkih šest let, kakor je na Japonskem. Dandanes so nekateri nezadovoljni samo s splošnim osnovnim šolstvom, zaradi česar si prizadevajo za splošno univerzitetno izobrazbo. Pri nas pa osnovna šola sploh še ni splošno razširjena. Mar to ni povod za napredek?

Če je osnovna šola obvezna, obstaja po njej še druga vrsta dopolnilnih šol. V Evropi so namenjene tistim, ki so že kot delavci vstopili v tovarne ali trgovine, zaradi česar pouk poteka v večernih urah in ob nedeljah. Tam si poleg jezika in matematike učenci sami izbirajo, katere izmed različnih specializiranih predmetov se bodo učili. V Nemčiji je tovrstnih poklicnih šol že več kot dvesto. Pri nas obstaja nekaj šol, ki so dopolnilno izobraževanje že vključile v obvezno

šolstvo, in sicer za najmanj dve leti. To je t.i. druga kategorija poklicnih šol. A še vedno so na ravni osnovnega šolstva, zaradi česar jih ne morejo obiskovati tisti, ki so že dokončali osnovno šolo. Menim, da bi moralo biti teh šol več.

Sledi srednja šola, ki pri nas obsega dve vrsti šol. Prva je splošna srednja šola, namenjena predvsem tistim, ki nameravajo šolanje nadaljevati na univerzi. Druga pa je poklicna srednja šola, namenjena tistim, ki bodo pot nadaljevali v poklicu. Starši in sorodniki otrok, ki so še vedno pod močnim vplivom mentalitete uradniških izpitov, mislijo, da je s srednjo šolo nekako tako kot s tistimi, ki so opravili izpite na provincialni ravni in ki ne vedo, ali bodo kasneje študij nadaljevali na univerzi, zato jih pošljejo v šole. Ko pa srednjo šolo zaključijo, jih pošljejo iskat službo in ugotovijo, da nimajo posebnih znanj; in potem govorijo, da je srednja šola neuporabna. Nekateri izobraženci pravijo, da bi morali med srednješolske predmete dodati poklicne vsebine. Očitno ne vedo, da lahko poklicne šole same dodajo nove predmete in s tem izboljšajo izobraževanje, tako da ni treba že na začetku spreminjati zasnove srednje šole. Poleg tega je med deklety iz dneva v dan več takšnih, ki si želijo šolanje nadaljevati na univerzi, vendar je srednjih šol, ki sprejemajo dekleta, še vedno premalo. Tu v Hunanu je dekliška Srednja šola Zhounan edina takšne vrste, zato bo treba v prihodnosti nujno ustanoviti več dekliških srednjih šol ali takšnih srednjih šol, ki sprejemajo tako fante kakor tudi dekleta.

Srednjemu šolstvu sledi visoko šolstvo. Nemčija je enkrat in pol večja od Hunana ter ima dvakrat toliko prebivalcev in dvajset univerz. Francija je enkrat in pol večja od Hunana ter ima enkrat in pol toliko prebivalcev in šestnajst univerz. Drugih specializiranih šol je v obeh državah več deset. V našem primeru ne moremo govoriti o eni provinci, temveč samo o celotni državi, ki ima le eno celovito univerzo – pekinško univerzo. Univerzi Shanxi in Beiyang sta po obsegu mnogo manjši. Poleg teh obstajajo še univerze, ki so jih na naših tleh ustanovili tujci. Med njimi je več takšnih, ki imajo le tako ime, a po zasnovi niso prave univerze. Na pekinški univerzi je le dva tisoč študentov, kar je v primerjavi z več deset tisoč študenti na centralnih univerzah drugih držav še vedno zelo malo. Hunan že ima svoje tehnične in pravno-politične specializirane šole, v prihodnosti pa mora pričeti z ustanavljanjem univerze. Da bi dvignili raven ugleda kulture, je razvoj visokega šolstva neizogiben.

Visoko šolstvo ni omejeno le na univerze, temveč poteka v okviru številnih ustanov zunaj njih. Takšne so na primer knjižnice. Vsak, ki si želi brati knjige, a si jih ne more privoščiti, lahko gre v knjižnico, kjer lahko poišče razne knjige, od tistih, ki jih je težko najti, do tistih v le eni izdaji ali prepisih. Na Kitajskem so knjižnice povsod, vendar imajo le stare knjige in ne kupujejo novih.

Poleg tega katalogi knjižnega gradiva, iskanje in izposoja za bodoče bralce niso praktični, zaradi česar jih je v knjižnicah še vedno malo. Slišal sem, da je v mestu Changsha ena knjižnica, vendar ne vem, kakšno gradivo ima.

Univerzam sledijo raziskovalni inštituti. Vsaka univerza mora imeti raziskovalne inštitute za najrazličnejše vede, čeprav posamične države zaradi praktičnosti raziskav ustanavljajo samostojne inštitute. Takšen je francoski Institut Pasteur, ki je svetovno priznan na področju bioloških in sanitarnih raziskav. Ameriški bogataši pogosto darujejo vsote denarja fundacijam za ustanovitev raznih inštitutov ter tako pripomorejo k izumom in napredku na področju tehnologije in umetnosti. Naša pekinška univerza sicer ima raziskovalne inštitute, vendar so zelo pomanjkljivi. Za samostojne inštitute pa še nisem slišal.

Pomembni so tudi muzeji. Mednje sodijo muzeji znanosti, ki bodisi razstavljajo najnovejše izume in sočasno organizirajo predavanja bodisi glede na razvoj in napredek prikazujejo predmete od najenostavnejših strojev do najkompleksnejše opreme. S prikazom časovnega razvoja je lahko znanost obiskovalcem precej bolj razumljiva. Poleg njih obstajajo tudi muzeji naravne zgodovine, ki razstavljajo fosilne ostanke, primerke rastlin in živali ter kosti ljudi, ki so umrli za različnimi boleznimi. Tako lahko obiskovalec opazuje ostanke iz razvoja življenja in dojame pomembnost čistoče. Obstajajo tudi muzeji zgodovine, ki na podlagi časovnih obdobj razstavljajo ostanke in predmete človeške zapuščine ter s tem prikažejo razvoj človeške kulture. Poznamo tudi antropološke muzeje, ki razstavljajo vsakdanje predmete različnih ljudstev, npr. oblačila in nakit, ter prikazujejo ureditev njihovih bivalnih prostorov in fotografije njihovih običajev. Na podlagi tega lahko naredimo primerjavo med različnimi kulturami. Poznamo še muzeje umetnosti, ki razstavljajo umetniške izdelke raznih ljudstev in dob; sem spadajo rezbarjenje, slikarstvo, uporabna umetnost, lepe umetnosti in posamični primerki arhitekture. Ti ne služijo le umetnikom kot vir navdiha, temveč tudi pomagajo pri povečanju zanimanja za visoko umetnost pri običajnem človeku. V Pekingu imamo muzej zgodovine, vendar je tam razstavljenih predmetov zelo malo. Za druge muzeje zaenkrat še nisem slišal.

Muzejem sledijo razstavišča. Muzeji predmete razstavljajo na daljši rok, medtem ko jih razstavišča le začasno. Najpogosteje predstavijo izdelke uporabne umetnosti oziroma tržne ali umetniške izdelke, ki jih je največ. Razstavljajo lahko umetniška dela enega samega umetnika, več umetnikov iz ene države ali več izdelkov več umetnikov iz več držav. Med bolj specifičnimi so razstavišča čistoče, vzgoje in podobno. Pred nekaj leti smo v Nanjingu postavili razstavišče proizvodov, pred kratkim pa v Pekingu in Šanghaju knjižni sejem. Več ni bilo mogoče videti.

Razstaviščem sledijo koncerti. Glasba je vrsta umetnosti, ki so jo v starih časih zelo cenili. Med starimi teksti naj omenim *Klasika glasbe* in *Zapise o glasbi*. Konfucijanskim učenjakom sta obredje in glasba enako pomembna. Takrat nasploh ni bilo nikogar (razen moistrov, ki niso omenjali glasbe), ki glasbe ne bi spoštoval. V tujini imajo glasbene akademije in veličastne koncerte. Celokavarnajamejo nekaj ljudi, da igrajo glasbo. Pri nas zaenkrat še nimamo glasbene akademije in razen posameznikov, ki preigravajo obstoječo glasbo, poročne in pogrebne slovesnosti ali ljudsko glasbo, nimamo nove glasbe, kakor tudi ne koncertov in prireditev za ljudstvo. Tudi to je slabost na področju kulture.

Omenimo še gledališča. V tujini vsako gledališko delo, opera ali drama, prihaja izpod peresa literatov. Tudi igralci se izobražujejo na specializiranih šolah. Poleg tistih nekaj najprepoznavnejših klasičnih del istočasno nastajajo nova dela. Glede na spremembe v družbi skladatelji spišejo dela, ki odražajo duh neke dobe, pa tudi misel pisca, ki si z delom prizadeva za izboljšanje družbe. Na ta način postane gledališče temeljna institucija vzgoje in izobraževanja. Pri nas je gledališč veliko, vendar igrajo le stara dela. Pojavilo se je že nekaj ljudi, ki si prizadevajo za izboljšanje gledališča, vendar niso dovolj izobraženi in vztrajni, zaradi česar prej ali slej pričnejo slediti starim igram, kar pa je vredno obžalovanja. Film je enak gledališču, le da se mnogo lažje širi. Kitajci filmov zaenkrat še ne moremo snemati, če pa še pri tujih filmih nismo previdni, se lahko zgodi, da se med njimi najde neprimeren, kar lahko ima posledice.

Tu so še tiskovine, torej knjige in časopisi. Iz njihovega obsega, velikosti tržišča in slabe vsebine je razvidna raven naše kulture. Prevajanje je zagotovo v pomoč kulturi, vendar je prava kultura tista, ki se ustvarja sama.

Tukaj sem torej na kratko spregovoril o kulturnih ravneh. Vendar je treba izreči še nekaj tehtnih besed. Kulturo moramo udejanjiti in ne zgolj govoriti v prazno. Vse ravni kulture se morajo razvijati enakovredno, da se ne razvijajo nepravilno. Kultura je živa, zaradi česar se mora neprestano razvijati, ni mrtva in ne more kar tako izginiti. Zato vas pozivam, da na vseh ravneh udejanjite kulturo in se neprestano trudite zanjo. Šele temu lahko na koncu rečemo kulturno gibanje.

Objavljeno v Beijing daxue rikan [Dnevnik pekinške univerze], št. 806, 14. februar 1921.

Prevedel Marko Škafar

Znanost in kultura

Filozofija in znanost (1919)

Filozofija in znanost sta sistemski vedi. Glavna razlika med njima je, da znanost poudarja izključno metodo indukcije, zaradi česar jo tudi imenujemo veda, ki poteka od dna navzgor; po drugi strani pa filozofija pristransko poudarja metodo dedukcije in jo zato imenujemo veda, ki poteka od zgoraj navzdol. V antiki, ko je prevladovala metoda dedukcije, je obstajalo samo ime filozofija; to, kar danes imenujemo znanost, pa je bilo v celoti zajeto v filozofiji.

Če kali človekove modrosti izvirajo iz mitov, fetišističnih šeg, antropomorfnih božanstev, oseb boga gromovnika in boginje strele ter ostalih vraževerij, potem so vse te stvari predmet znanosti; pogovori o izvoru sveta, razlage človekovega rojstva in smrti, kitajski velikan Pangu in bog stvarnik (Ganshengdi), indijski bog Brahma in nauk o samsari ter pripovedi o stvarjenju sveta iz Stare zaveze pa so vsi predmet filozofije. Toda med njimi jih je veliko tudi predmet znanosti. Izvorno so ti miti sestavljali nepopolne sisteme. Ko pa so jih približali vsakodnevnim človeškim zadevam, je nastala religija. Takšni so: običaji češčenja prednikov na Kitajskem, indijski Brahman, perzijska religija ognja¹ in judovska Stara zaveza. Njihova teorija na splošno obsega tudi predmete sodobne znanosti. Več pa je seveda tistih, ki so povezani s filozofijo. Pozneje ljudi v zanosu znanstvene misli tovrstne arbitrarne religije niso več zadovoljevale. Z opazovanjem stvari so prišli do lastnih stališč in razlag. Ravno to pa je

1 Op. prev.: zoroastrizem.

bil tudi začetek filozofije. Tako so nastale dogme, ki v svoji vsebini mejijo na naravni svet, kot so na primer: kitajska nauka o osmih trigramih in petih elementih, staroindijska *šaddaršana*² in starogrška kozmologija. Pod pritiskom sodobnikov se je iz teh nauk razvil filozofski skepticizem, katerega glavni kitajski predstavnik je bil Shaozheng Mao. (*Xunzi*, »You Zuo«: Konfucij je dejal: »Ljudje imajo pet slabih lastnosti in med njimi ni kraje. Prva lastnost je imeti razum z uvidom in ga uporabljati za nevarne stvari. Druga je odločno izvajati sprevržena dejanja. Tretja je dobro zagovarjati neresnične besede. Četrta je v spominu nositi pokvarjene stvari in jih predstavljati kot široko učenje. Peta pa je sledenje napačnim stvarem in to tajiti. Poslanec Mao je imel hkrati vseh pet slabih lastnosti! Tako je imel v svojem zasebnem življenju dovolj sredstev, da je okoli sebe zbral pripadnike, ki so uspešno delovali kot skupina. V svojih govorih in razpravah je bil dovolj dober govorec, da je zatajil svojo sprevrženost in zaslepil množice. Njegova moč je bila takšna, da se je lahko postavil proti temu, kar je bilo pravilno, in v tem stal osamljen. Tako je postal bahavi junak malega človeka.« Prav tukaj se kažejo podobnosti z grškim sofizmom.) Ker skepticistične filozofije, kot so indijske heterodoksne šole *šaddaršane* in grški sofizem, niso zmogle dolgo ohranjati človeških src, so jih kmalu nadomestile moralne filozofije, kot npr. Konfucijeva filozofija na Kitajskem, indijski budizem in Sokrat v antični Grčiji. Potem ko se je oblikovala Budova religija, so njene interpretacije privedle do vznika metafizike. Ta je v svojem nadaljnjem razvoju vedno ustvarjala in predstavljala religiozno filozofijo, ki pa nima nikakršne povezave z znanostjo. Konfuciju je sledil Zhuangzi in Sokratu Platon; oba sta težila k metafiziki. Konfucijev sodobnik je bil Mozi in za Sokratom je prišel Aristotel; oba sta se hkrati ukvarjala tudi z znanostjo. Naslanjajoč se na Zhuangzijevo filozofijo se je oblikovala Šola nesmrtnih, podpiral pa jo je tudi religiozni daoizem. Platonovo filozofijo je zagovarjala krščanska religija, v kateri se je kmalu oblikovala tudi neoplatonistična filozofija. Tukaj lahko vidimo še en primer tega, kako se je filozofija ponovno preobrazila v religijo. Ker je na Kitajskem mohizem propadel in izginil, se v prihodnosti nikoli ni razvila znanost, konfucijanci, ki so častili Konfucija, pa za časa dinastije Han niso bili sposobni izstopiti iz okvira sholastične filozofije. Kljub temu, da je v zahodni religiji srednjeveška sholastična filozofija zavirala razvoj človekovega znanja, pa zaradi impulzov, ki so prihajali s strani aristoteljanstva, zgodovinske vene znanosti niso bile popolnoma odsekane. Za kulturnim preporodom³ se je kot posledica postopne preнове idejnega sveta osnovala naravoslovna znanost. Na ta način sta filozofija in znanost povezani s skupnim izvorom.

2 Op. prev.: šest ortodoksnih (*astika*) filozofskih šol.

3 Op. prev.: renesansa.

To, kar so v antiki imenovali filozofija, se danes pogosto hkrati imenuje tudi znanost. Platon je filozofijo razdelil v tri velike skupine: retoriko,⁴ fiziko in etiko. Retorika je bila pojmovana kot ključno vezivo med navedenimi tremi vrstami filozofije. Po drugi strani je Aristotel filozofijo delil na teorijo in prakso. V domeno teorije so spadale analitična tehnika (logika), metafizika, matematika, fizika in psihologija. Kot praktične discipline pa so bile pojmovane etika, politika, retorika in poezija. Takšen koncept filozofije so imeli tudi novodobni filozofi, kot sta bila Bacon in Descartes. Bacon je vede razdelil v tri velike skupine: spominske študije, kot je zgodovina; domišljjske študije, kot je poetika; idejne študije, kot je filozofija. Filozofija se znotraj sebe deli še v tri podskupine: naravno religijo, kozmologijo in antropologijo. Kozmologija se dalje deli na študije o naravi (fizika) in nauk, ki ima za glavni cilj naravo (metafizika). Naravoslovje se deli na opisne študije narave (konkretna fizika) in razlagalne študije narave (abstraktna fizika, kot sta fizika in kemija). Antropologija vsebuje dve skupini: posameznika in družbo. Pod kategorijo posameznika spadata fiziologija (ime, ki ga Bacon uporablja za medicino) in psihologija (obsega logiko in etiko). Pod družbo spada politologija. Prvo poglavje dela *Principia philosophiae* Descartes nameni uvodu v epistemologijo in metafiziko, drugo poglavje je posvečeno očrtu mehanične fizike, tretje kozmologiji, četrto pa razlaga fizike, kemije in fiziologije. Pripovedovalec svoj pregled enači s kompendijem o celotni znanosti. V samem uvodu Descartes še doda, da je filozofija sinteza vsega človeškega znanja. Glavne veje filozofije so: 1. metafizika; 2. fizika in 3. mehanika, ki zajema medicino, fizikalno mehaniko in etiko. Filozofija tako združuje vso znanost.

Pri nekaterih mislecih sta bili besedi filozofija in znanost istopomenski. Hobbes je filozofijo delil na tri dele: fiziko, antropologijo in politiko. Hkrati je govoril, da teologija in zgodovina (naravna in politična) ne spadata pod filozofijo. Kako to? Po njegovem mnenju zato, ker nista znanosti. Locke je filozofijo razdelil samo na dva dela: prvega je predstavljala fizikalna (imenoval jo je tudi filozofija narave), drugega pa uporabna filozofija (etika, logika itd.). Leta 1696 je slavni angleški matematik John Wallis v govoru ob ustanovitvi Kraljeve znanstvene družbe dejal:⁵ Člani te družbe se osredotočajo na filozofske raziskave, ki presegajo religijo in politiko. Predmet (naših) raziskav so: fizika, anatomija (seciranje), morfologija, astronomija, navtika, statistika, magnetizem, kemija, mehanika in eksperimentalna naravoslovna znanost. Jaz in drugi diskutanti razpravljamo o krvnem obtoku, o venah, o Kopernikovem

4 Op. prev.: tudi »logika«.

5 Op. prev.: britanska Kraljeva znanstvena družba (*Royal scientific society*) je bila ustanovljena že leta 1660. John Wallis naj bi sicer igral pomembno vlogo v procesu njenega ustanavljanja.

nauku, o naravi kometov in novih zvezd, o Jupitrovih satelitih, o izboljšavah teleskopa, o teži zraka in o vprašanju obstoja popolnega vakuumu. Na kratko, naše raziskave obsegajo vso tako imenovano novo filozofijo. To imenujemo znanost, filozofija in nova filozofija. V 18. stoletju je Wolff oblikoval splošni sistem filozofije. Filozofijo je razdelil v tri dele. Prvi del so predstavljale naravna teologija, psihologija in fizika. Ta veja je bila model znanosti. V drugi del so spadale logika, praktična filozofija, relevantna za psihologijo, in mehanika, ki se je skladala s fiziko. Tretji del je predstavljala ontologija kot znanost, ki povezuje in raziskuje vse fenomene. Tudi tukaj je bila znanost zaobsežena v filozofiji sami. Kant je v *Kritiki čistega uma* človeško znanje razdelil v dve vrsti: apriorno in aposteriorno. Apriorno je inherentno, aposteriorno pa izhaja iz izkušnje. Prvo so vtisi in misli, drugo pa je analitična metoda. Prvo tvori metafiziko (filozofijo), drugo pa znanost. Tako med filozofijo in znanostjo obstajajo vnaprej zarisane meje.

Ravno zaradi tega so za Kantom nekateri idealistični filozofi snovali nauke, ki zavračajo znanost. Fichte je na primer dejal: »Filozofiji ni treba slediti nobenim izkustvom, ampak se preprosto odvija v apriornem spoznanju.« Schelling je šel še korak dlje: »Metoda naravoslovnih raziskav je slepa in brez idealov. Zato je bila pri Baconu filozofija uničena, Boyle in Newton pa sta uničila znanost.« Ko je Hegel dokončal svojo fenomenologijo, je bila znanost nič drugega kot skupek raznovrstnih fragmentov znanja, medtem ko naj bi bilo resnično znanje vsebovano samo v filozofiji. Tako kot so v tem času obstajali filozofi, ki so zavračali znanost, so, potem ko se je znanost razvila, obstajali znanstveniki, ki so zavračali filozofijo. Striktno rečeno pa večina tako imenovanih filozofij sploh ni znanost, ampak neka vrsta sofizma, ki vse stvari pojasnjuje na osnovi ene vrste čutnega ali razumskega fenomena ali pa določen obskurni nadnaravni pojem na čudodelen način pomeša in razglasi za najbolj univerzalno idejo. Vsi ti so osupljivo vulgarni! Da v vseh teh medsebojnih zasmehovanjih ni nobene resnice, ni treba posebej poudarjati. Pri tem pa obstaja samo eno dejstvo, na katerega moramo biti nujno pozorni: z razvojem znanosti se je domena filozofije postopoma ožila.

Od 16. stoletja dalje se je koncept akademije pričel postopoma oddaljevati od srednjeveškega. Pri tem so bili najpomembnejši naslednji koraki: 1. Bacon je v logiki na vse pretege zagovarjal metodo indukcije, saj le ta presega Aristotelovo metodo indukcije in je v vseh primerih osnovana na opazovanju resničnega sveta. 2. Leta 1590 so izumili mikroskop, leta 1609 pa še teleskop. Kasneje so izumili tudi merilne naprave, kot so termometer, barometer in merilnike električnega toka, s katerimi so se postopoma opremili pri eksperimentih. 3. Z razjasnitvijo načela delitve dela se je pričelo postopoma obračati

stran od splošne in obsežne filozofije ter usmerjati proti bolj specifičnim znanostim. To je bil tudi vzrok za nastanek vseh različnih vrst znanosti. Kopernik (1473–1543) je razglasil nauk o gibanju Zemlje, Kepler (1571–1639) je odkril zakone gibanja planetov okoli sonca, Galilej (1564–1642) je Keplerjevimi zakonom dodal še zakon Zemljinega kroženja okoli sonca, Newton (1642–1727) pa je odkril splošne zakone gravitacije. Tako je nastala astronomija. Potem ko sta Mersenne (1588–1648) in Snell (1591–1628) odkrila univerzalne zakonitosti akustike in optike in ko je Gilbert opisal splošne zakone magnetizma, je postopoma nastala fizika. K posledičnemu osnovanju kemije je vodila Boylova (1627–1691) zasnova ideje atoma. S Harveyevim odkritjem sistema krvnega obtoka se je počasi oblikovala fiziologija. Ko je Linne (1707–1778) oblikoval nov sistem rastlinske taksonomije, je nastala botanika. Ko je Cuvier (1769–1832) zasnoval primerjalno anatomijo, se je pričelo raziskovanje živalskega kraljestva – iz *systema naturae* je nastala zoologija. Tako so vsi naravni fenomeni, ki so od davnih časov spadali pod filozofijo, zdaj pripadli novim vejam znanosti. Tudi v študijih duševnih pojavov, kot je na primer psihologija, se danes že uporabljajo eksperimentalne metode, področje preučevanja pa se organizira v znanost. Te metode sta odkrila Weber (1795–1878) in Fechner (1801–1887), utemeljil pa jih je Wundt. Iz tega sta se nadalje razvili še Fechnerjeva induktivna estetika in Meumannova eksperimentalna pedagogika, ki sta se prav tako odcepili od filozofije in postali samostojni znanosti. Tudi v ostalih vedah, kot so sociologija, etika, antropologija, primerjalna religiologija in primerjalno jezikoslovje, ki so nekoč spadale pod filozofijo in v katerih se je uporabljala izključno deduktivna metoda, danes že prevladuje induktivna metoda, tako da se bodo kmalu spremenile v znanost. Kaj bo torej na koncu sploh še ostalo znotraj domene filozofije?

Albert Lange je menil, da bo v prihodnosti filozofija samo še literatura o idejah. Heglovi učenci in zagovorniki pa so menili, da bo filozofija prihodnosti zgolj še zgodovina filozofije. Da mora literatura vsebovati načela filozofije, je dandanes že povsem jasno. Nova filozofija se mora roditi iz zasnove povzetka idejne zgodovine. Poleg tega mora zgodovina filozofije nujno postati glavni tabor filozofije. Čeprav so se posamezne veje filozofije od nje odcepile in se spremenile v posamezne znanosti, se naloge filozofije ne končajo pri tistih dveh, ki smo ju omenili zgoraj. Na splošno lahko omenimo tri zadolžitve: 1. Filozofska načela posameznih znanosti. Matematična filozofija se imenuje razpravljanje o filozofskih načelih z uporabo matematičnih aksiomov. Če pa o filozofskih načelih razpravljamo s pomočjo splošnih fizioloških zakonov, se to imenuje filozofija fiziologije itd. 2. Sinteza vseh vrst znanosti. Naravna filozofija je na primer filozofija, ki spaja splošne zakone različnih vrst znanosti,

odpravlja njihova medsebojna razhajanja in razlaga pregrade med njimi. Naloga filozofije je tudi vse splošne zakone, ki jih prinašajo naravoslovne znanosti, uporabiti v duševnih znanostih, združiti splošne zakonitosti naravoslovnih in duševnih znanosti ter določiti najvišja načela. Taka sta, na primer, Comtov empiricizem in Spencerjeva sinteza filozofskih načel. 3. Temelji metafizike se po eni strani nahajajo v sintezi načel različnih vrst znanosti, po drugi strani pa metafizika izvira iz misli, ki se je postopoma razvijala skozi zgodovino filozofije. Filozofija mora ponuditi nove rešitve in odgovore na vsa nerešena vprašanja, povezana s tema dvema vidikoma metafizike. Tak primer je Bergsonova kreativna evolucija. Konec koncev se filozofska načela vseh znanosti in njihova sinteza še vedno dogajajo na sredi poti med znanostjo in filozofijo. Nad znanostjo je potem edino še metafizika. Čeprav je ta metafizika, ki obstaja za razcvetom znanosti, precej drugačna od tiste, ki je obstajala v obdobju, ko je bila znanost še nezrela in v povojih, je to danes lahko dokaz, kako znanost in filozofija svetita druga ob drugi in se medsebojno izpopolnjujeta.

Umetnost in znanost (1921)

Vsi udeleženci ste se izšolali na specializiranih šolah in vsi ste študirali znanost. Tisto, kar pa sam precej raje raziskujem, je umetnost, zato vam bom danes predaval o odnosu med umetnostjo in znanostjo.

Psihologijo lahko razdelimo na tri ravni: Prva so naše težnje, druga je naše znanje in tretja so naša čustva. Težnje se izražajo v obliki vedenja in jih uvrščamo v območje etike. Znanje se uvršča v območje posamičnih znanosti, čustva pa v območje umetnosti. Ljudje se v osnovi vedemo subjektivno, pri tem pa ne moremo opustiti čustev in znanja. Če hojo razumemo kot vrsto vedenja, se moramo najprej pozanimati, po kateri poti moramo kreniti in ob kateri uri moramo prispeti. Ko nam je to jasno, smo pridobili znanje o poti. Če nas hoja ne bi zanimala, sploh ne bi hodili in nikoli ne bi prišli na cilj. Če je nogomet neke vrste vedenje, se moramo najprej naučiti, kako brcniti žogo. Ko se to naučimo, imamo znanje, kako igrati nogomet. Če nas to ne zanima, ne bomo nikdar dobro igrali nogometa. Pri čustvih in znanju torej ne moremo biti pristranski, kakor tudi pri umetnosti in znanosti ne moremo ene izmed njiju zavreči.

Znanost in umetnost se razlikujeta. Znanost se poslužuje konceptov, umetnost pa neposrednega opazovanja. Če bi imeli pred sabo cvetico, bi jo v znanosti uvrstili med nebinovke ter jo označili kot rastlino, ki spada med žive organizme. K vsemu pristopamo s konceptom. Če pa cvetico gledamo skozi oči umetnika, ima določeno obliko in barvo, ki se nam zdi lepa. Če se imenuje cvetica ali ne, sploh ni pomembno. Da bi se pri tem spraševali, kakšne so

nebinovke, rastline in živi organizmi, nam ne pride na misel. Če imamo pred sabo mizo, jo bomo v znanosti opisali kot razmerje med ploskvijo in štirimi nogami, ki se mora skladati z načeli kinetike. In če to razširimo na katerokoli drugo obliko mize, gre prav tako za določena načela. Mizi podobna stol in klop prav tako ustrezata temu načelu. To nato razširimo na strehe in stebre, ki morajo prav tako ustrezati določenim načelom. Tu spet vidimo, da se znanost poslužuje opisovanja s pomočjo konceptov. Če pa mizo pogledamo skozi oči umetnika, nas zanima le razmerje dolžine in širine, ustreznost in velikost nog ali ustreznost debeline. Kako se vse to povezuje z drugimi mizami ali pohištvom, nas ne zanima.

Čeprav umetnost ni enaka znanosti, lahko prav v vseh znanostih uporabimo umetnikov pogled.

182

Aritmetika je izjemno suhoparna znanost, a v umetnosti obstaja t.i. zlati rez, pri čemer so med pravokotnimi predmeti najlepši ravno tisti, katerih širina in dolžina nastopata v razmerju tri proti pet, pet proti osem, osem proti trinajst itn. Tudi pri krogih je tako.

Morfologija pozna točko, črto in ravnino, in če sledijo strogim načelom, niso zanimive. Posamične enote na slikah vzorcev pa v enem delu sestojijo iz pik in ravnih črt, vijug, trikotnikov, štirikotnikov, krogov ipd. Oblika arhitekture ali predmetov v celoti sestoji iz ravnih linij in njihovih razporeditev. Mar ni to lepo?

Višina tonov v akustiki je določena le s tem, kolikokrat v sekundi glasbilo zaviбриra, pri čemer pa lahko glasbila, združena v partituri, ustvarijo visoko glasbo.

Barve v optiki se razlikujejo izključno po valovni dolžini, medtem ko lahko pri poskusih s čustvi v umetnosti ugotovimo, da rdeča, rumena in podobne barve človeka vzburi, medtem ko ga barve, kot sta modra in zelena, pomirjajo. Če kombiniramo nasičene in nenasičene barve, lahko vzbudimo razna čustva.

Mineralogija je nastala izključno zaradi uporabe mineralov, vendar lahko zdaj zaradi nje občudujemo prečudovite kristale, barve zlata in dragih kamnov, ki nam razveselijo oko.

Prek biologije lahko razumemo razlike in podobnosti v zgradbi živali in rastlin, torej fiziološke funkcije, vendar lahko zaradi tega opazujemo tudi lepoto cvetov in listov različnih rastlin ter kožuhov in perja različnih živali in njihovih delov. Vsak umetnik na kipih, slikah ali okrasnih predmetih uporablja materiale, s katerimi se biologi vsakodnevno srečujejo.

Prek astronomije lahko razumemo načela gravitacije med nebesnimi telesi in število ozvezdij, vendar sta čarobnost luninega sija in nenavadna svetloba

zvezd tista, ki ju književniki občudujejo že zadnjih nekaj tisoč let, mi pa imamo nekaj več priložnosti, da to občudujemo.

Glede na primere, navedene zgoraj, si lahko znanstveniki v prostem času izberejo določeno vrsto umetnosti in tako negujejo svojo osebnost, prav tako pa lahko na področju svoje raziskovalne stroke dodajo nekaj umetniške vrednosti. Mar ni to tako, kot da bi ubili dve muhi na en mah?

Velikokrat lahko vidimo, da so tisti, ki se ukvarjajo le z znanostjo in nikoli ne posežejo na področje umetnosti, precej monotoni in dolgočasni. Poleg službe kot nujnosti za preživetje se povprečni znanstveniki v prostem času ukvarjajo z nižjerazrednim zabavljaštvom, medtem ko ugledni znanstveniki postopoma zbolijo za psihopatološkim sovraštvom do sveta. Ker se poklicno ukvarjajo z znanostjo, so preveč omejeni na koncepte, analizo in mehanske funkcije. Kakšne vrste živa in spremenljiva stvar je človek? Gledano le skozi oči znanosti, ga lahko seciramo, a pri tem vidimo le nekaj kosti in mišic. Če analiziramo še njih, gre le za nekaj vrst primarnih gradnikov. Če bo znanost še napredovala, bo zagotovo ustvarila živega človeka, kakor danes počnemo s stroji. Hkrati pa ni reči, ki lahko ubeži vzročnosti. Ker smo se danes zbrali na tem simpoziju, lahko na osnovi skrajnega kavzalizma rečemo, da je vse to vnaprej določeno. Zakaj sem tokrat prišel v Hunan, zakaj sem danes prišel na prvo učiteljišče, zakaj sem govoril ravno o teh rečeh, zakaj ste prišli poslušat ravno vi? Vse to je posledica nekaterih vzrokov, pri čemer ne gre za stvar svobode. Ne glede na to, ali gre za življenje in smrt človeka, obstoj ali propad države, uspeh ali uničenje sveta, gre pri vsem za mehanske funkcije in pri tem ne more obstajati svobodna volja, ki bi jih lahko spremenila. In če privzamemo takšen mehanski življenjski ali svetovni nazor, ne le da ne bomo imeli zanimanja do sebe in ljubezni do naše družbe, temveč bomo tudi v znanosti ostali kakor kopije in ne bomo premogli ustvarjalnega duha.

Da bi se temu izognili, moramo poleg znanja gojiti tudi čustva, poleg ukvarjanja z znanostjo se moramo posvetiti tudi ukvarjanju z umetnostjo. Ko se bomo zanimali za umetnost, se nam ne bo zdelo le, da ima življenje smisel in vrednost, marveč bomo tudi raziskovanju v znanosti pridali nekaj poguma in živosti. Prosim vas, da to poskusite.

Objavljeno v Beijing daxue ribao [Dnevnik pekinške univerze], št. 813, 22. februar 1921, in št. 814, 23. februar 1921.

Kitajski duhovni preporod (1923)

Danes bo tema mojega predavanja kitajski duhovni preporod. Kitajska je od Evrope zelo oddaljena, prav tako pa so pismenke in kitajski jezik Evropejcem težko razumljivi. Zato se kitajska misel le stežka razširi v Evropo. Večina informacij, ki jih o Kitajski dobijo v Evropi, pride iz zapisov popotnikov, del pisateljev o Kitajski ali kratkih novic v dnevnem časopisju. Popotniki so na Kitajskem preživeli le nekaj mesecev, pa že mislijo, da so prepotovali celotno deželo, vendar so videli le njeno površje. Pisatelji, ki v svojih delih pripovedujejo o Kitajski, večinoma zapisujejo zelo površna opazovanja. Kar pa se tiče dnevnih časopisnih novic, jih je le malo resničnih. Tako je pravi obraz Kitajske večkrat predstavljen napačno.

Evropejci večinoma menijo, da je Kitajska skrivnostna dežela, ki je ni mogoče razumeti. V resnici pa lahko tisti, ki razumejo tako Evropo kakor tudi Kitajsko, ugotovijo, da sta si različni le na površju, korenine njune civilizacije pa so skoraj enake. Še bolj očitno je, da sta si razvojni poti obeh civilizacij podobni. Če je ena civilizacija hitrejša ali počasnejša, je to zaradi vpliva okolja itd. V zgodovini je bila Evropa blizu državam, ki so imele že precej razvito civilizacijo, zato je lahko prevzela njihovo kulturo, to pa je razlog, da je duhovni preporod v evropski zgodovini že zelo zgodaj postal zgodovinsko dejstvo. Kitajski pa so bila blizu ljudstva, ki, razen Indije, niso imela posebne civilizacije. Tisočletja se je kitajska civilizacija razvijala na določenem območju in sledila določenim lastnostim, zato se je njen duhovni preporod pričel šele zdaj.

Potrudil se bom, da bom kitajsko civilizacijo ob bok postavil evropski in njen razvoj primerjal s časovnim razvojem evropske civilizacije. Ta sega vse do Egipta, Grčije in Rima. Kasneje je Evropa privzela hebrejsko kulturo, v srednjem veku pa se je razvila sholastika. Zatem je privzela arabsko kulturo ter se istočasno ozrla nazaj v Grčijo in Rim; tako se je razvila renesansa. Od takrat sta se počasi razvijali znanost in umetnost – in nastala je današnja civilizacija.

Kitajska kultura je že med letoma 2700 in 2000 pr. n. št. razvila kmetijstvo, gozdarstvo, obrtništvo, trgovino in druge gospodarske panoge. Izoblikovala je fevdalizem in despotizem. Imela je sistem prava in izobraževanja, kozmologijo, medicino, glasbo, kiparstvo in slikarstvo, prav tako kakor Egipt.

V času med letom 1200 in 3. st. pr. n. št. so bili, kot lahko beremo v knjigi *Zhou li [Obredi dinastije Zhou]*, obedovanje, oblačenje, bivanje, zdravljenje in pokop natančno načrtovani. Na področju kmetijstva so se pričeli kazati zametki geologije in kemije, na področju obrtništva pa zametki rudarstva, zlatarstva, keramičarstva ipd. Vsa področja so prinesla plodne raziskave. Na področju izobraževanja se je v grobem izoblikovalo šolstvo vse od nižjih do visokih šol, poudarjali pa so celo predporodno vzgojo. Na področju umetnosti so se urejenost glasov, kombinacije barv in vzorcev ter izbira materiala in oblike skladale z načeli umetnosti. Pet faz– voda, ogenj, les, kovina in zemlja– pri Mojstru Jiju (Ji zi) je na las podobnih štirim elementom neba, zraka, vode in zemlje pri Empedokleju. Konfucij, ki je življenjsko filozofijo videl kot osnovo izobraževanja in poučeval s pomočjo pogovorov, je na las podoben Sokratu. Mojster Lao (Lao zi) in Mojster Zhuang (Zhuang zi), ki sta v globočinah neznanega prišla do načina obvladovanja sveta in stvari, sta na las podobna Platonu. Mojster Mo (Mo zi), ki je poučeval matematiko, fiziko, logiko, politiko in moralo, pa je na las podoben Aristotelu. Preostali filozofi in legalisti so močno podobni tistim iz Grčije in Rima.

V 1. st. n. št. je na Kitajsko iz Indije prišel budizem, ki je bil podoben filozofiji Mojstra Laota in Mojstra Zhuanga, vendar je bil malo bolj silovit in kričeč, zato so ga sprejeli kot religijo. V tem času je bilo prevedenih in napisanih veliko del, izoblikovale so se nove šole, ki jih do tedaj v Indiji ni bilo. Dogajanje je bilo v primerjavi z evropskim neoplatonizmom še bolj plodno.

Med 11. in 17. stoletjem so konfucijanski učenjaki privzeli indijsko filozofijo in razvili obstoječi sistem vednosti. Njihovo strogo vedenje lahko primerjamo s stoicizmom, njihovo globoko misel pa s sholastiko. To obdobje je primerljivo z evropskim srednjim vekom.

Po 18. stoletju so se učenjaki podali v raziskovanje jezika, zgodovine in arheologije, pri tem pa so uporabili enake metode kot evropski znanstveniki.

To je pričetek kitajskega duhovnega preporoda. Ker evropske naravoslovne znanosti še niso prišle na Kitajsko, je bilo območje raziskovanja še vedno nekoliko omejeno.

V zadnjih tridesetih letih je na Kitajskem veliko učenjakov doseglo visoko izobrazbo ter odšlo na študij v Evropo in Ameriko. Tako so pravo evropsko kulturo prinesli na Kitajsko in s tem nanjo močno vplivali. To je podobno srečanju z indijsko kulturo in z vplivom arabske kulture na Evropo ter pomeni začetno obdobje duhovnega preporoda na Kitajskem. Danes si tisti, ki so pridobili visoko izobrazbo in delujejo na različnih področjih, v veliki večini prizadevajo, da bi Kitajski predstavili evropsko kulturo ali z moderno znanstveno metodologijo reorganizirali obstoječe vedenje, tako da bi postalo uporabno v moderni družbi. Število šol in učencev se iz dneva v dan povečuje. Izobraževanje žensk, ki je bilo pred tem vedno spregledano, se prav tako razvija – danes praktično vsaka univerza ali specializirana šola sprejema ženske. Poleg teh novih šol je še veliko starih, ki na podeželju skrbijo za širjenje osnovne izobrazbe. Vsako leto se v Evropo ali Ameriko na študij odpravi na tisoče mladih študentov in študentk, ti intelektualci pa si bodo v prihodnosti prizadevali za kulturni preporod. Lahko torej ugotovimo, da napredek, narejen do sedaj, ni majhen, je pa, če ga primerjamo s površino Kitajske in njenim prebivalstvom, še vedno nezadosten. Ker je dežela velika in njeno prebivalstvo številčno, lahko napredujemo le počasi. Naj to ponazorim s primerjavo: če bomo v majhno skodelico vode dodali malo sladkorja, bomo takoj dobili sladek okus. Če pa v skodelico dodamo veliko vode in želimo dobiti enako sladek okus, moramo dodati sladkor in upoštevati čas topljenja.

Trenutne razmere na Kitajskem se zdijo nekoliko nemirne, vendar je to le posledica revolucije iz leta 1910. Ta revolucija je imela namen v celoti preobraziti Kitajsko. To ji je tudi uspelo, le da je bilo pri tem povzročena nekaj nemira, ki pa je le začasen in se bo sčasom ponovno spremenil v red. Kljub političnim nemirum se napredek ni ustavil. Zadnjih nekaj let lahko naraščajoče število novih tovarn in bank ter vedno intenzivnejše zunanje trgovanje služi kot odlični dokaz za to. Po mojih izračunih se bo v štiridesetih letih na Kitajskem udeležil napredek, ki mu je bila Evropa priča med 16. in 19. stoletjem. Takrat bo kitajska kultura enakovredna evropski in bo k svetovnemu napredku prispevala prav toliko kot ona.

Ko govorimo o svetli prihodnosti Kitajske, se lahko spomnimo na »rumeno nevarnost« Viljema II. Nemškega, ki je bil prepričan, da vzpon Kitajske nujno pomeni njen vdor v Evropo, kar za belce predstavlja veliko nevarnost. Tudi to je nesporazum. S pomočjo temeljev pettisočletne kitajske misli želim

pokazati, da se bo po tistem, ko se bo kitajska kultura razvila, zagotovo spojila z evropsko. Še več, Kitajci in Evropejci bodo nedvomno postali dobri prijatelji. V nadaljevanju bom poskusil našteti nekaj najpomembnejših temeljnih značilnosti kitajske misli.

Populizem

V skladu s teorijo učenjaka Mencija iz 4. st. pr. n. št. je moral kraljev naslednik okrog leta 2400 pr. n. št., potem ko ga je podprl kralj, dobiti tudi podporo ljudstva. Učenjak Mojster Ji (Ji zi) iz 12. stoletja pr. n. št. pravi: »Če je kralj naletel na težavo, se je moral o njej poleg uradnikov posvetovati tudi z ljudstvom.« V 12. st. pr. n. št. je že bil vzpostavljen sistem, kjer se je moral kralj o pomembnih rečeh posvetovati z ljudstvom. V tistem času je kralj rekel: »Kar vidi nebo, prihaja iz tega, kar vidi ljudstvo. Kar sliši nebo, prihaja iz tega, kar sliši ljudstvo.« Učenjak Mencij iz 4. st. pr. n. št. je rekel: »Ljudstvo je najpomembnejše, kralj pa najmanj.«

Prav tako je trdil, da se mora, ko kralj odloča, koga zaposliti ali koga usmrtiti, »ljudstvo strinjati, da ga lahko zaposli ali usmrti«. Vsaka razprava o dobrih in slabih kraljih ali uradnikih vselej vključuje razpravo o tem, ali so pridobili srce ljudstva ali ne. Kar se tiče razredov plemičev in ljudstva, so jim učenjaki iz 6. st. pr. n. št., kot sta Konfucij in Mojster Mo, nasprotovali. Do 4. st. pr. n. št. sta bila razreda postopoma odpravljena, po 3. st. pa v celoti opuščena. Vsak politik je bil, če ga niso izvolili sokrajani, s pomočjo uradniških izpitov izbran s strani vlade. Tako lahko revolucija izpred dvanajstih let cesarstvo v celoti zamenja z republiko.

Kozmopolitizem

Zgodovinarji so prepričani, da so okrog leta 2400 pr. n. št. kraljevine sobivale v miru. Konfucij je v 6. st. pr. n. št. razvoj politike razdelil na tri ravni. Prva raven je videti ljudstvo svoje države kot svojo lastno družino, necivilizirana ljudstva pa kot ljudi, ki so zunaj. Druga raven je videti ljudstvo vseh kraljevin kot svojo lastno družino, necivilizirana ljudstva pa kot ljudi, ki so zunaj. Tretja raven pa je necivilizirana ljudstva obravnavati kot del svoje civilizacije ter s tem poenotiti svet. Vsi ljudje so plemeniti, takšen svet pa se imenuje svet velikega miru. Konfucijevi učenci so spisali delo *Da xue [Velika učenost]*, ki poleg urejanja posamezne kraljevine govori tudi o svetovnem miru. Zato kitajski učenjaki niso nikdar zagovarjali pristranskega nacionalizma.

Pacifizem

Ker Kitajska nikoli ni poudarjala nacionalizma, med učenjaki ni bilo takšnih, ki ne bi nasprotovali agresivni politiki in zagovarjali moralne politike. Okrog leta 2300 pr. n. št. je neki zgodovinar dokumentiral tole zgodbo: V času cesarja Yuja se dežela Miao ni hotela pokoriti, in četudi so tja poslali vojsko, se ni predala. Zato so vojskovanje opustili ter pričeli z izobraževanjem in vzgojo. Minilo je sedemnajst dni in dežela Miao se je pokorila. Konfucij je v 6. st. pr. n. št. govoril: »Če se oddaljena ljudstva niso pripravljena pokoriti, potem jih k sebi povabimo z načeli kulture.« Mojster Mo je v istem stoletju zagovarjal vojsko in samoobrambo, agresivne dežele pa je primerjal s tatovi. V 7. st. pr. n. št. so se vojne zaključile, v 4. st. pa so nekatere šole že zagovarjale popolno opustitev vojskovanja. Mencij pravi: »Tisti, ki se rad vojskuje, bi moral odslužiti najvišjo kazen.« Nekdo drug je rekel: »Da se rad vojskujem, je velik zločin.« Med naslednjimi rodovi literatov ni bilo takšnih, ki ne bi opisovali grozot vojne in opevali miru. Danes moramo zaradi strahu pred tujim imperializmom poudarjati telesno vzgojo, da bi bil prav vsak pripravljen na vojskovanje, vendar moramo to početi le z namenom samoobrambe in ne napadanja.

Egalitarizem

Največji problem današnjega sveta je prepletanje delavskega razreda in kapitala. V Rusiji so to težavo že rešili z zelo grobo metodo, ki je osupnila ves svet. Dvomim, da bi Kitajska lahko postala boljševiška, zagotovo pa ne bi bila tako okrutna. Kitajska je v starodavnih časih že doživela bolj sproščeni brezprodukcijski sistem. Po Menciju in zgodovinskih zapisih iz 2. st. n. št. je na Kitajskem med letom 2300 in 4. st. pr. n. št. obstajal sistem enakopravnosti, kjer so 900 *mujev* zemlje označili z 1 *fangom* in ga razdelili na devet kvadrantov. Sredinskih sto *mujev* je bilo javno polje, zunanjih osem pa so si razdelile družine. Pri tem je vsaka družina poleg svojih sto *mujev* pomagala obdelovati tudi javno polje. Ljudje so pri dvajsetih letih dobili zemljo, pri šestdesetih pa so se upokojili. Za ljudi pod dvajsetim in nad šestdesetim letom starosti je skrbela država. Ta sistem se je do leta 2300 pr. n. št. nekoliko spremenil, vendar se je država v 1., 5. in 11. st. n. št. poskušala k njemu vrniti. Četudi pri tem ni bila uspešna, lahko vidimo, da ta sistem ni nikoli zares izumrl. Med 4. st. pr. n. št. in 19. st. se je veliko političnih teoretikov zavzemalo za njegovo obnovo. V teoriji sta ta sistem izpred pet tisoč let in država, ki je izumila kmetijstvo, temeljila na reku: »Če neki moški ne obdeluje polja, bodo lahko zaradi tega nekateri umrli od lakote. Če neka žena ne tke, bodo lahko nekateri umrli zaradi

mraza.« To pomeni, da morajo delati vsi. Xu Xing je v 4. st. pr. n. št. trdil, da bi morali kralji, prav tako kakor ljudstvo, obdelovati polja. Plemiški razred ne bi smel dopustiti, da zanj skrbi ljudstvo, drugega pa sploh ni treba omenjati. Konfucij je še rekel: »Ne trpimo, ker bi bilo [virov] malo, temveč ker so neenakomerno razporejeni. Prav tako ne trpimo zaradi pomanjkanja, temveč ker ne živimo v miru.« Rekel je tudi: »Nihče ne mara bogatih reči kar tako vreči na tla, [treba jih je dobro izkoristiti], a si jih ne smemo lastiti sami. Kar se tiče moči, nihče ne mara biti brez moči. Ne bi je smeli imeti le za svoje dobro.«

Če povzamem, enakomerna razporeditev dela in proizvodnih sredstev je bila ves čas del splošne kitajske miselnosti. Politični teoretiki so se zatekali k načelu: »Naj bo čim več ljudi bogatih in ne revnih«, pri čemer so zelo bogati imetje enakovredno razdelili med sinove in hčere, po nekaj delitvah pa se je preneslo na druge ljudi. Poleg tega so morali bogataši prispevati sredstva za preživetje svojega ljudstva, prijateljev in sorodnikov, pri čemer je bil manjši del sredstev namenjen gradnji skupnih polj in šol, večji pa organiziranju javnih dogodkov in dobroteljnosti. Če je bil med bogataši kak sebičnež, ki svojega imetja ni želel deliti z drugimi, so nanj zagotovo gledali z zaničevanjem. Poleg tega je bilo življenje bogatašev podobno življenju revežev; v kitajski zgodovini torej razreda bogatašev in revežev nista bila tako zelo oddaljena. S tem ko so na Kitajsko prodrli nova velika podjetja, je z njimi prišlo tudi vse, kar je povezano z dobrim odnosom do delavcev, kar je Kitajska hitro privzela. Po drugi strani pa delnice podjetij ne smejo biti v lasti manjšine, zato se tu ne more razviti evropski kapitalizem. Če bomo še naprej sledili teoriji enakovrednosti proizvodnih sredstev in ko ji bo sledil ves svet, se bo Kitajska lahko mirno uveljavila, pri čemer zagotovo ne bo treba uporabiti marksističnega razrednega boja in tako ne bo skrbi s komunizmom.

Verski liberalizem

Grški Aristotel je nekoč izpostavil zlato sredino, vendar se ta ni skladala s splošnim ekstremizmom narave evropskega človeka, zato je to idejo privzelo le malo Aristotelovih naslednikov. Na Kitajskem so prosvetljeni kralji že od leta 2400 pr. n. št. sredino izpostavljali kot izhodišče za vsa dejanja. Nato je Konfucij v 6. st. pr. n. št. strastno zagovarjal nauk o sredini. Ta ne pomeni prekomernosti ali nedoseganja. Pomeni sredino med dvema nasprotnima si naravama, npr. med trdim in mehkim. Do meje sredine ni reči, ki jih ne bi bilo mogoče uravnati. Zato na Kitajskem nikoli ni bilo verskih vojn kakor v Evropi – vojna med krščanstvom in islamom ali znotraj krščanstva med protestantizmom in katolicizmom. Kitajska v splošnem veruje v kult prednikov, ki se je

potem, ko so ga dopolnili konfucijanski učenjaki, v celoti preobrazil v zavestni spomin z nemističnimi simboli. To je podobno Comtovemu pojmu religije človečnosti. V preteklosti so se politeistične religije zlile v verski daoizem, ki s konfucianizmom ni bil v nasprotju. Ko je na Kitajsko prišel budizem, je bilo enako; pri tem so bili pozorni na podobnosti med konfucianizmom in budizmom. Skratka, Kitajci so v razlikah vedno iskali podobnosti in jih nato uskladili, kar je povsem drugače kot pri Evropejcih, ki izhajajo iz razlik. Tako je bilo, ko sta na Kitajsko prodrli islam in krščanstvo. V številnih knjigah piše, da sta si krščanstvo in konfucianizem v predpostavkah podobna, da naj bi v obeh religijah obstajali voditelji, ki so zaradi pretiranega zagovarjanja lastne religije napadali drugo. Vendar med običajnimi ljudmi zaradi religije le malokdo pričenja spore. Zato je bil verski liberalizem, preden je v Evropi postal del ustave, na Kitajskem že dolgo realnost.

V Evropi je veliko ljudi do Kitajcev ksenofobnih, pri čemer so še posebej sovražni do tujih religij. To utemeljujejo z dogajanjem v času boksarske vstaje, kar pa je velik nesporazum. Če malo raziščemo vzroke za njen izbruh, nam to kmalu postane jasno. Spomnim se, da so nekaj let pred začetkom vstaje Nemci, ker je nekdo ubil dva nemška katoliška duhovnika, zasedli območje Jiaozhou. To nasilno dejanje je bilo še hujše od nedavne italijanske zasedbe grškega otoka Krf. Danes tej potezi Italije nasprotuje ves svet, ko pa je Nemčija pritiskala na Kitajsko, ni nasprotoval nihče. Kako to, da se tako imenovana pravičnost tako lahko spremeni? In ne le, da temu niso nasprotovale, številne države so Nemčijo posnemale. Tako so v treh letih vsa kitajska pristanišča zasedli tujci. Ob teh nasilnih dejanjih so ti na Kitajce le malokrat gledali kot na ljudi. In ko govorim o tujih misijonarjih, se vprašam, koliko je pravih misijonarjev in koliko je takšnih, ki so počeli reči izven obsega svoje religije. Ne vem. Njihova religija ljudi uči medsebojne ljubezni, medtem ko sami ljudi delijo na več skupin.

Pri tem v imenu moči vlade večkrat ovirajo dejanja kitajske politike in prava. Na primer, če so njihovi verniki zagrešili zločin in če so jih uradniki kaznovali, so se neposredno vmešali, prekinili sojenje ali preprosto zahtevali, da človeka izpustijo. In to še ni vse. Tisti verniki, ki jih je sodišče zaradi kazni odredilo poiskati in prijeti, so se večkrat skrivali v cerkvah, ki so tako postale njihovo zatočišče. Ne le, da takšne reči težko sprejemamo na Kitajskem, menim, da bi v katerikoli državi to le stežka prenašali. Reči, ki sem jih omenil, so neposredni in posredni vzroki za boksarsko vstajo. Takrat je bilo v cesarski sobani mandžurskega dvora veliko političnih veljakov, ki so se jezili zaradi neuspehov diplomacije in vojne ali pa so zaradi sovraštva do nepravičnega vedenja tujcev do Kitajcev gojili maščevalnost. Takoj ko se je boksarska vstaja pričela, so

lahko izkoristili priložnost. Na podlagi tega lahko rečemo, da so bili za takratno dogajanje delno krivi tujci sami. Da se danes krivda v celoti prenaša na Kitajsko, je povsem nepravilno. Razen provinc Zhili in Shanxi se nikjer v državi s tem niso strinjali. V južnem delu Dolge reke in na jugu so bili vsi tujci deležni posebne obrambe. Zato boksarska vstaja ni bila dejanje vseh državljanov, to je zdaj jasno.

To so temelji kitajske misli, kot jih vidim sam. Zato si upam trditi: ko bo duhovni preporod na Kitajskem uspešen in ko se bo Kitajska prerodila, ne bo predstavljala nevarnosti za Evropo, temveč si bosta deželi pomagali ter si prizadevali za mednarodne odnose in za splošno srečo ljudi.

Predavanje na belgijski Delavski univerzi Charleroi, 10. oktobra 1923.

Kulturno gibanje ne sme pozabiti estetskega izobraževanja (1919)

Trenutno kulturno gibanje se je iz evropskih in ameriških držav že razširilo po Kitajski. Kakšna osvoboditev! Ustvarjalnost! Novi miselni val! Novo življenje! Vsi krogi množično poročajo o tem, to ni več sveža novica. Toda kultura ni preprosta, temveč zapletena stvar, gibanje ni puhlica, ampak potrebuje praktično uresničitev. Osvetliti mora zapleteno resničnost in proučevati znanost. Spodbujati mora nov navdih in uvid ter uporabiti umetnost. Izobraževanje o znanosti je na Kitajskem že pognalo kali. Izobraževanja o umetnosti pa, razen mehanskega poučevanja glasbe in risanja v osnovni šoli, tako rekoč ni.

Izobraževanje o lepih umetnostih ne le vzbudi zanimanje, da bi presegli razmišljanje o koristi in škodljivosti, ampak tudi združuje ljudi, razcepljene zaradi predsodkov in razlikovanja med sabo in drugim, ter vzdržuje trajni mir v srcu. Ljudje, ki jih bremenijo individualni konflikti in vplivi iz okolja ter se vključujejo v val kulturnega gibanja, se ne morejo izogniti trem vrstam zablod: 1. Videti so zelo razumljivi, a pogosto kritizirajo druge, ko pa dobijo priložnost za samouresničitev, se pustijo zatreti malim slabostim in si ne morejo kaj, da ne bi zapadli v žrtveno ideologijo. 2. Sposodijo si dobro ideologijo za zaščitni talisman, se predajajo zaničevanja vrednim željam, vse dokler ne izgubijo ugleda in propadejo, pozivajo nasprotno stranke, da njihovo omadeževanost napeljejo na božje ideologije, in s tem zavirajo napredek. 3. Skušajo uporabiti enostavne metode, ki v kratkem času

postanejo skrajna ideologija, ko nekajkrat naletijo na prepreke, pa menijo, da ni nobenega upanja, zato razvijejo pesimizem vse do stopnje samomornosti. Kaj niso te tri zablode postopno postale vidne? Ali povprečni ljudje, ki se imajo za prebujene, lahko še ne opazijo tega?

Narodi sredi kulturnega napredka, ki izvajajo izobraževanje o znanosti, še posebej popularizirajo izobraževanje o umetnosti. Strokovna vadba poteka v obstoječih umetniških šolah, šolah za umetniške spretnosti, šolah za odrsko umetnost ipd. Univerze imajo predavanja in inštitute za literaturo, estetiko, umetnostno zgodovino, muzikologijo ... V družbi so popularne javne umetnostne galerije in muzeji, v njih razstavljeni predmeti pa so bodisi podarjeni s strani zasebnih lastnikov ali kupljeni z javnim denarjem – oboji so zelo dragoceni. Potekajočasne razstave in koncerti, v narodnih in javnih gledališčih se odvijajo dramske, pevske in plesne predstave, pa tudi glasbene dramske predstave,¹ vse to zaradi slavni književnikov in glasbenikov. Nastopajoči so v veliki meri strokovno izobraženi, imajo ideale in odgovorno srce. Glavne ulice v mestu imajo ne le drevorede, marveč so gredice med njimi tudi zasejane s sezonskim cvetjem. Na križiščih nekaterih avenij so urejeni trgi z velikimi drevesi, vodnjaki, cvetličnimi gredicami in kipi. Manjša mesta imajo vsaj en javni park, v velikih mestih pa jih je več. Prav tako se ohranja naravno gozdno drevje za okras, taki parki so najbolj svobodni. Vse javne in zasebne zgradbe, razstavljeni predmeti, knjižne in slikovne tiskovine, oglasi vseh vrst – vse to se konstituira v umetnikovem konceptu. Zato se prav vsakemu človeku občasno ponudi priložnost biti v stiku z umetnostjo. Kaj lahko – razen nekaj novih idej na področju besedne umetnosti – pokažemo mi? Kaligrafija in slikarstvo sta nacionalna esenca, a posnemata starodavne umetnike. Kaligrafije in slike prednikov so bile sicer odkupljene, a so luksuzni predmeti ter si jih ne more ogledati vsakdo. Arhitekturnega kiparstva nihče ne raziskuje. Glasna mešana gledališča uprizarjajo preprosto glasbo in ničvredne drame. Ko se sprehajaš po mestnih ulicah, vidiš le od kočij zaprašen zrak, na vratih trgovin so nalepljene le dolgočasni novoletni kupleti,² na stojnicah pa prodajajo grdi, prostaški rožnati papir. Ko v takih okoliščinah govorimo o življenju, kaj lahko navdihnemo živahne in prefinjene občutke? Zato od gospodov, ki vodijo kulturno gibanje, željno pričakujemo, da ne bodo pozabili na estetsko izobraževanje.

Prevedla Mojca Pretnar

- 1 Op. prev.: Cai Yuanpei uporabi izraz *kebaiju*, kar napeljuje na vrsto kitajske dramske predstave, pri čemer *ke* pomeni gibanje telesa, *bai* pa prepevanje poezije *ci*.
- 2 Op. prev.: novoletni kuplet je del dekoracij na obeh straneh vrat ob kitajskem novem letu, festivalu pomladi. Gre za par verzov, ki sledijo določenim pravilom.

Izobraževanje

O novem izobraževanju (1912)

Izobraževanje se deli na tisto, ki se podreja vladanju, in tisto, ki sega onkraj njega. V dobi absolutizma so strokovnjaki za izobraževanje sledili vladnim smernicam in standarde izobraževanja v celoti podredili politiki. V obdobju Republike Kitajske so morali strokovnjaki za izobraževanje standarde izobraževanja postaviti na temelje ljudstva, kar je terjalo izobraževanje, ki sega onkraj oblasti. Izobraževanje, podrejeno oblasti, ki je bilo proti koncu dinastije Qing v izobraževalni stroki zelo popularno, se je imenovalo »narodno vojaško izobraževanje«. Skupaj s socializmom se je bliskovito razširilo, medtem ko so se v drugih državah že kazali znaki njegovega zatona. V naši državi sta pritisk močnih sosedov in že pred leti izgubljena suverenost terjala samoobrambo; država bi si težko opomogla, če se ne bi oprla na vojaško silo. Zato je po vojaški vstaji zelo malo verjetno, da bi zavladovalo obdobje brez vojaške oblasti, kar pomeni, da bo vojaška družba na Kitajskem za vedno ohranila pomemben položaj. Zato je tako imenovano narodno izobraževanje danes nenadomestljivo.

Kljub temu je značilnost sodobnega sveta konkurenčnost, ne samo kar zadeva vojaško moč, temveč tudi kar zadeva finančne vire. Poleg tega je polovica vojaške moči ravno tako odvisna od finančnih virov. Obstaja torej še druga vrsta izobraževanja, ki je oblasti podrejena, tako imenovano utilitaristično izobraževanje. To se osredotoča na življenje ljudstva in najbolj goreče poudarja vse od splošnih znanj, večine rokovanja z lesom, kuhanja in šiviljstva do kovaštva, mizarstva in lončarstva. Teorija omenjenega izobraževanja je nastala

v Ameriki, vendar se je razširila tudi v celinski Evropi. Prst naše države ni bogata, industrija potrebuje mlade ljudi, med ljudstvom je veliko brezposelnih, zato je naša država precej revna. Iz teh razlogov je utilitaristično izobraževanje pri nas eden od prioritarnih ciljev.

Druga pa je doktrina močne vojske in bogate države. Če privzamemo, da je država močna, kako bi torej lahko obstajala brez številnih vojn in osvajanj? Če je država bogata, to neizogibno pomeni, da vedoči izkoriščajo nevedne in močni šibke, iz česar izhaja velik razkol med bogatimi in revnimi. Zato si moramo postaviti vprašanje, kako naj ne bi prihajalo do krvavih spopadov med lastniki kapitala in delavci. Ta doktrina zagovarja stališče, da izobraževanje moralno kultivira ljudstvo. Kakšno je torej njeno razumevanje ljudske kreposti? Razpravlja o francoski revoluciji in njenih sloganih, o svobodi, enakosti in bratstvu. V čem je njena glavna ideja etike? Konfucij je dejal: »Želje preprostejšega človeka se ne morejo spremeniti.« Mencij je dejal, da »plemenitnika bogastvo ne more pokvariti, revne zunanje okoliščine ne morejo spremeniti njegove trdne volje, moč ga ne more upogniti. To je pomen svobode.« Konfucij je dejal: »Kar ne želiš sebi, ne delaj drugim.« Zigong je rekel: »Ne želim hvaliti drugih ljudi in želim, da drugi ljudje hvalijo mene.« V poglavju »Obredje« *Velikega učenja* je zapisano: »Česar človek ne spoštuje pri svojih nadrejenih, naj ne kaže v svojem odnosu do podrejenih, naj ne kaže pri služenju svojim nadrejenim, kar sovraži pri tistih, ki stojijo pred njim, naj ne začinja pred tistimi, ki so za njim, kar sovraži pri tistih, ki so za njim, naj ne poklanja na desno stran, kar noče dobiti z leve strani. To se imenuje načelo, s katerim, kot z merilnim kvadratom, uravnavamo svoje obnašanje.« V *Knjigi pesmi* je zapisano: »Koliko veselja je v teh vladarjih, očetih ljudstva!« Ko vladar ljubi, kar ljubi ljudstvo, in sovraži, kar sovraži ljudstvo, je tisto, kar se imenuje starši ljudstva. V *Knjigi pesmi* je zapisano: »Visoko je Južno gorovje s svojim ogromnim kupom kamnov! In izjemno spoštovan si ti, veliki učitelj Yin, ljudje se vsi zgledujejo po tebi.« Vladarji držav ne bi smeli spregledati previdnosti. Če skrenejo k zlobni sebičnosti, bodo v sramoto kraljestvu.« Mencij je dejal: »Vdove, vdovci, ljudje brez otrok, sirote, vsi reveži pod nebom so brez izhoda.« Konfucij je dejal: »Če se lahko postaviš v vlogo drugega, se to imenuje ljubezen.« Stari bi temu rekli sočlovečnost. Vse troje je izvor etike in zato je to stvar, s katero se ukvarja etično izobraževanje ljudstva.

Lahko bi rekli, da je etika ljudstva končni smoter izobraževanja. Toda izobraževanje ljudske etike še vedno ne seže onkraj posvetnih stvari in ne dosega političnega. Končni cilj najboljše vlade na svetu še vedno ne sega onkraj blagostanja večine. Večina pa nastane s seštevanjem posameznikov. Blagostanje enega človeka je biti oblečen in sit. In ko seštejemo posameznike in nastane

večina, lahko govorimo o enakem blagostanju. Razsojanje zakonodajnega ministrstva, izvrševanje ministrstva za administracijo, obramba ministrstva za sodstvo, vse to stremi k temu cilju. Če spregovorimo še o doseganju morale in blagostanju etike javnega dobrega, kar so socialisti poimenovali zlata doba prihodnosti in »vsak po svojih močeh ter vsakemu glede na njegove potrebe«, ugotovimo, da tudi to ne seže onkraj blagostanja tega sveta v danem trenutku. In tako je tudi s politiko. In tudi vsako izobraževanje, podrejeno politiki, je podrejeno temu.

Kljub temu ljudje ne morejo živeti, ne da bi jih na koncu doletela smrt. Posvetno blagostanje se na smrtni postelji konča. Če imajo ljudje za svoj smoter zgolj blagostanje, ki se na smrtni postelji konča, kakšno vrednost ima potem takem življenje? Država ne more obstajati, ne da bi izumrla, svet ne more nastati, ne da bi propadel. Ljudstvo neke države, človeštvo celotnega sveta, se iz generacije v generacijo spreminja, zato ne more imeti drugega smotra kot minljivo srečo. Kakšno vrednost ima potem ljudstvo oziroma človeštvo? Če se pogovarjamo o etičnosti samomora pri posamezniku in umiranju za pravični cilj, se moramo vprašati, kaj bi to lahko pomenilo v kolektivnem smislu, v smislu družbe? Če mora posameznik umreti, da doseže svobodo, ali svoboda nekega ljudstva ne pomeni nenehnega prelivanja krvi celotnega naroda do zadnje kaplje, pri čemer njegova lastna država postane njegov grob? Če človek v času lastnega minljivega življenja ne zmore doumeti pomena katastrofe, gotovo nima niti pravega raziskovalnega duha niti ambicioznega dolgoročnega načrta. Tak človek lahko išče le hipne zadovoljitve in stremi k hitremu uspehu. Le kako se potem lahko obvaruje pred izgubo svoje integritete in posledično celotnega ugleda? Pregovor pravi, da tisti, ki je v dogodku udeležen, nima objektivnega pogleda, in šele zunanji gledalec lahko sodi o njem. Če nismo zmožni misliti zunaj tega sveta in ne moremo dobro upravljati s stvarmi s tega sveta in če merimo zgolj na blagostanje tega sveta v danem trenutku, ne moremo imeti koncepta sveta, ki bi bil ločen od posvetnih zadev. Le kako bi lahko potemtakem njegov smoter to presegal?

Politiki imajo za končni smoter posvetno blagostanje. Kaj pa strokovnjaki za izobraževanje? Njihov svet ima dve plati, kot ima list dve strani. Ena je pojav, druga pa substanca. Stvar sveta pojavov se imenuje politika, zato je njen cilj ustvariti posvetno blagostanje. Stvar sveta substance pa se imenuje religija, katere smoter je ugotoviti, kako se osvoboditi stremljenja zgolj k posvetnemu blagostanju. In zato izobraževalci delujejo v pojavnem svetu, po drugi strani pa jih zanima svet substanc. Zato koncept substancialnega sveta razumejo kot končni smoter, posvetno blagostanje pa kot način doseganja tega substancialnega koncepta sveta.

V čem je potemtakem razlika med pojavnim in substancialnim svetom? Prvi je relativen, drugi pa absoluten. Prvega omejuje zakon vzročnosti, medtem ko je drugi onkraj njega. Prvi ima s časovno-prostorskim svetom nepreklicno vez, o drugem pa lahko govorimo kot o brezprostorskem in brezčasnem. Prvega lahko izkusimo, drugi pa je odvisen od neposredne percepcije. Zato substancialnega sveta ne moremo opisovati. A čeprav je iz vrste konceptov, si ne moremo kaj, da ga ne bi poskusili poimenovati ali izreči njegovega načela delovanja; lahko bi ga imenovali Veliko poslednje, ali božanstvo, oziroma temna plat zavesti, ali nezavedna volja. Imenovali bi ga lahko nešteto stvari, koncept pa je samo eden. Čeprav so filozofske šole različne, prav tako kot so različni verski obredi, je najvišji koncept, ki ga dosežejo, enak. Pri tem nista izvzeti niti najbolj plitka materialistična filozofija niti najbolj naivna vera, ki moleduje za dolgo življenje in pričakuje materialno blagostanje.

Glede na povedano se nam zastavi naslednje vprašanje: Kako da se izobraževalci ne morejo povezati z vero in se morajo opirati na blagostanje pojavnega sveta? Odgovor se skriva v dejstvu, da je svetu inherentna pesimistična religija ali filozofija, ki postavlja v ospredje razlog koncepta substancialnega sveta, medtem ko zavrača pojavni svet. Zavrača ga zaradi civilizacije pojavnega sveta kot izvora zla. Sami menimo, da ni tako. Pojav in substanca sta zgolj dve plati enega samega in istega sveta, ki pa nista nujno v konfliktu. Zdi se nam, da ta substancialni svet, kljub temu, da temelji na pojavnem in je sredi njega, ne obstaja šele na podlagi njegovega uničenja. Obstajata dve pomembni oviri pri prestopu ljudi iz pojavnega v substancialni svet: razlika med človekom in sebstvom ter hlastanje po blagostanju. Ljudje si glede na zmožnost samoobrambe v življenjski moči niso enaki, glede na različno rabo moči samostojnosti pa so si neenaki tudi v življenjskem bogastvu. Z razliko med močnimi in šibkimi ter bogatimi in revnimi nastaja zavest o drugem. Šibki in revni trpijo zaradi tega, ker niso dovolj srečni, zato se pri njih pojavi zavedanje o prizadevanju za nekaj. Če se ta obstoječa želja izjalovi, brezkončno trpijo. Če pa jo dosežejo, je nikoli ni zadosti. Ko se tako vrtijo v pojavnem svetu, so ločeni od substancialnega sveta. Ko se posebna zavest pojavnega sveta popolnoma poretoveti, postane identična s substancialnim svetom; nedvomno drži, da posvetno blagostanje postane vzvod za doseganje substancialnega sveta trpečih ljudi. Ideji vojaške oblasti in pragmatizma ne zadovoljita potreb po samoobrambi in samozadostnosti. Etično izobraževanje pa izumi vzajemno obrambo in vzajemni obstoj, izniči pehanje za srečo in tako pozabi na sebstvo. Od tod izvira njegovo poudarjanje pomena izobraževanja o konceptu substance.

Kakšna je metoda pristopanja h konceptu substance? Negativni pristop se nanaša na pojavni svet, ki ga ne zavrača, vendar se tudi ne naveže nanj, pozitivni

pristop pa se nanaša na substancialni svet, z veliko željo in postopnim razumevanjem. Sledenje pravilu svobode mišljenja in govora ni omejeno na eno filozofsko šolo ali eno samo religiozno doktrino, ampak je vedno odvisno od svetovnega nazora. Tovrstnega imenovanja ne znam opredeliti, zato mu bom rekel kar svetovno izobraževanje, čeprav o svetovnem izobraževanju ni mogoče zgolj mimogrede kramljati in prav tako njegovega odnosa do pojavnega sveta ni mogoče prevzemati zgolj na podlagi besed. Kateremu načinu naj sledimo v tem primeru? Spregovorimo o izobraževanju o občutku za lepo. Če o občutku za lepo govorimo kot o spoju lepote in občudovanja, se umešča med pojavni svet in svet substance ter ju povezuje. Izumil ga je Kant, filozofi, ki so mu sledili, pa mu niso oporekali. V pojavnem svetu imajo vsi ljudje občutke ljubezni, strahu, veselja, jeze in žalosti, ki izhajajo iz pojava ločitve in združitve življenja in smrti, sreče in nesreče, dobrega in zlega. Ko pridemo do umetnosti slikarstva, katere predmet je bil ta občutek, v to ne dvomimo. Ker želijo strokovnjaki za izobraževanje prek pojavnega sveta prodreti v koncept substancialnega sveta, se ne morejo izogniti izobraževanju o občutku za lepo. Takoj ko vstopimo v svet poezije, se interes za pojavne stvari, kot so kuhanje, hrana in pijača, spremeni. Brž ko so na sliki upodobljeni tudi jezik ognjenika, razbitine ladje ter grozljivi in strašljivi pojavi, postanejo vredni strahospoštovanja. V tem primeru pojavnega sveta ne zavračamo, vendar se nanj tudi ne navezujemo nepreklicno.

Sodobno izobraževanje ne more spregledati vseh omenjenih vrst izobraževanja. Vojaško narodno izobraževanje, pragmatično izobraževanje in etično izobraževanje so podrejeni vladnemu izobraževanju. (Moralno izobraževanje naše države ima drugačen svetovni nazor.) Svetovni nazor in izobraževanje o estetskem občutku vladno izobraževanje presejata.

Za primer vzemimo tradicionalno kitajsko izobraževanje. V dobi Yu¹ je Kuai potomce poučeval o devetih vrlinah ter o krepostnem in umetnostnem izobraževanju, opirajoč se na *Knjigo glasbe*. Za primer vojaškega izobraževanja pa imejmo Qingsanwujevo poučevanje ljudstva o šestih krepostih in šestih vednih, o moralnem izobraževanju iz časa uradništva dinastije Zhou in o šestih umetnostih, z lokostrelstvom in dirkanjem z vozovi na čelu. Računstvo lahko primerjamo s pragmatizmom. Obredje je nudilo izobraževanje o krepostih, glasba pa umetnostno izobraževanje. Za primerjavo lahko vzamemo zahodno izobraževanje, starogrško izobraževanje o gimnastiki in umetnosti, torej nauk o vojaškem ljudstvu in izobraževanju o umetnosti. Sodobni evropski strokovnjaki za izobraževanje, na primer gospod Herbart, podpirajo nauk o umetnostnem izobraževanju, medtem ko v sodobnih ZDA Dewey zagovarja pragmatizem.

1 Op. prev.: država v obdobju dinastije Zhou (1046–771 pr. n. št.).

Če se opremo na psihološko plat, je vojaško narodno izobraževanje podrejeno volji, pragmatizem je podrejen vednosti, moralno izobraževanje je združljivo z voljo in čustvi, umetnostno izobraževanje se navezuje na čustva, medtem ko svetovni nazor vse te vidike združuje v eno.

Če sodimo po treh vrstah izobraževanja, je doktrina vojaškega naroda enaka telovadbi, pragmatizem je učenje, ljudska krepost in izobraževanje o umetnosti se navezujeta na moralno izobraževanje, medtem ko svetovni nazor vse tri povezuje v eno.

Če gledamo z vidika metod strokovnjakov za izobraževanje, pa vojaška narodna doktrina, svetovni nazor in umetnostno izobraževanje štejejo za formalizem, pragmatizem za esencializem, moralno izobraževanje pa za oboje hkrati.

202

To lahko prikažemo s prisposodbo človeškega telesa: vojaško narodno izobraževanje so kosti, ki jih uporabljamo za samoobrambo; pragmatizem sta trebuh in drobovje – uporabljamo ju za prehranjevanje; ljudska krepost so pljuča in cirkulacijski sistem, ki povezuje celotno telo; umetnostno izobraževanje je živčni sistem, ki je namenjen posredovanju; svetovni nazor pa je zmožnost imaginacije. Kar zadeva duševnost, pa jo lahko iščemo brez sledu. Ta namreč nadzoruje vseh pet skupaj, ne da bi zanemarila eno na račun drugega.

Teh pet naukov lahko razporedimo v različne učne predmete. Glede na to, da narava teh predmetov ni ista, je tudi delež vsakega nauka različen. Oblika narodnega jezika in narodne literature ter slovnica, ki jima pripada, sta del praktične vrednosti, medtem ko veda o besedišču sodi v domeno občutka za lepo. Vojaško narodno izobraževanje potemtakem obsega deset odstotkov njene vsebine, pragmatizem štirideset odstotkov, moralna izobrazba dvajset odstotkov, umetnostna izobrazba petindvajset odstotkov, svetovni nazor pa pet odstotkov.

Kultiviranje značaja in moralno izobraževanje sta del izobraževanja o lepem in svetovnega nazora.

Zgodovina in geografija spadata pod pragmatizem. Kar je povezano z njim, mora sobivati z vsemi doktrinami. Zgodovinski junaki, geografsko težko dostopna področja ter vojaški uspehi so povezani z vojaško ljudsko doktrino. Zapisi o znanih umetnikih in razvoju umetnosti, slikanje različnih krajev in pokrajin ter ustvarjanje različnih umetniških del sodijo na področje izobraževanja o lepem. Opisovanje običajev in zapisi o modrecih so del izobraževanja o kreposti; zgodovina se deli na obdobja in teži k zaključenosti, medtem ko ima geografija meje in teži k prostorski neskončnosti; skupaj z zgodbami o mučenikih, filozofih in verskih voditeljih vse to združuje svetovni nazor.

Aritmetika spada pod pragmatizem, saj so števila povsem abstraktna. Grški filozof Pitagora je števila razglasil za izvor vseh stvari; to je tudi ena plat svetovnega nazora, medtem ko lahko različne geometrijske like štejemo k izobraževanju o estetiki.

Nešteto stvari pa je lahko v domeni svetovnega nazora.

Slikarstvo spada pod estetsko izobraževanje, čeprav lahko njegova vsebina obsega različne nauke. Tihožitja denimo vključujejo pragmatizem, medtem ko se zgodovinsko slikarstvo navezuje na etično izobraževanje. Cilje lepote in dostojanstva v slikarstvu pa lahko po drugi strani razumemo kot svetovni nazor.

Petje sodi k estetskemu izobraževanju, čeprav lahko njegova vsebina vključuje različne doktrine.

Obrt spada pod pragmatizem, čeprav lahko prav tako vzbuja občutje lepote.

Gledališče spada pod izobraževanje o estetiki, borilne veščine pa pod telovadbo in v doktrino o narodnem vojaštvu. Običajna gimnastika hkrati pripada izobraževanju o estetiki in vojaški narodni doktrini. Le glede elementa božanskega v umetnosti je težko rzsoditi, kakšen je njegov pomen znotraj razuma.

V dobi Mandžurcev je bilo kar s cesarskim dekretom zapovedanih veliko izobraževalnih ciljev, kot na primer zvestoba monarhu, čaščenje Konfucija, spoštovanje javnega, poudarjanje vojaških stvari in ljubezen do resnice. Spoštovanje vladarja se ne sklada z republikansko miselnostjo, čaščenje Konfucija je skregano z doktrino svobodne izbire religije (Konfucijev nauk se loči od poznejšega neokonfucijanstva in ostalih konfucionizmov), zato o vprašanju, ki se poraja, kam naj poznejše izobraževanje umesti Konfucija in njegov nauk (posebna razprava o tem ne bi bila odveč), na tem mestu ne bomo razpravljali. Slavljenje vojskovanja spada v domeno narodne vojaške doktrine, slavljenje resnice pa pod pragmatizem. Slavljenje javnega spada pod to, kar imenujem ljudska morala, katere obseg je neizbežno različno velik, zato potrebuje konsenz. O svetovnem nazoru in estetskem izobraževanju niso posebej spregovorili, zato morajo biti ljudje na to še posebej pozorni. Ravno zato je treba njun vzajemni vpliv šele dokazati, o njegovih značilnostih pa bodo morali sodobni strokovnjaki za izobraževanje, zlasti tisti, ki se ukvarjajo z izobraževanjem o blagostanju, dalje razpravljati.

Objavljeno v Dangdai zhengfu bao [Časopis sodobne vlade], št. 13, 11. februarja 1912.

Prevedla Katja Kolšek

Razpotje med starim in novim izobraževanjem (1919)

Današnja priložnost bi rad izkoristil za to, da vsem predstavnikom Kitajske založbe iz Chengjinjina odkrito izrazim svoje globoko spoštovanje in ponižnost. Kitajska založba je namreč velik obrat oskrbe z učnim materialom in vi, cenjeni gospodje, ste tako vsi po službeni dolžnosti povezani z izobraževalno dejavnostjo. Zato je tisto, o čemer želim danes z vami razpravljati, prav vprašanje izobraževanja. Sam z izobraževanjem v osnovnih šolah nimam kaj prida izkušenj. Povrhu nimam posebnega vpogleda v izobraževanje v provinci Zhili, zato o tem ne morem verodostojno govoriti. Zategadelj se bom glede vsakodnevnega izobraževanja, spoštovani gospodje, na splošno poučil kar neposredno od vas.

Glavno razpotje med starim in novim izobraževanjem je v tem: staro izobraževanje naše države kot ideal postavlja uradniški sistem izobraževanja (sistem cesarskih uradniških izpitov). Cesarski uradniški izpiti terjajo preizkus znanja iz klasičnih knjig. Izpiti naj bi preverjali znanje poezije in proze ter zmožnost pisanja poezije in proze; ravno tako ne bi smeli zanemariti večine pisanja tradicionalne pisave, branja starodavnih knjig ter zapisovanja in učenja na pamet vsakovrstnih starodavnih trivialnosti, najprej s pomočjo uporabe »Klasike tisočernih pismenk«¹ »Pesem nadarjenih otrok«, »Klasika štirih

1 Op. prev.: pesnitev iz 6. stoletja n. št., ki so jo na Kitajskem tradicionalno uporabljali za osnovo pri učenju branja.

pismenk»,² »Navodila za poučevanje otrok«, pozneje pa s prebiranjem *Štirih knjig in petih klasik* ter z učenjem pisanja »*Osemdelnega eseja*«,³ s »*Pesmijo v petih pismenkah in osmih tonih*« itn.⁴ Na drugi strani pa naj vse drugo, kot na primer naravni pojavi in družbene razmere, ne bi bilo vključeno v uradni učni načrt, kljub temu, da si otroci o tem še najbolj želijo kaj izvedeti, saj nikakor ni neposredno povezano z opravljanjem zgoraj omenjenih izpitov. Vnaprej določeni cilj klasičnih izobraževalcev temelji na uspešnem opravljanju izpitov tistih, ki se izobražujejo, zato ne upošteva razlik med značaji ali naravne nadarjenosti učencev, temveč uči, da obstaja zgolj eno samo pravilo: tisti, ki so sposobni, bodo nagrajeni, nesposobni pa kaznovani. To je podobno ravnanju z neživo materijo, brušenju izboklin kamna, kovanju grobega železa ali gozdarjevemu sekanju dreves za divjad, dresiranju psov in konj ali namernemu koristoljubnemu zločinskemu pohabljanju otrok. Že sama misel na to nas zmrazi. Nasprotno pa novo izobraževanje z globinskim proučevanjem razvojnega procesa otrokom pomaga z izbiro različnih ustreznih učnih metod. Podobno je delu agronoma, ki namaka izsušene rastline, ščiti šibkejšje in jih v skrbi, da ne bi pomrznile, premesti v toplo gredo; če niso dovolj nahranjene, jih pognoji, če pa je svetloba premočna, jih skrrije pod barvno steklo; ločuje med različnimi vrstami in jih krči glede na število. Vedno se odloča šele na podlagi rezultatov večkratnih poizkusov. Še več, nenehno izvaja poizkuse, neprestano izboljšuje in se pri svojem delu nikoli ne drzne opirati na predsodke. Zato bi morali vodilni v znanosti o izobraževanju za začetek proučiti eksperimentalno pedagogiko. Eksperimentalni psihologi, pripadniki najnovejše znanstvene vede v Evropi in Ameriki, so torej tesno povezani z otroško razvojno psihologijo. Pri svojih subjektivnih poskusov razpravljajo o pragu zaznavanja, o mejah percepcije, o reprezentaciji prostora in časa, refleksiji, presoji, moči pozornosti, asimilaciji, povezovanju, izkušnji volje in o vsakem psihološkem pojavu posebej. Pri eksperimentih uporabljajo bodisi instrumente bodisi diagrame, govorni jezik ali pisanje. Pri tistih, s katerimi jih primerjajo, proučujejo vse povezave z njihovo starostjo, razliko med moškimi in ženskami ter zunanjim okoljem, oziroma z njihovimi predniki, da bi tako pridobili številne vzorce oziroma točke, kjer se med seboj razlikujejo. Zato strokovnjaki za izobraževanje dajejo prednost naravi in ne ohranjanju dosežkov prednikov ter poudarjajo razvijanje individualnega značaja pred uniformnostjo. Iz tega razloga pozivam vse strokovnjake za izobraževanje, da karseda množično sledite zastopnikom teh idej.

2 Op. prev.: pomemben učbenik iz dinastije Ming, poznan tudi kot *Klasika štirih pismenk*.

3 Op. prev.: osemdelni esej, literarna oblika, katere veččino pisanja so preverjali na tradicionalnih cesarskih izpiti. Slovel je po togosti in pustosti.

4 Op. prev.: Klasična oblika pesmi.

Spregovorimo najprej nekoliko o Tolstojevih svobodnih šolah in njihovi ustanovitvi še pred nastankom eksperimentalne pedagogike, torej o naslednikih naturalizma Jeana Jacquesa Rousseauja, Pestalozzija in Flauberta, v katerih učenci niso imeli vnaprej določenih prostorov, temveč so enkrat sedeli na klopeh, drugič se povzpeli na mize ali se naslanjali na okenske police, tretjič spet čepeli na tleh, kakor jim je bilo po volji. Tudi njihov učni načrt ni imel točno določenega časovnega okvira, pač pa je bil oblikovan glede na željo učencev; njihov pouk je potekal zgolj v obliki vprašanj in odgovorov. Slišal sem, da zadnja leta tudi v Belgiji obstajajo tovrstne šole; in zato moja malenkost, vaš ponižni služabnik, menim, da je uvajanje njihovega programa, ki je prilagojen začetku evropske vojne, glede na primerljive vrline zagotovo tudi pri nas neizogibno potrebno. Zatem spregovorimo nekoliko še o Deweyjevem pragmatizmu, o njegovi znani knjigi *Šola in vsakdanje življenje*, v kateri goreče razpravlja o škodljivosti razkola med učnim načrtom in družbo. V njej govori o šoli, ki je kot institucija priključena čikaški univerzi, glede na osnovne človeške potrebe, obleko in streho nad glavo, kot o treh temeljnih stebrih stavbe, razdeljene na tri manjše dele; prvič govori o obrti, kot na primer o mizarstvu in obdelovanju kovine, drugič o umetnosti kulinarike ter tretjič o spretnosti šivanja in pletenja. Tako ima namen opisati vse, kar spada v ta model, in prek tega osvetliti znanstveno načelo, ki je utemeljeno na tem, da se lahko s pomočjo kulinarike poučuje kemijo, s pomočjo pletenja in šivanja matematiko, s pomočjo ročnega dela fiziko in naravno zgodovino, s pomočjo surovin geografijo, s pomočjo raznolikosti tehnologij oziroma spretnosti različnih plemen iz različnih dinastij v zvezi z oblačenjem in prehranjevanjem pa osnove zgodovinopisja in antropologije. Zatem knjiga razpravlja o otroku prijaznih prostorih, kot si jih je zamislila Montessori, ki s posebej oblikovanimi raznovrstnimi pripomočki spodbujajo otrokovo domišljijo. V naši državi že obstaja prevod tega dela; predvidevam, da ste ga, gospodje, že prebrali. Nato Dewey spregovori o tem, da so nekateri delo razumeli kot teorijo prakse, za katero se ne ve več, zakaj so jo osnovali, in je najverjetneje temeljila na teoriji energije. Zagovorniki energije v sodobnih naravoslovnih znanostih, v zahodnih jezikih imenovane »*energy*«, se ukvarjajo z vsemi pojavi sveta, ki spadajo pod pretvarjanje energije, kot na primer nastajanje toplote s kurjenjem premoga in nastajanje pare z vrenjem vode, s parnimi stroji, s strojno opremo, posledično pa z vsemi vrstami energije, ki se pretvarja iz premoga v toploto, paro, stroje in pripomočke, ter prav tako z medsebojnim pretvarjanjem.

Zgolj glede na pretvarjanje energije obstaja razlika med ekonomskim in neekonomskim vidikom; primer za to je energija vode, ki lahko s premikanjem strojev generira elektriko. Naša država denimo ne uporablja mest morskega

plimovanja in slapov, zato tu ne more iti za ekonomski vidik. Sodobno izobraževanje, kot na primer slikanje ali katera druga podobna disciplina, po eni strani ostri vid in izboljšuje ročno spretnost, po drugi strani pa je proizvod procesa in ekonomska enota pretvarjanja energije. Ostale dejavnosti so večinoma veščine in ne proizvodi, zato jih ne moremo imeti za ekonomsko pretvarjanje, kot na primer, ko proučujemo obe plati hkrati, fiziologijo posameznika in potrebe družbe pri različnih vrstah dela energije rok in nog, pri odbojki ali nogometu, ali na primer v različnih oblikah transporta, s hitro hojo ali po vodi. Tako lahko obvladanje telovadbe, gojenje vsakodnevnih navad in vsakršno skrajno gibanje človeku pomagajo, da se izogne nečimrnosti, ki je zanj škodljiva. Kar zadeva druge nove teorije, ki jih sicer ne poznam dobro, pa ocenjujem, da jih je nešteto; vendar to, kar poznam, zadostuje, da lahko opazim smer razvoja sodobnega izobraževanja. V naši državi se izobraževalno področje kot pijanec plota drži zgolj majhnega števila učbenikov, kot so na primer starodavni »Klasika treh pismenk«, »Štiri knjige«, »Pet klasik« itn., ter z njimi posiljuje cele generacije učencev. Če želimo te napake kar najhitreje odpraviti, je treba takoj ustanoviti inštitut za eksperimentalno pedagogiko ter hkrati od učiteljev terjati visoko izobraženost, ki naj bo otrokom vedno za zgled. Poleg tega naj bi se otroci vedno lahko obrnili nanje za nasvet. S temi besedami bom končal svoj današnji govor o izobraževanju.

Besedilo govora na »Pozdravnem srečanju kongresa osnovnih šol province Zhili« v prostorih Kitajske založbe v Tianjinu.

Prevedla Katja Kolšek

Razvoj kitajskega izobraževanja (1924)

Če želimo raziskati razvoj kitajskega izobraževanja, se moramo najprej ozreti nazaj na obdobje najzgodnejše zgodovine. Že v pradavnini so bili modri in razsvetljeni učenjaki tesno povezani z vprašanji izobraževanja. V procesu vladanja državi in pri služenju v dobrobit ljudstva so ob soočanju s številnimi težavami postopno prišli do spoznanja, da če želimo v državi vzpostaviti trajen red, je treba pozornost preusmeriti na vprašanja izobraževanja v prihodnosti. Vprašanje izobraževanja je bilo za slavnega svetega kralja Shuna eno najpomembnejših vprašanj. Glede na zgodovinske zapiske je bil prvi v zgodovini, ki je imenoval »*situja*«,¹ bil pa je tudi razsvetljen človek, ki je z vidika najosnovnejših medsebojnih odnosov med ljudmi promoviral izobraževanje. Po pouku ljudstva o oranju s plugom ter pobiranju pridelkov in petih vrst žita je izdal odredbo, v kateri je ljudem naročal, naj bo med »očeti in sinovi sorodstvena ljubezen, med vladarjem in podložnikom pravičnost, med možem in ženo razlika, med odraslimi in otroki hierarhija, med prijatelji zaupanje«. To je Mencij zapisal dva tisoč let po Shunovi smrti. Čeprav tak stavek ne more sam po sebi služiti kot dokaz, ima tovrstno zgodovinsko gradivo vendarle veliko vrednost, saj gre za najstarejšo literarno razpravo o izobraževanju iz časov najzgodnejše zgodovine

1 Op. prev.: eden od treh najpomembnejših političnih položajev v dinastiji Han. Minister za množice, glej: [https://en.wikipedia.org/wiki/Situ_\(office\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Situ_(office)).

naše države. Iz *Shu jinga [Knjige zgodovine]* pa se lahko poučimo o še enem zgodovinskem dejstvu, ki nam lahko pomaga napraviti še korak dlje v razumevanju razvoja starodavnega izobraževanja. Glede na zgodovinske zapise iz »*Yaove knjige*«² je Shun dejal: »Kui je odredil, naj potomce poučujemo iz klasike o glasbi, saj je neposredna, a topla, široka, a hladna, je trdna, a ne tiranska, enostavna, a ne prevzetna.« Menil je torej, da je »glasba« zelo koristna z vidika harmoniziranja čustev mladih in da gre za večščino kulti-viranja človeškega značaja. Očitno je, da je šlo za nujni razvoj. Živel je dva tisoč tristo let pred našim štetjem. Problemi izobraževanja tistega časa so bili naslednji: na eni strani je bil poudarek na moralni dolžnosti, na drugi pa na razvijanju in podpiranju različnih človeških vzvišenih in krepostnih lastnosti. To pomeni: da bi razvili moralnega človeka, je treba vpeljati moralno izobraževanje; če želimo imeti krepostnega človeka, je treba vpeljati izobraževanje o družbi. Ti dve misli se vzajemno prelivata, njun namen pa je utemeljevanje harmoničnih družbenih vezi. Starodavni učenjaki naše države so si za ta cilj marljivo prizadevali in ga na koncu tudi dosegli.

Nekoliko pozneje, v dvanajstem stoletju pred našim štetjem, je nastalo še več disciplin. Začeli so uvajati določeno disciplino, ki je visokemu plemstvu predpisovala gojenje treh vrtilin in treh načinov obnašanja, šest umetnosti, šest klasik ter hierarhijo med starejšimi in mlajšimi, navadnemu ljudstvu pa šest vrtilin, šest načinov obnašanja in šest umetnosti. Metode starodavnih strokovnjakov za izobraževanje naše države pa z več vidikov močno spominjajo na metode, ki jih je sodobna Kitajska uvozila z Zahoda. Natančneje, starodavno izobraževanje o vrtilinah je v resnici sodobna etika, medtem ko streljanje z lokom kot ena od šestih umetnosti (kot so obredje, glasba, streljanje z lokom, vožnja z vozovi, kaligrafija in matematika) pravzaprav sodi k sodobni telovadbi. Z izobraževanjem o vrtilinah in telovadbo je tesno povezana aritmetika. Ta se je preoblikovala v to, kar danes imenujemo vaja v abstraktnem mišljenju ali urjenje razuma. Izobraževanje o obredju danes razumemo kot neke vrste predmet, ki obsega območje med izobraževanjem o vrtilinah in urjenjem razuma. Če presojamo z današnjega vidika, lahko to časovno obdobje (od dva tisoč tristo let pred našim štetjem do dobe Mencija) razumemo kot obdobje, ki je na področju izobraževanja doseglo očitne uspehe; največji uspeh je ravnazono strukture starega šolstva in vzpon njegovega naslednika, tj. strukture velikih raziskovalnih inštitutov, imenovane »*chengjun*«.³ O tej strukturi moramo podati obsežno oceno, saj je njen pomen v utemeljitvi zametkov s

2 Op. prev.: Yao ali Tang Yao je bil eden od petih legendarnih modrih kraljev. Živel je približno 2200 let pred našim štetjem.

3 Op. prev.: model korejske univerze iz Severne Koreje »Seonngyungwan«.

strani države subvencioniranega sodobnega visokega šolstva. Približno v šestem stoletju pred našim štetjem je nekaj zasebnih šol, ki so bile podobne starogrškim izobraževalnim institucijam, postalo izredno vpliven sestavni del izobraževalnega sistema. V dobi stotih šol iz tega časa sta se začeli oblikovati dve ugledni šoli, pri čemer je bilo pomembno, da sta na različna vprašanja podali svoje odgovore. Na eni strani je Konfucij s štirimi disciplinami – nrvnost, jezik, problemi vladanja in literatura – razsvetljeval Kitajsko, medtem ko je na drugi strani Mozi Kitajsko razvijal z vidika taktike, s tem ko je predaval o logični, abstraktni in dialektični metodi dela. Kljub temu Mozi z vidika poudarjanja političnega in etičnega izobraževanja ni zaostajal za Konfucijem. Najbolj presenetljivo pa je, da se je v svojem nauku dotaknil celo optike in mehanike, kar je navsezadnje tesno povezano s sodobnimi znanstvenimi disciplinami. V svojih delih omenja fiziko in kemijo, a na žalost je njegov talent doživel usodo glasu vpijočega v puščavi. Vendar ne bi mogli reči, da Mozi ni bil deležen podpore svojih vrstnikov zaradi njihovega nazadnjaštva, saj je bila podoba tedanje Kitajske izjemno pestra.

Zgoraj omenjene ovire so nedvomno posledica tega, da si je praznoverno konfucijanstvo priborilo prevladujoč položaj. Vrača so v Mozijevih teoretskih razpravah zastopali tradicionalno konfucijansko prepričanje. Verjeli so, da imajo vse stvari dušo. Za družbene in naravne pojave so ponujali mistične razlage; dojemali so jih kot posledico premene med *yin* in *yang* ter dejstva, da so vse stvari sestavljene iz petih elementov (voda, les, kovina, ogenj in zemlja). Ker so bili soočeni z materialnimi omejitvami, so bili tudi glede spoznanja močno omejeni. Še bolj nesrečna okoliščina pa je bila, da je imel teologizirani konfucianizem v tistem času tako v javnih kot zasebnih šolah izjemno pomemben položaj.

Ker je v prvem stoletju našega štetja v našo deželo prišla indijska filozofija, je to na področju izobraževanja, natančneje, filozofije pomenilo velike in izjemno pomembne spremembe. Ugotovili so, da je indijska filozofija skladna z Laozijevim in Zhuangzijevim naukom. Tako so se pojavili trije razvojni trendi. To je šlo tako daleč, da so konfucijanski učenjaki manj pozornosti posvečali moralnosti in politiki, namesto tega pa se je pojavila Šola misterija, ki se je v 5. stoletju n. št. sistematično razširila po Kitajski.⁴ Do osmega stoletja našega štetja je konfucianizem ponovno pridobil vodilni položaj; zlasti t. i. »štiri discipline« so spet postale partikularna vsebina osnovnega izobraževanja. Indijska filozofija je torej povzročila postopen zaton intelektualnega področja, ki se je razvijalo nekaj stoletij pred njenim prihodom. Od takrat pa vse do devetega

4 Op. prev.: *Xuan xue* iz 4. st. pr. n. št.

stoletja so v šolah kot učni material uporabljali zgolj konfucianistične klasične knjige, z dodatkom nekaj teoretskih del Šole misterija. Za štiritisočletni razvoj kitajskega izobraževanja lahko rečemo, da niti v najmanjši meri ni bilo deležno kakršnega koli zunanega vpliva. Prišlo je zgolj do enostavne, a tudi nekaterih kompleksnejših sprememb.

Bistvo našega razpravljanja o razvoju kitajskega izobraževanja je omejeno zgolj na miselnost območja vzhodne Azije. Napraviti pa bi bilo treba še dodatno primerjavo med razvojem izobraževanja na Kitajskem in v Angliji. Oba častita hkratnost racionalno organizirane telovadbe in intelektualnega razvoja, oba pa sta s podobnimi poudarki izobraževanje sistematizirala. Kar zadeva izobraževanje o protokolu, smo opazili, da odobravata »vljudne manire«. Med kitajskim lokostrelstvom in dirkanjem z vozovi ter angleškim atletskim duhom lahko ravno tako opazimo nekaj skupnih točk. Tako pri angleškem kot kitajskem izobraževanju je cilj oblikovanje človekove osebnosti in značaja. Po tej strani je njun pogled na pomen znanosti o izobraževanju zelo podoben. Značaj in učenje bi morala, kot razlaga Konfucij, doseči harmonično enotnost; to se v ničemer ne razlikuje od angleškega stališča.

Konfucijanci so postavili »plemenitnika« kot ideal izobraževanja in terjali, da ga vsak, ki se izobražuje, tudi doseže. To je popolnoma enako angleškemu idealu »*gentleman*«. Ko prebiramo konfucijanske klasike, pogosto naletimo na besedo »*jun zi*«. Podobno kot pri angleški besedi »*gentleman*« smo tudi pri njej opazili podobno težavo pri razumevanju njenih bogatih in globokih implikacij. Da bi razumeli implikacije besede »plemenitnik«, preprosto prislunimo naukom predstavnikov konfucijanstva in samega Konfucija. Eden od Konfucijevih učencev, filozof Zengcan, je Menciju dejal: »Dragocene vrline plemenitnika so tri: 1. urejen videz, 2. nedostopnost, ki izraža počasnost, 3. prave barve, ki vlivajo zaupanje, in pridih »*chuci*«, ki še bolj poudarja njegovo ponižnost.« Vsi drugi pa menijo, da mora biti plemenitnik »urejene zunanje oprave, vendar s spoštovanja vrednim notranjim pogumom in vpogledom«. Temu sledi, da mora biti samozavesten, toda ne vzvišen, in strog, a ne krut. To je odprta kitajska razprava na temo plemenitnikovega obnašanja, hkrati pa je to stališče angleških teoretikov izobraževanja, ki temu namenjajo veliko pozornosti. Kar zadeva značaj in nrav plemenitnika, smo opazili, da je njegova temeljna lastnost spoštovanje iskrenosti. Plemenitniki »izvajajo obrede, izkazujejo človekoljubnost, verjamejo v uspeh«. Zato »plemenitniki častijo sveto, izražajo pa posvetno, hvalijo lepo, toda vzgajajo sočutje do nebogljenege«. Kar zadeva samega plemenitnika kot takega, pa smo opazili naslednje posebnosti: »Vedoči ne zavaja, človekoljubni ne skrbi, pogumni nima strahu.« Toda na kakšen način lahko kdo postane plemenitnik? »Šele uglajen lahko

postaneš plemenitnik.« Kar zadeva moč etike, kitajski strokovnjaki za izobraževanje poudarjajo, da so plemenitniki tisti, ki »jim lahko zaupaš vladanje in usodo države in ki ob največjih preizkušnjah ne klonejo«; »plemenitnik je v harmoniji z drugimi, četudi se z njimi nujno ne strinja«; »človeško življenje temelji na odkritosrčnosti«. To sta moč in vera plemenitnika. To, kar smo izpostavili zgoraj, so vzorčni primeri njegovega delovanja. Na drugi strani sta proti hipokritom in aristokratom naperjena strogo svarilo in graja, podobno kot je na zahodu prišlo do ostre obsodbe skorumpiranih aristokratov. Izobraževanje o kultiviranju plemenitnikov je, podobno kot pri angleškem izobraževanju, v zgodovini kitajskega izobraževanja nedvomno enako pomembno.

Zgoraj smo navedli skupne točke primerjave med kitajskimi in angleškimi koncepti izobraževanja. V nadaljevanju pa se bomo posvetili razlikam med njima, saj smo opazili, da obstajata dve poglobljeni razliki. Najvidnejši vzrok za porajanje razlik je v tem: Anglež se že v času otroštva in odraščanja redno napaja z različnimi religioznimi koncepti, ki postopoma postajajo njegova veroizpoved. Za razliko od tega se na Kitajskem, razen v skrajnih primerih, starši ne vtikajo v veroizpoved svojih sinov in hčera, tako da lahko ti ohranjajo svobodo veroizpovedi. Kljub temu javno mnenje še vedno izraža pozitiven odnos do vere. Drugič, opazili smo odlično opremljenost angleškega znanstvenega izobraževanja, medtem ko smo v naši državi glede tega opazili pomanjkljivosti. Prva točka nima veliko zveze s sedanostjo. Kar pa zadeva drugo točko, moramo izraziti naslednjo željo: naše izobraževanje mora napredovati in omogočiti večji razvoj znanstvenega izobraževanja. Ne samo, da so v Angliji univerzitetni laboratoriji zelo dobro opremljeni, temveč to velja tudi za znanstvenoraziskovalne skupine. Anglija ima štiri državne muzeje, ki jih neposredno podpira ministrstvo za izobraževanje. V zakladnici teh muzejev se skrivajo vsakovrstni zakladi in edinstveni primerki. V Angliji je torej javno mnenje naklonjeno znanosti. Kljub temu, da morajo znanstveniki prevzemati veliko odgovornost za odpiranje in širjenje znanstvenega področja, je njihovo delo deležno velikega občudovanja in podpore javnosti, saj je ta že doumela njegov velik in globok pomen. Filozofi, misleci in pisatelji vsi po vrsti priznavajo, da znanosti dolgujejo marsikaj in da jim svojih teorij ni treba snovati tvegano, brez temeljev. Kitajska s tega vidika resnično ni primerljiva. V muzeju znanosti in muzeju zgodovine narave v Kensingtonu so zbrani idealni modeli in uspešni konkretni primerki. Iz tega je neposredno razvidno, kakšen vpliv je vse to imelo na izobraževanje. Pri nas na Kitajskem pa izobraževanje najmanj dva tisoč let ni doseglo stopnje višjega znanstvenega izobraževanja, temveč je človeka kultiviralo na visoki ravni in ga izpopolnilo. Vse od trinajstega stoletja dalje smo v procesu stopanja v stik z Zahodom pridobili nekaj znanja

o naravoslovnih znanostih (kar ne vključuje njihovih negativnih elementov), vendar pa je nekaj stoletij pozneje prevzemanje krščanstva s seboj prineslo nauk aristotelske logike, Evklidov nauk in druge uporabne znanosti. Ni minilo pol stoletja, ko je Kitajska začela izvajati reforme izobraževanja in se omejila zgolj na reforme področja izobraževanja naravoslovnih znanosti. Kitajska je takrat spoznala, da lahko zgolj najnovejša generacija sprejme novi tip izobraževanja in da se lahko stara civilizacija šele tako prerodi. Prvi korak, ki ga je nameravala Kitajska storiti pri reformah, je bil ustanavljanje univerz in širjenje znanstvenega izobraževanja, kar je že udejanjila. Leta 1865 je v Shanghaiju ustanovila na znanstveni tehnologiji utemeljeno jiangnanško orožarno, ki je obsegala veliko ozemlje z ogromno kapaciteto. Leta 1867 so s posnemanjem modela evropskih raziskovalnih inštitutov ustanovili eno prvih strojniških šol. Odtlej so bile z naporom napredka našega zgodnjega izobraževanja šole in tehnološko znanstveni inštituti na prvem mestu; leta 1867 je bila ustanovljena pomorska šola Mawei, leta 1876 telegrafska šola, leta 1880 pa ladijska šola. Univerza Beiyang je bila ustanovljena leta 1889, Splošna šola Nanyang leta 1897, Univerza prestolnice pa leta 1896. Ustanavljali so tudi druge podobne šole in ustanove. Po drugi strani smo v Anglijo, Francijo in Nemčijo pošiljali mlade študente, ki so študirali ladjedelništvo, gradbeništvo in podobne znanstvene panoge. Njihovo znanje, kot tudi znanje predstavnikov prenašanja zahodne znanosti na Vzhod, je imelo izjemno močan vpliv. Toda njihovo število je bilo omejeno, saj so bili zgolj skrbno izbrani študentje upravičeni do študija v tujini, čeprav po njihovem mnenju v resnici še vedno nismo zagotovili dovolj šol, tako da so se morali pred odhodom v tujino sami posebej dobro pripraviti. Zgoraj omenjene šole so sicer zelo pomembne, vendar kljub temu ne morejo same razrešiti tega problema. Naš problem je predvsem pomanjkanje šol. Še pomembnejše od pošiljanja študentov na študij v tujino in ustanavljanja šol pa je odpravljanje nekaterih drugih pomanjkljivosti. Zaradi pomanjkanja šolskih objektov se lahko številni študentje vpisujejo zgolj na tečaje študijskih skupin. Tam se lahko učijo tujega jezika in uporabnih znanosti, pa tudi temeljnega znanja teoretskih znanosti. Zaradi tega do tovrstnih šol gojimo globoko spoštovanje. To, da jih vlada namerava zamenjati z drugimi podobnimi šolami, nikakor ni nazadnjaško. Snovalci novega izobraževanja so na svojih srečanjih predlagali, da se zagotovijo novi šolski objekti, vlada pa je na podlagi tega predloga sklenila, da bo leta 1902 razglasila dekret, v skladu s katerim se bo od takrat naprej število študentov v študijskih skupinah postopoma zmanjševalo. Do leta 1910 naj bi bilo po statistiki v štirinajstih angleških in ameriških študijskih skupinah vpisanih le še nekaj več kot tisoč študentov, medtem ko bi bilo na državni Pekinški univerzi vpisanih nekaj več kot dva tisoč tristo študentov. Seveda je pri tem pomembno, da se študentom na

šolah, ki jih bo Kitajska na novo ustanovila, na široko odpre vrata. Vendar pa imajo te šole tudi veliko vidnih pomanjkljivosti, kot na primer omalovaževanje kitajske zgodovine, kulture in drugih podobnih disciplin. Kot je splošno znano, je vsem tem šolam skupno, da želijo širiti krščansko vero in njen nauk, ustvariti nove vplive ter razviti novo uporabnost. Tako so v stalnem konfliktu s kitajsko tradicijo. O tej problematiki bi lahko še veliko razpravljali. Vse naštetu je jasno znamenje, da moramo pri razvijanju lastnega izobraževanja slediti določenim trendom, ki se v tem trenutku krepijo.

Zgoraj sem na splošno opisal interes Kitajske za razvoj naravoslovnih znanosti in nujno potrebo po širjenju poučevanja teoretskih in uporabnih znanosti, kar je precej pomembno. Zadnjih dvajset do trideset let je na vseh znanstvenih inštitutih moje države vzniknil neki novi duh. Sedaj že skoraj v vseh raziskovalnih institucijah uporabljajo evropske in ameriške znanstvene metode in prostore za eksperimente; v vseh lahko vidimo različne učenjake, ki skupaj raziskujejo – vse od fizike in kemije do biologije. Naše univerze so v izobraževanje in uporabo znanosti vložile kar največ truda, poleg tega pa so skozi ta proces izrazile željo, da bi Kitajska že v bližnji prihodnosti z napredkom v znanosti in industriji na novo prispevala k svetovni moderni kulturi. Toda njihov trud doslej še ni obrodil sadov. Nedvomno smo spoznali, da ima znanost veliko vrednost in da predstavlja enega najpomembnejših elementov napredka materialnega blagostanja naše družbe. Toda čeprav je vpliv znanosti na naš duh velik in četudi se duh znanosti kar dobro odraža v sodobni realnosti, je ta vidik še vedno problematičen. Iskreno rečeno, razlog je preprosto v tem, da ne premoremo ljudi, ki bi se ukvarjali z vzdrževanjem, uporabo in financiranjem objektov, v katerih bi potekalo znanstveno delo. Tako je zato, ker imajo ljudje, ki so si izobrazbo v tehničnih znanostih pridobili zunaj države, potem ko se vrnejo, zelo redko priložnost nadaljevati z raziskovanjem.

Zato so strokovnjaki za izobraževanje naše države po programu in vzoru muzeja naravne zgodovine Južnega Kensingtona ustanovili raziskovalni inštitut velikega formata. Sestavljala sta ga dva velika oddelka: prvi hrani znanstvene instrumente, opremo, vsakovrstne diagrame, modele in orodja, s čimer želijo prikazati proces različne stopnje evolucijskega razvoja fizike, kemije in drugih naravoslovnih znanosti ter demonstrirati tehnologijo; drugi oddelek razstavlja živali in druge primerke iz naravne zgodovine ter razlaga njihove medsebojne izvorne povezave, prikazuje vse od najmanjših živali do vsakovrstnih primerkov rastlin in živali ter njihov postopni prehod v antropologijo. Nujni stroški ustanovitve tega inštituta so ocenjeni na približno deset milijonov angleških funtov, kraj gradnje pa naj bi bil Nanjing ali Peking. Toda v tem trenutku so naši izobraževalni delavci soočeni z velikim pomanjkanjem javnega denarja,

ki ga čutimo v vsej državi. Zato je v takšnih okoliščinah očitno, da se bodo pri uresničevanju tovrstnih programov na Kitajskem pojavljale težave. Vendar pa smo trdno prepričani, da bodo, kar zadeva vprašanje znanstvenih objektov, ostale velike države našle načine sodelovanja s Kitajsko in ji na različnih ravneh ponudile pomoč. Velika Britanija je izplačala tako imenovano odškodnino boksarske vstaje,⁵ kar je, kot se vsi strinjamo, velikodušna in dobronamerna poteza. Že leta 1922 je angleška vlada o tem ustno obvestila kitajsko vlado. Od tistega dne so glede tega vedno več interesa izkazovale tudi druge vlade. Zdi se, da bi morali to uporabiti kot zgleden primer prijateljstva med Anglijo in Kitajsko. To je že dodobra premišljeno mnenje kitajskih strokovnjakov za izobraževanje. Po tem bi se lahko zgledovali tudi pri ustanavljanju raziskovalnega inštituta velikega formata. Sedaj lahko že z gotovostjo povemo, da ta inštitut ne razvija samo srednješolskega izobraževanja in spodbuja razvoja znanosti, temveč bo postal središče raziskovanja in opreme. To je želja celotnega kitajskega ljudstva, zlasti ljudi, ki delajo v izobraževanju, v zvezi z vprašanjem odškodnine za boksarsko vstajo.

Morda v okviru razvoja kitajskega izobraževanja obstajajo tudi obstranske težnje, vendar se najpomembnejša kaže v nestrpnem pričakovanju odprtja novega raziskovalnega središča, kar je treba vedno znova posebej poudariti. Zgoraj smo na kratko povzeli glavne poteze poteka reform na področju izobraževanja naše države, podrobnostim pa se nismo posvečali. Čeprav bi vsakogar zanimalo, na tem mestu o njih ne bomo več razpravljali.

Objavljeno v reviji Zhongguo shehui [China Society] s sedežem v Londonu, 10. aprila 1924.

Prevedla Katja Kolšek

5 Op. prev.: štipendija iz odškodnine za boksarsko vstajo je bila najpomembnejši vir financiranja šolanja v tujini kitajskih izobražencev v vsem dvajsetem stoletju.

O uporabnosti državnega jezika (1922)

Človeški jezik se je oblikoval za rabo. Razen besed mama, stric in podobno, katerih glasovna podoba je sila enostavna in so posledično skupne jezikom več ljudstev, ima večina ostalih samostalnikov in glagolov jezikov različnih ljudstev le malo skupnega. Poleg tega se jezik neprestano spreminja. Če raziščemo dva ali več jezikov, lahko ugotovimo, da ima vsak jezik majhen del, iz katerega je razvidno, da so bile določene značilnosti v preteklosti enake, pa so se kasneje razvile v različne smeri, ali pa so bile v preteklosti različne, kasneje pa so postale enake. Tako lahko vidimo, da človek vse ravni jezika nujno neprestano ustvarja na novo in jih preoblikuje. Poleg tega nekateri ljudje namerno posnemajo [druge], te besede pa sčasoma preidejo v splošno rabo. Nikakor ne drži, da bi ljudje na določenem ozemlju lahko govorili le določen jezik. Skladno z nujnostjo se mora tudi ta včasih spremeniti. Pred kratkim smo ustanovili specializirane šole za učenje državnega jezika ter povabili posameznike iz vseh provinc [...] in vasi, da se ga naučijo, saj menimo, da bi ga morali uporabljati vsi. Zato bom zdaj na kratko govoril o uporabnosti državnega jezika.

O uporabnosti pri izobraževanju

Če bomo poslušali svoje babice in dedke ter bomo z opravljeno vaško osnovno šolo že zadovoljili svoja pričakovanja po izobrazbi, nam o obravnavani temi sploh ni treba več govoriti. Če pa želimo oditi v mesto na srednjo šolo ali v še večje mesto na visoko šolo, se z rabo svojega krajevnega jezika ne bomo

mogli sporazumevati. Ko še nismo imeli državnega jezika, smo se morali ob vpisu na šanghajske šole nujno naučiti suzhoujskega narečja. Če smo se preselili v Peking, smo se morali naučiti pekinškega narečja. Mar ni to precej zoprno? Danes na pekinški univerzi ni nujno, da vsi učenci ali učitelji znajo državni jezik, zato učenci učitelja pogosto ne razumejo. Tako mora učitelj predavanja nujno natisniti ali pa mu ne preostane drugega, kot da predava v angleščini. Mar ni to čudno? Če bi vsak znal državni jezik, ne bi bilo več težav z znanjem jezika na šolah ter z razumevanjem predavanj. Mar ne bi bilo to nadvse priročno?

O uporabnosti pri zaposlovanju

218

Če si želimo v domači vasi obdelovati nekaj polj, biti obrtnik ali odpreti majhno trgovino, nam spet ni treba govoriti dalje. Če pa si želimo delati v večji tovarni ali večjem podjetju, bomo morali oditi v malo bolj oddaljene kraje, kjer ne bomo mogli govoriti le svojega krajevnega jezika. Tako so na primer ženske, zaposlene v svilarski industriji v Šanghaju, v glavnem iz mesta Huzhou, saj so tam že od nekdaj znali navijati svilne niti, poleg tega pa sta si narečji iz mest Huzhou in Šanghaj zelo podobni. Če želi dekle, ki ne zna šanghajskega narečja, dobiti zaposlitev v svilarski industriji, bo to zelo težko. Hranilnice vodijo poslovneži iz Ningboja in Shaoxinga, in če ne znamo njihovega jezika, bomo v hranilnicah le stežka dobili zaposlitev. Na območju mesta Jiaying v Guangdongu so se ustalili priseljenci iz porečja Dolge reke. Njihov jezik je precej drugačen od tistega, ki je v rabi v Guangdongu in mu pravimo jezik *kejia*.¹ Ne glede na to, kam bi se omenjeni ljudje priselili, ne bi mogli delati skupaj z ljudmi iz Guangdonga, Zhaozhouja in Huzhouja. Na južnih otočjih prebiva največ kitajskih izseljencev, toda če želijo tisti, ki ne znajo jezika province Guangdong, iti na angleška otočja, ali če ne znajo jezika province Fujian in želijo iti na nizozemske otoke, bo iskanje dela zanje težko. Mar niso to vse veliki problemi? Če bi vsi govorili enoten državni jezik, to ne bi bil več problem.

O uporabnosti pri služenju družbi

Če želimo samo v svojem kraju opravljati dobra dela in organizirati dogodke, povezane s samoupravljanjem, smo s tem že izpolnili svoje dolžnosti in tu nimamo več česa dodati. Vendar ko govorimo o krajanih nekega kraja in državljanih neke države, krajevna pripadnost ne more obstajati brez pripadnosti državi. In ko se že čutimo pripadnike svoje države, moramo izpolniti svoje

1 Op. prev.: dobesedno pomeni jezik gostujočih družin.

državlanske dolžnosti, pri čemer se moramo med seboj nujno razumeti. Včasih želimo, da bi svoje ideje sporočili drugim državljanom, zato potrebujemo sredstvo sporazumevanja – in to je državni jezik. Zakaj se v skupščini province Jiangsu poslanci s severa province pogosto prerekajo s poslanci z juga? Čemu se je letos zaradi enega poslanca povedalo toliko šal na njegov račun? Zakaj prva ustava province Hunan zaradi spora med tistimi z zahoda in tistimi z juga ni mogla biti sprejeta? Seveda lahko rečemo, da gre za prednosti in slabosti na posameznem območju, toda pri mnenjih krajanov lahko pride do sporov, ker jezik ni enak in sporazumevanje ni popolno. Zakaj tisti, ki niso iz Fujiana, le težka vstopijo v vrste uradov mornarice? Zakaj tisti, ki niso iz Guangdonga ali tam nikogar ne poznajo, le težka dobijo zaposlitev v prometu? Seveda gre pri tem za vprašanje moči, vendar gre pri zaposlovanju ljudi iz drugih provinc v osnovi za težavo pri sporazumevanju. Če želimo združiti državljane celotne države, da bodo služili državi, mar ni nujno, da se vsi učijo državnega jezika?

Ko se rodimo v neko državo, se razen šolanja, zaposlitve in služenja družbi le težka spomnimo še katere druge pomembne reči. Pri vseh treh je nujno poznavanje državnega jezika. Je torej sploh še mogoče, da se državnega jezika ne učimo?

Objavljeno v Guoyu yuekan [Mesečnik za državni jezik], št. 1, svitek 1, 20. februar 1922.

Prevedel Marko Škafar

Metode za izvedbo estetskega izobraževanja (1922)

Ko smo pripravljali nove modele izobraževanja, smo izpostavili tri pogoje: telesno vzgojo, intelektualni razvoj in moralno izobraževanje. V zadnjih desetih letih pa smo postopno vključili tudi estetsko izobraževanje, kar je v svetu izobraževanja splošno znano. Gospod Li Shicen¹ me je prosil, naj povem kaj o »metodah za izvedbo estetskega izobraževanja«, zato sem tu zapisal svoje osebne poglede.

Glede na trenutne razmere na področju izobraževanja lahko izobraževanje razdelimo na tri področja: 1. družinsko, 2. šolsko in 3. družbeno. Tudi estetsko izobraževanje, o katerem govorimo, je del teh treh področij.

Če želimo izvajati celostno izobraževanje, moramo začeti pri prvih korakih. Čeprav ni moč prekoračiti področja izobraževanja, če začnemo pri prenatalnem izobraževanju. Ne verjamem, da bi lahko bilo družinsko izobraževanje popolno, zato menim, da je idealno začeti pri javnih prenatalnih ustanovah in jaslih.

Javne prenatalne ustanove ponujajo prostor nosečnicam. Urejene morajo biti v lepem okolju, stran od onesnaženega mestnega zraka in hrupa. Zgradbe morajo biti izumetničeno oblikovane v proporcijah, slediti morajo staremu lokalnemu duhu, s pridihom preporodnega obdobja v Grčiji ali renesanse. Slogom, kot ga vidimo v visokih egipčanskih piramidah ali kot je gotski stil, se

1 Op. prev.: Li Shicen (1892–1934) je bil kitajski filozof.

je treba izogniti. Zgradba mora biti z vseh strani obdana s cvetličnim vrtom, imeti mora dvorišče, kjer se lahko sprehajamo in lahko telovadimo ter občudujemo luno in zvezde. Raznovrstno cvetje in drevje na vrtu naredi okolico elegantno in lepo, da godi očem. Izbrati je treba lepe ptice in živali s harmoničnimi glasovi, da se sprehajajo med cvetjem in drevjem, vendar pa se je treba izogibati opicam in ptičem, zaprtim v kletkah. Vodo je treba urediti v studence z umirjenim, nederočim tokom, stoječo vodo pa estetsko oblikovati v ribnik z živahnimi ribicami. V notranjosti zgradbe morajo biti tako tapete na stenah kot preproge na tleh umirjenih barv in s cvetnimi vzorci. Uporabni in razstavljeni predmeti morajo biti lahki in elegantni, ni pa dobro zbirati težkih in kičastih predmetov. Vsak prostor mora slediti določenemu sistemu in se izogniti kaosu. Razstavljeni kipi in slike naj bodo v istem slogu, kipi in slike aktov pa naj prikazujejo zdravo telesno postavo. Neizdelani, nespodobni, tragični ali čudni predmeti, četudi orišejo individualnost in imajo vrednost, naj ne bodo v teh prostorih. Izogibati se je treba kričečim barvam. Gradivo, namenjeno branju, naj bo optimistično in harmonično ter naj ne opisuje temačnih vidikov družbe ali neobičajnih duševnih stanj posameznika. Vsak dan naj bi igrala glasba, ki ustreza istim kriterijem kot slikarstvo: preveč udarna in preveč iztrošena glasba nista zaželeni. Če povzamem, vsak vidik mora v celoti prispevati k harmoničnemu in živahnemu okolju za nosečnice, saj samo tako ne bo negativnih vplivov na zarodek. To je estetsko izobraževanje zarodka.

Po porodu se izobraževanje nadaljuje v okviru javnih jasli. Prvo leto mati sama skrbi za vzgojo, v drugem in tretjem letu, ko se vrne k svojim opravilom, pa otroka v varstvo preda varuški. Zgradba za jasli mora biti podobna zgradbi za prenatalno ustanovo, lahko pa sta ustanovi celo povezani. V njih razstavljeni kipi in slike so lahko akti zdravih otrok v različnih dinamičnih ali statičnih položajih, vsak drugi dan pa jih lahko zamenjamo. Izbrana glasba naj bo preprosta in umirjena. V ustanovi uporabljen jezik in dejanja morajo biti v ustreznem tonu in pospremljena z ustreznim obnašanjem, da so lahko otroku za zgled. Tudi obleka in okrasje morata izkazovati lepoto.

Še pred ustanovitvijo takih javnih mehanizmov je dobro v okviru družine stvari urejati po enakih vzorcih, kar prepoznamo kot družinsko izobraževanje.

Ko otrok dopolni tri leta, mora v vrtec. Vrtec pomeni prehod od družinskega v šolsko izobraževanje. Takrat otrok ne le pasivno povzema estetski čut, ampak ga tudi že samodejno izraža. Ples, petje in ročne spretnosti so posebne učne ure estetskega izobraževanja. Tudi pri poučevanju računanja in govorjenja je treba z razvrščanjem in tonom spodbujati otrokov občutek za estetiko, ne smemo pa uporabiti suhoparnih metod za računanje in slovnico.

Ko otrok dopolni šest let, vstopi v osnovno šolo. Naslednjih enajst ali dvanajst let je običajni čas za izobraževanje. Posebne ure estetskega izobraževanja zajemajo glasbo, risanje, telovadbo, literaturo idr. Pred srednjo šolo se otrokova neodvisnost postopno okrepi, postopno se razvija tudi izkazovanje individualnih potreb, zato lahko tudi izbira besed in umetnost postaneta bolj kompleksni. V izobraževalne namene lahko uporabimo tako tragična kot komična besedila.

Toda izobraževanje o umetnosti ni vezano le na nekaj učnih predmetov, marveč so z njim povezani vsi šolski predmeti. Matematika je morda videti dolgočasna, toda ritem ali razmerja v umetnosti so povezana z njo, najočitnejši primer tega pa je zlati rez. Matematične igre lahko vzbudijo estetske občutke komičnega. Geometrične oblike se uporabljajo v umetnosti oblikovanja vzorcev. Fizika in kemija se zdita mehanski, toda sta tesno povezani z akustiko in glasbo, optiko in barvami. Lepota herojske moči v celoti temelji na razkazovanju sile. Teorija empatije v estetiki pri razlagi oblike umetniškega izdelka izhaja iz njegove moči. Literatura, glasba in slikarstvo vzbujajo različne tople ali hladne občutke, kar asociira na termodinamiko. Sila privlačnosti v magnetu je ista kot človekova ljubezen ali sovraštvo. Veliko lepih umetnosti in umetniških spretnosti lahko nastaja le s pomočjo električne sile. Pri kemičnih poskusih pogosto vidimo čudovite barvne žarke, način, kako so razporejeni atomi in elektroni, pa lahko vpliva na spreminjanje vzorcev. Barve, ki se uporabljajo v slikarstvu, so velikokrat kemični proizvodi. Lunin in zvezdni sij, ki v astronomiji odseva odnos med razdaljami, ima v slikarstvu in literaturi izjemno magično moč. Svetlikanje mineralov in kristalov, za katere znanost pravi, da je rezultat narave, je pri oblikovanju nakita zelo pomemben element.

V znanosti so cvetovi in listi rastlin mehanizem reprodukcije in dihanja ali priročni material za kategoriziranje vrst. Živalsko perje in glasove znanost prepozna kot nekaj, kar živalim pomaga ohranjati življenje, ali kot razlog za parjenje samca in samice. V umetnosti in literaturi pa je vse to gradivo za estetski pogled. Geografske spremembe oblakov, zarje, vetra, snega, slavnih hribov in gora, rek in morij so stalnica v zapuščini literatov in umetnikov. Zgodovinski pregled razvoja literature in umetnosti ter anekdote o književnikih in umetnikih so prav tako del estetskega izobraževanja.

Ko se običajno izobraževanje prevesi v bolj specializirano, se estetsko izobraževanje nadaljuje v čisti obliki. Tisti, ki ljubijo glasbo, obiskujejo glasbene šole. Tisti, ki ljubijo zgradbe, kipe in slike, se vpišejo v šolo za lepe umetnosti. Tisti, ki ljubijo dramo, obiskujejo gledališko šolo. Tisti, ki ljubijo literaturo, lahko na univerzi poslušajo predavanja o literaturi. Tisti, ki ljubijo druge znanstvene

discipline, pa se vključijo v druge programe. Toda vsaka oblika šolske zgradbe in razstavni predmeti v njej morajo ustrezati zahtevam estetskega izobraževanja. Občasno lahko organiziramo debatne krožke, glasbene koncerte, razstave ocenjenih nalog in raznovrstne spominske prireditve. Vse to je mogoče uporabiti za estetsko izobraževanje.

Učenci niso ves čas v šoli, poleg tega je veliko ljudi že zapustilo šolske klopi in tako nimajo več veliko priložnosti za estetsko izobraževanje. Zato je potrebno družbeno izobraževanje s področja estetike.

Družbeno estetsko izobraževanje izhaja iz specifično oblikovanih mehanizmov:

1. Umetnostne galerije, ki zbirajo in razstavljajo umetniške izdelke vseh vrst. Vsako vrsto teh izdelkov lahko opredelimo glede na obdobje. Tu pride v poštev izvirnik, saj imajo na primer v slikarstvu najslavnejša dela pogosto imitacije. Tudi v kiparstvu lahko najdemo imitirane skulpture. Pripraviti in natisniti je treba kataloge najpomembnejših razstavljenih del s fotografijami. Galerije so odprte vsak dan ob določenem času. Najbolje bi bilo, da bi bil vstop brezplačen, če to ne bi bilo mogoče vsak dan, pa vsaj ob nedeljah in praznikih.
2. Umetniške razstave potrebujejo v ta namen zagotovljeno zgradbo. Takih razstav je nekaj na leto, na primer pomladanska, jesenska razstava idr. Umetniške izdelke sodobnih umetnikov je treba razstaviti doma ali v tujini. Izdelke za razstavo mora najprej izbrati posebej določen ocenjevalni komite. Tem razstavnim predmetom lahko določimo ceno in jih na razstavi prodamo. Poleg tega lahko občasno priredimo posebne razstave, na primer avtorsko razstavo ali razstavo umetniške skupine. Prav tako lahko posebej razstavimo umetniška dela iz drugih držav ali zasebnih zbirk.
3. Koncerti potrebujejo posebej oblikovan prostor, kjer potekajo redne glasbene prireditve. Poleti se lahko te prireditve preselijo v park ali na trg.
4. Gledališča bi morala imeti dvoje ločenih ustanov, eno za pevske in plesne predstave, drugo pa za dramske predstave;² v vsaki ustanovi lahko uprizarjamo tudi tuja dela. Scenariji za dramska dela morajo biti izpod peresa literatov, igralci pa morajo biti strokovno izobraženi. Če gledališče ne zmore samostojno začeti z delovanjem, lahko prejme pomoč iz javnih sredstev.
5. Kinematografi morajo pred predvajanjem najprej pregledati filme ter zavreči dolgočasne komedije, nasilne detektivke in vulgarne ljubezenske drame. Vrtijo naj predvsem filme o naravi in filme, posnete po literarnih delih.

2 Op. prev.: Cai Yuanpei uporabi izraz *kebaiju*, kar napeljuje na vrsto kitajske dramske predstave, pri čemer *ke* pomeni gibanje telesa, *bai* pa prepevanje poezije *ci*.

6. Zgodovinski muzeji večinoma razstavljajo umetniške izdelke, iz katerih lahko sledimo razvoju umetnosti.
7. Inštituti za stare študije večinoma razstavljajo najstarejše primerke umetniških izdelkov, iz katerih je viden izvor umetnosti.
8. Antropološki muzeji ne razstavljajo le umetniških izdelkov; razstavljeni so lahko tudi zelo grdi izdelki, toda na teh razstavah lahko primerjamo umetnost različnih narodov ter različne značilnosti in stopnje razvoja. Ne glede na to, kako otročje so nekatere narodnosti, imajo vedno nekaj umetniških izdelkov, ki presenečajo. Pogosto se zgodi, da imajo tudi narodi, ki niso strateško povezani, umetniške izdelke z enakimi značilnostmi. Iz njih lahko vidimo razvoj umetnosti.
9. Inštituti za naravne znanosti ter botanični in živalski vrtovi sicer niso oblikovani za to, da bi ljudi izobraževali o umetnosti, toda minerali in kristali, rastlinski in živalski fosili, barviti žarki, izumetničene strukture in posebno lepe oblike kljub temu vzbujajo estetske občutke. Ker so vse vrste živali in rastlin vredne občudovanja in cenjenja, o tem ni več vredno izgubljati besed.

Poleg teh posebnih predmetov so še običajni predmeti, ki so namenjeni polepšanju prostora. Če se omejimo na predmete, ki se pogosto dotaknejo sluha ali vida, so nekateri grdih oblik, zato estetsko izobraževanje ni popolno. Zaradi tega ni mogoče obiti načrtovanja olepševanja prostora.

Pri olepševanju prostora je treba najprej izpostaviti ceste. V Evropi imajo najširše ceste na obeh straneh pločnike za pešce, ceste za javni promet pa imajo v sredini zelenice z drevjem, urejenim cvetjem ter nekaj klopni, kjer se popotniki lahko usedejo. Čeprav vsega tega ni mogoče vedno urediti, pa je lahko vsaka cesta primerno široka in ravna. Vsaka cesta v mestu mora biti urejena po določenih pravilih. Pri križišču mora biti nekaj prostora, kjer postavimo vodnjak, cvetlično gredo in kipe.

Olepšati je treba tudi zgradbe. Propadajoče trisobne zgradbe vzbujajo občutke šibkosti in revščine. Skupaj sprijete tri- ali štirinadstropne večstanovanjske zgradbe ravno tako vzbujajo občutek prenasičenosti in preprostosti. Če to dvojje povežemo, dobimo nekaj, kar je nesprejemljivo. Evropske vile na obali ali v gorah so ponavadi enonadstropne, primerne za eno družino, dvonadstropnih je zelo malo, še višjih pa sploh ni. Z vseh strani so obdane s cvetličnim vrtom; čeprav je cvetje različno urejeno, kot celota sledi določenemu sistemu. V teh časih v vsaki državi poteka t. i. gibanje za »mesto cvetja in vrtov«, zato zgradbe vse bolj sledijo tem načelom. Naša mesta pa se le počasi preoblikujejo, toda ljudje, ki načrtujejo nova naselja, tega ne smejo spregledati.

K olepševanju prostora sodijo tudi parki. Obstajata dve vrsti parkov. Prvi so parki z obzidjem in vrati, kot na primer Centralni park v Pekingu ali park za tujce Huangputan³ v Šanghaju. Drugi so parki brez strogih meja, glavna kriterija sta lepota narave in večji kos gozda, v njih pa je nešteto malih stezic, po katerih se ljudje lahko sprehajajo, nekaj travnatih površin za telovadbo in reka ali manjše jezero, po katerem je mogoče čolnariti. Stavb ni veliko, popotniki pa imajo vanje prost vstop. V Parizu in Berlinu in še kje je cena zemlje izredno visoka, toda kljub temu so takšne parke ohranili.

Prostor olepšamo tudi z naravnimi znamenitostmi. Švica ima naziv »svetovni cvetni vrt«, ker je okolje zelo lepo, hkrati pa ljudje znamenitosti primerno ohranjajo. Promet je zelo priročen, kar privlači popotnike. Tudi Amerika ima kar nekaj velikih narodnih parkov, za katere v celoti poskrbi država. Zasebniki jih ne morejo uporabljati povsem svobodno; tako ostajajo ohranjeni in nepoškodovani. V naši deželi je veliko znamenitih krajev, toda številni so prometno nedostopni in odvrčajo popotnike, ki jih tako ne morejo občudovati. Taka je na primer gora Huangshan.⁴ Po drugi strani je promet v okolici Zahodnega jezera⁵ urejen, vendar pa tam ni večjih omejitev, tako da so nevedni ljudje zgradili nešteto vegastih zahodnih koč in onesnažili čudovito naravo. Res škoda!

Naslednji način olepševanja prostora je ohranjanje zgodovinskih objektov. Če so novejša zgradba poškodovane, to povsem pokvari estetski vtis. Poškodovani zgodovinski objekti pa lahko vzbudijo asociacije na zgodovino in v njihovi necelosti lahko uvidimo lepoto. Zato bi morali pri ohranjanju zgodovinskih objektov najprej upoštevati načelo, da jih ne spreminjamo. Seveda ne gre brez popraviljanja, toda popraviljanje ne sme pustiti sledi, ampak mora ohraniti prvotno obliko. Treba je ohraniti fotografije prvotnih oblik teh zgodovinskih objektov, da se bodo lahko tudi prihodnje generacije zgledovale po njih.

Način olepševanja prostora je tudi urejanje javnih pokopališč. Kitajci pokopališča urejamo zelo kaotično. Reveži pokopavajo svoje vsepovprek – gomilo iz kupa zemlje naredijo kjerkoli. Bogati pa zaradi umrlega zavzamejo veliko površino zemlje. Kamniti ali leseni nagrobniki sledijo istemu vzorcu in ne vsebujejo nikakršne estetske ideje. S stališča razuma ljudje pač umremo in namesto ohranjanja telesa je bolje pustiti zdravnikom, da secirajo telo in prispevajo k prihodnjemu razvoju na področju biologije in patologije. Kri in

3 Op. prev.: Huangputan ali Bund je predel v Šanghaju, kjer so tujci sredi 19. stoletja zgradili finančni center s številnimi bankami, ambasadami in trgovskimi postojankami v stilu evropske arhitekture.

4 Op. prev.: Huangshan je gora v provinci Anhui na Kitajskem.

5 Op. prev.: Zahodno jezero Xihu je slikovito slavno jezero v mestu Hangzhou, glavnem mestu province Zhejiang.

meso lahko postaneta gnojilo, kosti pa deli za skulpture in tako je tudi odpadni material koristno uporabljen. Toda človeško obnašanje je podvrženo čustvom, zato živi skušajo v žalovanju podaljšati ohranjenost trupla. Mi iz južnih provinc imamo gore polne pokopališč. To ni ekonomično, predvsem pa pokvari naravno lepoto. To ni niti približno tako lepo urejeno kot na Zahodu. Tam poznajo dva načina pokopa. Prvi je pokop v zemljo, kar lahko vidimo na pokopališčih Sanmalu v Šanghaju in Chongwenmen v Pekingu – obe sta urejeni po zahodnem vzoru.⁶ Če želiš preminulega pokopati, poveš, kateri prostor hočeš, in ga kupiš. Ob grobu je zasajeno cvetje, na njem pa je kamniti nagrobnik z vzorci in izvrstno vklesanimi nagrobnimi besedami, kar prinaša umetniški pridih. Druga vrsta pokopa je kremiranje trupla. Krematorij je velika stavba z električno pečjo, v kateri zažgejo truplo. Pepel zberejo v elegantno žaro, ki jo postavijo v čudovito kamnito odprtino. Ta kotiček je manjši kot grob v zemlji, pa tudi urejenost pokopališča je primernejša. Obe metodi sta ustrežnejši kot naš kaotični način pokopavanja.

Govoril sem o estetskem izobraževanju ljudi – od rojstva in celo pred njim pa vse do smrti. In tu se lahko ustavim. V besedilu je nekaj napak in izpustov, kar bom še dopolnil, še posebej pa upam, da jih bodo bralci popravili namesto mene.

Objavljeno v Jiaoyu zazhi [Revija o izobraževanju], let. 14, št. 6, junij 1922.

Prevedla Mojca Pretnar

6 Op. prev.: Sanmalu je ena starejših ulic v Šanghaju, Chongwenmen pa predel Pekinga.

Estetsko izobraževanje (1931)

Tisti, ki so v službi estetskega izobraževanja, bi morali poučevati teorijo estetike, z namenom, da bi vzgajali čustva. Človeško življenje temelji na volji. Medčloveški odnosi pa se obnašanju ne posvečajo kaj dosti. Zato je cilj izobraževanja ljudi vzgojiti tako, da se obnašajo položaju primerno, zaradi česar mora biti v središču izobraževanja moralno izobraževanje. Če razmislimo o želji po primernem obnašanju, se moramo pripraviti na dveh ravneh. Na eni strani moramo pretehtati korist in škodo, razmišljati o vzrokih in posledicah ter ohladiti možgane za presojanje. V to vrsto spadata vrednoti varovanja lastnega telesa in varovanja države, ki se naslanjata na pomoč intelektualnega izobraževanja. Na drugi strani je naglica intenzivnih čustev, ki se ne ozira na srečo in nesrečo ter na življenje in smrt. V to vrsto sodita skupno veselje ljudi in vrednota žrtvovanja sebe za množico. Ta plat se naslanja na pomoč izobraževanja o lepoti.

Tradicionalno kitajsko izobraževanje se je osredotočalo na šest umetnosti:¹ ritualnost, glasba, streljanje, jahanje, pisanje in računanje. Pri glasbi je šlo za čisto estetsko izobraževanje. Pri pisanju je šlo za sposobnost dokumentiranja, kar je vključevalo tudi estetske poglede. Pri streljanju in urjenju konj je

¹ Op. prev.: teh šest umetnosti je bilo v kitajski kulturi prisotnih od dinastije Zahodni Zhou (1046–771 pr. n. št.) dalje. Pri ritualnosti je šlo za pouk o politični etiki, standardnih družbenih vrednotah in obredih. Glasba je zajemala pouk o glasbi, poeziji in plesu. Streljanje je obsegalo pouk rokovanja z lokom. Pri obrambi je šlo za urjenje vojaških konj. Pisanje in računanje sta za razliko od ostalih štirih imela manjšo vlogo. Ritualnost je bila središče izobraževanja.

šlo za treniranje sposobnosti, saj oboje zahteva določeno raven elegantnosti. Osnovni pomen ritualnosti je bil v spoštovanju pravil z namenom oddaljevanja od vulgarnosti. Vsa področja razen računanja vsebujejo elemente estetskega izobraževanja. Če pogledamo kasnejše dobe, najbrž ni niti enega področja, ki ne bi vsebovalo neuradnega estetskega izobraževanja: literarni svet dinastij Han in Wei, »čisti pogovori« dinastije Jin,² kaligrafija in kiparstvo po obdobju severnih in južnih dinastij, poezija dinastije Tang, poezija *ci*³ po obdobju petih dinastij, romani in drame po dinastiji Yuan ter zgodovinske zgradbe in umetniški izdelki vseh vrst umetnosti.

Na Zahodu, na primer v izobraževanju v starogrških Atenah, sta bili glasba in gimnastika povezani in sta veljali za zelo pomembni umetnosti. Glasba in literatura sta bili čisto estetsko izobraževanje. Gimnastika si je na eni strani za cilj postavljala zdravje, na drugi strani pa je šlo v resnici za razvoj oblikovanja lepega telesa. Zato je grško kiparstvo edinstveno, izžareva lepoto, ki je ni bilo videti ne prej ne kasneje. Atensko izobraževanje se sicer ni osredotočalo samo na estetsko izobraževanje, ga je pa zajelo. Rimljani so, čeprav so se uveljavili z vojaško vladavino, prav tako gojili grško umetnost in literaturo. Krščansko izobraževanje v srednjem veku je s pomočjo tišine popravljalo vulgarnost, toda pri gotških zgradbah, glasbi, kiparstvu in slikarstvu ni nujno zavračalo estetskega občutka. Po renesansi sta se umetnost in literatura razbohotili. V 18. stoletju se je z Baumgartnovim in Kantovim raziskovanjem oblikovala estetika. Schiller je podrobno razpravljal o uporabnosti estetskega izobraževanja, vednost o estetskem izobraževanju pa je bila predstavljena na jasen način. (Schiller je bil tudi avtor številnih pesmi in dramskih del, njegovo delo o estetiki *Pisma o estetski vzgoji* (*Briefe über die ästhetische Erziehung*) pa je vir kitajskega termina »estetsko izobraževanje« (*meiyu*), ki je preveden iz nemškega izraza *ästhetische Erziehung*.) Kasneje, z razvojem zavedanja, je evropsko estetsko izobraževanje postalo posebej vredno občudovanja.

Če hočemo razmisliti o naših razmerah in govoriti o institucijah estetskega izobraževanja, jih lahko razdelimo v tri enote: šola, družina in družba.

Šola zajema vse, od vrtca do univerze. Urnik v vrtcih vključuje zgibanje papirja, oblikovanje gline, petje, ples, raznovrstno opazovanje, barve in oblike – vse to so objekti lepega. Po vstopu v osnovno šolo so na urniku igra, glasba, risanje, ročno delo ipd., to je neposredno estetsko izobraževanje. Drugo, na

2 Op. prev.: »Čisti pogovori« so razprave o metafiziki in filozofiji, ki so potekali v obdobju dinastij Wei (220–265) in Jin (265–420).

3 Op. prev.: poezija *ci* je vrsta poezije, ki je v osnovi nastajala kot besedilo, napesnjeno h glasbi, in je bila, za razliko od bolj cenjene poezije *shi*, namenjena prepevanju.

primer jezik, narava, zgodovina in podobni predmeti, pa tudi v veliki meri zadovoljivo vzbuja estetski občutek. V srednji šoli se urnik razširi v korist intelektualnih predmetov, hkrati pa se razpre okvir estetskega izobraževanja. Na primer: v matematiki je razmerje med števili velikokrat naključno. V geometriji so vse oblike osnova vzorcev. Sposobnost transformacije v fiziki in kemiji, sprememba svetlobe, veda o sestavi tal, mineralogija, enakomerna sestava v kristalih, ki spreminja svetlobni soj, spreminjanje barv in vonjav cvetja in listja v botaniki, postopna evolucija oblik v živalstvu, čudovito pisano perje, raznovrstni glasovi ptic, odtenki svetlobe in orbite zvezd v astronomiji, barvitost in transformacije rožnatih oblakov v fizični geografiji, slavni kraji v geografiji, veliki ljudje in pomembni dogodki v vseh zgodovinskih obdobjih ter številne druge strukture z veliko enakosti in majhnimi razlikami v družbi in znanosti, skupaj s teorijami, ki so zagotovo smiselne – vsa ta področja zagotovo vsebujejo intelektualno izobraževanje in osnovne elemente estetskega izobraževanja. Ko učitelj opozori na to, bo v učencu vzbudil veliko zanimanje.

O drugih področjih, na primer literaturi, glasbi in podobno, ki že v osnovi pripadajo estetskemu izobraževanju, ni treba posebej govoriti. Na visokošolski ravni pa imajo lepe umetnosti, glasba, dramatika in drugo, specifične šole, tudi literatura je posebna znanost. Študenti, ki niso v teh vodah, imajo pogosto javna predavanja in koncerte, ki se jih lahko udeležijo. Tudi sošolci se povezujejo glede na estetsko izobraževanje, s tem ko se udeležujejo srečanj, razvijajo stopnjo sposobnosti in tako iz srednješolske napredujejo na višjo raven. Šole vseh stopenj poleg rednega programa ponujajo raznovrstne možnosti za estetsko izobraževanje. Na primer, okolico šol predstavljata urejena pokrajina, ki jo lahko občudujemo, in gozd, s katerim je zasejana. Takšni predmeti so tudi šolske zgradbe, oblike naprav, ustvarjene podobe, ki jih lahko fotografiramo, in celo razstave ocenjenih izdelkov učencev. Ti predmeti ravno tako predstavljajo določeno stopnjo umetnosti. Z vsem tem je povezan sistem organiziranosti in prostora za razstavo.

Druga institucija je družina. Ni treba, da je bivalni prostor visok in obsežen, primerno je že, da je zgoraj nadstropje ali dve in spodaj klet. Je pa bistven vrt. En del naj bo zasejan s cvetjem in drevjem, drugi del pa urejen za telovadbo manjšega obsega, na primer gugalnica, prostor za tenis in podobno. Ostalo, kot na primer postelje, jedilna miza in stoli, posoda, knjižna omara in police v delovni sobi ter razstavljeni predmeti v sprejemnici – ne glede na to, ali so razkošni ali preprosti –, naj bo v skladu s slogom zgradbe in z osnovno obliko vsakega predmeta. Vse mora biti povezano med seboj in ne kar name-tano skupaj. Najpomembnejše je, da imajo ljudje prostor, kjer se lahko gibljejo, in da je bivalni prostor čist in urejen. Plehkim besedam, kot na primer

poniževanju in zmerjanju, ter dejanjem nasilja in sovražnosti – ne glede na to, ali se to dogaja med starimi in mladimi, žensko in moškim ali gospodarjem in služabniki –, se je treba povsem odpovedati.

Tretja institucija je družba. Izboljšave v družbi so temelj za izboljšave v mestih in na podeželju. Pri gradnji mest in naselij je prva skrb preplet vodnih cevi. Če stanovanje nima prostega pritoka vode, ki jo lahko zapremo, na ulici pa teče umazana voda in izlivi iz nočnih posod, to pokvari celoten estetski pogled na okolje. Ureditev ulic po mestu ali naselju mora imeti svoja pravila: koliko bo velikih in koliko majhnih ulic ter kje bodo križišča in trgi. Na trgih je prostor za cvetlične nasade s sezonskim cvetjem, pa tudi za vodnjak, da bi osvežil suh zrak. Na severu so vse province polne prahu v zraku, zato so vodnjaki potrebni. Prostor naj bo primeren tudi za razstavljanje umetniških izdelkov, na primer za spomenike slavnim ljudem ali kipe iz mitov in zgodb. Širina ulice naj bo predpisana, imeti mora pločnik za pešce in vozno pot, ob strani pa prostor za drevje. Zgradbe ob cesti lahko zasebniki uredijo po svoji volji, a morajo načrt odnesti na urad in pridobiti njegovo potrditev, da zgradba ne ovira razgleda. Tisti, ki si stanovanj ne morejo urediti sami, lahko na uradu zaprosijo za javna stanovanja za eno družino ali eno osebo, in to za nizko ceno. Poleg osnovnih šol in vrtcev obstajajo še ustanove za otroke in sirote, pa tudi ustanove, v katerih lahko starši, ki so v službi, pustijo otroke, da ne begajo po ulicah. Razstavljeni predmeti v izložbah trgovin, obešeni panoji, nalepljena obvestila in podobno morajo biti omejeni, sicer skazijo celosten estetski pogled ali vzbudijo sovražno stanje duha. Najbolje je, če prevozna sredstva za ljudi in stvari v celoti delujejo z močjo motorja, tako da ni treba uporabiti še moči živine ali ljudi, če pa že, morajo biti voli in konji močni, teža, ki jo vozijo, pa se mora skladati z njihovo močjo. Človeška sila je za prenašanje tovora primerna le za lažje predmete, vleko ali potiskanje vozička. Nosilnice in vozički so primerni za bolne in ženske, za pomoč pri potovanju in ogledovanju ali kaj podobnega. Pogled na starega vola in pretepenega konja, ki vlačita prekomerno težak tovor, ali na prepotenega rikšarja, ki teče, res ne more vzbuditi občutka veselja. Ustanavljanje ustanov, kjer lahko prakticiramo umetnost ter vključujemo revne in bolne, se mora ozirati na potrebe; takšne ustanove nudijo izkušnjo uživanja in preprečujejo beračenje. Ustanavljanje javnih pokopališč vključuje dvoje: pokopavanje v zemljo in kremiranje, kar je vnaprej določeno glede na željo pokojnika ali njegovih potomcev. Grob je razdeljen na prostor za drevje ali cvetje in prostor za nagrobnik. Za to veljajo pravila. Zunaj javnih pokopališč ni mogoče kupiti kosa zemlje za gradnjo grobnic. Javni parki so razdeljeni na več delov, vključujejo ribnik, paviljon, cvetje, drevje, ribe in ptice. Park je prostor, kjer si lahko ljudje po delu odpočijejo.

Ustanavljanje botaničnih vrtov občudovalcem omogoča ogledovanje rastlinja vseh letnih časov. Ustanavljanje živalskih vrtov ljudem ponuja na ogled posebne živali z vseh koncev sveta ter opazovanje njihovih oblik in življenja. Razstavišče vzorcev iz zgodovine narave omogoča občudovanje raznovrstnih naravnih predmetov, ki navdušijo oko. Ustanavljanje umetnostnih galerij je že dolgo namenjeno cenjenim umetniškim izdelkom, na primer slikam, kipom, raznovrstnim umetniškim ročnim delom, vezenju in graviranju. Razstavne galerije imajo določen odpiralni čas, ko si jih lahko ljudje ogledajo. Ustanavljanje zgodovinskih muzejev omogoča spoznavanje umetnosti naroda, ki se v različnih obdobjih spreminja. Ustanavljanje etnoloških in antropoloških muzejev pa daje vpogled v umetnost različnih narodov v določenem obdobju in njene posebnosti.

Zaželjeno je ustanavljanje umetniških razstav – če gre za razstavo novih umetniških izdelkov, je to priložnost, da ljudje podajo kritiko, če gre za razstavo zasebnih zbirk, pa je to priložnost, da jih vidi širša javnost. Tudi druge vrste razstav občudovalcem pogosto nudijo nove vtise; ni nujno, da so omejene na umetniške ustanove. Glasbene ustanove redno ponujajo koncerte resne glasbe, ki lahko potekajo tudi v parkih. Ustanoviti je treba nadzorni urad za publikacije, ki pregleduje popularne pesmi, romane, dramska dela, slike, okraske po mestu, novoletni papir z rožami, še posebej pa otroške knjige in slikanice; prepove tiste, ki so nespodobne in grobe, ter izbere tiste, ki spodbujajo prefinjenost in elegantnost. Javna dramska gledališča in kinematografi morajo uprizarjati slavna dela literatov in filme, ki so v zvezi z znanostjo in ki lahko vzbudijo plemenita čustva. Hkrati morajo biti predstave cenovno dostopne in privlačne za ljudi. Druga zasebna dramska gledališča in kinematografi, njihove predstave in filmi morajo biti nujno ocenjeni s strani javnega nadzornega urada; ta mora prepovedati tista dela, ki so vulgarna in nasilna ter v konfliktu z resničnim estetskim občutkom. Poročne in pogrebne obrede s ceremonijami, ki se odvijajo ves čas po istem kopitu s številnimi zapletenimi in nesmiselnimi postopki, je treba opustiti. Določiti je treba preprost javni obred, ki lahko izrazi žalost ali veselje. Vsako leto na dan državnosti oziroma spominski dan mesta ali naselja lahko ljudje poleg uradnega prazničnega dogodka še na kak drug način izrazijo svoje veselje, seveda pa mora imeti vse svoje meje, ki jih ne smemo preseči. Civilizirani ljudje ne smejo nikoli zapasti v nezavedno obnašanje. Vse zgoraj navedeno v novozgrajenih mestih v resnici ne velja. Stara mesta in naselja so še polna elementov, ki niso v skladu z estetskim izobraževanjem. V bližini starih mest bi lahko postopno zgradili takšna, ki bi bila v skladu z estetskim izobraževanjem in ki bi zamenjala stara, lahko pa bi po delih prenovili stara mesta.

Estetsko izobraževanje še ni prispelo v mesta in naselja, da bi jih olepšalo. Šole in družine si sicer prizadevajo za to, a v okolju naletijo na slabe vplive, ki ta prizadevanja ovirajo in zatrejo. Zato je nujno, da olepševanje mest in naselij postane najpomembnejša naloga estetskega izobraževanja.

Prvič objavljeno v Jiaoyu da cishu [Velika enciklopedija o izobraževanju], 1. del, ki je leta 1930 izšla pri založbi Shangwu yinshuguan.

Prevedla Mojca Pretnar

Estetsko izobraževanje in življenje (1931)

Človeško življenje je vpeto v aktivnosti volje. Volja pa je slepa, zato je znanje najbližja metoda, s katero lahko podrobno opazujemo voljo, znanju pa sledijo čustva.

Volja se izrazi skozi obnašanje. Med najsplošnejše načine obnašanja spadajo osebna higiena, izogibanje smrti, stremljenje k hitri koristi in izogibanje škodljivemu. Pri takšnem obnašanju gre v primerjavi z ostalimi oblikami obnašanja za zelo splošno znanje, s katerim ga lahko vodimo. Korak naprej si je za cilj postaviti življenje in korist vsakogar, v to pa umestiti tudi lastno življenje in korist. Takšno obnašanje je na eni strani obremenjeno z znanjem oziroma vednostjo, da vsakdo umre in zato tudi ti ne boš edini, ki bo preživel; in če vsi drugi trpijo škodo, ti ne moreš biti edini, ki se bo okoristil. Na drugi strani pa je tako obnašanje podvrženo premiku čustev; to pomeni, da ne preneseš tega, da sediš in gledaš, kako drugi umre, ne preneseš tega, da bi se sam okoriščal in mirno gledal, kako vsi drugi trpijo škodo. Ali še korak naprej: ko je potrebno, je človek pripravljen dati življenje, da bi pred smrtjo rešil drugega, in se odpovedati koristi, da bi zmanjšal škodo drugega; človek torej povsem pozabi na razlikovanje med sabo in drugim, med življenjem in smrtjo, koristjo in škodo. Takšno veličastno in prefinjeno obnašanje v celoti vznikne iz čustev.

Vsi ljudje imajo čustva, toda vsi se ne obnašajo tako veličastno in prefinjeno, to pa zato, ker je moč čustev, da kaj premaknejo, prešibka. Da se šibka čustva ojačajo, da iz plehkkih postanejo globlja, je potrebno vzgajanje. Orodje za vzgajanje so lepi objekti, namen vzgajanja pa je estetsko izobraževanje.

Zakaj lahko lepi objekti vzgajajo čustva? Zato, ker imajo dve značilnosti: so univerzalni in transcendentni.

Ko en človek pije iz tekoče vode, se drugemu ni treba zmočiti. Če je dovolj prostora, ko kdo stoji, drugemu ni treba stati povsem zraven. Takšni primeri, ko ljudje ravnajo enako kot drugi na materialni ravni, že dolgo služijo spodbujanju razlikovanja med sabo in drugim ter razmišljanju o sebičnosti. Če se ozremo k lepim objektom, je stvar povsem drugačna. Narava razmerij, ki jih vključujejo okus, vonj in dotik, ne izhaja iz teorije lepega. Estetski občutek vznikne iz vida in sluha, ki prenašata sliko in zvočno valovanje. Od tod preprosta in naravna ideja, da je »vse pod nebom za vse«. ¹ Slavne gore in širne reke so vsem ljudem na ogled. Zahajajoče sonce in svetla luna sta občudovana od vseh ljudi. Kipe v parku in slike v umetnostnih galerijah si ljudje lahko svobodno ogledujejo. Kralj Xuan države Qi ² je rekel: »Biti vesel sam ni tako dobro kot biti vesel z drugimi ljudmi« in »biti vesel med malo ljudmi ni tako dobro kot biti vesel med veliko ljudmi«. Tao Yuanming ³ je rekel: »Čudovite spise beremo in občudujemo vsi skupaj.« ⁴ To so dokazi, da je lepota univerzalna.

1 Op. prev.: Citat izvira iz knjige *Liji [Knjiga obredov]*, kjer lahko beremo opis idealnega sveta: »Ko vlada Velika Pot, je vse pod nebom za vse. Tisti, ki so plemeniti, sposobni in iskreni, so izbrani na uradniške položaje, in ti vzgajajo harmonijo. Ljudje si medsebojno zaupajo in veljajo dobri sosedski odnosi. Ljudje ne ljubijo le svojih staršev in ne le skrbijo le za svoje otroke kot za svoje. Za starejše je poskrbljeno do smrti, odraslim je dana služba, otroci lahko v miru odraščajo. S sočutjem je poskrbljeno za vdove, vdovce in sirote, stare in bolne, ljudi brez otrok in invalide. Možje imajo primerne vloge v družbi, ženske imajo svoje domove. Ljudje ne marajo gledati preobilja, ki leži na tleh, zato ga ne uporabljajo nujno le za lastno korist. Hočejo se potruditi, vendar ne nujno zase in za svojo korist. Zlo je tako zatrto in roparji, tatovi in izdajalci poniknejo. Takrat so vrata lahko odklenjena.« Prim. Max Müller (ur.), James Legge (prev.), *The sacred books of China: the texts of Confucianism (Part III, The Li Ki)* (Oxford: Clarendon Press, 1885), str. 362–365.

2 Op. prev.: Kralj Xuan države Qi (350–301 pr. n. št.). Država Qi je bila ena od držav v obdobju vojskujočih se držav (5.–3. st. pr. n. št.).

3 Op. prev.: Tao Yuanming (okoli 365–427) je bil kitajski pesnik iz obdobja dinastij Jin (317–420) in Liu Song (420–479). Je začetnik poezije polj in vrtov, za katero je navdih našel v življenju na podeželju, potem ko je opustil uradniško službo.

4 Op. prev.: Verz je vzet iz prve od dveh pesmi »Selitev« (*Yiju*), zadnja dva verza pa se v dobesednem prevodu v celoti glasita: »Čudovite spise beremo in občudujemo vsi skupaj, nerazumljive dele raziščemo skupaj in poiščemo njihov pomen.« Ideja je, da moramo izjemna dela deliti in o njih razpravljati z drugimi.

Četudi je namen cvetov, da iz njih zrastejo sadovi: slive, mandlji, breskve in hruške, jih pesniki pogosto opevajo. Cvetove občudujemo, čeprav iz nekaterih ne nastane nič uporabnega. Perje in kožuhi živali služijo preprečevanju mraza, ljudje pa imamo navado, da jim vzamemo krzno in ga uporabimo. Perje male bele čaplje ali pavji rep uporabljamo za okraševanje. Dovolj je, da nas pred vetrom in dežjem zaščiti hiša, čemu potem kipi in slike? Dovolj je, da naprave lahko uporabljamo, čemu jih potem oblikujemo? Dovolj je, da v navadnem jeziku prenašamo pomen, čemu potem pesmi s posebno izoblikovano intonacijo? Vse to dokazuje, da uporabnost umetnosti presega ograde koristnosti.

Umetnost poseduje univerzalnost, saj zlomi predsodke glede razlik med nami in drugimi, in transcendentnost, ker osvetli zvezo med koristnostjo in škodljivostjo. Zato ima zelo pomembno vlogo: vsebuje duha, »ki ga ne zbegata ne bogastvo in ne položaj, ki ga ne pretresejo ne revščina in ne tegobe in ki ga ne zadušita nobena moč in sila.«⁵ Še posebej ima pogum »žrtvovati življenje za krepost« in noče »živeti na račun oškodovanja kreposti.«⁶ Vse to ni v nikakršni zvezi z znanjem in vednostjo, ampak se vzgoji skupaj s čustvi; vir ni intelektualno izobraževanje, ampak estetsko izobraževanje.

Tako lahko rečemo, da imamo ljudje univerzalen poklic, ki mora zadovoljiti širše in globlje človeške potrebe, po opravljenem delu pa ne moremo, ne da bi brali literaturo, poslušali glasbo, obiskovali galerije ter uravnotežili znanje in čustva. Tako šele lahko rečemo, da smo spoznali vrednost življenja.

Prevedla Mojca Pretnar

5 Op. prev.: gre za citat iz dela *Mengzi [Mencij]*, ki se glasi: »... tak, ki ga ne zbegata ne bogastvo in ne položaj, ki ga ne pretresejo ne revščina in ne tegobe in ki ga ne zadušita nobena moč in sila. To so značilnosti velikega človeka.« Prim. James Legge (prev.), *The Chinese Classics (Part II): Mencius* (New York: Hurd and Houghton, 1895), str. 85.

6 Op. prev.: gre za Konfucijev citat iz dela *Lunyu [Pogovori]*, ki se v celoti glasi: »Odločen učenjak in kreposten mož ne bo hotel živeti na račun opustitve človečnosti. Žrtvoval bo celo svoje življenje, da bi ohranil popolno človečnost.« Prim. James Legge (prev.), *The Chinese classics (Part I): Confucius* (New York: Hurd and Houghton, 1895), str. 84.

Estetika in religija

Govor o problemu religije (1921)

V prihodnosti človeštvo prav gotovo ne bo imelo na rituale omejenih religij, osnovanih na obstoju nadnaravnih bitij. Nadomestila jih bo vera v neke vrste filozofsko doktrino. Vera v to doktrino bo popolnoma svobodna, skladna z razlikami med ljudmi in spreminjajoča se v skladu s časom. Zagotovo bo v marsičem antagonistična preteklim in sedanjim velikim monopolističnim religijam. Religija je tako samo produkt določenega obdobja v človekovem razvoju in sploh ne poseduje večne narave.

Kitajska izvirno v zgodovini ni bila globoko povezana s kakršnokoli religijo, hkrati pa tukaj nikoli ni obstajalo občutje, da brez religije ne gre. Prihodnja Kitajska prav gotovo napreduje proti novemu in popolnejšemu obličju, kjer vsak posameznik veruje v neko filozofijo. Seveda bodo takrat ovenele tudi vse povezave z religijami ali pa bodo ljudje šli tako daleč, da religije sploh ne bodo več obstajale. Zato na Kitajskem in pri Kitajcih v prihodnosti religija ne bo več imela prostora. Združenje Mlada Kitajska je akademska organizacija, ki ustvarja novo Kitajsko. V tem prehodnem obdobju pa je očitno nujno pravilo iti skozi vrsto protireligioznega gibanja, podobnega francoskemu Mission laique pred dobrim desetletjem. Ta trenutek je napočil danes.

O svojih osebnih pogledih na religijo sem podrobneje govoril v nekem članku, ki je pred desetimi leti izšel v reviji *Zhexue yaoling*. Moje mnenje se od takrat ni spremenilo. Še vedno menim, da bi morala vero v religijo nadomestiti vera v filozofsko doktrino.

Nekateri ljudje verjamejo, da daje religija enako uteho kot umetnost in literatura. Posledično naj bi za trpečega človeka torej sploh ne bila brez vsakršne vrednosti. V resnici pa ta razlaga potrjuje prav dejstvo, da bi lahko literatura ali umetnost nadomestila religijo in da bo religija kmalu res morala izumreti. Umetnost in literatura sta namreč za človeka utehi, ki se razvijata v skladu z duhom časa. Poleg tega njuna mnogovrstnost človeku omogoča, da si lahko svobodno izbere, kar mu ustreza. Njuna prijetnost in živost sta resnično daleč od togosti prisile religije. Zgolj zaradi tega, ker umetnost in literatura pogosto uporabljata religiozni material, je videti, kot da je religija neminljiva. Kdor tako misli, ne ve, da je to zgolj pojav v določenem trenutku zgodovine. Ker je bila religija v obdobju svojega največjega razcveta vseprisotna, sta jo neizogibno uporabljali tudi umetnost in literatura. To pa ne velja samo zanj, ampak tudi za poznejšo sovražnico religije, znanost. Kako to, da se te v srednjem veku nikoli niso podredile in postale del krščanstva? Kako to, da se odnosi med njimi niso nikoli poglobili? V obdobju renesanse pa so takratni protagonisti in običaji opisali pretekla dejanja religije. Tako je interes za religijo počasi oslabil. Pozneje so zgodovinski običaji vključevali vedno manj gradiva iz religije, velika večina umetnosti in literature pa sploh ni bila več povezana z religijo. Poleg tega sta iz dneva v dan ustvarili vedno več protireligioznih izdelkov. Funkcija religije, tešiti ljudi, pa je še vedno obstajala. Prav zaradi tega je treba vedeti, da bo odnos umetnosti in literature do religije enak odnosu znanosti do religije, ki sploh ne obstaja, ali pa bosta na koncu religijo preprosto nadomestili. Ko sem pred časom zagovarjal stališče, naj se »religijo nadomesti z umetnostno izobrazbo«, sem imel v mislih prav to.

O estetski vzgoji kot nadomestilu za religijo

Znanstvenimi raziskavami, ki nimajo ne reda ne sistema, na simpoziju ne moremo predstaviti svojih mnenj in pogledov. Da bi, kakor vsi dragi udeleženci tukaj, imel predavanje, si nisem mogel kaj, da v ta namen ne bi izbral vprašanja, vrednega raziskave, in sicer vprašanja estetske vzgoje kot nadomestila za religijo.

Religija je v številnih evropskih državah že postala stvar preteklosti, danes pa njena temeljna vprašanja znanstveniki razrešujejo s pomočjo znanosti. Čeprav sem med potovanjem po Evropi videl veliko cerkva in ljudi, ki so vanje vstopali k molitvi, gre pri tem le še za navado, ki jo je zapustila zgodovina. Tako na primer dolga, plaščem podobna oblačila, ki so jih nosili v prejšnji dinastiji Qing, v času republike niso bila ravno uporabna, a ker se jih je veliko ohranilo in bi jih bilo škoda uničiti, so jih uporabili kot drugorazredna obredna oblačila, kakor je bilo pač mogoče. Enako velja za izrekanje dobrih želja za dolgo in zdravo življenje ob rojstnem dnevu ali zbiranje na pogrebu. Oboje v znanstvenem pogledu nima nobene vrednosti, vendar pa družinski člani in prijatelji še vedno pošiljajo voščila in objavljajo osmrtnice, da bi ostali prišli in izrazili iskrene želje. Nekako tako je pri Evropejcih, ki še vedno hodijo v cerkev. Čudno pa je, da mi, Kitajci, nismo imeli podobne posebne navade, zato smo se iz preteklih reči in dogodkov učili pri drugih državah, o katerih so razpravljali mnogi. To so bili predvsem študentje, ki so študirali v tujini in bili

244

tam priča družbenemu napredku, ko pa so večkrat napačno razumeli duhovščino, so vse zasluge zanj pripisali religiji in si prizadevali, da bi Kitajce izobrazili v katoliškem duhu. Tisti redki, ki so se oklepali tradicionalne misli, so jo rahlo spremenili in Konfucija napravili za našega Kristusa ter poskušali konfucijanstvo organizirati [v cerkev]. To so na veliko oznanjali in iz tega napravili pomembno vprašanje. A če pogledate na religijo, lahko ugotovite, da ni nič drugega kot produkt človeškega duha. Po mojem mnenju človeški duh deluje na treh ravneh: na ravni znanja/vednosti, volje in čustev. Pri najzgodnejših religijah so pogosto prisotne vse tri oblike. Ko človek še ni bil razvit in so bili njegovi možgani še bolj enostavni, se mu je on sam in ves svet, ki ga je videl, zdel nekaj neverjetnega. Od kod pridemo v življenje? Kam gremo po smrti? Kdo je stvarnik? Kaj je umetnost obvladovanja vsega? To so vprašanja, ki si jih je postavljala takratna človeka in želela poiskati odgovore nanje. In to je za silo storila religija. Tako je katolicizem vse to pripisal bogu, stare indijske religije brahmanu, naši kitajski miti pa Banguju. Edina razlaga izvora vsakega pojava je tako postala religijska, to pa je delovanje na ravni znanja, s katerim se je olepšala religija. Ko se človek rodi, ima željo po preživetju, iz katere se je rodil egoizem. Najprej je vladalo prepričanje, da človek, ki ni škodoželjen, ne more biti egoističen, nato pa je bilo primerov izkoriščanja moči za izvajanje nasilja nad šibkimi in pohlepa po moči vse več, in ko koristoljubnežev ni primanjkovalo, je religija pričela oznanjati altruizem. To je delovanje na ravni volje, s katerim se je olepšala religija. Barbarska plemena so se rada radostila s plesom in petjem, domovanja, kiparstvo, slikarstvo in podobno pa nam kot sledovi iz kamene dobe jasno kažejo, da so produkt misli o lepem. To je človeška narava, religija pa je to izkoristila kot metodo, s katero je privabila posameznike. Zato je vsa umetnost nerazvitih ljudstev povezana z religijo. To je delovanje na ravni čustev, s katerim se je olepšala religija.

Načelo evolucije je potek od nejasnega k jasnemu. Ko je bilo delovanje duha kaotično, ga je religija uredila. Ker ni bilo druge vednosti ali nasprotnikov, se je religija v družbi uveljavila in si pridobila posebno moč. Ko pa sta družba in kultura postopoma napredovali in se je znanost razvijala, so znanstveniki vse fenomene, ki so se starodavnim ljudem zdeli neverjetni, drugega za drugim razložili s pomočjo znanosti. Pojav sonca in planetov, izvor zemlje, raznolikost favne, flore in ljudi so zdaj razjasnile fizika, kemija, naravna zgodovina, antropologija in arheologija. Religija zatrjuje, da je človeka ustvaril bog, medtem ko biologija pokaže, da je bil človek sprva le majhna žival, ki se je postopno razvila v sodobnega človeka. To je dokaz, da se je delovanje na ravni znanja oddaljilo od religije in se osamosvojilo. Pravila, ki jih človeku postavlja religija in jih je postavil bog, so večno nespremenljiva, toda starogrški sofisti so se

zaradi svojih izkušenj s popotovanj zavedali, da so si morále, ki jih poznajo ljudstva na različnih koncih sveta, mnogokrat v nasprotju, zaradi česar so dvomili v večno nespremenljiva načela. Moderni znanstveniki se ob pomoči splošno sprejetih znanj fiziologije, psihologije in sociologije glede etike zavedajo, da se mora konkretna morála s časom spreminjati in da se njena splošna načela tvorijo s povzemanjem posamičnih konkretnih primerov. Dedukcija, ki jo ponuja religija, je torej popolnoma neuporabna. To je dokaz, da se je delovanje na ravni volje oddaljilo od religije in se osamosvojilo. Poleg dveh ravni delovanja, znanja in želje/smotra, se je od religije osamosvojilo tudi z religijo najtesneje povezano delovanje na ravni čustev, tj. občutek za lepo.

Vsa religiozna arhitektura si za svoj prostor navadno izbere najlepše predele krajine; tak primer so tudi samostani na slavnih gorah na Kitajskem. Tam so starodavna drevesa in znane cvetice, o katerih govorijo pesniki v svojih pesmih, ki človeka prav tako ganejo s svojo naravno lepoto. Njihove visoke pagode, veličastne dvorane, umetelni kipi in prelepe freske se kopajo v zatemnjeni svetlobi, spremlja pa jih pretanjena glasba. Ob tem mora poet zapisati pesem, govorec pa se mora izuriti v spretnosti govorjenja. Pri vsem tem gre za učinek umetnosti, ki pritegne vsakega človeka. Če bi želeli katekroli izmed zgoraj navedenih opustiti, se bojim, da bi bili ob tem nemočni. A tudi zgodovina umetnosti kaže težnjo po zmanjševanju količine religioznih vsebin. Medtem ko je še v obdobju južnih in severnih dinastij znana arhitektura v glavnem pripadala budističnim skupnostim (*samgha*) ter so v kiparstvu in slikarstvu povečini prevladovale podobe Bude in prizori pekla, pa tudi književnost je bila močno prepletena z budizmom, se je že od dinastije Tang dalje snov umetnosti premaknila na območje krajine, človeka in posvetnega življenja. Od dinastij Song in Yuan dalje slikarstvo v glavnem upodablja naravno lepoto krajine, cvetja in ptic. Bronaste posode pred dinastijo Zhou so služile obrednemu darovanju, obredni predmeti iz dinastij Han in Tang ter slovita keramika iz dinastij Song in Yuan pa so bili izključno namenjeni občudovanju. Medtem ko so barbari plesali, da so zabavali božanstva, danes plešemo, da zabavamo sebe. Med ohranjeno evropsko srednjeveško arhitekturo so najbolj poznane ravno cerkve, v katerih kiparstvo in slikarstvo črpata iz Stare in Nove zaveze. Takratna glasba je oplemenitila visoko poezijo, dramatika je uprizarjala prizore iz Kristusovega življenja. To lahko primerjamo z zgodbo o Mulianu, ki je reševal svojo mater, iz kitajske budistične tradicije. Od renesanse dalje pa so se vednosti postopoma oddaljevale od religije ter se usmerile na človeka in humanizem. Tako danes med najveličastnejšo arhitekturo spadajo šole, gledališča, opere in muzeji, medtem ko med novozgrajenimi cerkvami takšnih, ki bi jim lahko pripisali

estetsko vrednost, skoraj ne najdemo. Tudi druge umetnosti snov črpajo iz narave ali družbe, zato sta se glede estetske vzgoje in religije izoblikovali dve struji: prva ju ločuje, druga pa združuje.

Če ju primerjamo, je pri tisti, ki estetsko vzgojo združuje z religijo, estetska vzgoja pogosto podrejena religiji, zaradi česar je izgubila prvotni učinek kulture in pridobila vlogo vzbujanja čustev. Vsaka religija poveljuje in širi lastne nazore ter napada in pobija druge. Spor med krščanstvom in islamom se je odrazil v večstoletnih križarskih vojnah, vojna med starim in novim krščanstvom [protestantizmom] pa je prav tako trajala desetletja. Tudi v budiistično razodetje druge religije niso smele posegati, učenci budizma pa so se učili predsodkov, ki so jih učile dogme, ter običajev branja kanona in izpovedi ob obredju, posvečenem *sariri*, kar so počeli vsi učenjaki. Da bi vse to ohranili, so celo nasprotovali republiki in se raje priključili cesarstvu. Na tem mestu pa se je nadvlada religije zaključila in z njo tudi vsakršno vzbujanje čustev.

Druga struja je preučila napake, ki jih je prinašalo spodbujanje čustev, in se raje usmerila izključno v kultivacijo čustev, zato je opustila religijo in postala čista estetska vzgoja. S kultivacijo posameznikovih čustev pri človeku oblikuje navado čistosti ter postopoma izniči vsakršno idejo egoizma in škodoželjnosti. Univerzalnost lepega pomeni, da se vanjo združujejo moji pogledi in pogledi drugih, ki so morda drugačni od mojih. Hrana, ki jo jem, ne more napolniti tujega želodca, in obleke, ki jih nosim, ne morejo greti tujega telesa. To je primer neuniverzalnosti. Pri lepem pa je drugače. Zahodno goro zahodno od Pekinga sem obiskal sam kakor tudi drugi ljudje, tam nisem škodoval drugim in drugi niso škodovali meni. Tisoč *ljev* ločitve osvetljuje ista luna, ki si je ne jaz ne drugi ne moremo lastiti. Cvetice in kamenje v centralnem parku, vode in drevje na kmetijskih poskusnih površinah lahko občuduje vsakdo. Egipčanske hierogliffe, starogrške mite in rimska gledališča občudujejo številni ljudje, in četudi so prešli dolgo obdobje zgodovine, je njihova vrednost prav takšna kot nekoč. Muzeji so povsod odprti za javnost, in čeprav hranijo predmete iz zasebnih zbirk, jih lahko občudujemo skupaj. Tudi koncerti in gledališke igre težijo k temu, da bi sprejeli čim več ljudi. Trditvi, da se radost v samotni ne more primerjati z radostjo z drugimi, kakor je v svoji izpovedi zapisal kralj Xuan države Qi, lahko še vedno pritrdimo, hkrati pa lahko iz tega spoznamo univerzalnost lepega. Čeprav lahko pri kritiki lepega pride do razhajanj med ljudmi, ne moremo reči, da je nekaj lepo zaradi mene, temveč je lepo samo po sebi, kar je zopet dokaz za univerzalnost lepega. Ravno zato, ker je lepo univerzalno, tu ne gre več zame in za druge, kakor tudi ne za primerjavo med boljšim in slabšim. Konje in govedo človek s pridom izkorišča, vendar ob pogledu na govedo na Dai Songovi sliki ali konja na Han Ganovi

sliki zagotovo nihče ne bo pomislil na to, da bi ju upregel. Levov in tigrov se človek boji, ob pogledu na kamnite leve na mostu Marka Pola ali kamnite tigre na mostu božanstva tигра pa nikogar ne bo strah, da bodo oživali, ga napadli ali požrli. Čeprav so cvetovi rastlin pravzaprav njihovi plodovi, me ob njihovem občudovanju ne bo spreletela misel, da bi jih utrgal in pojedel. Ptice pevke ne bodo nikdar naša hrana. Med kačami čudovitih lesketajočih se barv jih je veliko strupenih, pa imajo v estetskem pogledu še vedno vrednost, saj nas pomirjajo. Vsak človek ima rad lepa telesa, vendar ob pogledu na gole grške kipe ne bo pričel gojiti seksualne strasti. Tudi ob pogledu na Rafaelove ali Rubensove akte nihče ne bo pomislil na Zhou Fangove erotične prizore. Tako je zato, ker lepo transcedira realnost. Poleg običajnega lepega pa je ob pogledu na posebno lepo njegov pomen še toliko bolj viden. Na primer, sublimno [nem. *das Erhabene*] se deli na matematično in dinamično. Primer prvega je, kot bi stali sredi ogromnega morja in bi videli le horizont, v katerem se stikata nebo in morje, ter njegovo neskončnost brez obale; ali kot bi ponoči stali pod nebom, posejanim z nešteto zvezdami, od katerih je vsaka svoj svet, in jim ne bi našli konca, ob čemer bi se nenadno zavedli, da smo majhni, še manjši kot prah, in ne bi vedeli, kaj je vseobsegajoče. Dinamično sublimno pa so bučeči vetrovi in ujme, ki zibajo čoln, ali široke in neustavljive reke, ali razjarjen vulkan, ki s svojo nezaustavljivo močjo daje občutek, da ne vemo, kdo izmed njih je močnejši.

Tako imenovano matematično in dinamično sublimno je le poimenovanje pristopa. Ko danes trdimo, da ni matematičnega, o katerem bi lahko govorili, in ne dinamičnega, na katerega bi se lahko prislonili, kar naenkrat presežemo območje tega pristopa oziroma metode in se s tistim, čemur smo prej rekli matematično in dinamično, zlijemo v eno, kar nam prinese brezmejno veselje. Le kje so tedaj predsodki o boljšem in slabšem, pridobljenem in izgubljenem?

Pri drugi estetski vzgoji lahko tragično lepo izpodbije subjektov pohlep po sreči. Otožnost malih od in soočenje z žalostjo pri Qu Yuanu nas še posebej gane. Če bi se zgodba *Xixiang ji* [Zapis iz zahodne dvorane] končala s srečno ljubeznijo med Cui Yingying in Zhang Shengom, bi bila pusta in nezanimiva, tako pa se konča s prizorom iz sanj, kar v nas vzbudi globok razmislek. Če bi se *Shitouji* [Zapis o kamnu] kakor *Honglougong* [Sanje v rdeči sobi] končal s poroko Lin Daiyu in Jia Baoyuja, bi bilo bolje, da knjiga ne bi nastala. Knjiga nas gane ravno zaradi smrti, ki poseže med ta dva lika, kar je v popolnem nasprotju z našo srečo. Zaradi istega razloga satirične karikature nekatere figure prikazujejo še posebej dolge in visoke, druge pa kratke in majhne; poezija temelji na podobnosti tonov, jezik pa se poslužuje enakozvočnih, a raznopomenskih besed. Dongfang Shuo kosa mesa ni zapustil ženi, ker bi se kaznoval, temveč,

ravno nasprotno, da bi se povelečeval. You Zhan je svetoval, naj prebarvajo obzidje, pri čemer ni govoril o nesmislu tega dejanja, temveč o lepoti, zaradi katere ga sovražniki ne bodo mogli preplezati. Vse to je povsem nasprotno s stvarnostjo in povzroči, da posameznik izgubi stik z zgodbo. Estetika deli lepo [*das Schöne*] od sublimnega [*das Erhabene*] (Japonci ta izraza prevajajo kot graciozno in veličastno). Tragedija, ki spada v domeno sublimnega, in satira, ki spada v domeno lepega, lahko ubijeta človekov občutek sebstva ter izničita primerjavo med boljšim in slabšim, imetjem in izgubo, s čimer kultivirata našo dušo, nam omogočata dnevno rast in dajeta občutek zadovoljstva. Čemu bi se torej vračali k religiji, ki ponuja veličastna razodetja, a hkrati napada druge vere in manipulira s človeško psiho? Kar bi s tem dosegli, bi bilo postopno uničenje čistega estetskega občutja.

Estetika in filozofija

Kako raziskovati filozofijo? (1935)

Če želimo raziskovati filozofijo, moramo pred tem nujno raziskati njen obseg. Filozofija se je od religije odcepila v obdobju, ko je bila ta v največjem razcvetu. Naravnim fenomenom in človeškemu vedenju je podelila arbitrarne razlage, v katere se je moralo verovati in nikoli podvomiti. Začetek filozofije pa sega v trenutek vznika dvoma, ki je do religije vzpostavil odnos delne ali popolne ločitve in skozi katerega so se izoblikovale razlage, ki se jim ni bilo več treba popolnoma skladati z religijo. Ko se je pričela filozofija, je prešla odgovornost razložiti naravne pojave in človeško vedenje na pleča vseh ljudi. Med njimi so bili filozofi, kot sta bila grški Aristotel in angleški Bacon. To je bilo obdobje, ko sta bila domena in obseg filozofije najširša. Kasneje so postopoma vzniknile posamične znanosti, ki so interpretirale naravoslovne pojave, kot so fizika, kemija, geologija, astronomija, zoologija, botanika itd. Tako se je obseg filozofije zmanjšal. Pozneje so postopoma nastale tudi znanosti, ki se ukvarjajo z razlaganjem človeškega vedenja, kot so zgodovina, sociologija, jezikoslovje, politologija, pravo itd. S tem se je obseg filozofije ponovno zmanjšal. Na koncu se je s pomočjo eksperimentalne metode v samostojno znanost spremenila še psihologija. Sledili sta ji pedagogika in estetika, ki sta posledično prav tako razvili težnje k eksperimentalni znanosti. V etiki se je pričela uporabljati metoda indukcije. S tem je filozofija dobila najmanjši obseg.

Čeprav se je domena filozofije zaradi nastanka znanosti postopoma ožila, sta bili posledično filozofija in znanost iz dneva v dan tesneje povezani. Če je bila

znanost v svojem začetnem obdobju še zožena na manjše teste in primerjave, je v času svojega razvoja zbirala vedno več načel. Če pa so znanstveniki želeli iz omenjenega nabora načel ustvariti konsistentno teorijo, so se morali pogosteje dotakniti področja filozofije. Zaradi tega obstajajo veje filozofije, kot sta filozofija matematike in filozofija prava. Obstajajo tudi filozofije, ki ustvarjajo sintezo celotne naravoslovne znanosti, kot je, na primer, filozofija narave. Obstajajo tudi primeri filozofij, ki v izgradnji svojega sistema sintetizirajo naravoslovne in družboslovne znanosti. Takšna sta Spencerjeva sintetična filozofija in Comtov empiricizem. Kar pa se tiče čistih metafizikov, ki so navidezno nad znanostjo, nam v oči takoj pade utemeljitelj metafizike Bergson. Čeprav v svojih besedah vedno znova zagreši malomarnost pretiranega poudarjanja intelekta, pa še vedno uporablja primere, ki jih črpa iz znanosti. V tem je mogoče razpoznati, kako tesno sta znanost in filozofija povezani.

Kot pravi gospod Ye Qing, je pred začetkom raziskovanja filozofije vedno najbolje prebrati uvod v filozofijo ali kakšno knjigo o njeni zgodovini. Ko bomo prebrali takšno knjigo, se bomo naučili nekaj malega o razdelitvi filozofskih šol in smeri. Če bomo takrat menili, da je katera izmed smeri za nas še posebej zadovoljujoča, se bomo lahko o njej podrobneje pozanimali v posameznih delih, ki sodijo v to smer. Če pa nas ne bo zadovoljila nobena izmed naštetih filozofskih smeri, si lahko podrobneje pogledamo še kakšno knjigo o zgodovini filozofije in mogoče bo to branje v nas vendarle vzbudilo zanimanje. Kar se pa tiče obsega filozofije, se nam tega ni treba preveč strogo držati. Če smo izvedeni v kateri izmed znanosti, lahko izhajamo iz nje. Darwin je, na primer, izhajal iz zoologije, Russell pa iz matematike. Če prej nismo imeli apetita za znanost, lahko izhajamo iz filozofije, ki jo lahko delimo na »obsežno« in »omejeno«. Obsežna filozofija upošteva vsak možni vidik. Tak primer so Wundtova dela: logika, etika, psihologija, etnopsihologija, uvod v filozofijo itd. Cohen pa je pisal o: logiki čistega spoznanja, etiki čiste volje in estetiki čistega občutja. Jedrnata filozofija se prekomerno nagiba samo k enemu vidiku. Takšno je Lockovo pristransko obravnavanje epistemologije itd. Če zaključimo: v filozofiji lahko predmet raziskave izberemo popolnoma svobodno, pri čemer ne bomo naleteli na omejitve.

Prihodnje reforme budističnih študij in budističnega nauka (1927)

Budova darma se deli na dva dela: 1. budologija, ki je znanost; 2. budistični nauk, ki je religija. Ko Budovo darmo enačimo z znanostjo, imamo v mislih dva pomena: 1. Budistična darma se deli na smeri in skupine, ki na različnih področjih preučujejo zakonitosti. 2. Da se študije o Budi izvajajo po znanstvenih metodah. Na tem mestu ima pojem znanstvene metode štiri pomena:

Besedilna kritika. V budistični dogmi obstaja veliko mitov, na katere se ne moremo zanesti kot na trdne dokaze. Pri preučevanju Bude ne smemo slepo slediti vsemu, kar nam govorijo ljudje. Danes je na primer že postavljeno pod vprašaj, kdaj je Buda dosegel nirvano. Če bi pogledal v posmrtni življenjepis Siddharte Gajtame Bude in poskušal iz opisov družbenih okoliščin ugotoviti, za kateri čas gre, bi s tem lahko odgovoril na to nerešeno vprašanje. Prav tako bi bilo mogoče preučiti zgodovino njegovih velikih učencev in s pomočjo tega izpeljati razvoj budistične dogme. S tem bi lahko rešili problem nebudistične narave mahayanske filozofije, o katerem se dandanes intenzivno razpravlja. Če bi do potankosti razumeli rodovno zgodovino velikih Budovih učencev, bi lahko ta problem razrešili brez večjih težav.

Primerjalna analiza. Obsežen korpus suter in razprav tripitake so postopoma prevajali iz indijskih jezikov. Pri tem je treba preveriti, ali se vsi ti prevodi ujemajo z izvirniki. Ko sem bil še dekan pekinške univerze, sem slišal

strokovnjake omenjati, da je v neki sutri (žal sem pozabil, kako se imenuje) v nekem odstavku Buda svoj nauk pripovedoval stotim ljudem, medtem ko je v prevodu ta številka že narasla na deset tisoč. Iz takšnih primerov lahko vidimo, da se velikokrat ne moremo zanašati na prevode. Poleg tega obstajajo tudi različni prevodi istih suter. Tudi te je treba med seboj primerjati in ugotoviti, ali in katera se sklada z izvirnikom.

Dokaz. Če je v budističnih sutrah veliko govora o *alaya-vijnani*, sam nikoli nisem naletel na razlago, za kakšno stvar gre in kakšna je njena vloga. Nekoč sem se o tem pogovarjal s prijateljem, ki se ukvarja z raziskovanjem budizma. Dejal mi je, da je to mogoče vedeti šele takrat, ko to sam spoznaš. Dokler tega ne bom spoznal, tega ne bom mogel potrditi. V budistični doktrini je vseskozi govor o pojmu samsara, o katerem močno dvomim. Spominjam se razprave o samsari, ki je potekala med gospodom Gui Bohuajem in mojim prijateljem; objavljena je bila v tedniku *Jiayin zazhi [Tiger]*. Kljub temu, da je bila razprava smiselna, v njej ni bilo mogoče videti vseh dejstev. Stare zgodbe si pogosto sposojajo zgodbe o vstajenju mrtvih. Tega pa sam še nikoli nisem videl in zato v to tudi ne upam verovati. Pred nekaj leti je v neki vasi pri mestu Jinan v provinci Shandong neki kmet, ki je umrl v epidemiji nalezljive bolezni, zatem domnevno oživel. O njegovem vstajenju od mrtvih se je nato govorilo, in ker se je to zgodilo že pred časom, je ta dogodek sčasoma postal izredno zanimiva zgodba. Čeprav ima gospod Liu Shikang baje fotografijo takšnega bitja, to še vedno ni zadosten dokaz za to, da samsara obstaja. Pred kratkim sem v časniku *Xinwen bao* zasledil poročilo o tem, da je v neki družini nekdo vstal od mrtvih. Toda tudi ta dogodek je prav gotovo izmišljen. Četudi bi kaj takega obstajalo, bi spadalo v domeno vprašanj o duhovih. Ker ima teorija o samsari v resnici premalo dokazov, bo mogoče o njej govoriti šele, ko bo potrjena z zadovoljivim dokazom.

Primerjava. Budistična misel je močno povezana s Stotimi miselnimi šolami iz obdobja Pomlad in jesen. Področja, kot sta *vijnaptimartata* (»samo zavest«) in *hetuvidya* (»razumevanje vzrokov«), imajo še posebej veliko skupnih točk s področji sodobne filozofije in znanosti. Če želimo dandanes spodbujati budistične študije, si moramo pri tem pomagati s filologijo in zahodnimi znanostmi. Budizmu moramo omogočiti, da cveti v sožitju z obema.

Če se ozremo na zgornje štiri točke, lahko vidimo, da se vse tičejo budologije in ne budizma kot religije. Ob tem ni bilo mogoče dokazati konceptov, kot sta *alayavijnana* in samsara, za katere pa je treba nujno pripomniti, da imajo religiozne posebnosti. Ker pa drugih nauk, kot so pesimizem dveh vozov, vajrayana in misticizem, ne moremo ločiti od religije, budistična darma velja tudi za religijo.

Budistična darma se je rodila na tem svetu. Zato je tudi ne dojemamo onstran tega sveta. Zategadelj pa obstajajo v budizmu in družbi skupne dolžnosti. Naši bratje se dandanes včlanjujejo v Združenje mladih kristjanov (YMCA). Mar YMCA ni organizacija, ki dandanes napada vsa nereligiozna gibanja? Vendar pa se vsi člani YMCA trudijo udeleževati v družbenih zadevah. Organizacija iz Xiamena je še posebej gorečna in še zmeraj vzbuja nasprotovanja skupnosti. Kako to, da so vsi učenci budizma ob tem tako nedejavni? V prvih letih po ustanovitvi republike je bilo mogoče slišati mnenje, naj se samostani spremenijo v tovarne. Takrat je načrtovano razseljevanje budistov preprečila svoboda verovanja, ki je bila zapisana v ustavi. S katero metodo pa se lahko konservativni verniki upremo primerom tlačenja in izkoreninjanja vseh religij, ki se je pričelo izvajati po ustanovitvi republike? Brat vam z veliko iskrenostjo posvečam naslednje: če bodo Budo častili kot kralja, bodo državne zakladnice polne. Kako je mogoče, da ljudje do popolnosti ne žanjemo njegovih sadov, ki jih ponuja, in da izgublja učence, ki ga drug za drugim zapuščajo? Današnji budisti zasedajo samostane, kot da so njihova osebna last. Konec koncev so opustili tudi prizadevanje za javno dobro, ki je za budizem tako bistveno. Kako se je mogoče zanašati na takšno oklepanje sebičnosti. Poleg tega so samostani v osnovi kolektivni prostori! Že več kot tisočletje je minilo od prihoda Budove darme na Kitajsko. V tem času se je zvrstilo nekaj predavateljev, kot sta Xuanzang in Daoan, ljudje, kot je Shide iz gore Hanshan, pa so želi sadove. Ko danes mojster Taixu z vodenjem šole širi budistični nauk, budistični menihi v tem prepoznavajo najvišjo skrb. Če so vsi takšni, kako potem samostani ne bodo ogroženi? Vaš brat menim, da bi bilo treba v prihodnosti uvesti naslednje monastične reforme: 1. Treba bi bilo oglaševati budizirano izobraževanje, v katerem bi se razodeval resnični pomen Budovega učenja. Mladim in bistrim menihom bi morali podeljevati štipendije, s katerimi bi se lahko šolali v javnih šolah ali odšli na študij v tujino. S tem bi poglobili svoje posvetno učenje in izboljšali vstopanje budistične darme v posvetnega duha. 2. Manjšino samostanov bi spremenili v tovarne, da bi lahko popolnoma brezposelni menihi dobili zaposlitev, v okviru katere bi polovico časa posvečali delu, drugo polovico pa kultiviranju budizma. Brat menim, da se pri tem ni treba reformirati tako kot japonska skupnost. Toda to je vprašanje, s katerim se bomo morali ukvarjati nazadnje.

Besedilo govora na budističnem inštitutu v Minnanu.

Velika vojna in filozofija (1918)

Današnja velika vojna je za francosko revolucijo drugi največji dogodek na svetu. Če preučimo francosko revolucijo, lahko vidimo, da so nanjo vplivali nauki Rousseauja, Voltaira in Montesquieuja. Toda vsi ti nauki so zagovarjali svobodo in enakost, za kateri si je prizadevalo preprosto ljudstvo. Plemstvo pa se je venomer zgolj bojevalo za ozemlje in ni nikoli posedovalo kakršnekoli doktrine, ki bi jo branilo. Sodobna vojna je vojna med dvema državama. Vsaka država ima svojo posebno politiko in posebno doktrino, s katero je povezana. Danes bom predstavil tri reprezentativne doktrine ter jih prikazal in utemeljil s tremi različnimi političnimi vidiki.

Prva je Nietzschejeva doktrina moči,¹ ki se udejanja v politiki Nemčije. Naslednja je Tolstojeva doktrina neodpora, ki jo bom ponazoril s primerom ruske ekstremistične stranke. Zadnji pa je Kropotkinov mutualizem, ki ga bom ponazoril s politiko držav antante. Kljub temu, da so Nietzschejeva, Tolstojeva in Kropotkinova doktrina oblike anarhizma, jih dandanes uporabljajo vlade številnih držav. In ravno to je fenomen današnjega tranzicijskega obdobja!

Med preteklimi in sodobnimi misleci ni niti enega, ki na človeku ne bi ljubil moralne vrline. Sofisti helenistične dobe so kljub dvomom v moralnost preprostega človeka gojili le pasivno kritičnost do morale. Leta 1845 je Nemec Johann Kaspar Schmidt (1806–1856) izdal knjigo z naslovom »Edini in njegova

1 Op. prev.: Cai navaja termin *qiangquan zhuyi*, termin *qiangquan zhengce* pa predstavlja sodobno kitajsko ustreznico nemškega pojma *Machtpolitik*.

lastnina«,² kjer se je osredotočil na »teorijo koristi«. Sam pravi: »Kar je moje, je dobro. 'Jaz' sem svoja dobrina. Kaj imata dobro in slabo opraviti z menoj? Duhovno je duhovno, človeško je človeško. Če moje ni božje, potem tudi ni od človeštva. Potemtakem tudi nima nič resničnega, dobrega, pravičnega, svobodnega, ampak je samo moje. Tako pa ni splošno, ampak samo zase.« Dalje pravi: »Prav je, kar je prav v meni. Razen mene v meni ni ničesar, kar je prav. Kar imajo drugi ljudje za ne povsem prav, je njihova stvar, na katero naj bodo pozorni sami. Kaj ima to opraviti z menoj? Ni stvari, ki bi bila nepravilna za ves svet in pravilna zame. Zato o tem, kar si želim, ne sprašujem vsega sveta.« Kako drzna izjava!

V drugi polovici devetnajstega stoletja je Nietzsche pričel v svojih delih, kot so *Tako je govoril Zarathustra*, *Onkraj dobrega in zla*, *Volja do moči* itd., postopoma objavljati svoj individualistični nauk o moči. Razlikoval je med dvema vrstama človekovega vedenja: popolnoma ženska vedenja, kot so skromnost, ljubkovanje itd. (to je v celoti imenoval suženjska morala), in popolnoma moško vedenje, kot so pogum, ponos, živahnost itd., ki se v celoti imenuje morala gospodarja. Najbolj je nasprotoval šibkosti ljubkovanja. Tako je na primer dejal: »Ljubkovanje je velika neumnost« in »Bog je mrtev. Mrtev je, ker je ljubil ljudi.«. Njegova teorija predpostavlja, da je načelo in pravilo napredka odpravljanje šibkosti in ohranjanje moči. Med močnimi obstajajo takšni, ki so močnejši, in takšni, ki propadejo. Napredek je možen samo z eliminacijo teh zaporednih členov. Če močnejši branijo šibke, jim slednji jemljejo energijo, da se prvi spreminjajo v šibkejše. Šibkih je tako vedno več, močnejših pa manj. Posledično se postopoma vse degenerira. Zato je Nietzsche izpostavil pojem »nadčloveka«, ki ga je upodobil z osebnostnimi vzorniki, kot so atenski Alkibiad, rimski Cezar, italijanski Cesare Borgia ter nemška Goethe in Bismarck. Dalje trdi, da se mora ta vrsta nadčloveka nujno razviti v gosposkem narodu, ki je del arijske rase. Ker je nadčlovek, o katerem govori, najmočnejši med močnejšimi, vedno zagovarja boj. Pravi namreč: »Ni dela, le boj; ni miru, le zmaga.«

Njegov svetovni nazor zato v celoti predstavlja moč volje, ki se obrača proti samovoljnosti. Zato pravi: »Če ni zakonov, ni reda.« Ker je njegova doktrina aristokratska in ne ljudska, jo je uporabila nemška aristokratska vlada in iz nje ustvarila svoj militaristični režim. Tudi himna »Nemčija nad vse« predstavlja prav to doktrino nadčloveka. Invazija na Belgijo in izsiljevanje ogromnih vsot denarja, poboji žensk z namenom preprečiti nove nosečnosti, sekanje desnih rok moškim, da bi jim onemogočili nositi orožje, uničevanje rodovitne zemlje

2 Op. prev.: *Der Einzige und sein Eigentum*, ki se v angleščino prevaja *The Only One and His Property*. Schmitd je bolje poznan po imenu Max Stirner.

ob umiku vojske in požiganje vasi – z ukazom, da jih nikoli več ne bodo mogli obnoviti. Vse to je doktrina neljubkovanja. Doktrina, po kateri so sporazumi samo potrošnja papirja, je doktrina brezzakonja. Če pogledamo na celoto nemške politike vojnega obdobja, lahko vidimo, da se skoraj popolnoma sklada z Nietzschejevim naukom. Kljub temu da Nietzsche ni verjel v boga, je nemški cesar pogosto vzklikal »bog z nami«. Prav tako je govoril, »naj bog kaznuje Britanijo«. Toda v tem primeru gre samo za manjše neskladje.

Popolnoma nasproten pol Nietzschejevi filozofiji predstavlja Tolstoj. Tolstoj je ortodoksni kristjan, ki po drugi strani v celoti zavrača krščansko ceremonialnost in namesto tega zagovarja samo doktrino neuničljivosti duha. Spisal je knjigo *Kratka razlaga evangelijev*, kjer v dvanajstih poglavjih vedno znova razlaga pet zapovedi, o katerih govori krščanstvo. Prva pravi, da v nobenem primeru ne smemo ubiti človeka; četrta pravi, da kadar nas kdo nadleguje, ne smemo posnemati njegovega vzora in se mu maščevati; peta je univerzalna človeška ljubezen, ki ne pozna državnih in rasnih meja. V svoji misli predpostavlja, da če me kdo nadleguje, pa čeprav poškoduje moje telo, to še ne pomeni, da je poškodoval tudi mojega duha. Pravzaprav je v resnici njegov duh prejel madež nadlegovalca, zaradi česar se mi zelo smili. Če pa mu nasprotujem s sredstvi v smislu oko za oko oziroma udarec za udarec, s tem ravnanjem ne samo, da ne morem očistiti njegove duše, ampak tudi onečistim lastno dušo. Prav zategadelj obstaja izrek: »Če te kdo nadleguje, ga najprej samo opozori. Če te ne bo poslušal, pokliči dva ali tri ljudi in ga skupaj opozorite. Če še vedno ne bo poslušal, prosi za pomoč celotno skupnost, ki naj ga opozori v tvojem imenu. Šele v primeru, da ne bo poslušal njenega svarila, se lahko nanj razjeziš.« Kako prizanesljivo je to! V *evangelijih Nove zaveze* je prav tako zapisano: »Če te kdo udari po levem licu, mu nastavi še desno. Če ti kdo vzame plašč, mu daj še obleko.«³ Ker je Tolstoj dvomil v »izpopolnitev slabih lastnosti človeka«, zgornjih nekaj stavkov ni vključil v svojo *Kratko razlago*.

Ker se je Tolstoj oklepal te doktrine, je odločno nasprotoval vojniam. Nasprotoval je tako ofenzivnemu kakor tudi defenzivnemu vojskovanju. Zaradi tega je ljudem popolnoma odsvetoval, da se pridružijo vojski in postanejo vojaki. Glavna ideja v njegovem dopisovanju z nekim kitajskim konservativnim učejnjakom je bila, da bi bilo resnično obžalovanja vredno, če bi se Kitajci, potem ko so bili tako dolgo potrpežljivi, nenadoma odločili naučiti agresivnega vedenja Evropejcev. Zato v Tolstojevi viziji v tej veliki vojni ne samo, da ni Nemcev, ampak prav tako ni Belgijcev, Francozov, Rusov ali Angležev. Tolstojeva doktrina

3 Op. prev.: verzi iz *Svetega pisma* se v resnici glasijo: »Tistemu, ki te udari po enem licu, nastavi še drugo, in kdor ti hoče vzeti plašč, mu tudi obleke ne brani« (Lk 6, 29) (op. prev.).

je v Evropi precej popularna, še posebej pa je razširjena v Rusiji. Tudi voditelji skrajnih strank, kot je Lenin, ki se v osnovi oprijemajo komunistične doktrine, so, enako kot Tolstoj, samoumevno privzeli tudi doktrino neodpora. Prav zaradi tega so z Nemci podpisali mirovni sporazum in se niso želeli več bojevati skupaj z zavezniki. Pripadnike antante je razžalostilo to, da se Rusi niso držali dogovora, pripadnike drugih ruskih političnih strank pa to, da to Leninovo dejanje ni odražalo domoljubja, zaradi česar so ga obtožili, da je nemški vohun. Toda v Leninovih mislih državne meje sploh ne obstajajo, zaradi česar ni dolžan biti domoljub. Sicer pa se Lenin zaveda, da so ga Nemci izkoristili. Tako je dejal: »Čeprav so nas v bojevanju Nemci res premagali, pa smo mi na področju doktrine vendarle premagali njih.« S tem je imel v mislih to, da bo vsakršen razvoj njegove doktrine v Rusiji nujno vplival tudi na Nemce. To so njegove resnične besede. Po mojem mnenju je Tolstojeva doktrina osnovana na temelju pojma posameznikove svobode ravnanja. To, da v državi, katere prebivalci so različnih verovanj in prepričanj, nekdo, ki ima moč, državo obravnava kot prostor, kjer lahko testira svojo doktrino, je v sporu s temeljnim pomenom Tolstojeve misli. Na ta način skrajne stranke v resnici zlorablajo Tolstojevo doktrino; s tem ko z uporabo vojaške sile zatirajo drugače misleče stranke, kršijo prvo in četrto zapoved, o kateri neprestano govori Tolstoj.

Danes so Rusi, ki so zlorabljali Tolstojevo doktrino, izgubili; tudi Nemci, ki se osredotočajo samo na Nietzschejevo doktrino, bodo poraženi; in na koncu bodo zmagali zavezniki. Doktrina, ki jo uporabljajo države antante, je Kropotkinov mutualizem. Mutualizem je eno izmed splošnih načel v teoriji evolucije. V Darwinovi teoriji evolucije v osnovi soobstajata dve predpostavki: boj za preživetje in vzajemnost. Toda Darwin navaja veliko več primerov dokazov za boj za preživetje. Šele učenjaki, ki so sledili Darwinu, so pričeli v večji meri poudarjati pomembnost medsebojnega boja za preživetje. Tako je na primer v Nietzschejevem nauku, ki smo ga omenili prej, dejavnik v evoluciji predvsem medsebojni boj za obstanek. Tako je okoli leta 1880 že Kessler,⁴ profesor zoologije v Sankt Peterburgu, na državni naravoslovni konferenci govoril o »zakonitosti vzajemnosti«. Kessler je menil, da po zakonih narave dolgoročno preživetje in napredek temeljita na vzajemnosti in ne na tekmovanju. Sledila so dela avtorjev, kot so Espinas,⁵ Lanessan,⁶ Büchner,⁷ Huxley,⁸

4 Op. prev.: Karl Fedorovič Kessler (1815–1881).

5 Op. prev.: Alfred Victor Espinas (1844–1922).

6 Op. prev.: Jean Marie Antoine de Lanessan (1843–1919).

7 Op. prev.: V izvirniku je navedeno ime »Louis Buchner«. Gre za pofrancozeno različico imena nemškega filozofa, fiziologa in zdravnika Ludwiga Büchnerja (1824–1899).

8 Op. prev.: Thomas Henry Huxley (1825–1895).

Drummond⁹ in Sutherland,¹⁰ v katerih so dotični dokazovali splošno veljavnost načela vzajemnosti.

V Kropotkinovem velikem opusu o kolektivizmu so tudi njegove lastne zgodovinske raziskave. Leta 1890 je objavil delo o vzajemni pomoči v živalskem svetu, leta enaindevetdeset o vzajemnosti med barbari, leta dvaindevetdeset o vzajemnosti med neciviliziranimi ljudmi, leta 1894 o vzajemnosti med avtonomnimi mesti¹¹ v srednjem veku in leta šestindevetdeset o medsebojni pomoči v novem veku. Vse te raziskave so bile združene v knjigi, ki jo je dokončal leta 1902. Ko govori o živalskem svetu, Kropotkin navaja primere in dokaze vzajemnosti med žuželkami, pticami in sesalci. Poglavlja, ki sledijo zgoraj navedenemu poglavju, pa navajajo še vrsto primerov in dokazov za obstoj vzajemnosti pri barbarih in civiliziranih ljudeh. V zadnjem poglavju omenja številne resnične primere, kot so kolektivne stavke, ljudske komune in dobrodelne ustanove, ki so veliko bolj številni kot resnični primeri »medsebojnega boja«, ki jih navajajo drugi evolucionisti. Kljub temu, da je Kropotkin v osnovi pripadnik anarhistične stranke in se v celoti ne strinja s statizmom, je splošno načelo vzajemne pomoči mogoče uporabiti med posameznimi državami. Na začetku evropske vojne so bili Francozi, Belgijci in drugi, ki so načeloma nasprotovali politiki oboroževanja, kljub temu pripravljene v bran proti Nemcem stopiti v vojsko. Tudi Kropotkin je v svojem manifestu zagovarjal zatrtje nemškega militarizma s skupno vojaško silo. Ko si je kasneje Nemčija prizadevala skleniti mir z Rusijo, Francijo in drugimi posameznimi državami, je Kropotkin skupaj s svojimi tovariši razglasil skupni manifest »razsvetljenih anarhistov«, v katerem zagovarjajo popolno uničenje nemškega militarizma in nasprotujejo sklenitvi miru. Tako lahko vidimo, kako Kropotkin s svojim mutualizmom zagovarja združitev šibkih množic in upor proti močnim avtoritetam. Njegov mutualizem razglašča misel, da se močnejši nikoli ne sme dvigniti nad šibkega in si ga popolnoma podrediti. To velja tako za odnos človeka do človeka kakor tudi za odnos med posameznimi državami. Tako je dandanašnji razplet evropske vojne doktrini mutualizma podelil veliko potrditev. Pretekla štiri desetletja je Nemčija povečevala svojo oborožitev in vohunsko mrežo. Hkrati so vsi vedeli za njeno ofenzivno politiko. Ker so države, kot so Anglija, Francija itd., vedele, da bi same v boju težko porazile Nemčijo, so se že zelo zgodaj povezale in združile v zavezništvih, kot sta med Francijo in Anglijo ter Francijo in Rusijo. Pri teh pripravah na spopad je šlo prav za osnove vzajemne pomoči. Na začetku vojne je Nemčija najprej razbila belgijsko nevtralnost. Če bi Belgija takrat uporabila Tolstojevo doktrino neodpora in bi

9 Op. prev.: Henry Drummond (1851–1897).

10 Op. prev.: Alexander Sutherland (1852–1902).

11 Op. prev.: Pravilneje: srednjeveška svobodna mesta.

nemški vojski dovolila neovirano prečkati državo in napasti Francijo, bi se Francija, Anglija in ostale države težko pravočasno spopadle z njo. Na srečo pa se je Belgija takrat dvignila in uprla Nemčiji ter s tem dala zaveznikom dovolj časa za priprave. Izčrpavajoči napadi na Rusijo, ki so potekali iz Avstro-Ogrske in vzhodne Prusije, so Nemcem onemogočali zbrati in uporabiti vso udarno moč. Prav to je izhodišče vzajemne pomoči. Pozneje, ko sta Rusija in Nemčija podpisali mirovni sporazum, so v vojno vstopile še Združene države, ki so državam antante prispevale vojsko in živež. V vzhodni Aziji je japonska mornarica patroljirala po oceanu, Kitajska pa je Franciji v pomoč poslala delavce, ki so pomagali v proizvodnji orožja in streliva. Opirajoč se na te načine vzajemne pomoči, je bilo mogoče nemški militarizem postopoma premagati. Danes so Nemci že sprejeli štirinajst členov mirovne pogodbe, ki jih je predlagal ameriški predsednik, ter dovolili umik vojske z ozemlja Belgije in Francije. Tako so se učinki in rezultati vzajemne pomoči dokaj dobro odrazili. Tokrat bodo morale po sklenitvi miru vse države zmanjšati svojo oborožitev, zagotoviti svobodo trgovanja, razveljaviti in odpraviti medsebojno tekmovanje ter združiti ves svet v izvajanju doktrine vzajemnosti. Kropotkin bo še lahko pričra vsemu temu.

Če pogledamo, kako se je končala vojna v Evropi, lahko razlikujemo med tremi obravnavanimi filozofijami: Nietzschejevo, Tolstojevo in Kropotkinovo. V stari kitajski filozofiji je ustreznicu Nietzschejevi filozofiji mogoče najti samo v poglavju »Yang Zhu« knjige *Liezi*, pa še to ne v izvorni Yangovi ideji »solipsizma«. ¹² (O tem sem razpravljal že v svojem delu *Zgodovina kitajske etike*.) Tolstojeve doktrine sta se dotaknila daoizem in konfucijanstvo. Tako so Zengzijev »biti razžaljen, pa ne zanetiti spora«, tri vrste »samoprevpraševanja« v Mencijevem nauku in Laozijeji »trije zakladi« izjemno blizu Tolstojevi misli. Tisti, ki govorijo o šibkosti in izrojenosti našega ljudstva, so žrtve strupa tovrstnega nauka, saj takšna stališča in pogledi iz njega izhajajo. Dokler ne bomo dosegli stopnje duhovnega sveta enotne vere, bomo lahko uporabljali le pravilo, da vsak »sledi temu, kar sliši«. Kot je dejal Mencij, je pogoj doseganja mutualizma: »Ko bo doseženo to, da mu bodo pomagali mnogi, mu (princu) bodo sledili vsi pod nebom. Ko pa mu bo pomagalo najmanj ljudi, se mu bodo uprli celo najbližji.« »Če ni nadzora nad proizvodnim delom in izmenjavo blaga, bodo kmetje imeli presežek žita in (njihove) žene presežek blaga.« Izreki, ki jih pogosto govorijo preprosti ljudje, kot so »če doma ni sloge, bo to izkoristil sosed«, »v slogi je moč« in »delo se lažje opravi, če več rok zanj poprime«, so točni. Če bi v prihodnje vsi delovali v skladu s to doktrino, se nam ne bi bilo treba bati za napredek.

Prevedel Jan Vrhovski

12 Op. prev.: tudi »egoizem« ali »individualizem«.

Raziskovalne metode estetike¹ (1921)

O Meumannovih štirih vrstah raziskovanja estetike smo govorili že zadnjič. Toda kakšne so te raziskave, si bomo natančneje pogledali zdaj.

Eksperimentalna estetika se je porodila iz eksperimentalne psihologije, zato so rezultati eksperimentov povezani z mentalnimi stanji cenilcev in občudovalcev. Ker je teorija umetnosti vzkliła že v davnih časih, je dandanes precej raziskovalcev umetnosti, ki skušajo urediti znanost o umetnosti. Nekateri se nagibajo k objektivnosti, drugi k subjektivnosti. Mi pa moramo začeti iz skupne točke subjektivnega in objektivnega, to je pri umetniku. Umetniški izdelek, ki ga ustvari, je objektivni, motiv njegovega umetniškega ustvarjanja pa je subjektiven. Najprej začnimo raziskovati umetnost z vidika umetnika. Na voljo imamo šest vrst raziskovalnih metod:

1. Pregledati zbirke umetnikovih razlag njegovih umetniških del. Poglavje »Pod nebom« v knjigi *Zhuangzi* in predgovor velikega zgodovinarja² sta primera, kjer avtor razloži glavni smisel knjige. Korespondence kaligrafov in slikarjev ter zapisi, ki jih dodajo slikarji sami, tudi v veliki meri razlagajo pomen del. V evropski umetnosti od renesanse do danes so književniki in umetniki ustvarili veliko tovrstnih del.

1 Ta spis je recenzirana verzija četrtega predavanja, ki ga je Cai Yuanpei imel v Hunanu. Izšel je v tretji številki *Huixue zazhi* [Revija za študij risanja].

2 Op. prev.: »Veliki zgodovinar« je naziv, za katerim stoji Sima Qian (okoli 140–86 pr. n. št.). Imel je funkcijo zgodovinopisca in astrologa na začetku dinastije Han (206 pr. n. št.–221 n. št.). Avtor napeljuje na predgovor v delu *Shiji* [Zgodovinarjevi zapiski].

2. Metoda spraševanja. Ta metoda iz umetniškega dela razbere nekaj najpomembnejših pogledov in o njih povpraša umetnika. Meumann, Hugo Riemann in drugi so jo pogosto uporabljali in spraševali skladatelje, seveda pa jo lahko uporabimo tudi pri umetnikih drugih vrst umetnosti.
3. Pregledati biografije in zapise o umetnikih. Delo *Zgodovinarjevi zapiski*³ vsebuje biografijo Qu Yuana,⁴ Sima Xiangruja,⁵ zapise o literarnem ustvarjanju vseh zgodovinskih obdobij, zapise o prvih umetniških in obrtniških izdelkih zgodnejših zgodovinskih obdobij, dinastične dokumente o zgodovini kaligrafije in slikarstva, kataloge slik, komentarje tiskarjev itd. Knjižne zbirke vsebujejo komentarje književnikov, slikarjev in kaligrafov, kasneje pa so ljudje sestavili kronološke preglede, ki so tudi tovrstni material.
4. Zapiski umetnikovih duševnih stanj. Gre za to, da se pogled od umetniškega dela obrne v umetnikovo mentalno stanje, in za to, kaj poudarja. Lahko se nagiba k opazovanju, toku misli, umetniškemu razpoloženju ali k tehniki. Raziskave literarnih del so se usmerile k primerjavi števila različnih besed v delih, na primer v Shakespearovih delih je petnajst tisoč različnih besed, medtem ko lahko v Miltonovi zbirki naštejemo le za polovico toliko besed. Zbirke kitajskih pesnikov so na gosto opremljene z natančnimi opombami, iz katerih je mogoče zbrati dovolj gradiva za statistično raziskavo.
5. Zapiski patologij umetnikov. Italijanski patolog Lombroso je predlagal, naj raziščejo duševna stanja umetnikov. Evropski književniki, kot na primer Rousseau in Nietzsche, so bili pogosto bolni. Francoz Maupassant je leto pred smrtjo znorel. Kasneje so raziskovali bolezenska stanja teh ljudi. Tudi na Kitajskem imamo podobne primere – Xu Wei⁶ in Jin Kui⁷ spadata v to skupino.

3 Op. prev.: *Shiji [Zgodovinarjevi zapiski]* je delo zgodovinarja Sima Qiana iz obdobja dinastije Han.

4 Op. prev.: Qu Yuan (okoli 340–278 pr. n. št.) je bil kitajski pesnik in minister v obdobju vojskujočih se držav (5. st. pr. n. št.–3. st. pr. n. št.). Znan je po svojem patriotizmu, ki ga je pahnil v smrt. V njegov spomin Kitajci še vedno vsako leto na 5. dan 5. meseca po lunarnem koledarju praznujejo s festivalom zmajevih čolnov.

5 Op. prev.: Sima Xiangru (179–117 pr. n. št.) je bil kitajski pesnik, glasbenik, uradnik in pisec v obdobju dinastije Han.

6 Op. prev.: Xu Wei ali Xu Wenchang (1521–1593) je bil kitajski pesnik, dramatik in slikar v času dinastije Ming (1368–1644).

7 Op. prev.: Jin Kui (okoli 1610–1661) je bil kitajski urednik, pisec in kritik iz obdobja konca dinastije Ming in začetka dinastije Qing (1644–1912). Velja za očeta literature, pisane v pogovornem jeziku.

6. Metoda izkustva. Večje število umetnikov proizvede isti objekt. Pri tem lahko razberemo glavno razliko med ljudmi. Na primer: več književnikov pripravi biografijo o istem človeku, več pesnikov opeva iste ostanke starodavne zapuščine, več različnih slikarjev naslika isto pokrajino, toda dela se med seboj razlikujejo.

Umetniki morajo imeti talent, pa tudi znanje. Ljudje, ki nimajo veliko talenta, ali ljudje, ki sicer imajo talent, a niso imeli priložnosti vaditi umetnosti, ne morejo postati uspešni umetniki. Toda estetski občutek posedujejo vsi ljudje. Ponavadi, četudi niso umetniki, znajo ceniti in občudovati umetnost. Vendar pa je stopnja cenjenja in občudovanja visoka ali nizka, globoka ali plitva, skratka različna. Zato moramo raziskovati mentalna stanja cenilcev in občudovalcev, to pa je mnogo širše področje kot raziskovanje z vidika umetnikov. Tudi tu imamo na voljo šest metod raziskovanja:

1. Metoda izbiranja. Uporabljal jo je Fechner, vendar le pri preprostih preizkusih merjenja lepote. Ni se nam treba omejiti zgolj na opazovanje razmerja med dolžinami in širinami pravokotnikov. Lahko uporabimo različne oblike – trikotnike, večkotnike, kroge, elipse itd. Različne like lahko povežemo skupaj, opazujemo lepoto ob kombiniranju barve, opazujemo serije zvokov ali uporabimo slike in kipe različnih umetniških skupin ter dela književnikov.
2. Metoda inštalacije. Tudi to metodo je uporabil že Fechner, vendar se nam tudi tu ni treba omejiti le na oblike križa. Lahko uporabimo raznovrstne oblike in različne barve. S sestavljanjem jih moramo urejati v podobe, ki se zdijo najprimernejše, podobno kot se igrajo otroci z lesenimi delci ali opekami, ki jih zlagajo in gradijo palače. Podobno skladamo besede, da sestavimo stavek, pesnik pa tako brusi in sklada besede v niz stolpov.⁸
3. Metoda opazovanja s pomočjo opreme. Tudi to metodo je uporabil Fechner, vendar se nam ni treba omejiti zgolj na merjenje lepote na primerih dolžine pravokotnikov. Metodo lahko uporabimo za raznovrstne konkretne oblike, barve in drže. Lahko jo uporabimo pri okraskih, rožnatem papirju na ulični stojnici, najnovejših popularnih romanah ali operah⁹ in najpopularnejših dramskih delih.
4. Metoda izraza. Gre za to, da ljudem ponudimo objekt, ki jih vznemiri, nakar uporabimo hitri fotoaparati in opazujemo, kakšen izraz imajo na obrazu in ali se spremeni njihova drža. Lahko uporabimo napravo za prenašanje in hitro beleženje ter spremljamo, ali se spremenita dihanje in srčni utrip, ki odražata čustva, zato lahko te podatke uporabimo za

8 Op. prev.: tradicionalno se kitajščino piše od zgoraj navzdol in od desne proti levi.

9 Op. prev.: avtor uporabi izraz *quben*. Gre za glasbeno dramsko delo.

statistični material. Martinova je recimo delala preizkuse s komičnimi slikami. Profesor Schulze, ki je uporabil dvajset različnih slik in jih preizkušal na študentih, je tudi uporabljal to metodo.

5. Metoda trenutnega preizkusa. Ker skupina estetikov meni, da estetski občutek v celoti vznikne iz »empatije«, sta Külpe in Gordon uporabila en poseben vtis lepote in ga za hip pokazala ljudem, da jih je vznemiril. Testirani so presodili, ali tedaj, ko ne pride do empatije, čutijo občutek ugodja ali ne.
6. Metoda s preizkusom prekinitve. Ker so občutki glede umetnosti pri ljudeh v različnih časovnih prerezhih zelo različni, je Desoie¹⁰ uporabljal to metodo. Človeku je za deset, dvajset ali trideset sekund pokazal sliko, jo pokril in vprašal: »Kaj si videl na sliki? Kakšne občutke si imel ob tem? Kakšne asociacije izzove ta slika?« V nadaljevanju takih preizkusov se pokaže, da sta vsebina estetskega občutka in čas v očitni zvezi. Na primer: pri branju pesmi lahko beremo in nenadoma utihnemo ali po predahu nenadoma beremo dalje, potem pa poslušalce povprašamo po občutkih. Rezultati tovrstnih preizkusov so pokazali, da pri umetnosti, ki pozna podobe, najprej opazimo barve in videz, pri glasbi pa slišimo ritem in jakostno stopnjo. Šele potem smo pozorni na vsebino. Temu zaporedju sledijo vrste izraza vsebine in nazadnje še individualne asociacije.

Občutek lepote pri ljudeh pogosto vznikne ob naravnih pokrajinskih elementih, na primer ob vodah in gorah, oblakih in luni, cvetju, pticah in žuželkah ter njihovih glasovih. Ne le, da književniki pogosto pišejo o tem, tudi običajni ljudje imajo navado, da se zabavajo z občudovanjem. Večina estetikov pa kot najpomembnejši objekt obravnava umetnost. Heglova idealistična teorija in Langlova¹¹ naturalistična teorija sta si ideološko nasprotni, toda v pogledih na umetnost sta si popolnoma enaki. Hegel meni, da je lepo izraz ideje, do take ideje pa se ni mogoče zlahka dokopati prek ključnih ali preprostih materialnih objektov. Langl pa meni, da umetnost posnema naravo, občudovanje umetnosti pa je neke vrste iluzija, ki izhaja iz posnemanja. Materialni objekt, ki ga umetnost posnema, ne poseduje te iluzije. Witasck je rekel: »Ljudje v naravnem svetu pridemo v stik z močnimi vtisi, kot sta na primer širo no nebo nad prostranim morjem in huda

10 Op. prev.: ime je tako navedeno v avtorjevem latiničnem zapisu. Trenutno ni mogoče preveriti, za katero osebo gre.

11 Op. prev.: ime je tako navedeno v avtorjevem latiničnem zapisu. Trenutno ni mogoče preveriti, za katero osebo gre.

nevihta, vendar ti elementi ne pripadajo estetiki. To so čisti in preprosti elementi lepe pokrajine, imajo pa dve zvezi z umetnostjo: 1. fragmentarnost: na primer: barve rožnatih oblakov, poteze gora, razvejanost dreves itd. so povsem enaki kot preprosti vtisi, barve in oblike v umetnosti; 2. enotnost: na primer: pokrajino lahko fotografiramo in vnesemo v sliko; tako smo že izpolnili pogoje umetnosti, gre že za umetniški izdelek.« Zaradi takih razlogov estetika v raziskovanje umetniških predmetov vključi tudi naravno lepoto. Obstaja deset metod raziskovanja umetnosti:

1. Razlikovanje materialov: Umetniki ne morejo biti omejeni z izbiro materiala. Pri arhitekturnem kiparstvu les ali kamen, ki ju uporabljamo, nista enaka. Otročji kamniti stebri, kamnite podobe ter sledi lesenih stebrov in podob se ne zdijo lepi. Kitajske slike uporabljajo papir ali svilo, ki preneseta le vodne barve, tuje oljne slike pa so naslikane na grobem platnu in zato omejene na oljne barve. Pri vrednotenju slik ne moremo pogledati le na en način. To na splošno velja za tiste vrste umetnosti, ki uporabljajo raznovrsten material.
2. Razlikovanje umetniških sposobnosti. Isti objekt je na sliki lahko dodelan ali neizdelan in neroden, ritem iste melodije je lahko dodelan ali neizdelan. Vse to je povezano s sposobnostmi umetnikov. To vpliva tudi na izdelanost celote. Če en ali dva elementa nista usklajena, sposobnosti niso celovite. Če umetnik ne pozna potrebnih orodij za določeno vrsto umetnosti, se lahko v delu sposobnosti izgubijo.
3. Razlikovanje umetniškega koncepta. Tudi v najbolj izdelani umetnosti lahko hkrati govorimo o elementih visoke umetnosti in vulgarnosti, elegantnosti in običajnosti, to pa zato, ker je umetniški koncept različen. V umetnosti pogosto srečamo struje, ki zagovarjajo idejo, da »se v zapletenosti pokaže sposobnost«, na primer: izredno natančno izrezljana slonovinasta krogla v devetih plasteh je primer izjemno čudovitega rezbarjenja; poševen stolp, ki ima namerno zamaknjeno mesto težišča – videti je, da se bo podrl, a je izdelan s tako natančnostjo, da se to nikoli ne bo zgodilo; palindromne pesmi, pesmi iz istih besed, pesmi, ki vzamejo rime iz druge pesmi, pesmi iz izbranih verzov drugih pesmi ipd. Čeprav take umetnine zahtevajo izredno veliko dela in sposobnosti, ni nujno, da imajo visoko umetniško vrednost, to pa zato, ker umetniški koncept nima visoke vrednosti. Visoka umetnost ni namenjena občudovanju običajnih oči, saj je umetniški koncept večinoma zapleten in težko razumljiv.
4. Raziskovanje različnih strok. Na primer: zapiski o poeziji *shi* raziskujejo poezijo; razprave o kaligrafiji in slikarstvu so strokovne raziskave kaligrafije in slikarstva. Sem spadajo tudi tuje umetnostne raziskave, ki se strokovno ukvarjajo z arhitekturo ali glasbo.

5. Raziskovanje po periodizaciji: Na primer: *Kovinski in kamniti zapisi obeh dinastij Han*,¹² *Katalog dvornih slik dinastije Južni Song*¹³ ipd. so omejeni na določeno obdobje. Tudi tuje raziskave umetnosti se osredotočijo na določeno obdobje, na primer na grško dobo, literaturo renesanse ali sodobno umetnost.
6. Raziskovanje glede na narodnost: v Evropi raziskujejo kitajsko, japonsko, indijsko, mehiško in perujsko umetnost.
7. Raziskovanje izvora: na primer: Nemeč Grosse in Šved Hirn sta oba izdala delo z naslovom *Izvor umetnosti*.
8. Raziskovanje razvoja opazovanja: na Zahodu vse knjige s področja zgodovine umetnosti uporabljajo to metodo.
9. Primerjava: ko raziskujemo umetnosti tujih kultur, jih primerjamo in poiščemo splošne značilnosti umetnosti. Na primer: Muth je kitajsko starodavno slikarstvo primerjal z germanskim starodavnim slikarstvom in opazil napredek v vzorcih živali; pokazal je, da obstaja jasen proces napredovanja.
10. Celostno raziskovanje: na primer: Grossejevo delo *Raziskava znanosti umetnosti* in Schmarsowovo delo *Načela znanosti umetnosti*.

Za napredek umetnosti je potreben poudarek na individualnosti. Toda individualnost ne more biti absolutno svobodna, ne more se izogniti vplivom iz okolja. Zato je treba raziskovati kulturo lepote. Poznamo pet vrst raziskovalnih metod:

1. Zveza z narodnostjo: s stališča antropologije in arheologije so si kulture pred obdobjem civilizacije kljub različnemu okolju precej podobne, zato je tudi umetnost podobna. Ljudje so si do določene mere podredili naravo, vendar stopnja podrejanja v različnih krajih sveta ni enaka. Ker ima vsak narod svoje posebnosti, so si kulture različne in zato so tudi umetnosti različne. Kitajska in evropske kulture so si različne, zato je tudi umetnost drugačna. Pri Evropejcih obstajajo razlike med Romani in Germani, Germani in Slovani ipd. Gre za ljudstva različnih kultur, zato tudi umetnost ni podobna.
2. Zveza z dobo: določeno časovno obdobje ima neke vrste kulturo in zato neke vrste umetnost. Način pisnega izražanja v obdobju šestih dinastij je bil drugačen kot v obdobju obeh dinastij Han; slikarstvo v dinastiji Song je bilo drugačno kot v dinastiji Tang. Tudi v Evropi je bilo tako: besedna

12 Op. prev.: *Liang Han jin shi ji* [*Kovinski in kamniti zapisi obeh dinastij Han*] je delo Weng Fangganga (1733–1818), ki je bil kaligraf, literat in epigraf kovinskih in kamnitih zapisov v dinastiji Qing (1644–1911).

13 Op. prev.: *Nan Song yuanhualu* [*Katalog dvornih slik dinastije Južni Song*] je delo pesnika, esejistja in učenjaka iz obdobja dinastije Qing (1644–1911) Li Eja (1692–1752).

umetnost v renesansi je bila drugačna od srednjeveške, pa tudi sodobna umetnost je drugačna od srednjeveške. Tudi znotraj določenega obdobja pogosto obstaja vrsta umetnosti, ki posebej izstopa: v dinastiji Zhou je izstopala umetnost obrednih posod, v obdobju šestih dinastij umetnost kamnitih spomenikov, po dinastiji Tang pa je prevladala literatura. Tudi v Evropi je bilo tako: Grki so bili kiparji, v renesansi je izstopalo slikarstvo, v sodobnosti pa literatura.

3. Zveza z religijo: prvotna umetnost je pogosto povezana s šamanizmom, pa tudi civilizirana ljudstva se niso mogla izogniti vplivom religije. Na primer, v dinastiji Zhou je obstajala religija čaščenja prednikov, zato so obredne posode tako lepe. V obdobju šestih dinastij in v dinastiji Tang so posebej cenili budizem in daoizem, zato sta kiparstvo in slikarstvo delovala v imenu budizma, pa tudi v arhitekturi so najbolj prepoznavni budistični in daoistični templji. V srednjeveški Evropi so bile najlepše stavbe cerkve. Tudi v renesansi so si pogosto sposojali podobe iz religioznih zgodb in jih naslikali kot resnične ljudi iz te dobe.
4. Zveza z izobraževanjem: v starodavnem kitajskem izobraževanju sta bila poudarjena obred in glasba; kasneje na glasbi ni bilo več toliko poudarka, zato se ni razvijala. Tudi razvoj slikarstva, izdelovanja porcelana in vezenja se je, čeprav so bili v določenem obdobju v razcvetu, zaradi pomanjkanja strokovnega izobraževanja hitro ustavil. Moderna Evropa ima mehanizme izobraževanja za vse vrste umetnosti, zato gre razvoj hitro naprej. Tudi evropsko izobraževanje o znanosti je korak pred našim. Običajni ljudje so pozorni na svetlobo, zrak in razlike v perspektivi, zato so se tudi v umetnosti pojavile splošne značilnosti, ki zajemajo to znanje. Naše izobraževanje pa poudarja posnemanje starodavnih ljudi in skupni model – tudi v umetnosti. V tujini je v izobraževanju poudarek na inovativnosti in naprednem individualizmu, zato so tudi umetnosti inovativne; nastajajo nove struje, ki se osredotočajo na izražanje individualnosti.
5. Zveza z olepševanjem mest. V vsaki deželi je eno ali več mest, ki veljajo za osrednja mesta umetnosti dežele. V Grčiji so bile to Atene, v Italiji Benetke, Firenze in Rim, v Franciji Pariz, v Nemčiji München. Ta mesta imajo že tako naravno lepoto, pa tudi religija in politika spodbujata njihov razvoj. Zagotovo ima velik vpliv tudi njihova urejenost. V sodobni Evropi vsa mesta načrtujejo olepšanje svojega okolja, na primer olepšanje glavnih ulic in trgov, spremembe na stavbah, gradnja novih umetnostnih galerij, koncertnih dvoran in gledališč – stavb, katerih namen je spodbujanje umetnosti. Mi se temu še nismo posvetili.

Zdaj ko smo zbrali ves material in nanizali vse te raziskovalne metode, bi morali združiti moči in vzpostaviti znanstveno estetiko.

Objavljeno v Beijing daxue rikan [Dnevnik Univerze v Pekingu], št. 812., 21. februarja 1921.

Prevedla Mojca Pretnar

Estetika in umetnost

Izvor umetnosti (1920)

Umetnost lahko razumemo v širšem in ožjem pomenu. V ožjem pomenu gre za arhitekturo, kiparstvo (z reliefi), slikarstvo in uporabne umetnosti (vključujoč nakit ipd.), v širšem pomenu pa poleg naštetega vključuje še književnost, glasbo, ples in drugo. Zahodne umetnostne zgodovine se poslužujejo ožjega pomena umetnosti, medtem ko se estetika ali veda o umetnosti [nem. *Kunstwissenschaft*] poslužuje širšega pomena. Tudi sam bom govoril o širšem pomenu umetnosti.

Delitev umetnosti se pri vsakem avtorju razlikuje. [Gustav] Fechner in [Ernst] Grosse, katerih teorije so v rabi danes, umetnost delita na statično in premično. Statična umetnost je povezana s prostorom, premična pa s časom. Za statično umetnost se uporablja tudi izraz upodablajoča umetnost, njen pričetek pa so neke vrste dekorativni izdelki oziroma nakit. Ta je najprej krasil telo, nato uporabne predmete, kjer govorimo o ornamentih, šele nato pa je postal samostojna podoba, kjer govorimo o kiparstvu in slikarstvu. Prehod od statične umetnosti k premični je ples, ki ga lahko štejemo za živo umetnost. Pri nižje razvitih ljudstvih se pri plesu tako poje kot igra na instrumente, tu pa lahko takoj pomislimo na poezijo in glasbo. Tako ples kot poezija in glasba so premične umetnosti.

Kako torej pristopati k izvoru vseh teh umetnosti? Glede na teorijo evolucije se je človek razvil iz drugih vrst živali, zato moramo nujno preučiti, ali druge vrste živali posedujejo sposobnost umetniškega ustvarjanja. Vemo, da imajo

rastline prečudovite cvetove, s katerimi privabljajo žuželke, da jim pomagajo pri razmnoževanju. Prav tako vemo, da v živalskem svetu razločujemo med samci in samicami, pri čemer imajo samci po navadi posebej lepo perje ali dlako, s katero privlačijo samice, da se lahko razmnožujejo. Živali nedvomno poznajo občutek za lepo. Pa imajo tudi sposobnost samostojnega ustvarjanja umetnosti? Nekateri estetiki so prepričani, da dejanje umetnosti izhaja iz dejanja igre. Splošno je sprejeto, da lahko pri živalih govorimo o dejanju igre, vendar pa med sposobnostjo umetniškega ustvarjanja in igro obstaja razlika. Torej, imajo živali sposobnost umetniškega ustvarjanja? Veliko ptic pevk, kot na primer kobilar, se lahko s svojim petjem primerja z našo glasbo. V starih kitajskih klasikih, na primer *Lüshi Chunqiu* [*Letopisi pomladi in jeseni gospoda Lüja*], lahko preberemo: »Lunling je izdelal dvanajst piščali. Poslušal je feniksovo petje in razločil med dvanajstimi toni (melodijami).« Videti je, da so glasba in ptice pevke povezane, a nikakor ne moremo dokazati, da slednje pojejo zavedno. A upodablajočih umetnosti, kot sta kiparstvo in slikarstvo, pri živalih z gotovostjo ni, le njihovo sposobnost grajenja gnezd oziroma brlogov bi morda lahko primerjali z našo arhitekturo. Sodobna dela, kot so *Die Baukunst der Tiere* [*Stavbarstvo pri živalih*] Jamesa Rennieja, Hartingovo *Die Baukunst der Tiere* [*Stavbarstvo pri živalih*], *Homes without Hands* [*Domovi brez rok*] Johna Georgea Wooda, *Aus dem Geistesleben der Tiere* [*Iz duhovnega življenja živali*] Ludwiga Büchnerja in *Animal Intelligence* [*Inteligenca živali*] Georgea Johna Romanesa, opisujejo umetnost gradnje gnezd oziroma brlogov pri živalih. Še posebej zanimiv je čebelnjak, ki je sestavljen iz šesterkotnih bivališč, ki skupaj tvorijo kupolo. Mravljišče je stolpnica, ki jo sestavlja od trideset do štirideset nadstropij, vsako nadstropje pa podpira več palic, dolgih tri centimetre in več. Streho osrednje dvorane podpira več v spiralo povezanih lesenih križev. Afriški termiti nad svojim termitiščem zgradijo stolp, ki se lahko dviga tudi pet do šest metrov. V notranjosti termitišča so dvorane, sobane in hodniki. V Ameriki živi vrsta bobrovk, ki brloge gradi na rečnih bregovih, vhoda na obeh straneh pa naredi globoko v vodi, ki v ostri zimi ne pomrzne. Da vzdržuje stalno raven vode ob gnezdu, izkoplje luknje, skozi katere lahko odteka odvečna voda; prav tako zgradi lopute na jezu in kanale.

V Indiji in južni Afriki obstaja vrsta ptic pletilk, ki gnezdo splete iz drevesnih vejic. Obstaja tudi vrsta ptic tkalk, ki iz rastlinskih vlaken – oziroma občasno iz umetnih vlaken, ki jih je ustvaril človek – stke velike liste, da iz njih zgradi gnezdo, na začetku in koncu vlaken pa zaveže vozle. V vzhodni Indiji in v Italiji neka vrsta ptic tkalk vlakna sama splete iz bombaža, ki ga nabere, da zgradi gnezdo. Avstralske ptice listovke (gnezda gradijo v obliki listov) poleg gnezda, v katerem domujejo, zgradijo še plesno dvorano. Njena tla in stene spletejo s prepletanjem vejic, pri čemer, da bi se izognile neravnim tlom, špičaste konce

vejic, ki se prepletajo, obrnejo navzven. Poleg tega zbirajo še razne predmete, in sicer takšne živih barv, kot so perje drugih vrst ptic, konci človeškega blaga, svetlikajoči se kamni ali školjke, nato pa jih bodisi ločeno razstavijo na drevesnih vejah bodisi razporedijo pred vhodom v dvorano. Za takšno delo preprosto moramo reči, da gre za umetnost. Strogo rečeno pa se bojim, da je sposobnost grajenja gnezd nujni pogoj za obstanek. Čeprav se poravnave, kupole in podobno skladajo z lepim, ni nujno, da ne pripomorejo k razmnoževanju. Če bi torej živali imele sposobnost umetniškega ustvarjanja, bi to iz generacije v generacijo nujno moralo doživljati napredek, vendar danes očitno ni tako. Ko torej govorimo o umetnosti, moramo reči, da je lastna le človeku.

Raziskovanja zgodnje umetnosti pri človeku se lahko lotimo z dveh koncev. Prvič, lahko raziskujemo dela starodavnih nerazvitih ljudstev, pri čemer gre za arheološke vire. Drugič, lahko raziskujemo dela sodobnih nerazvitih ljudstev, pri čemer gre za antropološke vire. Antropološko gradivo se deli na statično in pomično, arheološko gradivo pa se večinoma nagiba k statičnemu. Čeprav med njima mnogokrat obstaja razkorak, brez pomoči antropologije to umetnost le težko razumemo. Zato so pri raziskovanju začetkov umetnosti glavni vir dela sodobnih nerazvitih ljudstev.

Danes nerazvita ljudstva razen v Evropi bivajo na vseh ostalih celinah. V Aziji na otočju Andaman prebiva ljudstvo Mincopie [ali Andamanci], na vzhodu Šri Lanke ljudstvo Vedda, na severu Sibirije pa ljudstvo Chukchi. V Afriki v puščavi Kalahari prebivajo Bušmani, v Ameriki na severu na Arktiki Eskimi, staroselci na Aleutih, na jugu staroselci na otokih Feuerland [Tierra del Fuego / Ognjena zemlja], v Braziliji pa ljudstvo Botokuden [Aimoré]. V Avstraliji prebiva vrsta staroselcev. Vsa ta ljudstva nam nudijo mnogo virov.

Zdaj bom govoril o umetnosti prvotnih ljudstev in pričel s statično umetnostjo, v okviru katere bom najprej govoril o dekoracijah oziroma nakitu. Ko je v preteklosti Charles Darwin srečal staroselca z otočja Feuerland, mu je podaril kos blaga in opazoval, kaj bo z njim storil. Ta iz blaga sploh ni sešil obleke, temveč ga je raztrgal na trakove in jih podaril drugim pripadnikom svojega ljudstva, da so jih uporabili kot nakit. Kasneje je Darwin srečal avstralskega staroselca in storil isto. Tudi ta je ravnal tako kot zgoraj omenjeni. Razen za Eskime, ki morajo nositi oblačila, da se z njimi obvarujejo pred mrazom, je za vsa ostala ljudstva nakit pomembnejši kot oblačila.

Nakit lahko razdelimo na stalnega in zamenljivega. K stalnemu uvrščamo tetovaže, ušesne in ustnične rinke in podobno, k zamenljivemu pa rute, pasove, rinke, zapestnice in podobno. Pri zamenljivem nakitu so najpreprostejše telesne poslikave, ki so povezane z nekaterimi oblikami stalnega nakita, zato

so ravno te najzgodnejši primerek nakita. Razen Eskimov, ki si morajo prekriti celotno telo, da se lahko obranijo pred mrazom, vsa ostala nerazvita ljudstva poznajo telesne poslikave. Ko avstralski staroselci potujejo, s sabo nosijo usnjeno vrečo, v kateri hranijo rdečo, rumeno in belo barvo. Vsak dan si na obrazu, ramenih in prsah narišejo pike. Najzanimivejše ljudstvo Botokuden, ki si včasih poleg obraza, rok in vratu celotno telo pobarva s črno barvo, po robovih pa zariše rdečo črto. Spet drugič telo od glave do peta razdeli na levo in desno stran, nato polovico pobarva črno, drugo pa pusti nepobarvano. Navade telesnih poslikav pri drugih ljudstvih so sledeče:

Barve poslikav: rdeča, rumena, bela in črna, najpogostejši sta rdeča in rumena.

Vzorci poslikav: pike, ravne in vijugaste črte, križi, prepleteni vzorci ipd. Okrog oči z belo barvo narišejo krog.

Predeli poslikav: čelo, obraz, vrat, ramena, hrbet, prsi, okončine ali celo telo.

Čas poslikav: poleg prej omenjenih avstralskih staroselcev in njihovega vsakodnevnega slikanja slikajo ob obredu prestopa otroka v odraslost, plesu in pogrebu. Temu se pozorno posvečajo, prav tako kakor se civilizirani ljudje posvečajo oblačilom za posebne dogodke. Nekateri poslikajo tudi telo umrlega.

Puder, ki ga danes nosijo ženske, joker na konjskih dirkah in vloge v kitajski operi so navado telesnih poslikav podedovali od nerazvitih ljudstev.

Ker se telesne poslikave zlahka izbrišejo, obstaja tudi brazgotinjenje in tetoviranje. Avstralski staroselci in ljudstvo Mincopie, ki imajo temnejšo polt, poznajo brazgotinjenje, medtem ko rumenopolti Bušmani in Eskimi, ki so bronaste polti, poznajo tetoviranje. Pri brazgotinjenju uporabljajo razbeljene kamne, školjke ali najzgodnejše oblike noža, s katerimi zarežejo v kožo ali mišice. Ko se rana zaceli, nanjo nanesejo sivobelo barvo. Staroselci iz nekaterih predelov želijo večje brazgotine, zato vsakič, ko pričnejo znova, na zaceljeno rano nanesejo barve ali jo pokapajo z rastlinskim izvlečkom.

Vzorci brazgotin: pike, ravne in vijugaste črte, oblika podkve, polmeseca ipd.

Predeli brazgotinjenja: obraz, prsi, hrbet, roke, stegna ipd.

Čas poslikav: avstralski staroselci pričnejo z brazgotinjenjem ob obredu prehoda otroka v odraslost in nato brazgotine dodajajo vsako leto. Ljudstvo Mincopie prične pri osmem in konča pri šestnajstem do osemnajstem letu.

Pri tetoviranju na predel tetovaže nanesejo barvno tekočino s prahom zdrobljenega kamna oziroma oglje ali smodnik. Ko zateklina na rani splakni, se pokaže temnomodra tetovaža, ki je ni mogoče odstraniti. Vzorci tetovaž so pri Bušmanih precej preprosti; vtetovirajo le nekaj kratkih ravnih črt. Pri Eskimih

je reč bolj kompleksna. Poznajo namreč vijugaste črte in prepletene vzorce ali pa z več vzporednicami izrišejo pahljačast vzorec, vzporedne črte in pike ter med njimi vijugasto črto ali izrišejo več pravokotnikov.

Predeli tetoviranja: obraz, ramena, prsi, pas, roke, vrat ipd.

Tetoviranje je v primerjavi z brazgotinjenjem bolj razširjeno in celo starejše. V poglavju *Wangzhi [Kraljevi sistem]* knjige *Li ji [Knjiga obredov]* lahko preberemo: »Na vzhodu jim pravimo Yi, ti imajo razmršene lase in vzorčeno telo. [...] Na jugu jim pravimo Min, ti si tetovirajo obraz in povezujejo stopala.« *Shu [Razlaga]* pravi: »Pri obrazu gre za čelo. Z rdečo in modro si tetovirajo čelo.« Tako so torej takrat barbari na vzhodu in jugu imeli navado tetoviranja. V *Wu Taibo shijia [Rodbina Wu Taiboj]* iz *Shi ji [Zgodovinarjevih zapiskov]* piše: »Taibo in Zhongyong sta nato zbežala v divjino k barbarom in si tetovirala telo ter ostrigla lase.« *Ying Shao* pravi: »Ko so dolgo v vodi, si postrizhejo lase in tetovirajo telo s podobo zmaja, da se obvarujejo pred poškodbami.« *Mo zi [Mojster Mo]* pravi: »Ko nasledi prestol, si ostriže lase in tetovira telo, da bi s tem vladal svoji državi.« *Zhuangzi [Mojster Zhuang]* pravi: »Zi Zhangbu iz države Song se je navadil ljudstva Yue, ki si je striglo lase in tetoviralo telo, saj ju ni bilo kje uporabiti.« Očitno si je v času Shang in Zhou ljudstvo Yue vselej tetoviralo telo. *Shi Jin* iz *Shui hu zhuan [Zgodb iz močvirja oziroma Razbojnikov iz močvirja Liangshan]* je imel na telesu vtetoviranih devet zmajev. Tudi v obdobjih Song in Yuan so poznali tetovaže, slišal pa sem, da jih na Japonskem poznajo še danes. Leta 1908 sem na letnem sejmu v Leipzigu videl dekletu iz Nemčije, ki sta na telesu nosili tetovaže. Pri prodajalni kart sem si ju dodobra ogledal in še danes hranim njuno sliko. Sledi, da tovrsten nakit tudi pri civiliziranih ljudstvih še ni izginil.

Ljudstvo Botokuden ne pozna niti brazgotinjenja niti tetoviranja. Pozna pa temu podoben stalni nakit, in sicer lesene ustnične in ušesne obroče. Imenujejo se *botopue* in so izvor imena tega ljudstva. Ko so njihovi otroci stari sedem ali osem let, jim v spodnji ustnici ali na uhlju naredijo luknjo in vanjo vstavijo mehak lesen obroč. S časom ga postopno povečujejo, dokler ne doseže premera največ dvanajst centimetrov. Tudi druga ljudstva, ki poznajo brazgotinjenje in tetoviranje, poznajo tovrstno okrasje. Bušmani na spodnji ustnici nosijo lesen obroč, slonje okle, školjčne lupine ali kamne. Avstralski staroselci na konici nosu nosijo kratko palico ali rinko, Eskimi pa na uhljih viseče rinke. Uhanom kot nakitu se niti v civiliziranih družbah ne moremo izogniti.

Prehod med stalnim in zamenljivim nakitom je lasni nakit. Pri vseh ljudstvih lahko zasledimo, da si odstrižejo del las, lase spletejo v kito ali jih spenjajo z obroči iz slonove kosti ali brona in jih okrasijo z zajčjim repom, ptičjim perjem ali kovino. Ozirima oker barvo pomešajo z oljem oziroma voskom

in jo nanesejo na lase, s čimer ustvarijo plosko krožno obliko. Dolga kita pri današnjih Mandžurcih in kitke, ki jih nosijo dekleta po vsem svetu, so ostarek lasnega nakita pri zgodnjih ljudstvih.

Zamenljivi naglavni nakit so tudi trakovi. Najdemo jih pri vseh lovskih ljudstvih, razen Eskimih. Najpreprostejše trakove naredijo tako, da zvijejo liste pandanačevk. Za druge vrste pa uporabijo usnjene trakove, kengurujev kožuh, spletena rastlinska vlakna, povezano nojevo, orlovo in fazanovo perje ali medvedjo dlako. Uporabljajo tudi sveži les in iz njega izrezljajo ptičje perje ali pa na vrstico drugega za drugim izmenično nanizajo bele opičje zobe in črne jagode. Lahko s travnatim trakom povežejo nojevo jajce in vanj vtaknejo nojevo perje ali si na vsako stran čela obesijo dve vrvi, vsako s kengurujevim zobom. Lahko pa nosijo trak, spleten v mrežo iz konopljinih vlaken, in nanj od levega ušesa proti desnemu v obliki pahljače nataknejo rumeno ali belo papigino perje. Včasih na glavi nosijo kar orla ali vrano. Naglavni trakovi, ki jih danes poznajo različni narodi, in perje ali podobe ptic, ki jih na glavi nosijo sodobne ženske iz Evrope in Amerike, so se razvili iz naglavnih trakov zgodnjih ljudstev.

Druga vrsta tega nakita je naglavna dekoracija. Bodisi zvijejo drevesne liste bodisi tjulnjevo kožo razrežejo na trakove ali pa spletejo rastlinska vlakna oziroma živalsko dlako, da naredijo trakove, na katere nanizajo plodove mangrovin, rdeče korale, hišice morskega polža, želve, ptičje perje, živalske kosti, zobe ipd. Nekateri pri tem uporabijo tudi kosti človeških prstov. Naglavni nakit pri ženskah iz Evrope in Amerike ter koralde pri Mandžurcih spadajov to vrsto nakita.

Tretja vrsta nakita je pasni nakit. Poznamo pasove, izdelane iz drevesnih listov ali živalske kože in vrvi, ki so izdelane iz rastlinskih vlaken ali človeških las. Na vrveh so pogosto povezani trakovi, izdelani iz drevesnih listov ali povezani iz nojevega perja, netopirjeve ali veвериčje kože. Lahko so tudi iz ene vrste kratkih trakov blaga in ene vrste kratkih trakov iz kozje kože, na njih pa povežejo koralde ali jajčne lupine. Na Kitajskem so v obdobju Zhou poznali velike in svilene pasove, od obdobja Tang dalje pa tudi zlate, srebrne, žadaste ipd. Pasovi, ki jih danes nosi vojska, so se pričeli s pasovi zgodnjih ljudstev. V starih dobah so obleko razlagali kot sredstvo, s katerim se prekrije sramne dele, vendar ko opazujemo pasove nerazvitih ljudstev, vidimo, da sestojijo iz več trakov in sploh ne opravljajo funkcije prekrivanja. Pri plesu moških in žensk pri avstralskih staroselcih neporočene ženske nosijo trakove, medtem ko jih poročene ne. Ko pride do nečednega srečanja, si ženske nadanejo iz perja narejene trakove. Veliko popotnikov pravi, da s tovrstnimi dodatki, ker so v vsakodnevem življenju sicer goli in to zanje ni nič čudnega, povzročijo neke vrste vzburjenje. To pa je v popolnem nasprotju z zavestjo o sramnem.

Kar se tiče dodatkov na rokah in nogah, gre kakor pri čelnem okrasju za pasove ali vrvi, viseče na rokah ali mečih. Šele bolj razvita ljudstva poznajo zapestnice.

Zgoraj omenjenega okrasja na čelu ali pasovih pri Eskimih ne zasledimo. Njihovo okrasje so pravzaprav oblačila sama, na koži in oblačilih imajo prišite usnjene trakove, živalske zobe in kosti, kovinske perle in bronaste zvončke. Moški nosijo poseben zgornji del oblačila, ki ima zadaj pripet dolg kos, spominjajoč na živalski rep.

Če se ozremo na vsa ta ljudstva, lahko ugotovimo, da pri nakitu najbolj cenijo svetlikavost. Ko staroselci iz Feuerlanda vidijo kos stekla, iz njega naredijo čelni nakit, Bušmanom pa bakreni in železni obročki prinašajo srečo. Ker ne poznajo tehnologije, ne morejo dostopati do najbolj svetlikajočega se nakita pri civiliziranih narodih. Vendar so s stvarmi, ki jih ponuja narava – školjkami na plaži, sadeži na drevesih in vejicami –, povsem zadovoljni.

Med barvami, ki jih nosijo, je na prvem mestu rdeča. Goethe je govoril, da je rdeča barva tista, ki lahko vzbudi največ čustev, zato jim je tako ljuba. Zaradi istega razloga so v starih časih na Kitajskem nosili rdeča oblačila in v času dinastije Qing rdeča pokrivala. Rdeči sledijo rumena, bela in črna, hladne barve pa izberejo le redko. Le Eskimi si ustnice krasijo z barvo zelenega dragega kamna, ki je zelo redka. Izbira barve je povezana z barvo njihove kože. Ljudstva temnejše polti raje izbirajo svetlejše barve, zato avstralski staroselci in ljudstvo Mincopie telo poslikavajo z belo, prvi pa na gležnjih nosijo še bele kengurujeve zobe. Ljudstva svetlejše polti imajo raje temnejše barve, zato si staroselci iz Feuerlanda telo poslikajo s črno, Bušmani pa nosijo perle temnejših odtenkov.

Perja kot nakita ne izbirajo le zaradi barve, temveč zaradi oblike, saj kljub mirovanju daje občutek gibanja. Zato je vse od prvotnih ljudstev do današnje civilizirane družbe vseskozi zelo pomembno okrasje. Sledijo mu polžje hišice, za katere se zdi, da jih je izdelal natančen rokodelc, zato jih imajo prvotna ljudstva tako rada. V civiliziranih družbah so le okrasje ob razstavljenih predmetih.

Nakit prvotna ljudstva najdejo v naravi, saj še ne poznajo tehnik za izdelovanje umetniških izdelkov. Vendar ne gre za povsem naravne izdelke, saj na osnovi ideje lepega pridajo nekaj svojega. Živalske kože razrežejo na trakove, živalske zobe in sadeže nanizajo na vrvi, ptičje perje povežejo s sponami ali v pahljače in jih nosijo na glavi. Vse to ustreza dvema pogojema umetnosti, in sicer simetriji in ritmu. Prvi pogoj izhaja iz narave človeških okončin, drugi pa iz narave okrasja samega. Ker je človeško telo simetrično, se je pri okrasju prav tako razvila simetričnost. Če reč ni simetrična, se zdi smešna in čudna. Pri brazgotinah in tetovažah se lahko včasih srečamo z asimetrijo, to pa nikaor ne pomeni, da ljudem simetrija ni ljuba, temveč da je njihova umetniška

misel še vedno v fazi otroštva in še ne pozna simetrije. Ritem prav tako ne obstaja že od nekdaj. Šele ko so na vrvico nanizali živalske zobe in školjke, so lahko počasi dojeli ritem. Ljudstvo Botokuden na vrvi izmenično naniza temne plodove in bele živalske zobe, s čimer izrazi umetniški ritem. Te materiale lahko zamenjajo tudi z drugimi, na primer z zobmi drugih vrst živali ali s hišicami drugih vrst polžev. Poslužujejo se lahko različnosti materialov ali barve in velikosti. S tem postanejo vzorci precej kompleksni.

Tako pri vzorcih telesnih poslikav kot načinu nizanja živalskih zob in polžjih hišic, ki jih nosijo na gležnjih in pasu, gre za neke vrste ornamente, ki pa so še vedno del telesnega okrasja. Ko se je kasneje njihova zavest razširila in je ideja lepega posegla tudi na območje predmetov, lahko govorimo o ornamentiki.

Predmeti, na katerih so ornamenti, so ščiti, sulice, noži, puške, loki, katapulti, čolni, vesla, keramika, ročaji čebrov, žepi za sulice in igle ipd.

Ornamente slikajo z rdečo, rumeno, belo, črno, oker, modro in z drugimi barvami, lahko pa so izrezljani.

Vzorci ornamentov vključujejo pike, ravne linije, vijuge, koncentrične krožnice, križe, sekajoče se črte, trikotnike, kvadrate, rombe, svastike, kroge, kroge s piko ipd. Lahko so tudi podobe netopirjev, kuščarjev, kač, rib, srnjadi, tjulnjev ipd. Pri podobah živali gre za posnemanje narave, prav tako pa velja za geometrične vzorce, ki lahko posnemajo naravo ali orodje. Križ posnema vzorce na kuščarjih, ribje kosti posnema panj, povezane vijuge, ozke na sredini in razširjene okrog, posnemajo netopirje, vzorec dveh vijug, znotraj katerih je ravna črta, posnema vzorec na kači mokasinki, dvojna svastika posnema vzorec na kači cassinauhe, valovite črte s pikami posnemajo vzorec na kači anakondi, črni romb pa vzorce na lagunskih ribah. Za večino teh vzorcev lahko sklepamo o izvoru. Ker pa posnemajo določen del živali, jih je včasih težko najti. Vzorci na uporabnih predmetih posnemajo pletenine. Najpreprostejše najdemo na keramiki, na kateri so lahko izrisane vodoravne ali poševne linije, ki posnemajo pletenine.

Včasih na dolgih sulicah najdemo vzorce pletenih košar, na ščitih in palicah pa vzorce, ki posnemajo pasove. Pravijo, da naj bi poslikana ornamentika keramiko naredila preveč gladko in spolzko, zaradi česar bi jo bilo težko držati; zato so vzorce pričeli vrezovati. Poleg tega je bila keramika izumljena kasneje kot pletene košare, zato steklenice in vrči posnemajo pletene košare. Pri orožju so najprej rezilo z vrvjo ali trakom privezali na palico, kasneje pa so to storili tako, da so rezilo prilepili ali zataknili, vendar je ideja vrvi in traku še vedno ostala, zato so jo naslikali ali vgravirali na orožje. V muzeju v Freiburgu hranijo dve sulici avstralskih staroselcev; pri prvi je rezilo privezано, pri drugi pa prilepljeno s smolo; na drugi sulici je še vedno vgravirana podoba vrvi,

podobna prvi. To kaže na njihovo sposobnost miselnega povezovanja. Ne glede na to, ali gre pri tem za boljši oprijem ali za miselno povezovanje, so vzorci naslikani in vgravirani zelo natančno, kar kaže na njihovo umetniško funkcijo. Pri prvotnih ljudstvih lahko ornamente hitro zamenjamo z nekaj vrstami uporabnih znakov, na primer s pisavo, znaki posedovanja, klanskimi pečati ter religijskimi ali šamanskimi simboli. Ni nujno, da so vsi vzorci, ki so razporejeni sorazmerno, pisava ali oznake; prav tako ni nujno, da so vsi skrbno narisani vzorci, ki so več kot le preprost oris nečesa, tudi znaki. Če se simbol določene družine ne pojavlja na vseh uporabnih predmetih, ni nujno, da gre za klanski pečat. Če poznamo razlago staroselcev, te znake dosti lažje razločujemo.

Lepoto ornamentov pogojuje dvoje. Prvo je ritem. Pri enostavnem ritmu vzamejo en vzorec in ga nato večkrat ponovijo, pri kompleksnem ritmu pa vzamejo dva ali več vzorcev in jih nato večkrat ponovijo. Takšni so ornamenti pri civiliziranih ljudstvih. Druga značilnost je simetrija. Ornamenti prvotnih ljudstev so večinoma simetrični, nesimetričnih je bolj malo. Pri avstralskih staroselcih lahko najdemo tri vrste ščitov. Pri prvih je med dvema lokoma narisana vijugasta črta z enakim številom vijug na levi in desni, tako da je ornament simetričen. Pri drugih so na obeh straneh prekržane vijuge, na eni strani tri in na drugi štiri. Na tretji vrsti ščitov so na obeh straneh ščita vzorci v obliki črke T, na eni strani so trije, na drugi štirje. Zakaj je na obeh straneh število različno? Ker je tako pri nekaterih vrstah živali. Ker le posnemajo, ne težijo k simetriji.

Vsebina ornamentov so lahko ljudje ali živali, vendar nikoli rastline. Za lovsko ljudstva so namreč ulovljene živali ekonomsko blago. Čeprav njihove žene nabirajo rastlinje, je to le postransko blago in mu ne posvečajo velike pozornosti. Ko torej vrezujejo in slikajo, na rastline niti pomislijo ne.

Pričetek slikarstva je ravno slikanje celih živali. Na sulicah iz kosti so vgravirane podobe jelena. Na torbi za igle je podoba ribe ali tjulnja. To je pričetek ikonografije. V tej umetnosti so bolj izurjena ljudstva iz hladnejših podnebnih pasov: ljudstvo s skrajnega severa je na primer že poznalo koščene kipce človeka, ribe, tjulnja itd. Staroselci z Aleutov poznajo podobo ribe in lisice, Eskimi ribe itd. Vsi ti kipi so izrezljani natančno in jih pri drugih lovskih ljudstvih ne zasledimo.

Slikarstvo je razvito prav pri vseh ljudstvih, ljudstva iz hladnejših podnebnih pasov pa rezbarijo podobe na mrožje zobe ali pa z oljem pomešajo rdečo ilovico in črno oglje ter z njima slikajo na mrožje zobe. Poleg živalskih podob slikajo tudi prizore iz človeškega življenja, na primer igluje, usnjena prekrivala, kanuje, pasje vprege, lov na medvede in mrože ipd. Hildebrand poroča, da je ljudstvo Chukchi med drugim slikalo luno s človekom v sredini, ker so naslikali človeka s kapuco v središču kroga.

Druga lovška ljudstva, kot na primer avstralski staroselci in Bušmani, poznajo poslikave na pečinah. Na svetlejših skalah slikajo z barvami, na temnejših pa najprej z ostrim kamnom izrišejo vzorce in jih nato pobarvajo s svetlejšimi barvami. Včasih najprej z eno barvo pobarvajo vzorec in ga nato prebarvajo še z drugo. Avstralski staroselci lesene strehe svojih koč prebarvajo s črnim ogljem in nato vanj z nohti vrišejo podobe ali pa na lesene nagrobne spomenike izdolbejo podobe. Barve, ki jih uporabljajo, so v glavnem rdeča, rumena in bela. Črna pride iz oglja, za modro pa ne vem, od kod pride. Barve mešajo z oljem, ko pa se posušijo, jih premažejo z drevesno smolo, da ne zbledijo. Bušmani uporabljajo rdečo, rumeno, oker, črno in zeleno. Barve mešajo z oljem ali krvjo.

Predmet njihovih poslikav so največkrat živali, na primer kenguruji, sloni, nosorogi, zebre, vodni biki, razne vrste divjadi, hijene, konji, opice, noji, purani, kače, ribe, raki, kuščarji, hrošči ipd. Slikajo tudi prizore iz človeškega življenja, kot so lov in ribolov, lovljenje nojev, ples ipd. Poleg njih slikajo tudi drevesa, hiše, čolne ipd.

Med slikarijami avstralskih staroselcev najbolj izstopajo tiste iz jam v gori Glenelg na severozahodu države, saj gre za podobe človeka. V prvi jami je na poševni temni steni z belo barvo naslikano telo človeka s kapo s kratkimi rdečimi vrvicami. Oči so naslikane zelo jasno, medtem ko vse ostalo manjka. Avstralski staroselci namreč nikoli ne rišejo ust. Človekov obraz je bel, oči pa so črne. Z rdečo in rumeno črto je narisana človekova podoba, na obeh rokah pa so izrisani prsti. Na telesu je veliko majhnih vzorcev, pri katerih lahko gre za brazgotine ali pa usnjena oblačila. Na njegovi desni so narisane podobe štirih deklet, ki strmijo vanj; vse na glavi nosijo temno modro okrasje, dve pa nosita spete pasove. V drugi jami je naslikan stranski profil človekove glave, dolg šest in širok petdeset centimetrov. V tretji jami je podoba človeka, dolga okrog tri metre. Od vratu navzdol je ves prekrit s črnim oblačilom, ven gledajo le roke, okrog glave pa ima v krogih povezan šal. Celotna poslikava je naslikana z rdečo, rumeno in belo barvo; na obrazu so naslikane le oči, na obrobju šala pa je narisanih več rdečih črt, ki so videti kot pisava.

Med slikarijami Bušmanov najbolj izstopa slika ukradenega bika, ki so jo odkrili v jami blizu mesta Hemon. Na sliki je klan Bušmanov, ki skriva ukradenega bika, približujejo pa se mu okradeni pripadniki ljudstva Kaffer. Del Bušmanov sili bika, da bi zbežal drugam, večina pa se z loki in puščicami bori proti sovražnikom. Tu moramo biti pozorni na to, da so Bušmani, čeprav so naslikani majhni, uprizorjeni kot močnejši, medtem ko so pripadniki ljudstva Kaffer naslikani veliki, uprizorjeni pa kot šibkejši. Ta slika zelo dobro upodablja dejanske reči in dejanja.

Čeprav ta lovska ljudstva ne poznajo tehnik upodabljanja prostora in senčenja, že ločujejo med oddaljenostjo objektov; to pomeni, da položaj spredaj in zadaj ločijo tako, da objekte narišejo spodaj ali zgoraj, kar so počeli tudi v starem Egiptu. Za stvarno upodabljanje imajo sposobnosti, ki nas osupnejo: prvič, so zelo pronicljivi opazovalci in si reči pravilno zapomnijo; in drugič, gibala in čutila znajo zelo dobro uporabljati, saj so nujno potrebna za njihovo preživetje.

Poleg slikarstva in kiparstva poznajo kiparstvu podobno umetnost: maske. Izdelki prebivalcev severozahodne obale Indije izhajajo iz njihove neomejene domišljije, pri čemer se razlikujejo od omenjenega realističnega slikarstva in kiparstva. Med njimi je največ živali, človeške podobe pa so zelo nenaravne in so videti kot pošasti. Te maske so zelo podobne maskam tibetanskega budizma.

Med umetnostmi prvotnih ljudstev pa je najvplivnejši ples. Razdelimo ga lahko na dve vrsti: gimnastični ples in ples kot igra. Med gimnastičnimi plesi je pri avstralskih staroselcih najbolj razširjen ples, imenovan Corroboree, podobne plese pa poznata tudi ljudstvi Mincopie in Eskimi. Največkrat plešejo ob miru, sklenjenem po vojni med dvema ljudstvom, zorenju pridelka, bogatem pridelku ali lovu, obredu prehoda otrok v odraslost, novem letu, ozdravljenju, pogrebu, odhodu vojščakov, pričetku sodelovanja z drugimi ljudstvi ipd. Plešejo na jasi sredi gozda, v vaških hišah, Eskimi včasih plešejo v svojih iglujih. Vedno plešejo ob luni, ko prižgejo ognje, da ta soj odseva z lunino svetlobo. Plešejo vedno moški, ženske ob strani pojejo, vse pa gledajo gledalci. Poleg tega nekdo nakazuje ritem, in sicer tako, da bodisi udarja z dvema palicama ali z nogo ob tla. Ples vedno poteka od počasnega k hitremu, in četudi plešejo najhitreje, kar lahko, vedno sledijo ritmu. Obstaja tudi ples žensk, pri katerem se plesalke večinoma razporedijo v vrste ter nato vrtijo zgornji del telesa ali pa s stegovanjem in krčenjem nog ustvarjajo različne položaje. V primerjavi z moškim plesom je ženski mnogo mirnejši.

Pri plesu kot igri gre za posnemanje živali, na primer kengurujev, psov, nojev, metuljev, žab ipd. Posnemajo lahko tudi življenje, pri čemer sta najpogostejša prizora ljubezen in vojna. Avstralski staroselci uprizarjajo celo čolne, človeško vstajenje od mrtvih in podobno.

Veselje se pri plesu ustvarja takrat, ko plesalci s skrajno hitrim gibanjem izražajo svoja čustva. Če se navznoter počutimo, kot da želimo plesati, navzven pa smo omejeni, ne občutimo veselja. Zato si ne moremo kaj, da ne bi z gibanjem odgovorili svojim čustvom. A pri tem preveč sproščujočem plesu smo lahko kaj hitro utrujeni, zato lahko kmalu občutimo žalost. Zaradi tega so nujno potrebna pravila; tako prvotna ljudstva pri vsakem plesu, pa naj bo še tako živahen, sledijo ritmu, kar se povsem sklada z načeli lepega.

Veselje pri plesu občutijo tako plesalci kot gledalci. Pri plesalcih ga ustvarja gibanje telesa, pri gledalcih pa sprejemanje čustev. Ker slednji občutijo veselje, sklepajo, da tudi duhovi in božanstva, ki jih ljudje posnemajo, čutijo enako, zato obstaja tudi religijski ples. To vrsto plesa so poznala vsa ljudstva, a glede na zapise danes obstaja le še religijski ples pri avstralskih staroselcih. Ti žrtvujejo demonu, imenovanemu Mindi, na prostoru žrtvovanja pa eden izmed njih pogosto pleše. Poleg tega lahko na plesišču dvignejo tudi idola. Ples se je torej pričel iz čistega veselja in je šele kasneje postal del religijskega obredja – to je samoumevno.

Ples prvotnih ljudstev večinoma spremlja petje, besedilo pa je poezija. Njihove poezije torej ni malo. Poezija je neke vrste jezik, ki skozi lepo obliko z namenom doseganja ideala lepega izraža naša čustva ob notranjem ali zunanjem doživetju. Zato poezijo delimo na dve zvrsti: prva je subjektivna – izraža notranja občutenja in ideje ter jo imenujemo lirika, druga je objektivna – izraža zunanje prizore in dejanja, imenujemo pa jo epika in dramatika. Temelj obeh so čustva. Pesmi se rojevajo iz čustev in vplivajo na čustva.

Zadnji primer gradiva človeškega izražanja čustev v najnaravnejši obliki je lirika. Ta je blizu jeziku, saj prek čustvenega jezika in ritma izrazi svoj pomen in tako postane besedilo petja. *Shangshu [Knjiga dokumentov]* pravi: »[Poezija skozi jezik govori o človeških vzgibih], pesmi pa pojejo ta jezik, [glasba se prilagaja temu petju, njena melodija pa mora biti harmonična s petimi toni].« *Li ji [Knjiga obredov]* pravi: »Ko jezik ni dovolj, uporabimo še več besed, da to izrazimo. Ko še to ni dovolj, pričnemo recitirati, da to izrazimo.« Echrenreich poroča, da pripadniki ljudstva Botokuden zvečer zrecitirajo svoje občutke o minulem dnevu, kar je zelo podobno poeziji. Govorijo o dobrem ulovu tistega dne ali hvalijo svojega neustrašnega plemenskega vladarja. Vse to recitirajo po ritmu in večkrat ponovijo. Vojščaki avstralskih staroselcev ne govorijo o tem, koga so zabodli, temveč kakšno orožje imajo, podobne stavke pa preoblikujejo v več različnih, kar ni daleč od pogovornega jezika.

Besedila pesmi so omejena na nižje potrebe, na primer obedovanje in pitje. Kar se tiče odnosa med moškim in žensko, le redko spregovorijo o ljubezni, iz česar je razviden njihov egoizem. Vselej izražajo čustva, povezana z njihovo lastno usodo, če pa se že dotikajo drugih ljudi, gre le za besede ob slovesu in smrti. Čustvene vezi so omejene na družino, pri omenjanju drugih ljudi pa gre le za izražanje pozornosti ali sovraštva. Poleg tega se zelo radi norčujejo, v sreči in nesreči, veselju in žalosti, prav tako pa se norčujejo iz invalidov. Včasih iz čiste radovednosti, ko na primer vidijo avtomobil, iz katerega se kadi dim, ali premec ladje, prav tako spesnijo pesem. O veličini in lepoti narave se le

redko govori, predvsem zato, ker živijo pod pritiskom narave. Le Eskimi imajo pesem, ki govori o gorah in njihovi veličini, kar je zelo redko. Vsebina pesmi je približno takšna: »To veliko goro Koonak na jugu,/ jaz vidim,/ v to veliko goro Koonak na jugu,/ jaz strmim,/ ta prečudovita svetloba, ki se dviga z juga,/ me osupne./ Se širi,/ a je še vedno gora Koonak,/ ampak se obdaja in varuje z morjem,/ glej!/ Kakšni so njeni oblaki na jugu?/ Kotalijo se in spreminjajo,/ glej!/ Kakšni so njeni oblaki na jugu?/ Prelivajo se in ustvarjajo lepoto./ Morje, ki obdaja in varuje njen vrh,/ so spreminjajoči se oblaki./ Morje, ki obdaja in varuje njen vrh,/ se preliva in ustvarja lepoto.«

Nekateri so prepričani, da se je poezija razvila iz epike. Vendar je tako le zaradi zgodovine evropske književnosti, ki se je pričela z dvema Homerjevima epoma. Ne vem, koliko nezgodovinskih pesmi je že obstajalo pred Homerjem, saj se niso ohranile. Epika je mlajša od lirike. Pri avstralskih staroselcih in ljudstvu Mincopie so epi le proza, ki se meša z ritmom. Le pri Eskimih otroške pripovedi povsem sledijo ritmu.

Pri epih prvotnih ljudstev gre navadno za basni in mite, pri Eskimih pa za pripovedi o življenju. Njihova dela so enodimenzijska oziroma enolinijska. Opisujejo značilnosti živali, vendar o njih govorijo le na splošno in le redko govorijo o njihovih posebnih značilnostih ali čudnem obnašanju. Enako je pri epih o življenju, v katerih večinoma govorijo le o dobrem in zlu, ne pa o posebnih značilnostih. Ko govorijo o vdovah, jih vselej prikažejo kot dobre, medtem ko je družba prevzetna, nasilna in sumničava. Eskimi imajo ep, imenovan Kagsagsuk, ki ima malo večjo literarno vrednost. Njegova vsebina je približno takšna: Kagsagsuk je bil sirota in je bil v rejništvu pri neki stari ženici. Ta je živela v majhni shrambi pri vratih druge družine, kjer ni bilo dovolj prostora zanj. Zato se je stiskal pred vhodom in spal kot pes, pogosto pa so ga zasmehovali in poniževali starejši in otroci. Nekega dne se je odpravil na potovanje. Prečkal je visoko goro, ko si je nenadoma zaželel postati močnejši. Spomnil se je magičnega uroka, ki ga je naučila ženica, in ga izrekel. Tedaj je do njega prišla pošast in z repom z njegovega telesa odstranila vse kosti tjulnja, ki so zavirale njegovo rast in razvoj. Bolj ko je brisala, manj je bilo kosti, dokler jih ni nič več ostalo. Ko se je vrnil, se je čutil močnejšega. Otroci so ga še vedno zasmehovali, on pa je to mirno prenašal. Vsak dan se je vrnil k pošasti in se iz dneva v dan počutil močnejšega. Nekoč pa je pošast rekla: »Zdaj je pa dovolj! Bodi potrpežljiv; ko bo prišla zima in zamrznila morje, bodo prišli tudi medvedi, ti pa pojdi in jih ulovi.« Ko se je vrnil in so ga otroci spet zasmehovali, je to še vedno v miru prenašal. Nato je prišla zima in nekdo je rekel: »Tam na ledeni gori so trije medvedi in nikogar ni, ki bi se jim upal približati.« Kagsagsuk je to slišal in povedal svoji rejnici, da gre gledat, kaj se dogaja. Ta ga je pogledala

in posmehljivo rekla: »Dobro, prinesi mi dva kosa medvedje kože, da si bom iz nje naredila posteljo in odejo.« Ko je odšel, so ga vsi zasmehovali, on pa je stekel na ledeno goro, ubil medveda in ga vrgel množici, da si ga je razdelila. Nato je ubil še preostala dva medveda, ju odrl, kožo podaril svoji rejnici in rekel, da je prinesel podlago za spanje in odejo. Tedaj je tisti sosed, ki ga je vsak dan poniževal, pripravil meso in vino ter ga vljudno pogostil. Malo se je napil, zato mu je mlado dekle prineslo vodo, ko pa se ji je zahvalil, je nenadoma umrla. Njeni starši niso mogli skriti sovraštva do njega. Ko je nato prišla skupina mlajših fantov, jim je rekel, da bi šli loviti mrože. Takoj ko je stopil do njih, so vsi umrli. Njihovi starši niso mogli skriti sovraštva do njega. Tedaj je postal sila maščevalen in vse ljudi, moške, ženske, mlade in starejše, ki so ga prej zasmehovali, je pobil. Ostala je le manjša skupina ljudi, ki ga nikoli niso žalili, zato je bil do njih dober in je skupaj z njimi užival ozimnico. Izbral si je najboljši čoln, se vestno priučil pomorskih spretnosti in se mnogokrat odpravil na dolga popotovanja. Včasih je šel proti jugu, spet drugič proti severu. Bil je sila zadovoljen, zgodba o njegovem pogumu pa se je razširila po vsem svetu.

Večina umetnostnih zgodovinarjev in izvedencev za umetnost meni, da se je dramatika pojavila najkasneje, torej za poezijo, vendar ni tako. Temelj dramatike je sočasno izražanje z jezikom in gibom. Če to drži, so pripovedovanja prvotnih ljudstev že sama po sebi dramatika. Nikoli namreč ne gre le za preprosto pripovedovanje, saj ob pripovedovanju vselej izvajajo različne gibe. Ko na primer Bušmani govorijo o neki živali, sočasno s pripovedovanjem z usti posnemajo usta tiste živali, in ko Eskimi pripovedujejo o nekem človeku, se poskušajo priučiti njegovega načina govora. Že samo če opazujemo otroke pripovedovati zgodbe, lahko ugotovimo, da ni nikogar, ki se ne bi istočasno izražal tudi z razpoloženjem in gibi. Tako lahko vidimo, da je dramatika zelo naravna in je nastala že zelo zgodaj. V tem primeru je torej epika zadnja oblika za poezijo.

Pri dramatiki prvotnih ljudstev gre bodisi za sočasno uprizarjanje besede in giba bodisi za sočasno uprizarjanje več ljudi. Očitno je ta vrsta dramatike že zelo zgodaj obstajala tudi pri najnižje razvitih ljudstvih. Prvič, pri grenlandskih staroselcih poznajo poezijo kot dialog dveh ljudi, kjer pojejo in se istočasno izražajo z gibi; tu gre torej za dramatiko. Tudi pri avstralskih staroselcih večkrat zasledimo tovrstno obliko petja. Drugič, ples kot igra je začetna oblika dramatike. Pri prehodu od petja dialoga do dramatike prvemu dodamo gib, pri prehodu od plesa k dramatiki pa dodamo jezik. Notranjih odnosov pri dramatiki na žalost ne moremo zlahka ločiti.

Aleuti poznajo vrsto neme igre, pri kateri prvi igralec nosi lok in posnema lovca, drugi pa igra ptico. Ko lovec zagleda ptico, se pretvarja, kot da mu je

všeč in da ji ne bo storil nič hudega. A ko ptica želi stran, postane živčen. Po dolgotrajnem preračunavanju in vznemirjanju razpre lok in ptico ustrelji. Lovec od veselja zapleše, a nenadoma se počuti nelagodno in svoje dejanje obžaluje, zato začne jokati. Mrtva ptica oživi in se spremeni v lepo dekle. Nato z lovцем z ramo ob rami odideta.

Tudi avstralski staroselci poznajo vrsto neme igre, a imajo igralca, ki vsak prizor začne z visokim glasom. V prvem prizoru se čreda govedi, ki je pritekla iz gozda, igra sredi trate. Govedo igrajo staroselci, poslikani z ustreznimi vzorci, vsa njihova dejanja pa se zdijo izjemno naravna. V drugem prizoru med govedo pride skupina ljudi, ki dve živali s sulicami zabode, odre in razreže njihovo meso, kar počne zelo natančno. V tretjem prizoru se iz gozda zasliši glas konjskih kopit in ni dolgo, ko privihra konjenica, ki s sulicami odganja črnce. Kmalu zatem se ti spet zberejo, se obrnejo proti belcem, jih premagajo in odženejo. Čeprav ta igra nima poetičnega besedila, sta njena zgradba in pomen sila poetična.

Da se je v civiliziranih družbah poezija tako razširila, gre v veliki meri pripisati izumu tiska. Prvotna ljudstva ne poznajo tehnike tiska in posledično nimajo književnosti, ustno izročilo pa ne seže tako daleč. Poleg tega je njihova fonetika skupna majhnemu številu ljudi, in ko se njihove pesmi razširjajo, je tako, kot da bi gledali notno gradivo.

Na civilizirane družbe je poezija močno vplivala: stari Grki s Homerjem, Italijani z Dantejem in Nemci z Goethejem so le najbolj znani primeri. Na prvotna ljudstva pa poezija nima posebnega vpliva, temveč se zdi, da je njihova potreba, kot na primer orodje, ki ga uporabljajo v vsakdanjem življenju. Stokes poroča, da je njegov spremljevalec, staroselec Miago, ob vsaki priložnosti, ko se je srečal s čim novim, lahkotno in hitro sestavil novo pesem. To nikakor ni bil njegov poseben talent, temveč je to značilno za avstralske staroselce. Eskimi prav tako poznajo razne pesmi, zato sploh ne častijo pesnikov, saj je vrednost poezije splošno sprejeta.

S plesom in poezijo je povezana glasba. Ples prvotnih ljudstev praktično vedno vključuje glasbo, zdi se celo, da je glasba še nekoliko pomembnejša. Pri zoriščih plesanja se pri Eskimih imenuje pevski oder oziroma *quaggi*, plesni praznik pri ljudstvu Mincopie pa se imenuje praznik glasbe.

Petje prvotnih ljudstev sledi ritmu in ne nujno harmoniji tonov. Njihova tonska lestvica je precej enostavna, nekateri poznajo tri tone, drugi štiri, tretji šest. Včasih tone spreminjajo kar tako. Pri Bušmanih je nadarjenost za glasbo najvišja oblika talenta, in ko jih Evropejci učijo svoje glasbe, so jo ti sposobni posnemati. Lichenstein je celo trdil, da zelo rad prisluhne njihovim monotonalnimi pesmim.

Razloga, da tako poudarjajo ritem, sta dva: prvič, ker glasbo prvotno uporabljajo pri plesu, in drugič, zaradi njihovih glasbil. Večina glasbil je izdelana iz palic, med katerimi je najpomembnejši boben, ki ga ne zasledimo edino pri ljudstvu Botokuden, druga ljudstva pa poznajo eno ali več vrst. Najzgodnejši primerek bobna je tisti, ki ga avstralske staroselke uporabljajo na plesišču, in sicer gre za napeto kengurujevo kožo, ki jo lahko čez dan nosijo kot prekivalo. Včasih vanjo zavijejo zemljo. Da kožo napnejo na lesen okvir, je prvi opazil Malensier. Staroselci iz Queenslanda na severozahodu Avstralije po njem udarijo z debelo palico iz trdega lesa, kar da zelo močan zvok. Ta palica bi lahko predstavljala prehod h glasbeni plošči [krožniku] pri ljudstvu Mincopie. Glasbeni krožnik uporablja vodja pri plesu, je oblike ščita in izdelan iz trdega lesa. Dolg je meter in pol, širok pa šestdeset centimetrov, na eni strani je izbočen, na drugi vdrt. Na vdrtem delu so z belo zemljo izrisani vzorci. Vdrti del je usmerjen proti tлом, na ožjem koncu ga pristavijo na tla, vodja plesa pa stopi nanj, da ga utrdi. Da bi zvok še okrepili, na širši del položijo kamen. Eskimi uporabljajo iz palic izdelan boben; palice so iz lesa ali kosti golenic, koža pa je mroževa ali jelenja. Njegov premer je skoraj en meter, po njem pa udarjajo s palicami, dolgimi trideset in debelimi tri centimetre. Bušmanski boben, ki mu Nizozemci pravijo *rommelpott*, je koža, napeta na lončeno posodo ali lesen čeber, po njem pa udarjajo s prsti.

Eskimi, ljudstvo Mincopie in del avstralskih staroselcev razen bobna praktično ne poznajo drugih glasbil. Samo staroselci iz Port Essingtona poznajo piščal, izdelano iz bambusove cevi, dolgo šest do devet centimetrov, na katero igrajo tako, da pihajo skozi nosnice. Ljudstvo Botokuden ne pozna bobna, pozna pa dvoje vrst pihal. Prva je piščal, izdelana iz cevi *taquara*, na njenem koncu je nekaj lukenj, nanje pa igrajo ženske. Drugo pihalo je rog, izdelan iz kože repa velikih živali.

Bušmani uporabljajo brenkala, med katerimi jih nekaj niso izumili sami. Eno se imenuje kitara, ki so jo dobili od drugih afriških črncev. Drugo je neke vrste bučevka, ki so jo dobili od Hotentotov. Ima leseno dno, pritrdjeno na bučevko, ki lahko prispeva k moči odmeva. Tretje brenkalo je struna, napeta na obroč, ki se lahko skrajša ali podaljša, da se spremeni vibrirajoči zvok. Le glasbilo, imenovano *gora*, naj bi bilo izvorno bušmansko. Gre za najzgodnejši primer brenkala, ki se je razvilo iz loka. Sestoji iz strune; med njenima koncema in lesom je zataknjeno tenko prirezano pero. To pero se uporablja pri ritmu, in sicer s priprtimi ustnicami, kakor pri igranju na piščal, skozi pero iztisnemo zrak, da zavibrira. Glas, ki ga ustvarimo s pihanjem, je šibek, zato instrument primejo z desno roko, z drugim prstom roke pa pokrijejo uho, da zvok napravi navidezno močnejši. Ko zabrenkajo, lahko instrument zveni zelo dolgo.

Če povzamemo, je pri prvotnih ljudstvih petje malo bolj razvito kot glasbila, pri obojem pa gre le za krajše melodije, ki bolj poudarjajo ritem kot melodičnost. Tonaliteta njihove glasbe je enostavna, težko razločimo višino ali nižino tonov.

O izvoru glasbe je Darwin trdil, da so naši predniki, ko so bili še na stopnji živali, s pomočjo tega vznurjajočega dejanja skušali privabiti nasprotni spol. Glas samcev prav vseh živali, ko se jim poveča paritveni nagon, je še posebej močan, ne le zaradi lastne radosti, temveč da z njim privabijo pozornost nasprotnega spola. Aktivnost in pasivnost v glasbi sta torej rezultat selekcije pri samcih in samicah. Moč zapeljevanja nasprotnega spola pa ni le v nežnosti in ljubkosti, temveč tudi v izkazovanju poguma. Na primer: prečudovito perje pri ptičjih samcih je le lepo, medtem ko dolga levja griva kaže na levov pogum. Zato v glasbeni tradiciji obstaja tudi ognjevita struja, ki lahko vzbudi željo po bojevanju. Danes med vojskami ni takšne, ki ne bi poznala koračnice; glede na Bucklerjeve in Thomasove zapise pa avstralski staroselci pred vojskovanjem z glasbo in plesom vzbudijo pogum svojih vojščakov.

Schopenhauer je trdil, da je v vseh umetnostih mogoče najti sledove posne-manja narave, razen v glasbi, zato je ta najvišja oblika umetnosti. Raziskave Abbéja Dubosa pa kažejo, da glasba prav tako kakor druge umetnosti posne-ma naravo. Glede na dokaze iz zgodovine in naših lastnih izkušenj ne moremo reči, da glasba ne kaže znakov posne-manja.

Pričetek glasbe gre iskati v izražanju čustev. V času radosti zaigramo radostno melodijo, v času bolesti pa melodijo žalosti. Takšni melodiji lahko v poslušal-cih vzbudita ista čustva; enako velja tudi za občutke jeze in otopelosti. Zato lahko rečemo, da je glasba sredstvo za prenašanje čustev. Spencer je trdil: »Prvotna glasba je močnejši ton govora, ko so čustva močnejša.« To je zelo razumna izjava. Da se višina in nižina tonov v glasbi prvotnih ljudstev še nista ustalili, gre prav tako povezati s tonom govora.

Če povzamemo, se zdi, da si prvotna ljudstva lastijo vsaj del umetnosti, ki jo poznajo civilizirani ljudje. Tri oblike poezije niso bile pomešane, temveč so se pričele že zelo zgodaj razvijati ločeno. Samo pri arhitekturi so strehe in kočje lovskih ljudstev namenjene varovanju pred dežjem in vetrom ter še nimajo umetniške vrednosti.

Ko gledamo umetniška dela prvotnih ljudstev, se nam ob primerjavi z umetnostjo civiliziranih ljudi zdi, da je njihov obseg veliko manjši in da je sto-pnja bolj plitva. Ko pa jih pogledamo pobližje, lahko ugotovimo, da zados-tujejo vsem pogojem umetniškosti, kot so ritem, simetrija, primerjava, viši-na, harmonija in podobno, prav tako kakor pri civiliziranih ljudeh. Ko njihovo umetnost primerjamo s sedanjo, je razlika v številu malo večja kot razlika v

različnih zvrsteh. Njihova čustva so ožja in bolj toga, materiali omejeni, oblika enostavna in manj dodelana, izražanje idealov pa bolj otročje. Umetniški vzgib, funkcija in namen so povsem enaki kot v drugih dobah.

Vsako umetniško dejanje je v osnovi umetniški vzgib (tega je več vrst, na primer glasbeni in slikarski; te vrste se ne prekrivajo, le v literaturi imajo skupno ime umetniški vzgib). Ta umetniški vzgib spremlja dramski vzgib, saj noben od njiju nima pridane drugega namena. Spet druge umetniške vzgibe spremlja vzgib posnemanja narave, zato je v vseh umetnostih mogoče najti nekaj sledi posnemanja narave. Ni nujno, da ta vzgib doseže določeno kulturno stopnjo, kar pa se lahko zgodi; do katere stopnje se ta umetniški vzgib razvije, pa je povezano s stopnjo kulture. Ko opazujemo umetnost različnih prvotnih ljudstev, lahko ugotovimo, da si je med seboj zelo podobna, na primer nakit, slikarstvo, ples, poezija, glasba ipd. Celó pri umetnosti med seboj povsem nepovezanih ljudstev, na primer avstralskimi staroselci in Eskimi, ne opazimo posebne razlike. Zato Tainova teorija nacionalnih značilnosti pri prvotnih ljudstvih še ne velja.

Razlog za to medsebojno podobnost je povezan z njihovim življenjem. Razen glasbe so vsi materiali in oblike drugih umetnosti pod vplivom njihovega lovskega načina življenja, zato njihove slike posnemajo le živali in ljudi, ne pa tudi rastlin, kar lahko potrdi to hipotezo.

Herder in Taine sta bila prepričana, da je umetnost civiliziranih ljudi povezana s podnebjem. Ne moremo reči, da umetnost prvotnih ljudstev ne nastaja pod vplivom podnebja, vendar je z njim posredno povezana prek materialov. Pri civiliziranih ljudeh pa je promet zelo razvit, njihova produkcija tako ni več pod tako močnim vplivom podnebja, zato je vpliv podnebja na njihovo umetnost neposredno povezan z njihovim duhom. Neposrednega vpliva duha pri umetnosti prvotnih ljudstev še ni mogoče opaziti.

Na začetku so bile prav vse umetnosti prvotnih ljudstev povezane s stvarnim namenom, na primer slikarstvo je uporabno, nakit in ples sta mediatorja obeh spolov, poezija, ples in glasba imajo funkcijo vzbuditve bojnega duha, mirovni ples in družinski totemi so močno povezani s strukturo družbe. Vendar pa si niso vse umetnosti enake. V času prvotnih ljudstev je bil ples najpomembnejši. Če pogledamo v zahodno zgodovino umetnosti, vidimo, da je bilo starim Grkom najpomembnejše kiparstvo, srednjeveški religiozni pogled je videl najpomembnejše cerkve in arhitekturo, nova misel renesanse slikarstvo, sodobna kultura pa književnost. Prav pri vseh opazimo nagibanje k eni obliki. Ne glede na to, za katero dobo gre, je povezava umetnosti in družbe očitna. Odkar je Platon izpostavil pomembnost umetniškega izobraževanja, veliko izvedencev za izobraževanje meni, da je umetnost sredstvo za

spreminjanje družbe. Vendar pa je rezultat delitve dela v civiliziranih družbah to, da umetniki praktično nimajo možnosti opravljanja umetniškega poklica. Vsi obrtniki, ki dnevno opravljajo strojno delo, v svoje delo ne pridajo umetniške funkcije, kar se zdi izjemno suhoparno in še zdaleč ne dosega zanimivosti dela prvotnih ljudstev. Morris je izrazil neodobravanje razkola med umetnostjo in obrtjo ter izpostavil poumetenje dela, ki je pravzaprav podobno prizoru umetnosti prvotnih ljudstev. To je vprašanje, vredno raziskovanja.

Prevedeno po Xinchao [Nova plima], let. 2, št. 4, maj 1920.

Prevedel Marko Škafar

Razvoj umetnosti (1921)

Vsebinska prejšnjega predavanja o kulturi je bila sicer zelo raznolika, vendar lahko vse povzamemo s pojmom izobraževanja. Izobraževanje je prav tako zelo raznoliko, vendar v glavnem sestoji iz znanosti in umetnosti. Da je znanost izrednega pomena, ve vsakdo. Da pa je umetnost prav tako pomembna, je dojelo le malo ljudi. Zdaj bom govoril o napredku v umetnosti.

Umetnost lahko delimo na statično in gibljivo. Med statične umetnosti uvrščamo arhitekturo, kiparstvo, slikarstvo itd. Da bi določili njeno mesto v prostoru, se poslužujemo vida. Med gibljive umetnosti uvrščamo petje, glasbo itd. Določa jih časovnost, zato se pri njih poslužujemo sluha. Med tema dvema vrstama umetnosti je ples, ki je glede na svojo prostorskost enak slikarstvu, glede na časovni potek pa je enak glasbi.

Izvor plesa je lahko razložiti. Med živalskimi vrstami, kot so golobi in vrabci ali mačke in psi, lahko v času vzhičenosti opazimo znake neke vrste plesa. V Avstraliji celo obstaja vrsta ptic, ki iz drevesnih vej ustvari nekakšno plesno dvorano. Ples se je s časom razvijal in vsa nerazvita ljudstva v Afriki, Avstraliji, Aziji, Ameriki in na drugih celinah so ga poznala. Plesalci imajo telesa poslikana z najrazličnejšimi vzorci ter nosijo različen nakit in oblačila, ki istočasno predstavljajo izvor simbolike in ornamentov. Prizorišče plesa je največkrat na javnih prostorih, vendar tudi v slamnatih kočah ali iglujih. Tu naletimo tudi na izvor arhitekture. Na plesnih dogodkih vedno pojejo, kar je izvor poezije

in drugih oblik književnosti. Prav tako uporabljajo preproste glasbene inštrumente, s katerimi nakazujejo ritem, to pa je izvor glasbe. Pravzaprav so se skoraj vse vrste umetnosti razvile sočasno s plesom. Zato splošna trditev, da je ples najzgodnejša oblika umetnosti, ni brez podlage.

Pri nerazvitih ljudstvih poznamo dve obliki plesa. Prva je telesna oblika, ki sledi koreografiji in poudarja ritem. Ples starodavne Kitajske do določene mere prav tako sodi v to skupino in še danes ga lahko vidimo v nekaterih templjih. Nerazvita ljudstva pri plesu strogo ločijo moške in ženske. Ko moški plešejo, se ženske združijo v zbor, in ko plešejo ženske, moški pri tem ne sodelujejo. Dandanes v Evropi na plesnih predstavah moški in ženske sicer plešejo skupaj, a v operah pri delu predstave v celoti plešejo samo ženske, kar lahko služi kot dokaz za počasen razvoj plesa.

294

Nerazvita ljudstva poznajo še drugačno obliko plesa, in sicer ples kot igro. Tu gre bodisi za posnemanje živalskega sveta bodisi za uprizarjanje zgodbe, v obeh primerih pa vidimo izvor igre. Borilni ples v času dinastije Zhou v odsekih uprizarja kralja Wuja v bitki za Yin ter ga že štejemo za sorodnika igre. Igro, v kateri je You Meng uprizoril ministra Sun Shu`aota, pa že razumemo kot pravo igro. Resnično prava dramatika se je pojavila šele v času dinastije Yuan, ko so se pojavile prve pisne literarne predloge. Vse do danes na tem področju ni bilo vidnega napredka. Najbolj razširjena dramska dela, kot sta *erhuang* in *bangzi*, so po vsebini plitka ter po besedišču vulgarna in se ne morejo primerjati z dramo *kunqu*.¹ Sodobna igra v Evropi se deli na tri vrste. Prva je opera, ki v celoti sestoji iz petja in v glavnem uprizarja tragično zgodbo. Druga je dramatika, ki je zapisana v pripovednem slogu in ne vsebuje glasbe, zastopata pa jo tako tragedija kot komedija. To, čemur danes na Kitajskem pravimo nova igra, je ravno dramatika. Tretja pa je opereta, ki sestoji iz petja in veznega besedila ter je, kakor naše igre, večinoma komična.

Vse tri zgoraj omenjene vrste prihajajo izpod peresa literatov, ki neprestano ustvarjajo nova dela in se delijo na številne struje, kot so idealisti, realisti, mistiki in podobno. Tamkajšnja gledališča so posebej namenjena uprizarjanju ene izmed treh oblik, včasih pa v istem gledališču odigrajo dve ali tri vrste. V vsakem primeru v enem dnevu igro odigrajo od začetka do konca, da gledalci predstavo resnično izkusijo. Poleg teh gledališč obstajajo še gledališča za razne predstave, v katerih posamezni prizori medsebojno niso povezani. Na odru lahko pojejo, govorijo, plešejo, igrajo na inštrumente, oponašajo petje ptic, posnemajo živali, izvajajo čarodejske trike ali boksaajo, vse le z namenom zabave – tu torej ne najdemo globljega pomena. Med

1 Op. prev.: *erhuang*, *bangzi* in *kunqu* so lokalne variacije ljudske dramatike.

angleškimi gledališči je večina takšnih, obstaja pa tudi nekaj profesionalnih gledališč. Ta odražajo poglede angleških umetnikov in zato izvirajo iz drugačnega okolja kot francoska ali italijanska gledališča.

Pri nas lahko gledališča, čeprav ne izvajajo čarodejskih trikov ali uprizarjajo živalskega življenja, v grobem uvrstimo med gledališča za razne predstave, saj v njih uprizarjajo tako opero kot tudi borilne in kratke igre. Sem sodi tudi raznolikost opernih vlog *sheng*, *dan*, *jing* in *mo*, in sicer iz povsem tehničnega vidika, izključujoč njihovo literarnost.

Najzgodnejši ornamenti so poslikave telesa. Nerazvita ljudstva tropskega pasu ne nosijo oblačil, zaradi česar vzorce naslikajo neposredno na telo. Sem sodi puder, ki ga uporabljajo ženske, pa tudi ličila, ki se uporabljajo v naših opernih gledališčih.

Ker se telesna poslikava hitro izbriše, so začeli telo tetovirati, na vzorec pa nanašati še nekaj barve. Temnopolta ljudstva vzorce ustvarjajo z brazgotinami (ti vzorci so po naravi svetlejši), rumenopolta ali rdečepolta ljudstva pa v kožo vtirajo temno barvo. Starodavna ljudstva so temu pravila poslikano telo ali rezbarije. Ljudstva, ki ne ustvarjajo brazgotine ali v kožo ne vtirajo barve, v ustnice ali na uhlje naredijo luknjo in vanjo vstavijo lesen obroč, ki luknjo s časom povečuje. To so umetno ustvarjeni ornamenti, ki so v očeh civiliziranih ljudstev grdi. Vendar lahko povezana stopala, steznike ali prebadanje ušes prav tako uvrstimo v to vrsto.

Ko so prenehali slikati na telo, so telesu dodali raznovrsten nakit – od prekrival do obeskov in pasov; vse to lahko v določeni meri že najdemo pri nerazvitih ljudstvih. S počasnim napredovanjem kulture so pokrivala in oblačila zaradi higienskih razlogov sčasoma postala enostavnejša. Še vedno pa obstaja reč, ki ji pravimo moda; moška modna oblačila se zgledujejo po londonski modi, ženska pa po pariški. Moda se vsakih nekaj mesecev spremeni. Pri modi gre samo za ostanek nekdanjih nerazvitih družb.

Zdaj pa se s telesnega okrasja premaknimo na uporabne predmete. Orožje, kot sta nož in ščit, in uporabni predmeti, kot so čoln, veslo, lonec in vrč, lahko imajo poslikane ali vrezane vzorce, ki predstavljajo čiste ornamente. Na začetku so bile le pike in črte, kasneje pa so pričeli upodabljati živali in še kasneje rastline.

Ne le, da ljudje težijo k okraševanju predmetov, ki jih uporabljajo, še pomembnejše jim je okraševanje bivalnih prostorov. Ko so ljudje prebivali v jamah, so že poznali stenske slikarije ali reliefe. Vse do današnjih dni so se te otrsle svoje ornamentalne narave in postale samostojna umetnost.

Pri uporabnih predmetih ne gre le za lepoto na ravni vzorcev in barve, temveč še bolj za lepoto njihove oblike. Tako na primer izdelki iz keramike, zlata ali žada s svojo obliko odražajo različne estetske poglede.

Kiparstvo ni le preprost dodatek arhitekturi, temveč je samostojna vrsta umetnosti. Pred kitajskimi grobnicami lahko najdemo kamnite kipe ljudi in konj, v templjih pa glinene kipe, lesene rezbarije ter podobe iz žada in bron. Četudi se je v zgodovini pojavilo nekaj poznanih kiparjev, kot na primer Dai Yong v času dinastije Jin ali Liu Xuan v času dinastije Yuan, je večina kiparskih izdelkov nastala kot preprosto posnemanje drugih izdelkov. Na Zahodu se vse od obdobja stare Grčije pojavljajo znani kiparji, njihovi kipi iz kamna in bron pa so prečudoviti. Od renesanse do današnjih dni smo priča celi vrsti znanih kiparjev.

Prav tako slikarstvo ni le dodatek na steni, temveč je samostojna umetnost. Ne gre le za čista slikarska dela, temveč prikazujejo zgodovino, običaje ali krajino. Slikarstvo se je na Kitajskem med umetnostmi najbolj razvilo, vendar tudi zanj velja, da je ustvarjenih del malo in da je večina posnetkov in kopij. Medtem so na Zahodu slikarji vseskozi ustvarjali nove struje, njihovo slikanje prostora, svetlobe, globine in ljudi pa je v primerjavi z našim neprimerno bolj razvito.

Estetika arhitekture se prične z lastnim domom in se nato razširi na javne površine, kot so templji ali cesarski dvor. Danes gre v glavnem za šole, muzeje, knjižnice, vrtove itd. V najširšem smislu gre za celostno estetsko zasnovanje okoljske podobe mesta.

Potem ko sem govoril o statičnih umetnostih, bom zdaj spregovoril še o gibljivih, kot sta petje in glasba. Pesmi na plesnih predstavah so dokaj preproste, vendar so se kasneje razvile v samostojno poezijo, zatem pa v tri zvrsti književnosti. Prva je lirika, na primer kitajska poezija *shi* ali *ci*.² Ta je bila prvotno namenjena petju, kasneje pa je pričela služiti izražanju čustev, vendar še vedno upošteva dolžine zlogov in rime. Sodobna lirika ni več strogo omejena. Druga zvrst je dramatika, ki so jo sprva v celoti peli, kasneje pa so se v njej že pojavljali govorjeni deli. Nato se je znotraj nje razvila oblika, ki je v celoti opustila glasbo in postala pripovedna. Tretja oblika pa je pripovedništvo, ki se je najprej pojavilo v obliki mitov in basni, kasneje pa se je osredotočilo na človeka. Na začetku je preprosto slikalo univerzalno človečnost, s časom pa je pričelo posegati v izražanje določenih značilnosti. Sprva je temeljilo na ustnem izročilu, kjer se izraža z govorom in gibom, kasneje pa se je poslužilo rokopisov in kopij ter s tem postalo čista opisna in pripovedna književnost.

2 Op. prev.: poezija *shi* je klasična, metrično urejena poezija z enako dolgimi verzi, pisana po strogo določenih pravilih. Poezija *ci* je poezija, napisana na melodijo; zanj velja, da je metrično manj rigidna, čeprav ni vedno tako.

Glasbo na plesnih predstavah so prvotno ustvarjali z udarjanjem, na primer s palicami ali kožo, napeto na lesen okvir. Kasneje so se iz tega razvili bobni. V Avstraliji poznajo cevi iz bambusa, v katere pihajo skozi nos. V kitajskih klasikih piše, da se je glasba razvila z bambusovo piščaljo, ki jo je izdelal Linglun. Vsa pihala so se v osnovi razvila iz bambusovih cevi. V Afriki poznajo inštrument, podoben loku, ki se je razvil v brenkalo. Glasba izvornih ljudstev v glavnem poudarja ritem, za razlike v tonu pa se ne meni preveč. Danes imamo raznovrstno notno gradivo, znanost o glasbi, akademije, ki poučujejo glasbo, in koncertne dvorane, ki presegajo plesne predstave ali gledališča. To je resnični napredek.

Razvoj vsake oblike umetnosti gre vedno od enostavnega h kompleksnemu, od dodatka k samostojnemu, od zasebnega k javnemu. Kitajska oblačila, cesarski dvor in vrtovi so prelepi, vendar nam ni mar za lepoto mest. Shranjene starine, knjige in slike so prečudovite, vendar ne stopimo skupaj, da bi ustanovili muzeje. To nikakor ni skladno z napredkom v umetnosti.

Objavljeno v Beijing daxue rikan [Dnevnik pekinške univerze], št. 807, 15. februar 1921.

Prevedel Marko Škafar

Osnutek predavanj o estetiki¹ (1921)

Eстетika je znanost, ki se je razvila razmeroma pozno, toda teorije o lepem so prisotne že od starodavnih del filozofov. V starodavnih kitajskih knjigah je tega sicer bolj malo, toda v »Zapiskih o glasbi«,² ki govorijo o glasbi, in v *Zapiskih o ročnih spretnostih*,³ ki govorijo o kiparstvu, lahko najdemo izjemno teorijo.

»Zapiski o glasbi« najprej razložijo psihološki vpliv zvoka: »Glasba je proizvod variiranja glasu, njen vir je v naklonjenosti mišljenja, na katero vplivajo zunanje stvari. Ko je mišljenje zaznamovano z žalostjo, je zvok oster in zbledi. Ko je zaznamovano z ugodjem, je zvok počasen in nežen. Ko je zaznamovano z veseljem, je zvok vzkličen in hitro izgine. Ko je zaznamovano z jezo, je glas robot in divji. Ko je zaznamovano s čaščenjem, je zvok neposreden in s priokusom ponižnosti. Ko je zaznamovano z ljubeznijo, je zvok harmoničen in mehak.« V

-
- 1 Op. prev.: jeseni 1921 je Cai Yuanpei na Univerzi v Pekingu predaval predmet »Estetika«, hkrati pa je na Narodni visoki šoli za izobraževanje učiteljev deloval kot profesor znanosti izobraževanja in tudi predaval predmet »Estetika«. Sredi novembra istega leta je predavanja prekinil, »ker je zbolel in šel v bolnišnico«. Ta spis je del osnutka predavanj o estetiki, v originalni verziji pa ni vseboval podnaslovov.
 - 2 Op. prev.: »Zapiski o glasbi« so 19. Poglavlje knjige *Liji [Knjige obredov]* in temelj izgubljenega konfucijanskega klasika *Yuejing [Knjiga o glasbi]*.
 - 3 Op. prev.: *Kao gong ji [Zapiski o ročnih spretnostih]* so enciklopedija tehnike s konca obdobja pomladi in jeseni (770–476 pr. n. št.). V njej so zabeležena načela spretnosti šestih področij umetniških obrti in velja za pomembno delo o tehnikah znanosti starodavne Kitajske.

»Zapiskih o glasbi« piše tudi: »Vzdušje v obdobju dobrega reda kaže mirnost in užitek. Vzdušje obdobja nereda pa kaže nezadovoljstvo in jezo, njegovo prevladovanje pa ima izredno slab vpliv. Vzdušje dežele, ki tone v uničenje, je izraz obžalovanja in zmedenih misli.«

Nadaljnja razlaga v »Zapiskih o glasbi« govori o psiholoških vplivih zvoka: »Ko so vladarjevi cilji majhni, glasbo zaznamujejo note, ki hitro izzvenijo, misli ljudi pa so žalostne. Kadar je vladar radodaren in v harmoniji ter ima spokojen in lahkoten značaj, so note raznolike in elegantne, pogosto se spreminjajo, ljudje pa so zadovoljni. Kadar je vladar razdražljiv, krut in surov, so note na začetku divje, na koncu pa razločne, skozi celotno delo so polne in udarne, ljudje pa so odločni in drzni. Kadar je vladar čist in neposreden, močan in pravičen, so note kratke in izražajo iskrenost, ljudje imajo samokontrolo in so spoštljivi. Kadar je vladar velikodušen, spokojen in prijazen, so note naravne, polne, harmonične, ljudje pa so ljubeznivi in ljubeči. Kadar je vladar nemiaren, nemiren, perverzen in brezskrben, so note dolgočasne in nepravilnega ritma, ljudje pa drvijo v nered in pretiravanje.«

Delo razloži tudi psihološki vpliv glasbil: »Zvončki oddajajo cingljajoče zvoke kot signal. Ta signal prepoznajo vsi in prinese navdušenje. Ko vladar sliši cingljanje zvončkov, pomisli na svoje vojaške uradnike. Zveneče kamenje oddaja tolkljanje kot vabilo k razdeljenosti. Ta razdeljenost lahko vodi k srečanju s smrtjo. Ko vladar sliši tolkljajoč glas, pomisli na uradnike, ki umrejo v boju za njegove meje. Brenkala oddajajo melanholične zvoke, ki proizvajajo misli na čistost in zvestobo ter prebudijo odločnost v mislih. Ko vladar zasliši zvoke lutnje ali citer, pomisli na svoje uradnike, ki so predani pravičnosti. Inštrumenti iz bambusa oddajajo zvoke, kot je zvok tekoče vode, kar sugerira ideje o zbiranju – namen tega je zbrati skupaj množico. Ko vladar sliši zvoke orgel, pip in flavt, pomisli na svoje uradnike, ki zbirajo skupaj ljudi. Bobni in tamburin oddajajo glasne zvoke, kar navdihuje idejo gibanja in teži k napredku gostov. Ko vladar sliši glasove bobnov in tamburina, pomisli na svoje voditelje in poveljnike.«

Ker ni posameznih preizkusov teh vsestranskih povezav, teh teorij ne moremo potrditi. Lahko pa potrdimo medsebojni vpliv psihološkega stanja in zvoka.

V *Zapiskih o ročnih spretnostih* piše: »Rezbarji obdelujejo bambusove vrhove, (...) v debele ustnice, globoko grlo, udrte oči, majhna ušesa, široke prsi, zadnja plat telesa vse nižja, telo veliko, kratek vrat, kadar gre za te vrste žival.⁴

4 Op. prev.: v delu je uporabljena beseda *luoshu*; gre za starodavno kategorizacijo živali, v to vrsto pa je bil umeščen tudi človek.

Tovrstne živali so izredno močne, a ne morejo teči, njihov glas je mogočen, a svetel. To, da je močna, a ne more teči, ji je v breme. Mogočen in svetel glas je zelo podoben zvonu: podoba tovrstne živali je zato kot okras pogosto vgravirana v zvon. Da obešen zvon odda zven, je treba tolči po njem. Ostra usta, široko razprte ustnice, drobne oči in dolg vrat, majhno telo in nizek trebuh – tovrstne živali pripadajo vrsti ptičev. Njihovo telo je brez moči in lahko, glas pa čist in prodoren, daljnosežen. Telo brez moči in lahkost sta primerna za prenašanje lahkih živali. Čist in daljnosežen glas pa je podoben zvoku kamnitih zvončkov.⁵ Zato je podoba te živali kot okras pogosto vgravirana na kamnitih zvončkih. Da iz kamnitih zvončkov izvabimo zvok, je treba tolči po njih. Majhna glava na dolgem telesu, zvito telo, debelo in veliko – tovrstne živali so kuščarji. Podoba te živali je kot okras vgravirana na bambusu. Ti okraski na bambusu so prilagojeni lovljenju, ubijanju in ugrizom zveri. Zagotovo mora prikriti svoje kremplje, izbuljiti oči ter naježiti luske in kocine. Ko ljudje gledajo prikrite kremplje, izbuljene oči ter naježene luske in kocine, tudi v njih vzplamti jeza. Če lahko vzbudi jezo, je takšna žival težko breme, pa tudi njene barve mogočno kričijo. Če kremplji niso skriti, oči izbuljene ter luske in kocine naježene, takšna podoba vzbuja pridih otožnosti. Če vzbuja otožnost, tudi to pomeni težko breme, žival iste vrste bi se take živali zagotovo znebila, njena barva pa tudi ne bi bila več tako kričeča.«

Gre za simbolno rabo, za povezavo med vidom in sluhom. Iluzije imajo v estetiki visoko vrednost.

Od dinastije Han dalje⁶ obstaja več del s področja estetike, na primer *Literarna misel in rezbarjenje zmajev*,⁷ *Klasifikacija poezije*,⁸ zapiski o poeziji *shi*,⁹ zapiski o poeziji *ci*,¹⁰ *Razprave o kaligrafiji*¹¹ in *Vrednotenje sli-*

5 Op. prev.: *qing* je starodavno glasbilo, nekakšen ksilofon iz žada ali kamnov, obešenih v vrsti, ki se je uporabljalo pri obredju.

6 Op. prev.: dinastija Han (206 pr. n. št.–220 n. št.).

7 Op. prev.: *Wenxin diaolong [Literarna misel in rezbarjenje zmajev]* je vplivno delo Liu Xieja iz obdobja južnih in severnih dinastij (485–540), ki se ukvarja predvsem z literarno estetiko.

8 Op. prev.: *Shipin [Klasifikacija poezije]* je delo, ki ponuja kritiko poezije, njegov avtor pa je Zhong Rongiz časa dinastije Liang (502–557).

9 Op. prev.: »Zapiski o poeziji *shi*« so oblika besedil literarne kritike v kitajski literaturi, ki kritično vrednotijo dela s področja poezije *shi*.

10 Op. prev.: »Zapiski o poeziji *ci*« so oblika besedil literarne kritike v kitajski literaturi, ki kritično vrednotijo dela s področja poezije *ci*.

11 Op. prev.: *Shupu [Razprave o kaligrafiji]*, avtor dela je Sun Qianli, kitajski kaligraf iz zgodnjega obdobja dinastije Tang (618–907).

karstva.¹² Poleg tega je tudi v zbirkah poezije in proze v zapiskih mogoče najti veliko kritičnih komentarjev o poeziji, prozi, kaligrafiji in slikarstvu, med katere so pomešani komentarji o arhitekturi, kiparstvu in drugih vrstah lepih umetnosti, ki so včasih povsem samostojno mnenje. Vsi ti komentarji pa nimajo koherentnega sistema. Zato Kitajska ne le ni imela poimenovanja za estetiko, ampak tudi ni imela estetskega modela.

Tudi v evropski antiki je bilo tako. Grški filozofi, na primer Platon in Aristotel, so že ponudili teorije o umetnosti. Vendar se je pojem »estetika« uveljavil šele v 17. stoletju, ko je Baumgarten za poimenovanje svoje knjige uporabil grški izraz »občutje«. V njej piše prav o estetskem občutku in njegovem razmerju z vednostjo. Zatem je položaj estetike v filozofiji potrdil še Kant.

Kant je najprej spisal *Kritiko čistega uma*, v kateri je pojasnil meje spoznanja. Sledila je *Kritika praktičnega uma*, v kateri je pojasnil svobodo morale. Na koncu je izdal še *Kritiko razsodne moči*, v kateri je razjasnil razsodno moč v mejah narave in njeno nasprotje – svobodo, hkrati pa povezal čisti um in praktični um. V okviru razsodne moči je ločil določujoče sodbe in estetske sodbe. Prve spadajo v teleologijo, druge pa so v celoti mnenja v okviru estetike.

Ko je Kant definiral lepoto, je kot njeno najpomembnejšo značilnost navedel univerzalnost. Raba lepega je v tem, da zmore vzbuditi ugodje. Ugodje, ki vznikne iz običajnih čutil, je v veliki meri povezano s stikom z materialnim, a se kljub temu ne more izogniti razlikam. Estetsko ugodje pa vznikne iz opazovanja oblike, ki je pogosto univerzalno.

Druga značilnost lepote je transcendentnost. Obstaja vrsta ugodja, ki vznikne iz koristi, nasprotno pa estetsko ugodje nima nobene zveze s koristjo.

Kant je razložil naravo elegantnosti oziroma veličastnosti in svojo razlago primerjal z mnenji predhodnikov.

Od Kantove teorije dalje imajo lepota, resnica in krepost v filozofiji enako vrednost, zato jo determinirajo; tako kakor etika in logika zaseda nadvse pomemben položaj. O tem ni dvoma.

V 19. stoletju je Fechner poskušal v estetiki uporabiti znanstveno metodo; taka estetika od zgoraj navzdol, od zgodnjih časov proti sedanjosti, se imenuje eksperimentalna estetika. Fechner je uporabil tri vrste metod, ki privedejo do splošnih vzorcev estetskega občutka. Prva metoda je opazovanje s

12 Op. prev.: *Huajian [Vrednotenje slikarstva]* je delo, ki podaja kritiko slikarstva skozi zgodovino, tehnike in sloge posameznih slikarskih mojstrov. Avtor dela je Tang Hou iz dinastije Yuan (1260–1368).

pripomočki: na primer: pri običajnih predmetih, kot so vrata, okna, škatle, kovčki, pisemski papir, kuverte in podobno, izmerimo dolžino in širino ter ju primerjamo. Druga metoda je metoda inštalacije: na primer: papir razrežemo na trakove in opazujemo, kako ljudje dva trakova postavijo v obliko križa: ali je prečni trak visoko ali nizko na navpičnem traku. Tretja metoda je metoda izbire: ljudje izbirajo kvadrate in pravokotnike, ki imajo različna razmerja med stranicami, nato pa pregledamo, katere oblike so izbrali. Rezultat teh metod je v glavnem skladen z razmerjem zlatega reza.

Kasneje sta Wundt in Meumann nadaljevala preizkuse z barvami, zvoki, literaturo in bolj zapletenimi umetniškimi izdelki. Čeprav se lahko ti preizkusi pohvalijo že s kar nekaj dosežki, gre tu za zapletene probleme. Želja, da bi na podlagi že obstoječih pogojev preizkusov s pomočjo induktivne metode skonstruirali lepoto, se je pokazala že zelo zgodaj. Zato se tisti, ki se zdaj ukvarjajo z estetiko, ne morejo izviti iz okvirov filozofije.

Fechner je poleg tega, da je izoblikoval prej predstavljene metode preizkusov, s pomočjo pregleda estetike od preteklosti do današnjega časa ugotovil, da ima estetski občutek šest pogojev. Prvi pogoj je prag estetskega občutka. V psihologiji že v osnovi obstaja pogoj praga zavedanja: če je čustvena vznemirjenost prešibka, čustva nimajo vpliva na čutila. Tudi z estetskim občutkom je tako. Da vznikne estetski občutek, mora vtis prekoračiti prag. Na primer: šibke barve in zvok ter okrasni predmeti, ki smo jih vajeni gledati in poslušati, nas ne ganejo več. Drugi pogoj je pomožna sila lepega. Če predmetu, ki lahko vzbudi estetski občutek, dodamo čutni vtis, ki je podoben in ne nasproten, se estetski občutek poveča. Na primer: čisto petje brez glasbene spremljave in glasba iz glasbenih inštrumentov vsak zase posedujeta lepoto, če pa ju združimo, se estetski občutek poveča.

Tretji pogoj sta kompleksnost in enotnost. Ta pogoj so prepoznali že Grki, pa tudi pri rezultatih Fechnerjevih opazovanj in preizkusov se je izkazal za zelo pomembnega. Enotnost in prevelika preprostost sta dolgočasni, kompleksnost in nepovezanost pa zoprni. Četrty pogoj je resnica. Tu ne smemo misliti, da gre za konflikt: če je na sliki krilati angel, to ne pomeni, da so krila namenjena letenju. Peti pogoj je jasnost. Vsi prej našteti pogoji se v zavesti jasno izrazijo. Šesti pogoj so asociacije. Zaradi oblike in barve objekta lahko vzniknejo raznovrstni spomini, ki so medsebojno povezani. Na primer: italijanska mandarina je okrogle oblike in rumene barve, kar vzbudi estetski občutek. Če pa se iz tega porodi asociacija na aromo, ki se širi po vasi, ko so drevesa polna sadežev pod zelenim listjem, skupaj z dejstvom, da ta drevesa pogosto rastejo v krajih, kjer so klimatske razmere zelo prijetne,

vse to estetski občutek močno poveča. Če mandarino zamenjamo z okroglo rumeno žogo, ta ne izzove takih asociacij.

Fechnerjeve metode preizkusov so bile izhodišče za mnoge kasnejše raziskovalce.

Lightner Witmer je na podlagi kvadratov in oblik križev, ki jih je uporabljal Fechner, opazoval urejanje glede na razlike v velikosti, testiranci pa so morali bodisi primerjati dva sosednja primerka ali na primeru izbranih primerkov povedati, kateri se jim zdijo lepi in kateri ne. To je drugače kot pri Fechnerjevem preizkusu, kjer so ljudje prosto izbirali. Rezultat takega preizkusa z obliko križev je pokazal, da so lepi križi tisti, kjer sta vodoravni in navpični del v ravnovesju, in tisti, kjer sicer nista v ravnovesju, vendar ustrezata razmerju zlatega reza. Križi, ki mejijo na razmerje zlatega reza, še posebej tisti, kjer sta navpični in vodoravni del blizu uravnoteženosti, se zdijo nelepi, kot da težijo k somernosti, a ji niso podobni. Pri pravokotnikih se zdijo lepi kvadrati in pravokotniki s stranicama v razmerju zlatega reza, približki teh dveh vrst pravokotnikov pa ne. Tudi s kvadrati je tako. (To pa zato, ker prinašajo občutek iluzije.)

Jacob Segal je naredil korak nazaj. Uporabil je enostavnejši preizkus z ravnimi črtami različnih naklonov: vodoravnimi, navpičnimi in poševnimi. Ljudje, ki so jih opazovali, so menili, da navpične črte vzbuja občutek samostojnosti. Pri poševnih črtah se jim je zdelo, kot da so jim spolzele, kar je vzbuja občutke ugodja in neugodja. To je pokazalo zvezo s spremembo občutkov.

G. Cohn je majhna povezana kvadrata pobarval z različnima barvama, s čimer je želel ugotoviti, kateri par vzbuja estetski občutek. Izkazalo se je, da estetski občutek vzbudijo nasprotni barve, medtem ko podobne barve vzbudijo nasprotni občutek. Povezal je tudi barvo in odtenek svetlobe. Tudi različni odtenki svetlobe so pokazali, da večji kot je kontrast, večji je estetski občutek. Toda Emma Baker in A. Kirschmann sta ta preizkus popravila, povezala bolj ali manj nasprotujoče si barve in ugotovila, da so prave kontrastne barve najlepše. Glede na Majorjev in Titchenerjev preizkus so bili kvadrati, ki niso bili v celoti pobarvani, lepši kot v celoti pobarvani kvadrati.

Chown¹³ in Barber sta uporabila različne stopnje nasičenosti barv in odtenkov svetlobe ter jih postavila drugo ob drugo. Preizkus je pokazal, da močne barve, kot sta rdeča in modra različnih stopenj temnosti ali svetlosti, ob različnih odtenkih sive vzbuja občutek lepega. Šibke barve, kot sta rumena in zelena, pa ob sivi nista dali občutka lepega.

13 Op. prev.: ime je tako navedeno v avtorjevem latiničnem zapisu. Trenutno ni mogoče preveriti, za katero osebo gre.

Meumann je med pare barv, ki se niso zdeli lepi, vstavil ustrezno barvo in že ozki pas je povzročil, da se je celotna slika zdela lepa. Ta vstavek lahko imenujemo posredna barva. Pri parih barv, ki se niso zdeli lepi, je ugotavljal, kolikšen del je pokril, in izkazalo se je, da lahko ožji del primerek spremeni iz nelepega v lepega.

Meumann je preizkušal tudi preproste zvoke. Pri glasbenem metrumu so bili štiričetrtnski in tričetrtnski ritmi tisti, ki so vzbudili občutek ugodja. Opazoval je tudi različne zvoke in hitrosti.

Alfred Lehmann je uporabil metodo predstave. Pri testiranih ljudeh je vzbudil neke vrste estetski občutek, potem pa opazoval spremembe v dihanju in srčnem utripu. Martinova je uporabila komične slike in jih kazala ljudem ter pri tem opazovala spremembe v dihanju. Rudolf Schulze je v razredu študentov uporabljal dvanajst slik, pri čemer je študente fotografiral, da je lahko opazoval izraz na obrazu in položaj telesa.

Vse našteje metode preizkusov, ki se ukvarjajo z osebo, ki občuduje in vrednoti nekaj, kar vzbudi estetski občutek, vključujejo pasivno in aktivno plat. Aktivna plat se tiče okoliščin umetnikovega dela. Ena od metod je namreč tudi ta, da lahko raziskujemo okoliščine določenega umetniškega dela. Meumann je izpostavil sedem vrst te metode:

Zbiranje umetnikovih lastnih komentarjev ali avtobiografij. Gre za umetnikove komentarje o svojem kreativnem delu, na primer razlage motivov za delo, opise procesa ali predstavitev namena dela. Sem sodijo avtorjev predgovor v literaturi, naslovi v poeziji ali napisi na slikah.

Oblikovanje vprašanj. Zastavimo lahko vprašanja glede glavnih elementov umetniškega dela, ki jih zastavimo umetnikom vseh vrst umetnosti, in tako poiščemo odgovore. To lahko dopolni manjkajoče dele v avtorjevih komentarjih.

Raziskovanje umetnikove biografije. Posebnosti in okoliščine vsakega umetnika so povezane z umetniškim delom. Zato je treba ugotoviti, kako dejstva o umetnikovem življenju odsevajo v njegovih umetniških delih.

Psihološka analiza umetniškega izdelka. Psihologija vsakega umetnika je drugačna, nekateri se bolj nagibajo k vidu, drugi k sluhu, eni težijo h konkretnim stvarjem, spet drugi se bolj znajdejo v abstraktnih konceptih, eni so optimistični, drugi prezirajo svet. Če natančno analiziramo umetniško delo, je lahko rezultat analize določena statistika. Te statistične podatke pa lahko primerjamo s podatki drugih avtorjev. Groos in njegovi

učenci so primerjali dela Goetheja, Schillerja, Shakespearja in Wagnerja. Ugotovili so, da Schillerjeva mladostna dela, ki temeljijo na neposrednem vizualnem opazovanju, daleč presegajo Goethejeva mladostna dela. Tudi Wagnerjevo delo, ki je osnovano na zapletenih neposrednih vtisih iz opazovanj, presega Goethejevo delo. Nekateri raziskovalci so s takšno metodo primerjali preprostost ali zapletenost besedišča različnih pesnikov. Ugotovili so, da je Shakespeare uporabil petnajst tisoč besed, kar je dvakrat toliko kot pri Miltonu. Čeprav takšna statistika predstavlja le majhen del pri opredeljevanju značilnosti določenega umetnika, nabor teh podatkov prispeva k boljšemu pregledu nad celoto.

Raziskave patologije. Italijanski patolog Lombroso je napisal delo *Talent in bolezni*. Dilthey je govoril o domišljiji pesnikov in duševnih boleznih. Psihiater P. G. Möbius je raziskoval patologijo največjih književnikov in filozofov, na primer Goetheja, Schopenhauerja, Rousseauja, Scheffla, Nietzscheja in drugih. Pri vsakem od njih je izpostavil določene simptome. Kasneje so se tovrstne raziskave razvejale v več smeri. V glavnem pa velja, da talent, ki presega običajnost in povprečnost, vso energijo usmeri v razvijanje ene smeri; tako ni čudno, da se približa mejam odklona v duševnem stanju. Zato je raziskovanje patologije ena od metod prepoznavanja značilnosti posameznega umetnika.

Preizkusi. Razvoj psiholoških testov je prinesel različne vrste preizkusov, med drugim tudi individualne psihološke preizkuse, ki jih lahko uporabimo tudi na umetnikih. Na primer metoda idej: preverjamo lahko, ali sposobnost domišljije pri zvokih, barvah in oblikah ter moč spomina presegata raven običajnih ljudi. To je mogoče testirati. Slikarji in kiparji imajo pogosto navado, da se nagibajo bodisi k iskanju posebnosti, da prikažejo resničnost, bodisi k iskanju splošnih značilnosti, da prikažejo kategorijo. Pri testiranju tako lahko uporabimo metodo variacije. Na primer: ko prvič uporabimo objekt, ga postavimo tako, da si ga lahko ljudje, ki ga natančno opazujejo, ogledajo v celoti, potem pa jih prosimo, da nam ga opišejo. Drugič objekt postavimo dlje, tako da lahko ljudje vidijo le glavne dele, potem pa jih prosimo, da opišejo videno. Tako lahko primerjamo dva opisa istega testiranega človeka. Če je opis prvič zelo natančen, drugič pa površen, to pomeni, da umetnik navadno teži k iskanju splošnih značilnosti. Če pa sta oba opisa natančna ali površna, to pomeni, da umetnik teži k iskanju posebnosti.

Metoda naravnih znanosti. Da bi poiskali glavni namen ustvarjanja, lahko uporabimo metode primerjave, ki jih poznajo v teoriji evolucije v etnologiji. Če se s stališča sodobne razvite umetnosti ozremo na otročje

izdelke, na primer na prazgodovinske izdelke, dela sodobnih neciviliziranih ljudstev ali na izdelke sodobnih otrok, jasno vidimo, da se umetnost razvija in napreduje. Zaenkrat čisti estetski občutek in razlike v pomožni rabi odpirajo prostor za primerjalne razprave.

Tu opisanih sedem metod je izpostavil Meumann. Z njihovo skupno uporabo lahko uvidimo splošen oris delovnih okoliščin umetnika.¹⁴

Prevedla Mojca Pretnar

14 Cai Yuanpeijev rokopis se konča na tej točki.

Tendence v estetiki¹ (1921)

Ideologija

V zgodovini estetike vsaka teorija teži k razmejevanju subjektivnega in objektivnega. Toda v estetiki je subjektivne in objektivne poglede nemogoče razločiti. Kar se tiče objektivnega pogleda, mora biti najprej izpolnjen pogoj, da objekt vzbudi estetski občutek. Kar se tiče subjektivnega pogleda, pa je potrebna tudi sposobnost, da v objektu začutimo lepoto. Zahteva po resnici pripada objektivnemu, zahteva po kreposti pa subjektivnemu pogledu, zato pogleda ne moreta biti enaka.² Če poskusimo primerjati dve teoriji tendenc v estetiki, bo lažje razumeti.

V estetiki so se sprva pojavile objektivne teorije, saj je okoliščine pomembnih umetniških del lažje raziskovati kot čustva pri občudovanju in cenjenju, to pa zato, ker tovrstno raziskovanje za kriterije vzame konkretne objekte iz naravnega sveta. Zato pri objektivnih teorijah pogosto naletimo na to, da med umetnostjo in razmerji med konkretnimi stvarmi prihaja do razlik. Na

1 Jeseni 1921, ko je Cai Yuanpei na Univerzi v Pekingu imel predavanja na temo »Estetika«, je začel pisati *Pregled estetike*. Ta spis je tudi poglavje v knjigi.

2 Op. prev.: v kitajski tradicionalni estetiki so tri temeljna načela resnica, krepost in čustva.

primer: naturalizem hoče, da sta umetnost in materialna stvar enaka. Idealizem hoče, da umetnost preseže konkreten objekt. Formalizem, imaginarizem in senzitivizem pa hočejo, da umetnost konkreten objekt zreducira ali izniči.

Naturalizem ni nekaj, na kar bi se naslanjali umetniki sami, saj niso pozorni na to, da bi svoja občutja predstavili na enak način, je pa naturalizem najlažja pot za mislece. Naturalizem strogo poudarja, da mora biti umetniško delo močno podobno konkretnemu objektu. V etiki je idealizacija vselej problematična. Skozi optiko idealizacije se dejanski svet prikazuje kot svet popolne lepote. Pri tem gre za umetnost, ki je odtujena od resnične narave, in za prakso, ki zavrača in ne upošteva dejstev, ki opredeljujejo dejanskost. Razmerje med naturalizmom in optimističnim pogledom je eno, razmerje med naturalizmom in religijo ter verovanjem pa drugo. Če verjamemo, da je svet stvaritev Boga, je narava največja lepota, zato ni čudno, da lepota umetnosti ne more preseči posnemanja narave.

Razprave, ki nasprotujejo takemu pogledu na svet, predstavljajo drugačen problem. Če opazujemo temelje estetike, vidimo več argumentov proti naturalizmu: 1. Če zvesto in natančno osvetlimo del narave, to nima zveze z estetikom, saj je tisto, kar v ljudeh prebudi čustva, opazovanje prvotnih značilnosti. Na primer: voščene osebe, ki so bile na moč podobne živim osebam, so šokirale ljudi. Voščene osebe so neestetske, srečanje z resničnimi ljudmi pa ni. 2. Tisto, čemur pravimo umetnost, mora zreducirati realni objekt. Na primer: pokrajinska slika ne more vsebovati sončnih žarkov, žlobudranja, gibanja in svežega zraka. Voščene osebe na obrazu in rokah ne morejo imeti maščobe. Oči na modelu iz mavca so pogosto odprte. Niti gibanja vsakega dela telesa niti duhovnih izkušenj ni mogoče prikazati. Ko se soočimo z okoliščinami kaosa in nemira, tega tudi umetnost ne more naslikati. 3. Ko govorimo o podobnosti, ne gre za resničen prikaz konkretnega objekta. Na primer: komične risbe ali skice izražajo podobnost z objektom, a ne gre za zvest prikaz. Komične slike orišejo majhno posebnost, skice pa velik del izpustijo. Ko gledamo portret, na katerem je umetnik izpustil ušesa, nos in oči, namesto tega pa uporabil sled barve, ki je nadomestila te organe, se nam kljub temu zdi, da je podoba zelo življenjska in resnična. Slikarji vseh skupin pogosto uporabljajo metodo eliminacije. 4. Zvesta imitacija mora povsem izločiti umetnikov značaj, iz umetnosti torej izbriše življenjskost. V umetnikovem delu je užitek, poleg podobnih zabavnih elementov pa je v delu vsebovana tudi radost iz spoznanja.

Tisti, ki poudarjajo naturalizem, imajo razlog za to. Naturalizem se na eni strani nanaša na teorijo, na drugi strani pa na resničnost. Kar se tiče teorije, zvesto posnemanje narave zamenja posnemanje realnih predmetov. Pri komičnih

risbah ali skicah lahko prepoznamo razliko med naravnim vtisom in posne-manjem konkretnih objektov. Takšno necelo ali zdrobljeno umetniško delo podpre in ojača rečenico »zvestoba naravi«. To, kar pravijo naturalisti, da je naravo mogoče v celoti poustvariti z metodo opisa, ne drži. Toda v umetnosti velja, da kršitve narave, ki so preveč različne od narave, vzbudijo neka-kšen občutek »nepodobnosti«, ki pokvari cenjenje in občudovanje, zato se je treba temu izogniti.

Naturalizem sloni še na enem mnenju: ne glede na to, kako idealistično je določeno umetniško delo, ne more biti brez povezave z življenjskimi okoliš-činami. Material v umetnosti prihaja iz narave. To seveda ni najboljši argu-ment. Če hočemo proizvesti umetnost, ki zadovolji estetski občutek, moramo zbrati material in ga prenoviti, na primer izbrati, kaj dodati ali izločiti ipd. Vse to ne more biti stvar izkušenj, imeti mora določen okvir. Če na primer pog-ledamo s stališča vida: če so oddaljeni predmeti enako veliki kot tisti, ki so blizu, se to na sliki pač ne vidi. Ne smemo pa zato, da bi poudarili skladnost z izkušnjami, reči, da mora biti umetniški izdelek nujno identičen tistemu, kar vidimo, slišimo ali beremo, da je lahko uporaben. V umetnosti pogosto vidi-mo čudne pojave, kot sta krilati konj in pol človek pol konj, pri čemer gre za spoj elementov konkretnih objektov. Elementi v umetnosti pa niso omejeni le na izbiro in povezovanje, ampak aktualizirane stvari pogosto spremenimo, če se zdi kje kaj narobe. Pri tem je treba imeti zelo jasen miselni tok, tako da lahko razberemo rdečo nit. Ali mitološka in simbolna umetnost ne izvirata iz izkušnje? Pa vendar tega iz znakov ne moremo razbrati.

Razmerje med naturalizmom in realnim predmetom v zunanjem svetu je pogosto tako, lahko pa dodamo še eno raven, namreč razmerje med natu-ralizmom in duhovno izkušnjo. Tudi o tem je mogoče kaj napisati. Najbolj veseli resnični opisi čustvenih stanj so še vedno naturalistični. Lirski pesnik pogosto zelo natančno popiše svoje čustveno stanje, ne da bi kaj spremenil; s takšnimi naturalističnimi popisi se bolj približa naturalizmu kot idealizmu. S tega stališča je naturalizem nekakšno običajno prepričanje, ne pa umetniko-va usmerjenost. Ta posebnost je izjemno pomembna. V zgodovini umetnosti obstaja fenomen, ki mu pravimo naturalistični slog. A šele ko se izognemo introspekciji teorije, lahko uporabimo tako poimenovanje. Kot potrditev lah-ko rečemo: čeprav je naturalizem v rabi določeno časovno obdobje, vdre v realnost, ker se porodi iz tega, da nasprotuje abstraktnim idejam in oblikam. Naturalizem noče zbirati zvestih opisov resničnega sveta, ampak hoče osvet-liti tehniko ustreznega časovnega obdobja. Ker je določena oblika iz prej-šnjega časovnega obdobja izkazovala staromodnost in zadržanost, je abstrak-tna in je izgubila »resnično«. Zato je kot odziv na položaj lepote tega starega

časovnega obdobja novo obdobje prineslo novo lepoto, ki je bila »resnična« in je napadala »nori idealizem«. Pogoste okoliščine v zgodovini človeškega življenja sledijo spremembam v zaporedju dogodkov in revolucijam v svetu kulture, zato lahko vidimo novejšje ideje o vrednotah in resničnem pomenu, hkrati pa se spreminjajo vse umetnosti. Vsak umetnik, ki gleda sodobne izdelke, mora stvari osvetliti s pomočjo ustreznih sodobnih oblik in torej slediti skupini naturalistov. Pomen takšnih naturalističnih skupin je v že izumrlih tehnikah idealizma. Še posebej skupine, ki nasprotujejo političnim ali religioznim strankam, rade uporabljajo oznaki materialistična filozofija in ateizem ter s tem ustvarijo vzdušje. Nasprotujoče skupine pa tudi tako uporabijo ime naturalizem.

Gledano s stališča zgodovine še posebej skupina naturalistov z lahkoto izbere grdo in čudno ali nizkotno in nemarno gradivo. Prvi razlog za to je, da so umetniški izdelki prejšnjih dob že do skrajne meje izrabili veliko opisov objektov, morda pa so ti opisi že dosegli umetniško stopnjo. Zato pri obravnavanju občutkov in pri neodvisnih občutkih ne moremo, da ne bi izbrali posebnih izdelkov. Drugi razlog je iznajdba novih tehnik, ki umetnike spodbujajo k temu, da se usmerjajo v redko videne sposobnosti, da izrabljajo gradivo, ki ga ni lahko dobiti, in skozi to osvetlijo svojo tehniko. Iz tega je razvidna sposobnost umetnika, ali zmore iz naravnega sveta ustvariti umetnost, ki vpliva na čustveno stanje ljudi, ki bi torej v ljudeh, ko so nesrečni, vzbudila občutek ugodja. Narava je brezmejna, zato zmore uravnotežiti dele, ki so neharmonični. Vse, kar združuje umetnost, je kot majhen del narave; če zmore vsebovati zagonetni pomen veselja, zmore prenesti tudi čudnost in grdost.

Popolno nasprotje naturalizma je idealizem. Skupine idealistov v filozofiji temeljijo na predpostavki, da je v ozadju vsega obstoječega še ena resničnost, ki presega sposobnost čutil, da ta svet ni v celoti konstituiran s pojavi, ampak vsebuje tudi entitete razuma. Estetiki to predpostavko uporabljajo za sidrišče estetike, namreč to, da izhajajo iz razlik med lepim in udobnim. Izkušnje občutenja lepega imajo zagotovo določen objekt in občutenje »jaza« tega objekta; na ravni čutil gre najprej za stik, potem pa to vzbudi občutek ugodja. Toda takšna izkušnja je identična pri vseh občutkih ugodja. Tisto, čemur pravimo lepo, je zagotovo povezano s takim prenosom iz čutil, ki vzbudi občutje ugodja, poleg tega pa ima še nekaj posebnega, kar je zagotovo okoliščina, ki jo zrcali objekt. Zato pomen umetnosti ni v posnemanju konkretnih objektov. Najglobljo resničnost zaznamo prek čutil. Pomen umetnosti je v tem, da njeni »absolutnosti« nudi konkretne oblike. S tem »brezmejnost« resničnosti umešča v »omejenost« njene konkretne podobe. Podobe iz običajnih izkušenj so lahko v odnosu do idealov, na katerih temeljijo, le nepopolni izrazi. Umetnost popolnoma razgali resničnost. Teorija skupine idealistov govori o idealu,

ki je še vedno objektivni in običajni koncept, toda če ta koncept vrnemo v opazovanje, je za njim mogoče uzreti lepoto. Koncept lepote ni abstraktnost mišljenja, ampak bistvo ideala.

Glede na poglede idealističnih skupin je prepričanje, da mora umetniški izdelek izžarevati posebnost, ki jo ideal vsebuje, zelo težko udejanjiti. Neki idealist je o slikah tihožitij razložil: »Recimo, da je na sliki miza, na mizi knjiga, skodelica, škatlica cigaret in podobno. Če je knjiga na mizi zaprta, skodelica prazna in škatlica cigaret pokrita, je to mrtva slika. Če pa je knjiga na mizi odprta in bežno razkriva naslov, lahko človek, ki gleda sliko, to prebere.« To je zelo umetelna razlaga. Čudovitih umetniških izdelkov pa pogosto celo umetnik sam ne more pojasniti. Philipp Otto Runge je srečal nekega človeka in ga povprašal o pomenu risanja tabel časovnih ciklov, ta pa mu je odgovoril: »Skozi načrtovanje se lahko izrazim, ni mi treba risati.« Mendelssohn je v nekem pismu zapisal: Če bi lahko glasbo razložili z besedami, je ne bi več zapisovali z notami.

Pravih umetniških izdelkov ne moremo proizvajati iz abstraktnega mišljenja. Priložnost za proizvajanje umetniških izdelkov ni v skladnosti mišljenja in logike, ampak v vrednosti vzbujanja čustev. Ideal v umetnosti ne sme manjkati, zato se izraža skozi obliko, barve in zvoke. Če ga hočemo prepoznati, se lahko zanašamo le na dojetje in razumevanje, ne pa na mišljenje. Pri resnični vsebini lahko za razlago uporabimo konceptualne besede in stavke, pri umetnosti pa je potrebno še nekaj zunaj tega, to pa pripada čustvom.

Skupina, ki poudarja čustveno plat, so formalisti. Formalisti poudarjajo, da to, kar umetniki slišijo in si sposodijo, da izrazijo, občudujejo in vrednotijo, vse to, kar jih gane, sledi določenemu redu; gre za to, da kompleksno gradivo združijo v poenoteno obliko. Spoznanje estetike ni vprašanje, kaj je to, ampak kakšno je. Skupina idealistov vzame obliko kot vrsto znaka vsebine, za skupino formalistov pa je oblika nekaj, kamor spravimo vsebino. Ne upoštevajo ne občutja na podlagi čutil ne najvišjega pogleda na svet. Menijo, da lepote ni mogoče pričakovati od gradiva, marveč je lepota v celoti v obliki in skomponirani skladnosti, barvni in zvočni harmoniji. Če objekt razdremo na dele, ti nimajo estetske vrednosti; šele ko so povezani in so v medsebojnem razmerju, lahko presodimo njihovo estetsko vrednost.

Če formaliste vprašamo, zakaj lahko neka oblika vzbudi občutek ugodja, druga pa ne, je običajen odgovor, da je pogoj za vzbuditev občutka ugodja jasno razumevanje oziroma spoznanje. Na primer: harmonični zvoki so povezani s frekvenco vibriranja, prostor je treba razdeliti usklajeno, zamenjava tempa mora pustiti občutek lahкости. Vse to lahko vzbudi občutek ugodja in z vsebino nima nobene zveze.

Toda to je zelo abstraktna teorija in vprašanje je, ali ji lahko zaupamo. Na primer: kompleksnost in enotnost sta glavna pogoja oblike. Toda kompleksen in enoten objekt sam po sebi še ne more vzbuditi občutka ugodja. Zakaj? Če bi iz oblike in vsebine umetniškega dela izločili en del, bi to zagotovo vplivalo na celoto; vsak del je nezanemarljiv in vsi deli so med seboj povezani.

Teorija formalizma iz celotne podobe konkretnega objekta posebej osvetli en del oblike ter zreducira količino ali pa vzame celotno podobo konkretnega objekta, a zreducira stopnjo – tega se posebej rada poslužuje imaginarna struja. Meni, da so posnetki resničnega sveta edini objekt v umetnosti, saj posnetek odvrže vse težave in pritiske ter kaže brezmejno pomlad, ki z zakoni narave nima nobene zveze. O tem, da mora biti umetniški objekt povezan z življenjem, ni nobenega dvoma, posebni učinki pa prinašajo užitek. Ko gledamo konkreten objekt, običajno razmišljamo o tem, kako je uporaben in kakšno zvezo ima z drugimi objekti. V življenju umetnosti pa to dvojje ni povezano. Ne gledamo na to, kakšno korist nam prinaša ali kakšen vpliv ima na druge stvari. Objekt izniči resničnost, ostane samo posnetek. Tistemu, ki namreč na posnetku vzdrami duha, manjka volja za uporabo. Občutki, ki v duhu vzniknejo ob uživanju, so sicer uporabni, toda v primerjavi z resničnostjo je ta uporabnost zreducirana. Ta posnetek, ki je v primerjavi z resničnostjo zreduciran, nasprotno, pri presojanju nekaj pridobi, ker svet posnetka prepoznamo kot prekoračitev resničnosti in kot ljubek idealni svet.

Ta teorija posnetka na hitro razjasni teorijo občutja umetnosti. Ker zastopanje teorije posnetka sega onkraj samostojnosti umetnosti, še posebej poudarja uporabnost občutij. Ne gre le za poudarjanje namena umetniškega delovanja, temveč tudi za to, da lahko potem ko umetniški objekt vzbudi občutek ugodja, ta objekt izrazimo v skladu z okoliščinami tega občutja. Ljudje pogosto čutijo, da so okoliščine občutja nedoločene in da jih lahko arbitrarno izbirajo, da morajo nujno preiti v koncept, da postanejo določene. Ko pa preidejo v določen koncept, je to neko drugo stanje duha, kjer opustijo prvotno opazovanje. Tu se pojavi vprašanje, ali je lahko prvotno opazovanje razširjeno in dopolnjeno do zelo jasne in tihe stopnje. Zagovorniki teorije občutij menijo, da se to lahko zgodi v umetnosti. Umetnost lahko obstaja na ravni opazovanja, njen tok je določen; vse, kar je povezano z opazovanjem, je vključeno ter skupaj konstituira dolgotrajne okoliščine. Zlasti upodabljaljoča umetnost temelji na zahtevah vida in zmore vse konkretne objekte z nedoločeno obliko in barvne vtise konstituirati v določeno resničnost. Na primer: kipar uporabi velik kos kamna, da izkleše podobo človeka, tisto, kar ustvari iz tega človeka, pa ne preseže oblike. Tisto, kar k izdelku prispeva material, ne preide stopnje, do katere je lahko videna podoba zagotovo izražena.

Vsaka vrsta upodabljaljoče umetnosti mora imeti enoten prostor. Pri vidu, četudi gledamo oddaljene stvari, gre še vedno za uživanje iz istega prostora. Pri slikanju mora slikar odrezati del iz svojega vidnega polja, kot da bi okoli štirih smeri postavil okvir in poiskal določeno točko za središče. Tudi barve, ki jih uporabi, niso nepovezani fragmenti, ampak se morajo medsebojno harmonično ujemati. Iz občutij ob bližnjih in daljnih predmetih ter podob v spominu mora ustvariti združitev barv v enem prostoru, da iz oblike nastane slika. Misleci operirajo s koncepti. Iz večplastnega dinamičnega konglomerata najrazličnejših oblik bivanja izpeljujejo abstrakcije, ki jih je mogoče ukalupiti v miselne forme. Za razliko od njih zmorejo umetniki onkraj te spremenljivosti zaznati tisto, kar ostaja vselej isto. Na ta način ustvarjajo podobe, ki niso omejene niti na to, kar lahko zaznamo s čutili, niti na to, kar lahko zaobjamemo v negibnih oblikah spomina. Te podobe, ki so izpeljave opazovanja in upodabljanja stvarnosti, so univerzalne umetniške forme. Na eni strani izrabljajo moč učinkov, ki jih posreduje naravni svet, in mu dajo ustrezno obliko, da upodobijo močno podobo. Na drugi strani izrabijo omejenost materiala: na primer: platno ima ravno površino, kamen je primeren za statično pisavo, za tridimenzionalno in dinamično pisavo pa so potrebne posebne sposobnosti.

Tovrstne teorije niso omejene na objektivne vidike, ampak hkrati vpletajo subjektivna vprašanja. Vse, kar obstaja, in vse, o čemer razmišljamo, ne more obstajati brez ustreznih podob objektov, pa tudi zvoki in barve, ki jih začutimo, so hkrati fizični in mentalni. Če torej pogledamo s stališča občutij, ne le, da se ne moremo izogniti subjektivnemu, ampak občutja v resnici subjektivno in objektivno združujejo v celoto. To zlitje subjektivnega in objektivnega ima v estetiki velik pomen. Tako se lahko zdaj od objektivnih obrnemo k subjektivnim teorijam.

Razen nekaj izjem med pripadniki subjektivne struje, ki so čustva prenesli v teorijo, je večina tesno povezanih z različnimi objektivnimi strujami. Teorija posnetka v objektivni struji še posebej zlahka vstopa v subjektivno strujo. Problem je v tem: kakšne okoliščine zavedanja lahko pojasnimo z uporabo posnetka? Preprost odgovor: take, ki so se otresele vsakršnega vznemirjanja volje. To je »občutek ugodja, ki ni povezan s koristjo«, in »pogled brez vmešavanja volje«, o katerem govorijo teorije. Te teorije umetniški užitek ločijo od užitka, ki se pojavi ob uporabi običajnih čutil. Najprej je potreben užitek, ki izhaja iz uporabe čutil, na primer okus, ki ga ustvari pijača, dotik, ki ga ustvari blago obleke, ali občutek bivalnega prostora, ki ga ustvari hiša. Umetniški užitek pa je nekaj povsem drugega. Je ganjenost ob lepem. Ne samo, da gre za drugo vrsto ganjenosti, tudi stopnja ni enaka. Ker ganjenost ob lepem izhaja iz najglobljih vibracij človeštva, ima vsaka primerjava šibke točke. Nekateri skušajo

umetniški užitek utemeljiti z vtisi iz občutij in spomina. Vtisi iz spomina so rekonstrukcije občutij, toda nedvomno so veliko manj intenzivni kot občutja. Umetniška občutja pripadajo višjemu redu vtisov iz čutil, pa tudi lažje se premikajo. Temeljna podoba pogosto hitro mine in se zlahka ponovno pojavi. Sama po sebi poseduje enotnost, pogosto pa jo zasežejo vtisi življenja in se tako zlahka izgubi. Resnična občutja vzniknejo iz izkušenj in skupaj z medsebojnimi zvezami z življenjskimi okoliščinami tvorijo celoto, idealistična občutja pa so sama svoj svet. Trajanje torej ni enako, in sicer ne zaradi bistva občutij, ampak gre v resnici za potlačitev pogojev življenja, ki ga prinaša spremljajoče okolje. Pogosto lahko vidimo, kako v gledališču ob zadnjih stavkih tragedije, ko pesem potihne, ali na koncertu, ko izzvenijo zadnji toni, gledalci hitijo h garderobam; tu gre bodisi za obojestransko šaljivost bodisi za obojestransko argumentiranje. V tem ni presežnih občutkov. Ne moremo reči, da je razlog v občutjih posnetka, lahko pa rečemo, da je tisto občutje v osnovi prisotno zaradi posebnega vzgiba, zato velja – ker je kontinuiteta misli in vtisov v našem življenju begajoča –, da se ne moremo izogniti njihovi opustitvi.

Obstaja še ena vrsta opazovanja, ki temelji na subjektivnih izkušnjah; podobno kot pri teoriji posnetka med občutji posnetka in občutji resničnosti ni več ničesar, kar se ne bi dopolnjevalo. Starodavni estetiki so stanje duha razdelili v dve skupini, ki sta obstajali vzporedno druga ob drugi. Fichtejeva teorija znanosti temelji na takšnih izkušnjah. Sodobnik Witasck je nadaljeval s temi pogledi. Prepričan je bil, da je vsak dejanski psihološki proces dvodelen. Vsak proces v prvi polovici dejanskosti mora imeti posnetek v drugi polovici. Na primer: občutki in domišljija, sodbe in predpostavke, resnični občutki in idealistični občutki, resne želje in fantazijske želje – vse to je tako. Predpostavka mora spremljati sodbo, toda le fantazijsko in ne resničnostne sodbe. Zato gre pri občutjih predpostavke za neko vrsto občutij posnetka, razlika med njimi in drugo vrsto občutij pa je v stopnji jakosti redukcije. V tej teoriji so vse jasne razlike še vedno v okviru resničnih občutij in občutij posnetka, torej v okviru formalnih občutij in domišljijjskih občutij. Sodbe in predpostavke je zelo težko praktično uporabiti. Ker tudi domišljijjska občutja pogosto spremljajo sodbe, v celoti ne pripadajo predpostavkam. Ko se pojavi priložnost, da vzniknejo številna domišljijjska občutja, gre pogosto za zelo sproščeno ponovno pojavitev konkretnih objektov v zavesti, to pa ne velja samo za elemente vednosti. Tudi na ravni predpostavk je vpleten vpliv resničnih občutij. Ugodje in neugodje sta na ravni predpostavk. Lahko tudi povzročita, da človek doživi močno vznurjenje, pri čemer ni potrebno, da pogosto ostaja v domišljijjskih okoliščinah. Zato torej domišljijjske občutke težko razdelimo v dve vrsti, ki se med seboj dopolnjujeta. Ker so naše izkušnje psiholoških procesov takšne,

da če na ravni sodbe rečemo, da je ta objekt zelen, na ravni predpostavke pa rečemo, da se bojimo, da je ta objekt zelen, s stališča spoznavne teorije to ni enako, na ravni psihologije pa je zelo težko začrtati meje.

Pri razlagi čustev posnetka je dobro pogledati tudi tisto, kar o posnetku pove teorija občutij, ker temelji na psiholoških stanjih. Spomnimo se, da lahko za uživanje ob večini umetniških izdelkov uporabimo le eno čutilo, le redko dve. Konkreten objekt lahko vpliva na čustveni odnos do celotne osebnosti. Na primer: cvet japonske vrtnice lahko gledamo, otipamo ali poduhamo – lahko uporabimo več čutil. To je posebnost konkretnih objektov. Če pa je cvet japonske vrtnice naslikan, lahko uporabimo le vid, zato izgubi značilnosti konkretnega objekta. To, čemur pravimo posnetek, vpliva na eno čutilo, z drugimi čutili pa ne moremo raziskovati njegovih sledi. To je enako kot pri pojavljanju duhov v romanih: lahko jih vidimo, ne moremo pa jih prijeti, vidimo jih vstopiti, ne moremo pa slišati zvoka korakov, vidimo jih v akciji, ne moremo pa začutiti vibracij v prostoru. Glasbo lahko le slišimo ali začutimo ritem in se gibamo ob njem, to pa z drugimi čutili nima nobene zveze. Ta značilnost umetnosti, da jo dojemamo le z enim čutilom, potrjuje posebnost posnetka. Ta posnetek lahko dojamemo le z enim čutilom – v primerjavi s konkretnim objektom, ki ga dojemamo z več čutili. Tako je tudi z lažno podobo v ogledalu in konkretnim objektom pred ogledalom. Občutek je poln, domišljija pa je izpeljana. Na primer: če se spomnimo določene človeka, če imamo v mislih ali očeh del njegove podobe ali aktivnosti, se iz teh okvirnih okoliščin ne more ponovno pojaviti, prav tako ne moremo slišati njegovega glasu. V domišljiji pa je podoba jasna – in tudi precej nejasni občutki so zelo preprosti in osiromašeni.

V objektivnih teorijah pa lahko teorija posnetka hitro postane teorija imaginarizma. Učinki domišljije seveda vdrejo v stanje duha. Pri tem gre za zavestno samoprevaro, ki izhaja iz ambivalence med objekti resničnosti na eni in njihovo upodobitvijo na drugi strani. Tovrstni umetniški užitki so neke vrste svobodno smiselno vznemirjenje med resničnostjo in neresničnostjo. Lahko tudi rečemo, da gre za neprekinjen harmoničen preizkus med izvirnikom in posnemanjem. Če občudujemo in ocenjujemo izčrpen opis žoge in si ogledamo resnično žogo, se nam zdi, da je opis površinski. Če gledamo portret ali sliko pokrajine, ne gledamo le barv ali resničnosti človeka in pokrajine, ampak vznemirjenje ob obeh. Če v gledališču gledamo slavnega igralca v znani predstavi, se ne osredotočimo na igralca ali osebo v predstavi, ampak na vznemirjenje. Takšno čustveno stanje, ki razdeli resničnost in posnetek, kot kaže, ne more biti zavestno. Razlika med afirmacijo in negacijo, resničnim in neresničnim, aktualnim in izmišljenim pripada sodbam in ne umetniškemu užitku.

Moč zlitja v umetnosti ne le ruši meje med resničnostjo in posnetkom, ampak zmore porušiti tudi meje med zunanjo naravo in notranjimi stanji duha. To je izhodiščna točka emocionalne estetike. Emocionalna estetika se ne ukvarja zgolj s subjektivnimi stanji čustev, ampak se poglobi v objektivno, ravno tako kakor idealistična smer filozofije. Glede na Fichtejevo opazovanje in opazovanja drugih filozofov je vse tisto, čemur pravimo objektivni predmet, v resnici tako opredeljeno zaradi struje »jaza«. Vrnimo se na osnovni »jaz«, namreč ta, da sva jaz in vse obstoječe eno. Ne glede na to, za kateri objekt gre, jaz se lahko potopim vanj in ponovno uzrem svojo prvotno pojavo, to pa lahko vzbudi neke vrste umetniško čustvo. S tem se v estetiki ukvarja teorija »empatije«. Ta teorija je zelo podobna pogledu na svet, ki ga najdemo v starodavni teoriji antropomorfizma. Ker hočemo spoznati ves svet, je dovolj, če stvari izkusimo na lastnem telesu. Ena najprepričljivejših interpretacij zadeva lepo in umetniške stvaritve. Grški mitološki bog Narcis je bil mladenič, ki je na gladini vode uzrl svojo podobo in se vanjo na smrt zaljubil. Kakor pravi Feng Xiaoqing: »Na vodni gladini pomladnega jezera zrem v odsev svojega krhkega telesa. Morala bi se ti smiliti, kakor se ti meni.«³ Mišljenje v teoriji antropomorfizma je tako, da je ves naravni svet odsev ogledovanja sebe. Narcisa lahko razumemo kot simbol umetnikovega posnemanja. Umetniki v objekte iz zunanjega sveta vnašajo svojo naravo, to pa je prvi korak k vstopanju v območje umetnosti. Zato torej območje umetnosti izvira bolj od znotraj kot od zunaj. Če hočemo doumeti to umetnost, se moramo zanesti na duhovne oblike življenja in razvoj ter proces.

V zadnjih tridesetih letih se je estetika, ki govori o empatiji, začela naslanjati na psihološke opise in se razvijati v tej smeri. Temeljno mnenje, da je umetniško uživanje v harmoničnem zlitju sebe in zunanjega sveta, se ni spremenilo. Toda razlaga razlogov, ki privedejo do »umetniškega uživanja«, se je postopno otresla okvirov idealistične filozofije in teorije antropomorfizma. Robert Vischer, denimo, govori o oblikah vizualne percepcije. Ko zaznamo krivuljo, pravi, jo naš vid dojame kot nekaj kontinuiranega, kot nekaj, kar nima prelomov. Lahko jo zaznamo kot odsev izgubljenosti sanj, a že v naslednjem hipu bomo vztrajali pri njeni izpopolnitvi. Karl Du Prel govori o psihologiji lirске poezije. Pravi, da simbolna moč domišljije zunanje oblike objektov ne sme razumeti kot stanje človeštva. Če so skladni z našimi mislimi, so lahko barve in zvoki tudi zabavni občutki. Pesnikove prefinjene misli pošljejo duha do objekta, in četudi je ta zelo oddaljen od človeških okoliščin, se ga lahko spomnimo. O tem je podrobneje govoril H. Lotze na primeru glasbe. Pravi, da okoliščine duševnih procesov

3 Op. prev.: Feng Xiaoqing (1595–1612) je bila znana pesnica kurtizana v dinastiji Ming (1368–1644). Pred zgodnjo smrtjo je želela svoj popoln portret, ki bi prikazal njeno »resnično podobo«. Znana je po tem, da se je rada ogledovala v vodni gladini. Ta motiv najdemo v pesmi *Yuan [Obžalovanje]*, v verzu, ki ga citira Cai Yuanpei.

prenesemo v glasbo, potem pa smo zaradi značilnosti glasbe veseli. V nešteti ravneh intervalov v glasbi se ponovno vzpostavi rast in metabolizem vsakega mehanizma v našem telesu. Vsaka vrsta zavestne vsebine, ki se spremeni v drugo vrsto, če iz ravnega in gladkega postopno preide v poskočno harmonično zlitje, v glasbi izide iz nove ponovne pojavitve. Značilnosti časa v duhu tudi pripadajo zvoku. Povezava med njima je značilnost zadnje dejanskosti. Če se moje čustveno stanje z lahkoto vplete v čustveno stanje glasbe, potem ta ista narava in ista čustva zelo lahko prinesejo nekakšno zabavanje samega sebe. Ko z veseljem poslušamo glasbo, je to neke vrste gibanje duha.

Med učenjaki, ki govorijo o empatiji, je najslavnejši Theodor Lipps. Po njegovem mnenju gre pri empatiji za to, da pri interpretaciji uživanja ob glasbi najprej uporabimo pravilo podobnih asociacij. Vsaka enota ali sklop glasbenega metruma vstopi v sluh posameznika, potem pa se duhovno stanje odkloni glede na ritem in želi nadaljevanje v enakem ritmu. Vsaka vrsta posebnega ritma, ki predrami duha, je usmerjena k celotnemu procesu zavedanja in se mu želi priključiti. Značilnosti ritma so lahko sproščenost, strogost, svobodnost in povezanost, proces stanja duha pa pogosto arbitrarno vibrira v skladu z vsebino teh značilnosti. V takih okoliščinah se vzpostavi celostno čustveno stanje, ki je skladno z objektom. Posname slišani ritem in se neposredno poveže z njim.

Po Lippsovem mnenju gre pri tem procesu za vprašanje psihologije; gre za to, da v zavestni vsebini poiščemo razlago nezavednih procesov in njihovih učinkov, s pomočjo tega pa lahko povratno razumemo zavestno vsebino. Če gremo še korak naprej, vstopimo v okvire metafizike.⁴ Fichte je od filozofov pričakoval, da bodo, medtem ko bodo opazovali svet, v svoj pogled vključili vse konkretne predmete. Lipps je to premaknil na področje občudovanja umetnosti: vse s statično obliko mora biti videno, kot da je dinamično. Empatija pomeni, da se vse, kar obstaja, spremeni v življenje in je tako kontinuirano spreminjanje. Za Lippsa je dokaz največjega veselja preprosta oblika. Na primer: linija lahko glede na sposobnosti opisovanja postane gibljiva, opis jo lahko predstavi, kot da hitro vstopi od zunaj in izstopi ali kot da neprekinjeno drsi mimo.

Kako pa lahko gledamo na statične linije? Če želimo ustvariti takšen pogled, da proces v notranjem svetu odseva linearno gibanje, bo mešanica oblik zavrtih krivulj nedvomno dosegla neposredno ravno linearnost s pravimi koti. Pri opazovanju in občudovanju lepega v resnici ni potrebno, da se vse statično

4 Op. prev.: Cai Yuanpei tu uporabi izraz *xuanxue*. Ta v resnici zaznamuje filozofsko šolo v dinastijah Wei in Jin, ki je združila daoistične in konfucijanske ideale.

spremeni v dinamično oziroma da se prostor spremeni v čas. Na primer: urejenost neke slike – če je urejena v vodoravni liniji, mora slediti pravilu statičnosti. Kadar z enim pogledom zaobjamemo celoten okvir, je naravno, da ne vidimo dinamičnosti.

Lipps je empatijo razdelil v dve vrsti: pozitivno in negativno. Pozitivna empatija se imenuje tudi simpatetična empatija; gre za neke vrste občutek ugodja iz svobodnih okoliščin. Ko se srečata subjektivno in objektivno, se subjektivno gibanje zlije z objektivnim. Na primer: pri obliki zgradbe se lahko s subjektivnega stališča zdi, da gre za nekakšno lahkotno igro ali ventil za sprostitvev pritiska, kar povzroča občutek sreče. Ta občutek sreče je rezultat gibanja duha. Umetniški objekt povzroči, da subjektivni pogled z lahkoto privede do svobode in izpolnjenega duhovnega življenja. Volkelt pa je menil, da tovrstna subjektivnost ne obstaja, saj mora empatija harmonično povezati občutke in vidike, objekt pa tudi mora biti v podobnih okoliščinah, doseči torej mora enotnost oblike in vsebine. Lipps je subjektivno in objektivno pogosto izpostavljajal v obliki dialoga, ki se povsem otrese razmerja z zunanjim svetom ter je v celoti medsebojni odnos med posameznikom in objektom. V resnici v takih okoliščinah ne gre brez vplivov iz zunanjega sveta.

Emma V. Ritoðk je poročala o preizkusu, ki je pokazal, da obstaja več okoliščin estetskega občutka, ki niso povezane z empatijo. Iz običajnih izkušenj vemo, da lahko dobro napisano besedilo vzbudi občutek ugodja, a ne vsebuje simpatičnosti. Zgradbe, kot sta gotski samostan in rokokojevaska dvorana, so bogate s čustvenimi stanji in izžarevajo učinke duhovnega življenja. Strogih spominskih zgradb, ki povzročijo, da se vanje ne poglobimo s pomočjo čustev, pa tudi ni malo.

Pri negativni empatiji, o kateri je govoril Lipps, pa gre za občutek neugodja in nesočutni objekt. Vprašanje je, ali vzbuja empatijo ali ne ter ali na koncu vzbudi nasprotno občutke.

Zato ima teorija empatije, ki se tiče umetniškega uživanja, del, ki ga lahko uporabimo, a ne moremo razložiti celote, saj obstaja le kot metoda razlage.

Metode

Pred 19. stoletjem je estetika nastopala le kot del filozofije, zato je vsaka teorija izhajala iz filozofovega mišljenja in torej ni imela trdnih temeljev. Sicer je obstajalo nekaj teorij, ki so se približale znanosti, vendar so uporabljale metodo introspekcije iz psihologije. Čeprav sta umetniški kriticizem in teorija izhajala iz induktivne metode, ni bilo filozofa, ki bi potrdil to vrsto metode

in utemeljil induktivno estetiko. Tako je bilo do leta 1871, ko je Gustav Theodor Fechner objavil študijo *Eksperimentalna estetika* [Zum *experimentalen Ästhetik*] in leta 1876 še *Priprave na estetiko* [Vorschule der *Ästhetik*], kjer je promoviral metodo od spodaj navzgor (induktivna metoda). Ta naj bi nadomestila metodo od zgoraj navzdol (deduktivna metoda), ki je bila stvar iz preteklosti. Pri preizkusih je sledil Adolfu Zeisingu in njegovi metodi zlatega reza. Ljudje, ki so se naslanjali na metodo verovanja, pa so menili, da je to v estetiki običajno temeljno načelo. Uporabimo ga lahko tako pri vseh vrstah umetniških izdelkov, na primer pri sorazmerjih v arhitekturi in ritmu v glasbi, kot tudi takrat, ko gre za gibanje ljudi, in pri oblikah, ki jih najdemo v rastlinskem in mineralnem svetu. Pri vseh je pogoj za lepoto sorazmerje. Preprost opis Fechnerjeve metode je, da trak prerežemo na dva dela, krajšega in daljšega, sorazmerje med njima pa je v enakem razmerju, kot je razmerje med daljšim delom in celim trakom. Naj razložimo s številkami: pet in osem, osem in trinajst, trinajst in enaindvajset itd. Fechner je povečal tudi število predmetov estetskega ogledovanja in menil, da takšnega sorazmerja ni mogoče določiti. Opazoval je kompleksne umetniške izdelke in menil, da jih ni treba preizkušati s tovrstno metodo, le pri najpreprostejših oblikah, kot so črte, pravokotniki, križi, elipse in podobno, lahko pristopamo s tega stališča. Moramo pa opustiti vsakršno presojanje o koristnosti in dodatni rabi predmeta ter pri presojanju uporabiti zgolj preproste estetske temeljne zveze. Da bi videl takšne preproste estetske zveze, je večje število ljudi poprosil, naj razrežejo trakove na različne dolžine ter pravokotnike različnih oblik in razmerij med dolžino in širino ter presodijo, kateri elementi so najbolj estetski. Zatem je izdelal statistiko. Fechnerjeve metode so treh vrst: izbira, inštalacija in opazovanje z uporabo pripomočkov. Pri metodi izbire je vzel trakove vseh dolžin in pravokotnike vseh oblik ter jih dal testirancem, da so izbrali tiste, ki so se jim zdeli najlepši. Pri metodi inštalacije je testirance prosil, naj uporabijo omejen in določen material ter inštalirajo oblike, ki se jim po občutku zdijo najlepše. Na primer: za inštalacijo križa sta potrebna dva trakova, eden za vodoravno prečko in eden za navpično nosilko. Testiranci so jih inštalirali tako, kakor se jim je zdelo najlepše. Pri tretji metodi opazovanja z uporabo pripomočkov gre za merjenje in primerjanje preprostih oblik raznovrstnih uporabnih predmetov. Fechner je dodal veliko preizkusov: z oblikami križev, knjigami, kuvertami, pisemskim papirjem, kamnitimi ploščami, stekleničkami za shranjevanje tobaka, škatlicami, okni, vrati, slikami v galeriji, opekami in drugim. Podlaga za statistiko je bilo sorazmerje med dolžino in širino. Rezultati njegovih preizkusov so na primeru pravokotnikov pokazali, da kvadrati ali pravokotniki, ki so blizu kvadratu, ne morejo vzbuditi estetskega občutka. Za najlepše so bili izbrani pravokotniki s takim sorazmerjem med dolžino in širino, ki je ustrezalo

zlatemu rezu ali se mu je približalo. Pri ravnih črtah so testiranci izbrali ravne in enake črte ter tiste, ki so bile v razmerju zlatega reza. Pri oblikah križev so bili izbrani tisti, kjer sta bili vodoravna in navpična črta v razmerju ena proti dva. Rezultatov drugih preizkusov Fechner še ni objavil.

Te Fechnerjeve metode so bile najprej uporabljene pri Wundtovih psiholoških eksperimentih. Ljudje, ki so raziskovali kasneje, so se pogosto zgledovali po Fechnerju in le nekaj malega dodali k njegovi metodi. Lightner Witmer si je sposodil že preizkušeno metodo rezanja trakov in oblike pravokotnikov, le da za razliko od Fechnerja testirancem ni dovolil, da bi povsem sproščeno izbirali; namesto tega so dolge in kratke trakove uredili po določenem redu v vrstah. Testiranci so tako lahko primerjali pare med seboj ali na prvi pogled pokazali na najbolj in najmanj skladne. Opozoril je tudi na napačno percepcijo vida, ker se nam pri obliki pravokotnikov ter njihovih dolžin in širin celostno zdi, da je navpična črta malo daljša. Pri križih se zdi, da je zgornji del daljši. Fechner teh iluzoričnih pojavov vida ni opazil, to je bila Witmerjeva izvirna ugotovitev. Rezultati Witmerjevih testov so potrdili, da pri rezu črt povprečje predstavljajo bodisi tiste, ki so rezane v razmerju zlatega reza, ali tiste, ki so blizu takega sorazmerja. Tiste, ki so se povprečju zgolj približale, pa niso vzbujale občutka ugodja, ker se je ljudem zdelo, da iščejo povprečje, a črte niso bile take. Med pravokotniki so bili izbrani tisti, ki so bili blizu kvadratom ali s stranicama v razmerju zlatega reza oziroma blizu tega razmerja, pravi kvadrati pa niso vzbudili občutka ugodja.

Jacob Segal je izhajal iz Witmerjevih metod, le malo jih je razširil. Tako kot Fechner in Witmer pred njim je iskal običajne zveze lepega, zanimal pa ga je tudi celoten proces zavedanja osebe, ki estetsko presoja. Fechner in Witmer sta testirance tudi intervjuvala o zvezah med vrstami črt in rezom, ki najbolj vzbudijo občutek ugodja, Segal pa je spraševal, katere zveze vzbudijo največ ugodja, katere malo manj, katere zveze ne vzbudijo ugodja in katere zveze vzbujajo občutke, ki so nekaj vmes med ugodjem in neugodjem. Takšne sodbe so precej bolj zapletene. Tudi pri Fechnerjevih in Witmerjevih metodah preizkusov je tisto, kar so presodili testiranci, omejeno na neposredno uporabo. Pri Segalovih preizkusih pa gre poleg tega za asociativno rabo, ker upošteva tudi izraz oblike. Izraz oblike je povezan s teorijo empatije. Zato lahko za Fechnerjeve in Witmerjeve testne metode rečemo, da so bolj objektivne, Segalove testne metode pa so bolj subjektivne.

Segal je te metode uporabil tudi pri primerjanju in razvrščanju barv; testiral je empatijo v barvah in razlike v obliki, ker v empatiji ob barvah ni vključenih neestetskih asociacij.

Segal je uporabil staro Fechnerjevo metodo za opazovanje ravnih linij. Eno ravno črto je postavil v več različnih položajev, na primer navpično, vodoravno in vseh vrst poševnosti. Testirance je prosil, naj presodijo o estetskosti. Te preproste ravne črte nimajo nobene zveze z vedo o oblikah, estetske sodbe pa ne morejo mimo empatične uporabnosti. Na primer: navpična črta lahko vzbudi občutek stabilnosti in izoliranosti, vodoravna črta pa občutek počitka in občutek padanja. Tako je raziskoval izjave testirancev, ali občutijo ugodje ali neugodje.

Fechnerjeve metode je uporabil tudi J. Cohn. Njegov test je bil sestavljen iz razvrščanja in primerjanja dveh vrst barvnih odtenkov; ugotavljal je, kako sosednje barve skupaj vzbudijo občutek ugodja ali neugodja. Dve podobni barvi druga ob drugi vzbujata občutek neugodja. Izbiral je odtenek barve in odtenek svetlobe (odtenek svetlobe pomeni belo, sivo ali črno) ali različna odtenka svetlobe ter nasprotne barve. Thown⁵ in Barber sta uporabila nasičene odtenke barve in nenasičene odtenke stopnje barve ter jih postavila ob črno in belo, torej ob barvi, ki narekujeta odtenek svetlobe. Preizkus je pokazal, da najmočnejši barvni odtenki, kot sta rdeča in modra, skupaj z barvami vseh odtenkov in nasičenosti sive, vzbujajo največ ugodja. Barvne stopnje, ki izzovejo šibke občutke, kot sta rumena in zelena, skupaj z vsemi odtenki sive, pa ne vzbujajo občutkov ugodja.

Meumann je uporabil še druge metode. Drugega ob drugega je postavil barvne odtenke, ki ne vzbujajo občutka ugodja, tako da so vzbujali ugodje. To je storil tako, da je med dve barvi vstavil tanek pas druge vrste barvnega odtenka ali drugo barvo, in sicer tako, da je malo prekrila drugi dve, da sta postali ožji.

Meumann je uporabil tudi Fechnerjevo metodo inštalacije in jo preizkusil na glasbi. Uporabil je dva različna ritma in testiral časovno povezavo z občutkom ugodja ali neugodja.

Münstenberg in Pierce sta testirala prostorska razmerja. Uporabila sta enake in neenake črte, jih na več načinov razvrstila po prostoru in opazovala občutek ugodja ali neugodja. Stratton je rekel, da gre za vpliv gibanja očesnih mišic. Külpe in Gordon sta uporabila zelo kratek čas in testirala vid z lepimi vtisi, te zahteve pa niso dosegle odziva na stopnji empatije. Max Mazor⁶ je to prenesel na raven sluha, raziskoval zadnji zvok in ugotovil, da največ ugodja prinaša postopoma padajoč zvok.

5 Op. prev.: ime je tako navedeno v avtorjevem latiničnem zapisu. Trenutno ni mogoče preveriti, za katero osebo gre.

6 Op. prev.: ime je tako navedeno v avtorjevem latiničnem zapisu. Trenutno ni mogoče preveriti, za katero osebo gre.

Vse te metode testiranja so metode vtisa, ker vse izbire temeljijo na vtisu lepega. Obstaja še metoda izraznosti; osredotoča se na okoliščine, ki jih izražajo testiranci. Alfred Lehmann je uporabil metodo testiranja čustev. Izražanje čustev je izpeljeval iz dihanja in srčnega utripa. Martinova je ljudem kazala komične karikature in opazovala njihovo dihanje. Rudolf Schulze je uporabljal dvanajst različnih slik in jih preizkušal na množici študentov, ob tem pa fotografiral izraze na obrazih in držo študentov v času, ko so si ogledovali sliko. Tako je lahko testiral, katera slika in kateri izraz sta povezana.

Glede na Meumannovo mnenje so ti najpreprostejši preizkusi vtisov lepega temeljni kamni eksperimentalne estetike. Kompleksni umetniški predmeti morajo vsebovati umetnikov značaj, preprost vtis pa ni tako zapleten. Če hočemo izvesti celostni preizkus preprostih vtisov, moramo pogledati na višjo raven čutil, kako je sprejet vsake vrste vtis vida in sluha (pri ritmu in kiparstvu gre tudi za tipanje in gibanje). Vid najprej uporabi preproste ali sklopljene barvne ali brezbarvne zveze. Sledijo preproste ali sklopljene prostorske oblike, nazadnje pa še vseh vrst prostorske oblike ter barvni in brezbarvni sklopi. Sluh najprej uporabi kontinuirane zvoke in združitve zvokov. Sledi vtis kontinuitete ritma in zvoka. Pri teh preprostih vtisih opazujemo običajno oceno, ki jo lahko nato prenesemo na kompleksna umetniška dela.

Pri cenjenju in občudovanju lepega je treba razmisliti o zgoraj omenjenih metodah preizkusov. Na področju ustvarjanja lepega so preizkusi težje izvedljivi, toda Meumann je dodal nekaj metod.

Prvič, zbiranje umetnikovih zapisov o njegovem delu, ki pojasnijo pomen dela, metodo ali uporabljeni material. Veliko slavnih del evropskih umetnikov in literatov spada v to skupino. Tudi kitajski književniki, kaligrafi in slikarji so pogosto pustili zapise ali pa v naslovu pesmi oziroma v pesmi na sliki pustili povzetek o delu.

Drugič, izpostavljanje nekaterih elementov umetniškega dela, ki so povezani z ustvarjanjem; treba jih je nanizati kot vprašanja, potem pa poiskati odgovore pri večjem številu umetnikov, ki lahko to pojasnijo na primeru svojega umetniškega dela.

Tretjič, iz biografij umetnika poiskati gradivo o njegovem slavnem delu. To se pogosto uporablja v zgodovini biografij iz literarnega sveta, zapiskih o mističnih tehnikah in drugih zapiskih o umetnikih ter v preglednicah.

Četrtič, na podlagi slavnih del umetnikov narediti psihološko analizo, poiskati individualni talent, posebnosti, tehnične sposobnosti, geografske zveze in zveze z dobo. Na primer: značilnost književnika je lahko v tem, da

poudarja opazovanje, ki ga popiše na konkreten način. Lahko pa poudarja domišljijo in rad piše bolj abstraktno. Nekateri se bolj nagibajo k vidu, drugi k sluhu, tretji k uravnoteženju sluha in vida. Med tistimi, ki se nagibajo k vidu, so umetniki, ki poudarjajo opise pokrajine, med tistimi, ki so podvrženi sluhu, pa umetniki, ki poudarjajo tonsko harmonijo. Karl Groos in njegovi nasledniki so raziskovali najslavnejša književna dela angleških in nemških književnikov. Rezultati kažejo, da je bil Schiller v mladostnih letih bolj podvržen opazovanju, mnogo bolj kot mladostni Goethe; tudi Wagner je imel veliko več stališč kot Goethe. V Shakespearjevih delih najdemo več kot petnajst tisoč različnih besed, medtem ko jih je Milton uporabil skoraj pol manj. Ta raziskovalna metoda je zelo podobna natančnim opombam v naših pesniških zbirkah⁷ in v zapiskih o pesmih *shi*,⁸ niso pa te opombe podlaga za statistike ali primerjave.

Petič, pregledovanje patologije. Gre za to, da v informacijah o umetnikovih boleznih in posebnih okoliščinah najdemo povezavo z njegovim talentom. Italijanski patolog Lombroso je o tem problemu razpravljal v delu *Talent in norost*. Dandanes raziskav v tej smeri ni malo. Psihiater iz nemško-saksonskega združenja P. G. Möbius je raziskoval književnike in filozofe: Goetheja, Schopenhauerja, Rousseauja, Schillerja, Nietzscheja in druge. Menil je, da imajo vsi bolezenske simptome, ki so povezani z njihovim izjemnim talentom: ker obstaja bolezenska napetost, ki se razvija v deformacijo. Čeprav se take predpostavke zelo približajo dogmatičnosti in subjektivnosti, ne moremo spregledati, da vsebujejo tehtne razloge. Te vidike so raziskovali tudi drugi: Lombard in Lagriff sta vzela pod drobnogled Maupassanta, Segaloff pa Dostojevskega. Tudi v naši zgodovini najdemo zanimive raziskave, na primer o Mi Hengovi⁹ norosti, Gu Kaizhijevi¹⁰ bolezni ter o Xu Wenchangovem¹¹, Li Zhijevem¹² in Jin Kuijevem¹³ nenormalnem stanju.

7 Op. prev.: kitajska klasična literatura je opremljena z opombami za branje, z razlagami besed in aluzij, viri citatov iz drugih del ipd.

8 Op. prev.: »Zapiski o poeziji *shi*« so oblika besedil literarne kritike v kitajski literaturi, ki kritično vrednotijo dela s področja poezije *shi*.

9 Op. prev.: Mi Heng (173–198) je bil kitajski literat in glasbenik iz obdobja dinastije Han (206 pr. n. št.–220 n. št.). Njegovo reprezentativno literarno delo je *Yingwu fu* [*Rapsodija o papigi*].

10 Op. prev.: Gu Kaizhi (okoli 348–405) je bil kitajski slikar iz obdobja dinastije Jin (265–420).

11 Op. prev.: Xu Wenchang ali Xu Wei (1521–1593) je bil kitajski pesnik, dramatik, slikar, kaligraf in vojaški strateg iz obdobja dinastije Ming (1368–1644).

12 Op. prev.: Li Zhi (1527–1602) je bil kitajski filozof, zgodovinar in pisatelj iz obdobja dinastije Ming.

13 Op. prev.: Jin Kui (okoli 1610–1661) je bil kitajski urednik, pisec in kritik iz obdobja konca dinastije Ming in začetka dinastije Qing. Velja za očeta literature, pisane v pogovornem jeziku.

Šestič, uporaba metode individualnih preizkusov iz psihologije za raziskovanje psihologije umetnikov. Na eni strani gre za testiranje umetnikovega talenta, na drugi strani pa za testiranje umetnikovih spretnosti. Na primer: umetnikovi vzorci idej, posebnosti njegove domišljije, tendence sile spomina, nagnjenost h glasbi ali barvitosti, vrste raziskovalne moči, ali je brezvoljen, ali ima smisel, ali ima moč spomina za glasbo, barve ali oblike, ali presega povprečno stopnjo običajnih ljudi in drugo.

Osnovne razlike med umetniškimi sposobnostmi slikarjev in kiparjev so v tem, da prvi pozornost posvečajo zvestemu opisu vsakega dela in izrazu značaja, drugi pa opazijo stopnjo enakosti vzorcev.

Obstaja metoda preizkusa, ki uporabi raznovrstne opise objektov. Umetnike pod različnimi pogoji prosimo, naj opišejo objekte: enkrat morajo opisovati šele potem, ko so že videli objekt in se morajo zanesti na spomin, drugič vidijo objekt od blizu, pri čemer ga lahko natančno opazujejo, tretjič objekt postavimo daleč od testirancev, ki ga tako lahko le slabše vidijo. Nato iz njihovih opisov izluščimo rezultate. Testirani ljudje – ne glede na to, pod kakšnim pogojem – vedno zvesto opišejo objekt ali pod različnimi pogoji prispevajo različne opise. Iz tega lahko povzamemo, da se prvi nagibajo k navadam v umetnosti, drugi pa k notranjim sposobnostim.

Sedmič, metoda naravnih znanosti. Gre za uporabo metod iz zgodovine evolucije in biologije, skupaj z antropologijo in vsakdanjo psihologijo. Tako lahko primerjamo umetnost vseh dob in geografskih področij ter različnih stopenj umetnosti; zatem izluščimo zveze univerzalnosti in posebnosti v umetniških stvaritvah. Glede na Haeckelovo načelo nastajanja živih bitij človeštvo prehaja iz otroške dobe in mora ponovno odigrati zgodovino preteklih bitij, zato je ustvarjalna moč otrok v določenem obdobju zelo podobna umetnosti prvotnih ljudstev. Izbrati otroško umetnost za primerjavo je tudi ena od metod.

Prevedla Mojca Pretnar

Objekt estetike (1921)

Razsežnosti objekta

Ko začnemo govoriti o objektu estetike, se zdi, kot da so visoka lepota, tragedija, komično in podobne uveljavljene besede, ki jih uporablja estetika, iz zunanjega sveta, kot da niso narava, ampak umetnost. Če pogledamo podrobneje, lahko vidimo, da so okoliščine, ki jih raziskuje estetika, v glavnem povezane z notranjim življenjem. Če izhajamo iz stališča estetike in si podrobno ogledamo razstavljeno vazo ali slavno pokrajino, običajno ljudsko pesem ali slavno melodijo, moramo pogosto izhajati iz lastnih občutkov ob stiku z določenim delom ter iz čustev in domišljije, s pomočjo katerih lahko doumemo povezanost pogojev. Zato objekt estetike ne more pripadati objektivnemu ali se povsem iztrgati iz subjektivnosti.

Umetniški izdelki so v estetiki glavni objekti. Ustvarjajo jih umetniki, zato je del psihološkega procesa umetnikov tudi raziskovanje objektov. Umetnik svojo domišljijo prenese na umetniški izdelek. Kako se rodi ideja, preden je izdelek dokončan? Kako ga izdelava? Čeprav o tem ni nujno dokumentiranih zapisov, lahko iz umetniškega izdelka kljub temu razberemo nemalo sledi.

Tako kot slavna dela umetnikov tudi razumevanje tistega, ki delo občuduje in ocenjuje, naravno temelji na domišljiji. Umetniški objekt pa ni zgolj stvar domišljije, ampak je povezan z občutki, ki izhajajo iz čutil. Ti občutki se običajno

delijo na pet vrst, vendar estetiki po navadi ne uporabljajo okusa, dotika in vonja. Spise o okusu sicer lahko najdemo tudi v estetiki, na primer estetika pri študiju okusa (*Geschmackslehre*), s stališča presojanja lepega presojati okus (*Geschmacksurteil*) ipd. Tudi kitajski književniki uporabljajo besede, kot so všečnost, zanimanje in okus,¹ te besede pa sodijo v okvir estetike. Strogo gledano so to zgolj sposojeni opisni izrazi, ki ne morejo biti dokaz. Starodavni pripadniki religij in ljudje, ki so se ukvarjali z dekoracijo, so pogosto znali dobro izkoristiti vonj. Dišeče palčke v templjih so iste vrste kot glasba. Dišave, parfumi in milo služijo istemu namenu. Tudi občudovalci in ocenjevalci rastlin pogosto menijo, da največ ugodja prinašajo rastline, ki združujejo vonj in barvo. Pri dotiku lahko razlikujemo tudi grobost in mehkost, jasen in medel dotik, lahkost ali težo v mišicah in podobno, kar sicer tudi vpliva na občutke ugodja ali neugodja, a se ti občutki le malo približajo elementom lepega. Skratka, pri okusu in tipu gre za to, da čutilo tudi pri neposrednem stiku s substanco ne vzbudi vtisa. Vonj je sicer malo bolj transcendenten, a gre pri njem tudi za stik z zelo subtilnimi elementi, zato ga imamo za precej nizko čutilo. Objekti, ki jih raziskujejo estetiki, v glavnem pripadajo vidu in sluhu; na primer: zunanji videz ter oblike barv in prostora, prepletenost zvoka in časa, ogled dramskega dela in branje literarnih del. Vsi problemi v estetiki temeljijo na dveh čutih, vidu in sluhu.

Umetnost, kot na primer slikarstvo in glasba, nima zveze s praktično rabo, zato ne predstavlja težav. Arhitektura pa ne zadovolji samo estetskega pogleda, temveč mora ustvariti tudi tišino in stabilnost. Tudi obrtniški ročni izdelki ali tekstilni izdelki, ki so v vsakodnevni rabi, imajo določen namen, namreč da so uporabni. V očeh estetike uporabnosti v resničnem življenju ne gre v celoti spregledati, vendar lahko ta plat postane še en vidik presoje pri estetskem pogledu.

Med estetiki obstaja skupina, ki poudarja umetnost, a zanemarja naravno lepoto. Vanjo spada tudi Hegel. Ko si je ogledal zamrznjeno reko Grindelwald, je menil, da ni v tem pogledu nič čudežnega in za duha nima posebej velike uporabnosti. Vendar pa je večji del materiala, ki ga uporablja umetnost, zbranega ravno v naravi. Kadar občudujemo in cenimo naravo, nas pogosto preplavlja brezmejno estetsko zanimanje, ki ga niti umetniki ne znajo opisati. Tovrstno občudovanje in cenjenje še vedno izvira iz občudovanja in cenjenja umetnosti, vendar tudi naravni svet nedvomno poseduje vse značilnosti, zaradi katerih ga lahko občudujemo in cenimo.

1 Op. prev.: Cai Yuanpei tu uporabi sopomenke za okus: *quwei* (okus kot všečnost), *xingwei* (okus kot zanimanje) in *shenwei* (okus v umetnosti).

Obstaja pa tudi skupina, ki opeva naravno lepoto in manj poudarja umetnost. Wilhelm Heinse, na primer, je občudoval lepoto slapa in menil, da so Tizian, Rubens in drugi sicer izhajali iz narave, vendar so še vedno le najbolj otročji otroci ali smešne opice. Heinrich von Salisch se je ukvarjal z estetiko v gozdu in menil, da lepota, ki jo najdemo v gozdu, mnogokrat presega vrednost raznovrstnih razstav, mi pa smo kdovekolikokrat glavni vodje v tej umetniški galeriji. Seveda je v naravi neke vrste lepota, ki presega umetnost, toda v umetnosti je razen oblik, zvokov in barv, ki so podobne naravi, vpisano še stanje duha umetnika. Ne moremo verjeti, da je ta naravni svet stvaritev nekega brezobličnega umetnika, temveč smo prepričani, da v umetnosti obstaja samostojna vrednost, ki je zunaj naravne lepote.

Lepota človeškega telesa v stanju mirovanja je v obliki že dosegla pomemben položaj. Pri človeškem telesu v gibanju v podobi spremembe stanja ločimo eleganten in navaden izraz. Kar je zunanje, odseva tisto, kar je v notranjosti; tako je prefinjen in čist moralni značaj tudi primer lepega. Ker individualno življenje v skupnostih v družbi obstaja ne glede na to, ali je negibno in sledi redu ali je živahno in napredno, izraža veličino in lepoto. Vse to se ne more kazati zunaj estetike.

Usklajenost

Zvoke in barve spremlja neke vrste usklajenost. Zvočno usklajenost v naravi redko srečamo, barvna usklajenost pa je pogosta. O zvočni usklajenosti sem razpravljal že na drugem mestu, zato bom tu govoril o barvni usklajenosti.

Barvne kombinacije sledijo dvema pogojema: stopnji odtenka in zvezam povezovanja. Zdi se, da je razporejanje zvokov v celoti neodvisno, kombinacije barv pa pogosto ne morejo zaobiti predhodnih kombinacij iz narave. Obstaja vrsta ujemanja, ki morda ni nujno primerno s stališča občutja lepega, ker pa ga pogosto vidimo v naravnem svetu, ne čutimo neskladja. Ker občutki za barve in občutki ob vtisih konkretnih objektov izzovejo asociacije, dajo občutek, da je ujemanje pri kombinacijah konkretnih objektov primerno. Na primer: za temno rdečo in živo zeleno se zdi, da nista primerna za skupno povezavo; toda če pogledamo temno rdeče cvetove japonske češnje in v ta okvir dodamo zelene liste, ne glede na to, kolikokrat smo to že videli, ta občutek neprimernosti postopoma zbledi. Če izhajamo iz slik kakih drugih konkretnih objektov glede na tovrstno barvno kombinacijo, tudi vidimo, kako iz spominov pogosto videnih konkretnih objektov nastanejo asociacije. Taka občutja lahko opazujemo. Če pozornost še povečamo, to vzbudi zavestno opazovanje,

in če preizkus prevečkrat ponovimo, ideje o razlikah med substancami ovirajo občudovanje in cenjenje, lahko pa prevelika pozornost vzbudi prej opisane asociacije, ki postanejo neke vrste vznemirjenje, ki spremlja čustveno stanje. Zato je torej moč navad v umetnosti omejena z razsežnostjo barv naravnih stvari.

Toda tudi resnični opisi stvari iz narave ne morejo slediti istim pogojem kot stvari iz narave. V naravi pogosto obstaja neke vrste svetlobni odtenek, ki se minimalno spreminja in ki vsem barvam pomaga k usklajenosti. V umetnosti ne moremo spregledati esence vsake barve. Na podlagi rezultatov psiholoških preizkusov vemo, da je čista barva nasičena barva, če jo uporabimo za par nevtralni sivi barvi, pa so učinki povsem drugačni. Vemo tudi, da svetle bleščeče barve, kadar spremljajo s stališča svetlobe temen, moten material, preobrnejo estetski pogled, če spremljajo fine barve, pa, nasprotno, ne izzovejo občutka ugodja. Heterogene barve niso usklajene. Brušeni kamni, glazura, pavji rep, ognjemet in podobno s svojim sijajem pritegnejo oči in ne moremo reči, da niso lepi, hkrati pa tudi ne moremo reči, da so usklajeni. Večja ko je jasnost barve, bolj vzburi človeško oko in naredi večjo spremembo; če se bolj približuje stopnji usklajenosti, pa povzroči manjšo spremembo. Otroci in prvotna ljudstva najbolj občudujejo vtise, ki so brezmejno živahni.

Če hočemo testirati usklajenost barv, ne moremo uporabiti bleščečih barv. Barv, ki prekrivajo ravne površine, ne sme biti premalo, pa tudi ne preveč. Če so združene barve, ki jih je premalo, se približajo heterogenosti. Če so združene barve, ki jih je preveč, utrudijo oči, zato položaj zunaj okvirja prikaže nasprotno iluzorne barve. Znotraj kroženja svetlobnih žarkov je vsako presojanje težko pravilno. Obstaja preprosta metoda za testiranje vplivov odtenkov svetlobe. Lahko bel papir razrežemo na majhne kvadrate, potem pa enega najprej prilepimo na papir enake barve in enake oblike, a malo večje velikosti. Drugič kvadrat prilepimo na sivo, tretjič pa na črno podlago. Zaradi razlik v odtenkih svetlobe okvirja bel kvadrat na sredini vzbuja drugačne občutke. Zaradi tega slikarji zavestno uporabljajo metodo odtenkov svetlobe.

V naravnem svetu je svetloba, ki se preliva čez konkretne objekte, tudi značilnost lepote. Veliki slikarji so uporabili raznovrstne povezave med barvami in odtenki svetlobe; temu pravimo barvni ton. Če slika ni naslikana po pravilih, povzroči, da tisti, ki jo gleda s stališča odtenka svetlobe, izgubi razlikovanje razdalje, s stališča razdalje pa se tudi odtenek svetlobe ne povrne. V evropskem slikarstvu zadnjega časa je to najbolj dojela skupina impresionistov. Še prej pa so slavni slikarji, kot so flamski slikar Jan van Eyck (1336–1440), Rembrandt (1606–1669), Francoz Watteau (1684–1721), Angleža Constable (1776–1837) in Turner (1775–1851) ter Nemeec Böcklin (1850–1901) že s pridom uporabljali

barvni ton. Ker obstajajo vse te zveze – če torej skupaj postavimo dve barvi, na primer rdečo in zeleno, rumeno in modro, rdečo in modro –, se lahko vprašamo, ali je to prijetno za oko ali ne. Zdi se, da na to vprašanje ne moremo preprosto odgovoriti. Tako v naravni lepoti kot v umetnostni lepoti običajno obstajajo tri vrste barvnih tonov, zato se omejitev na dve vrsti barvnih tonov zdi popreproščena. V sodobnih psiholoških preizkusih raziskovalci redko pridejo do kakega sklepa. Skupna raba nasprotnih si barv, ki bi lahko vzbujale občutek ugodja, je zelo redka. Kar občudujemo, so barve, ki glede barvne nasičenosti med seboj niso preveč oddaljene.

Kadar gledamo skupno rabo nasprotnih barv, pogosto začutimo nezanimanje ali preveliko prodornost, vsekakor pa neuskklajenost. Do tega pride zato, ker je vsaka dodatna podoba (*Nachbild*) barve oškodovana od druge barve v paru, pa tudi povezovanje nasprotnih barv stežka vzbudi občutek ugodja. Po eni strani zato, ker ponovna pojavitev podobe ni dovolj neodvisna, po drugi strani pa zato, ker sta si barvi zelo oddaljeni, ni konsistence in tako težko vznikne občutek ugodja. Zato lahko usklajenost barv združi precej velike razlike in povzroči, da so v funkciji medsebojnega odsevanja, vendar niso nasprotni barve. Lahko pa združi bližnje barve, pri čemer je nasičenost spremljajočih barv točno taka, da doda moč svetlobe ali poseduje osenčeno prvotno barvo in daje občutek, da so odtenki v sosledju – in taka usklajenost je konsistentna. Če vzamemo za primer eno barvo, rdečo, in postavimo drugo ob drugi svetlo rdečo in temno rdečo, to lahko vodi v vzbuditev občutka ugodja. Če poiščemo pogosto uporabljeno rdečo in jo postavimo ob temno rdečo, se to s psihološkega stališča zdi primerno in ni tako utrujajoče za oko, kakor če skupaj postavimo nasprotni si barvi. Čeprav ni posledica uporabe senčenja, je raba temno rdeče vendar podobna osenčeni običajni rdeči.

Proporcionalnost

Proporcionalnost na ravni estetskega objekta je neke vrste matematična zveza med celoto in delom ali delom in delom. Na ravni sluha gre za časovni proces, na ravni vida pa za obliko prostora. O sluhu sem razpravljal v drugem spisu, tu pa bom govoril o vidu, in sicer o dveh vrstah, v zvezi z zaporedjem in v zvezi z mejami.

Najpreprostejše zaporedje je s stališča pravila enakomernosti. Najbolj enakomerna oblika je tista, ki jo lahko po sredini razpolovimo na dva dela, pri čemer sta si dva nasprotna dela v količini, položaju in velikosti enaka. Pri okončinah živali, cvetju in listju rastlin pogosto vidimo takšne oblike. Tudi v arhitekturi, kiparstvu in slikarstvu je nemalo primerov takih oblik. Toda če vzamemo krog

in ga po sredini prerežemo na dva dela, gre za močno urejenost, vsebina pa je prazna; taka podoba ne more vzbuditi občutka ugodja. Za vse urejene oblike lahko rečemo, da se večinoma izognejo občutku grdega, a takih, ki bi aktivno izzvale občutek lepega, je zelo malo. Kadar želimo doseči urejenost in smisel kompleksnejših oblik, s striktnim sledenjem pravilom urejenosti te oblike pogosto ne morejo doseči estetske vrednosti.

Če zahodno pisavo uporabimo za zapisovanje imena in priimka ter čez napis zapognemo prazen list papirja in ime prekopiramo, sta dve strani popolnoma enaki. Kdor to pogleda, se mu zdi, da ni nič posebnega ali da je mogoče malo lepo na pogled. Čeprav zaradi asociacij stopnja ni nujno enaka, ta dva primerka kljub temu ne moreta vzbuditi estetskega občutka ugodja. Takšne okoliščine prinesejo dve vprašanji: Prvič, zakaj občutek ugodja, ki je posledica enakomernosti, pogosto pripada vertikalni delitvi na levo in desno, ne pa tudi horizontalni delitvi na zgoraj in spodaj? Drugič, zakaj oblike, ki se ponavljajo, ne morejo imeti estetske vrednosti?

Odgovor na prvo vprašanje je povezan z navadami in psihološkimi stanji. Okoliščine enakomernosti pri živalih in rastlinah, ki smo jih vajeni gledati, večinoma pripadajo razpolovni liniji levo-desno. Tudi preproste zgradbe in naprave pripadajo tej liniji, in sicer zato, da so uporabne. Ker smo tega navajeni, se tudi vrednotenje lepega nagiba v to smer. V psihologiji je vid splošen primer čutila, ki ustvarja iluzije. Če hočemo zgornji in spodnji del videti enakomerna, v sorazmerju ena proti ena, moramo zgornjo polovico narediti malo krajšo. Na primer: če pogledamo S in 8, sta zgoraj in spodaj enaka. Če pa ju obrnemo na glavo, je v resnici spodnji del večji od zgornjega. Če naredimo preizkus s kvadrati ali oblikami križa za primerjavo enakomernosti zgornjega in spodnjega dela, je iluzija še bolj očitna. Zaradi tega razloga resnična enakomernost na razpolovni liniji zgoraj-spodaj ne more vzbujati estetskih občutkov.

Odgovor na drugo vprašanje je, da pravilo enakomernosti ne sme imeti prevelike zveze z matematiko in identičnostjo oblik, ampak zahteva le uravnoteženo levo in desno. Če sta na sliki na levi strani dva človeka, na desni pa eden, ali če je človek na levi postavljen malo bolj proti sredini, na desni pa malo bolj stran, lahko vse to ustvari uravnoteženost. Človeška drža tako v resničnosti kot v umetnosti ni urejena na liniji levo-desno in ne more imeti estetske vrednosti. Pogosto izbrane drže na obeh straneh tudi niso konsistentne, napetost mišic pa ustreza okoliščinam uporabe sile.

Uravnotežena oblika ima dve vrsti zvez: 1. Drža človeškega telesa je omejena z gibanjem vseh vrst. Če se hočemo raztegniti, moramo biti najprej skrčeni, če hočemo naprej, moramo najprej nazaj – ali če šibki postavi med plesom

druga drugo uporabljata za podporo in se sproti izmenjujeta. 2. Gre za nasprotno dinamiko med subjektivnim in objektivnim. Če stojimo nasproti skrčenega sklonjenega kipa, se povsem nezavedno vzravnamo. Pomen takšnega sočutnega stanja ni namerno posnemanje, ampak nezavedno uravnoteženje.

Druga vrsta proporcionalnosti je metoda zlatega reza, $a:b=b:(a+b)$. Potem ko je Giotto omenil to pravilo, je v slikarstvu, kiparstvu in arhitekturi postalo kriterij. Tudi v naravnem svetu, na primer pri oblikah ljudi, živali in rastlin, zlati rez velja za kriterij pri presojanju. Po Fechnerjevih preizkusih se zdi, da oblike, ki zmorejo vzbuditi občutek ugodja, niso omejene zgolj na tiste, ki ustrezajo proporcem zlatega reza.

Ta spis je poglavje v knjigi Meixue tonglun [Splošna teorija estetike]. Cai Yuanpei ga je začel pisati jeseni 1921.

Evolucija estetike¹ (1921)

Nekoč sem že govoril o evoluciji umetnosti, toda če vsaj malo ne razumemo estetike, ne moremo razumeti konkretnih detajlov umetnosti. Zato torej hočem govoriti o estetiki. Danes bom govoril o evoluciji estetike.

Vemo, da ne glede na vrsto vednosti najprej obstaja sposobnost, potem učenje, najprej obstajajo fragmentarne teorije, šele potem iz vseh teorij nastane zgoščena znanost. Na primer, v antičnih časih je obstajala kulinarična umetnost, ki jo lahko imamo za začetek kemije. Kasneje se je razvila farmacija – metode pridobivanja zeli za nesmrtnost –, iz tega pa se je postopno razvila kemija z dejstvi in s teorijami. Šele v 18. stoletju začnemo govoriti o razvoju znanosti. Tudi kali estetike so pognale že zelo zgodaj. Kitajski teksti, kot so »Zapiski o glasbi«² in delo »O klesarjih« iz *Zapiskov o ročnih spretnostih*,³ že vsebujejo presenetljive teorije. Kasnejše delo *Literarna misel in rezbarjenje zmajev*⁴ prav tako vsebuje raznovrstne zapiske o poetiki ter kritike slik in

1 Jeseni 1920 je imel Cai Yuanpei v Hunanu nekaj predavanj, zapiske teh predavanj pa je kasneje hkrati izdal v vseh časopisih v Changshaju. V začetku leta 1921 je začel raziskovati izobraževanje v Evropi in Ameriki. Takrat se je lotil popraviljanja in dopolnjevanja teh spisov ter jih poslal na Beida, kjer so izhajali v *Beijing daxue rikan* [*Dnevnik Univerze v Pekingu*]. Ta spis so zapiski za tretje predavanje, ki ga je imel v Hunanu.

2 Op. prev.: »Yueji« [*»Zapiski o glasbi«*] so 19. poglavje knjige *Liji* [*Knjige obredov*] in temelj izgubljenega konfucijanskega klasika *Yuejing* [*Knjiga o glasbi*].

3 Op. prev.: besedilo iz 5. st. pr. n. št., ki velja za prve kitajske zapiske o znanosti in tehnologiji.

4 Op. prev.: *Wenxin diaolong* [*Literarna misel in rezbarjenje zmajev*] je vplivno delo Liu Xieja iz Obdobja južnih in severnih dinastij (485–540), ki se ukvarja predvsem z literarno estetiko.

starodavnih kaligrafij. Tudi ti zapiski so neposredno povezani z estetiko. Toda nihče ni vsega tega povezal v celostno teorijo, ki bi bila sistematično urejena, zato vse do danes nimamo strukturirane estetike.

Tudi v zgodovini Evrope je bilo tako. Veliki grški filozofi, kot na primer Platon, Aristotel in drugi, so govorili tudi o estetiki. Platon je veliko govoril o naravi lepote, Aristotel pa je še podrobneje govoril o naravi različnih vrst umetnosti. Platon je pravilo umetnosti definiral v navezavi na naravo, umetnost je »posnemanje narave«, ta vidik pa so kasneje pogosto povzemali. Danes velja, da mora visoka umetnost izboljšati naravo in da ne smemo več govoriti o posnemanju. Aristotel je za umetnost dejal, da je »kompleksna, a enotna«, kar je neovrgljivo. Na primer, če na tablo narišem krog, je enoten, ne daje pa občutka lepote, ker je preveč preprost. Če pa na levi strani narišem nekaj ljudi in na desni žival, vmes pa pokrajino, koč, cvetje in drevje, je to kompleksno, a tudi ne prinaša občutka lepote, ker med elementi ni koherence, sistema in enotnosti. Zato torej velja splošno pravilo umetnosti, da je kompleksna in enotna.

V času Rimskega imperija so literati, javni govorniki in gradbeniki že spisali strokovna dela o svojih veščinah. V času renesanse so bili umetniki, kot so Leonardo da Vinci, Leon Battista Alberti in Cennino Cennini, še posebej pozorni na teorije gradbeništva in slikarstva. V tistih časih znanost še ni bila dovolj razvita in ni mogla prinesiti velikih dosežkov. V 17. stoletju so imeli francoski pesniki nove ideje. Boileau-Despréaux je v delu *Umetnost pesništva* razvijal idejo, da »lepota ni zunaj resnice«, kar je pretreslo tisti čas. O analizi elementov lepega z uporabo študija in teorije ter opredelitvi estetike lahko govorimo šele v 17. in 18. stoletju, ko so se tega lotili angleški empiristični psihologi. Vedeli so, da cenjenje in občudovanje lepega pripada čustvom in domišljiji. Sodbe o lepem niso stvar spoznanja, pa tudi čustva ob doživljanju lepote se razlikujejo od drugih vrst čustev. Hume je menil, da je govorjenje o estetskem ugodju transcendentno občutje, a je povsem drugačno kot moralno čustvo. Burke je raziskoval različne vrste estetskih občutkov ugodja in menil, da je »lepota« nekaj, kar proizvede občutek ugodja takoj, ko jo zagledaš, to pa je povezano z vzgibom ljudi, da se povezujejo med sabo. »Sublimno«, ko ga vidiš, ne prinese občutka ugodja, zdi se, da je nevarno, tudi to je povezano z vzgibom po človekovi samoohranitvi. Toda kasneje prav tako vzbudi občutek ugodja, ker s pomočjo opazovanja vemo, da je to neresnična podoba. To so vprašanja, ki jim estetiki posvečajo največ pozornosti.

Čeprav so vsi ti filozofi imeli svoje teorije estetike, so ta dela spadala v filozofijo ali umetnost. Ne le, da ni bilo nobene strokovne knjige o estetiki, tudi po-

sebnega termina za estetiko ni bilo – enako kot na Kitajskem. Tako je bilo vse do leta 1750, ko je Nemeec Alexander Baumgarten izdal knjigo *Estetika* [*Aesthetica*], v kateri je razpravljal o občutku lepega. Beseda »aesthetica« izhaja iz grščine in pomeni občutje. Z Baumgartnovo knjigo je ta pojem postal strokovni termin, ki so ga prevzeli vsi narodi. To je bil začetek nove dobe estetike.

Po Baumgartnovem je na področju estetike pomembno Kantovo delo. Kantova filozofija je teorija kritike. Njegova *Kritika čistega uma* presoja naravo človeka in spoznanja. *Kritika praktičnega uma* se ukvarja z naravo človeške volje. Prva govori o nujnostih sveta fenomenov, druga pa o svobodi v svetu stvari po sebi.⁵ Kako lahko torej uskladimo ti dve vrsti narave? Kant meni, da imajo človeška čustva univerzalno svobodo; povezujejo rabo čistega razuma in praktičnega razuma. Občutek ugodja ali neugodja izzove sodbe o nečem kot lepem ali grdem. Zato je Kant napisal še eno delo, in sicer *Kritiko razsodne moči*. Razdelil ga je na dva dela, na teorijo sublimnega in teorijo lepega. Tako kot Hume je menil, da je občutje ugodja ob lepem transcendentno. Po Kantu na ravni čutil presojamo ustreznost ali neustreznost, na ravni praktične rabe presojamo, ali je nekaj dobro ali ne, na ravni morale pa presojamo, ali je krepostno ali ne. Vse te ravni imajo namen, ki služi za kriterij.

Estetski občutek nima namena, toda subjektivno gledano združuje smisel namena, zato je transcendenten. Ker je transcendenten, nima zveze z individualno dobroto ali slabostjo človeka, zato je univerzalen. Kant loči značilnosti lepega in sublimnega ter gre tako še korak naprej od Burka. Sublimno je dveh vrst: veliko in močno. Občutek, ki ga izzove, sprva ni ugodje, ker je občutje majhno in šibko. Postopoma se majhen in šibek pogled razblini, občutje pa postane eno s skrajno velikim in močnim ter se naravno preobrne v občutek ugodja. Kantova glavna teza je, da četudi lepo in sublimno v celoti pripadata subjektivnemu ter sta zaradi subjektivne moči domišljije in spoznavne moči v celoti usklajena, se ne mešata z objektivnostjo izkustva. Zato sta lepo in sublimno nujna in univerzalna kakor matematika. Po izidu Kantovih del je estetika zasedla pomemben položaj v filozofiji in tako je nastala filozofska estetika.

Na temeljih Kantove teorije je estetiko nadaljeval in razvijal književnik Schiller. Izpostavil je tri poglede: 1. Lepo je neresnična podoba, ni resnični objekt, in je konsistentna z impulzom igre. 2. Lepo je v celoti stvar oblike. 3. Lepo je kompleksno in enotno, nima namena, a ima obliko, ki združuje smisel namena.

5 Op. prev.: Cai Yuanpei uporabi izraz *benti*. Gre za Kantov koncept noumena, stvari po sebi (*das Ding an sich*), za razliko od koncepta pojava, ki je stvar, kakršna se zdi opazovalcu.

Kasneje je dozorela estetika idealističnih filozofov. Med njimi je bil najpomembnejši Schelling s filozofijo narave in duha, ki skupaj tvorita absolutno stvar po sebi. Stvar po sebi je uravnotežena, brez meja, drugačna od sveta pojavov, v katerem živimo in ki je omejen. Če hočemo v svetu pojavov utelesiti absolutni svet, ga moramo opazovati. Opazovanje vednosti pripada filozofiji, opazovanje lepega pa umetnosti. Filozofija uporablja resnico kot vodilo za ljudi, toda takih ljudi je malo; umetnost pa lahko vse ljudi pripravi k temu, da opazujejo absolutno. Schellingova filozofija je monistična, zato spoštuje zgolj abstraktno ter meni, da je konkretna lepota le refleksija abstraktne lepote.

Hegel ni bil zadovoljen s Schellingovo teorijo abstraktnosti, zato je oblikoval svojo teorijo konkretnega idealizma. Menil je, da je lepo ideal, izražen skozi občutke. Ideal je s strani vednosti abstraktnega spoznanja resničen, konkreten izraz, ki pride s strani občutij, pa je lep. Bolj ko je uporabnost izraza svobodna, višja je stopnja lepote. Najbolj otročji je simbolizem, na primer starodavna egiptovska, sirska in indijska umetnost kažejo, kako je duh utrpel naravne omejitve in pritiske, srce⁶ lahko uporabi en znak, da izrazi nejasen ideal. Korak naprej je klasicizem; na primer, Grki so v odnosu do narave lahko ohranili svobodnega duha, umetnost je zanje uskladitev narave in duha. Še korak naprej pa je naredila romantika, kot na primer srednjeveška krščanska umetnost, saj v celoti temelji na duhu, ki vlada naravi.

V istem času kot Hegel je Schopenhauer menil, da je svet stvari po sebi le slepa volja. Ljudje v svetu pojavov pogosto trpijo zato, ker imajo želje. Da presežemo trpljenje, se moramo vrniti k slepi stvari po sebi. Ta vrnitev je možna s pomočjo občudovanja in cenjenja umetnosti. Schopenhauer je izpostavil štiri ravni umetnosti: 1. je sublimna, 2. je lepa, 3. je lepa in poseduje vznemirljivost, 4. je grda.

Estetika idealistov je posebej izpostavila pomembnost vsebine, še posebej skupina filozofov, ki je, sledeč Kantu, poudarjala obliko. S tem je začel Herbart, nadaljeval pa Zimmermann. Zimmermann je glede vsebine določil tri primere: 1. Preprost objekt ne more vzbuditi estetskega občutka ugodja ali neugodja. 2. Kompleksen objekt poseduje estetski občutek ugodja ali neugodja, ki vznikne iz oblike. 3. Vsi deli zunaj oblike (na primer material) nimajo zveze s tem.

Tisti, ki je teorijo oblike zamenjal s teorijo čustev, je bil Kirchmann. Menil je, da je lepo vrsta oblike mišljenja, neke vrste podoba substance. Toda ta substanca mora vzbujati zanimanje: ko se obrnemo k tej podobi, nujno upravlja spremembe v mišljenju in lahko pri ljudeh vzbudi čisto zanimanje.

6 Op. prev.: srce v kitajščini pomeni tudi središče, je organ za mišljenje ipd.

Za sintezo in razvoj estetske filozofije je poskrbel Hartmann s filozofijo lepega. Pravi, da ideal sam po sebi ni lep, lepa je lahko le neresnična podoba, ki jo na ravni občutij izraža idealna vsebina. Ta neresnična podoba je v celoti konkretna. Če se idealna vsebina ne more v celoti izraziti skozi neresnično podobo, se zreducira stopnja lepote. Bolj ko je konkretna, lepša je. Zato Hartmann loči sedem stopenj lepote, ki gredo od abstraktnega do konkretnega: 1. občutje ugodja kot posledica sposobnosti čutil, 2. merjenje lepote, 3. moč lepote, 4. obrtno-metniški izdelek, 5. organizem, 6. narodnost, 7. osebni značaj.

Vsa filozofija estetike od Baumgartna do Hartmanna temelji na deduktivni metodi. Hartmannova *Filozofija lepega* je izšla leta 1887. Sedemnajst let prej, leta 1871, je Gustav Theodor Fechner izdal knjižico *K eksperimentalni estetiki* [*Zur experimentellen Ästhetik*], leta 1876 pa še *Malo šolo estetike* [*Vorschule der Ästhetik*]. Fechner je induktivno metodo izpostavil kot raziskovalno metodo estetike in s tem oblikoval znanstveno estetiko. To je drugo novo obdobje v estetiki. Fechnerjeva induktivna metoda zajema tri vrste metode za izkušanje in merjenje lepega: 1. metodo izbiranja: uporaba vseh vrst pravokotnikov, ljudje pa morajo izbrati tistega, ki je na pogled najlepši; 2. metodo inštalacije: uporaba dveh trakov iz kartona, ki ju mora človek postaviti v obliko križa, mi pa opazujemo, na katerem delu navpičnega traku postavi vodoravni trak; 3. metodo opazovanja s pripomočki: običajni predmeti, ki jih ljudje uporabljajo v vsakdanjem življenju, na primer pisemski papir, kuverte, sladkornica, solnica, slika idr., pa tudi vrata in okna na stavbi, imajo različna količinska razmerja med vodoravnim in navpičnim, dolžino in širino. S to metodo preverjamo, katero razmerje je najpogostejše. Rezultat prvih dveh metod pove, kaj izbere ali kako ureja stvari velika večina ljudi. To je podobno metodi zlatega reza, ki jo je predstavil Adolf Zeising, kjer gre za razmerje tri in pet, pet in osem, osem in trinajst itd. O tretji metodi pa Fechner ni poročal.

Po Fechnerju je šlo vse v smeri resničnih izkušenj, na primer Witmer in Segal sta se ukvarjala z merjenjem lepote, Baker in Major sta uporabljala barve, Meumann in Ettliger sta uporabila glas, Munstemberg in Pierce pa sta uporabljala različne preproste linije, ki jih je bilo treba razvrstiti. Vsi so imeli dobre rezultate, toda usmerjeni so bili le v eno plat. Tudi kasnejši estetiki, kot na primer kantovec Cohn, hegeljanec Vischer, Lipps in Volkelt, ki sta poudarjala empatijo, angleški utemeljitelj teorije impulzivnosti iger Spencer in francoski nasprotnik transcendentalizma Guyau, so znanstveno metodo vnašali v estetiko, ta pa je še vedno ostala zasidrana v filozofiji. Zato znanstvena estetika vse do danes še ni v celoti opredeljena. Meumann je leta 1908 izdal *Uvod v sodobno estetiko*, leta 1914 pa *Sistem estetike*. Čeprav gre za male knjige, je njihov prispevek k estetiki zelo pomemben. Meumann pravi, da je treba za

opredelitev znanstvene estetike izvesti štiri vrste raziskav: 1. motivi umetnikov, 2. mentalna stanja cenilcev in občudovalcev, 3. znanost lepih umetnosti in 4. kultura lepega. Če sledimo temu načrtu razvoja, se bo znanstvena estetika zagotovo izoblikovala.

Prvič objavljeno v Beijing daxue rikan [Dnevnik Univerze v Pekingu], št. 811, 19. februarja 1921.

Prevedla Mojca Pretnar

Stvarno kazalo

Transkripcija pinyin in pismenke	Pomen	Stran
Anhui 安徽	ime province	23, 226
baihua 白話	pogovorni jezik	17, 24, 95, 264, 284, 325
Beida kaifang nüjin 北大開 放女禁	odprava izključevanja deklet z Beida	125
Beida 北大	okrajšava za ime Pekinške univerze	116, 123–126, 128–131, 134–140, 335
<i>Beijing daxue rikan</i> 北京 大學日刊	<i>Dnevnik Univerze v Pekingu</i>	136–137, 172, 270, 297, 335, 340
benmo 本末	korenina in veje	41
benti 本體	esenca; tudi Kantov koncept noumena, stvari po sebi	337
Chan 禪	budizem chan	26, 33, 38
Chongwenmen 崇文門	predel Pekinga	227
Dangdai xin ruxue 當代 新儒學	sodobno novo konfucijanstvo	66
dao 道	pot, praprinčip	36, 38–39, 41, 44, 71, 77, 154, 161–162
Ganshengdi 感生帝	bog stvarnik	175
gongfu 功夫	neprestana praksa	39
gongyang 公羊	ime miselne struje	162
Guangdong 广东	ime province	59, 218–219
Guomin dang 國民黨	Narodna stranka	38
Han Wudi 漢武帝	cesar dinastije Han, Han Wudi	40
Han 漢	ime dinastije	20, 37, 40–42, 58, 121, 162, 176, 209, 230, 245, 263–264, 268, 301, 325
Hangzhou 杭州	ime mesta	53–54, 60, 226
Hanlin 翰林	Akademija Hanlin	51, 102
Huajian 畫鑑	<i>Vrednotenje slikarstva</i>	301–302
<i>Jiaoyi zazhi</i> 教育杂志	<i>Revija o izobraževanju</i>	132, 227
<i>Jiayan zazhi</i> 甲寅杂志	<i>Revija Jiayan</i>	254
jinsi 進士	»napredni učenjak«, akademski naziv	92, 102

Transkripcija pinyin in pismenke	Pomen	Stran
jun zi 君子	plemenitnik	41, 43, 74, 99, 154–155, 198, 212–213
juren 舉人	»priporočeni strokovnjak«, akademski naziv	92
<i>Kao gong ji</i> 考工記	<i>Zapiski o ročnih spretnostih</i>	299–300, 335
kebaiju 科白劇	vrsta kitajske dramske predstave	194, 224
<i>Li Sao</i> 離騷	<i>Srečevanje z žalostjo</i> (naslov Qu Yuanove pesniške zbirke)	37
<i>Liang Han jin shi ji</i> 兩漢金石記	<i>Kovinski in kamniti zapisi obeh dinastij Han</i>	268
<i>Liji</i> 禮記	<i>Knjiga obredov</i>	120, 122, 131, 236, 277, 284, 299, 335
Lingnan 嶺南	krajevno ime	54–55
<i>Lunyu</i> 论语	<i>Konfucijanske »Razprave«</i> (<i>Analekti, Pogovori</i>)	131, 153, 155, 162–163, 237
luoshu 羸屬	starodavna kategorizacija živali	300
<i>Meixue tonglun</i> 美學通論	<i>Splošna teorija estetike</i>	333
<i>Meizhou pinglun</i> 每周評論	<i>Tedenska kritika</i>	24
mei 美	lepota ali lepo	33
<i>Nan Song yuanhualu</i> 南宋院畫錄	<i>Katalog dvornih slik dinastije Južni Song</i>	268
nüquan zhuyizhe 女權主義者	feminist, feministka	126, 130
nüquan zhuyi 女權主義	feminizem	122–124, 126–128, 130–132
Pangu 盘古	ime mitološkega velikana	175
qi 氣	princip vitalne tvornosti, qi	39
Qi 齐	Država Qi	58, 155, 236, 246
qiangquan zhengce 强权政策	politika moči; nem.: <i>Machtpolitik</i>	257
qiangquan zhuyi	doktrina moči	257–258
Qing 清	ime dinastije	14, 16, 23, 48, 53, 57, 77, 115, 117–118, 121–122, 130, 140, 167, 197, 243, 264, 268, 279, 325
qing 磬	starodavno glasbilo	301

Transkripcija pinyin in pismenke	Pomen	Stran
qiyun shengdong 氣韻生動	»qiyun oživi umetniško delo«	39, 42
quben 曲本	glasbeno dramsko delo	265
quwei 趣味	okus kot všečnost	328
Sanmalu 三馬路	ena starejših ulic v Šanghaju	227
shan 善	dobro ali dobrota	33
shenwei 神味	okus v umetnosti	328
shen 神	duh	8, 40, 78–79
Shiji 史記	<i>Zgodovinarjevi zapiski</i>	58, 263–264, 277
Shipin 詩品	<i>Klasifikacija poezije</i>	301
shuimo hua 水墨畫	slikanje s črnilom in vodo	53, 57, 59
Shujing 書經	<i>Knjiga dokumentov</i>	84
Shupu 書譜	<i>Razprave o kaligrafiji</i>	301
ti 體	esenca, substanca, zdravo življenje	15, 28
tian 天	nebo oziroma narava	76
tuhua 图画	risanje in slikanje	48
Wenxin diaolong 文心雕龍	<i>Literarna misel in rezbarjenje zmajev</i>	301, 335
Wuxu bianfa 戊戌變法	Reformatorsko gibanje, stodnevna prenova	14, 21
Xihu 西湖	Zahodno jezero	226
Xiandaixin ruxue 現代新儒學	moderno novo konfucijanstvo	66
xieyi 寫意	sugestivnost	38–39
Xin qingnian 新青年	<i>Nova mladina</i>	17, 24, 52–53, 110, 130
xingwei 興味	okus kot zanimanje	328
Xinweishi lun 新唯識論	<i>Nova teorija čistega spoznanja</i>	72
xin 心	srčna zavest	32, 38, 44, 73–74, 77
xiuca 秀才	»izbrani talent«, akademski naziv	92
Xuanxue 玄学	Šola misterija; drug izraz oz. prevod za metafiziko	41, 43, 319
yang 陽	yang	72, 139, 211
Yijing 易經	<i>Knjiga premen</i>	43, 72, 78–79
Yiju 移居	pesem »Selitev«	236
yin 陰	yin	72, 139, 211
Yingwu fu 鸚鵡賦	<i>Rapsodija o papigi</i>	325

Transkripcija pinyin in pismenke	Pomen	Stran
yong 用	funkcija, uporabnost	15, 28
Yuan 怨	pesem »Obžalovanje«	318
yue ali le 樂	glasba ali radost oz. veselje	36
Yuejing 樂經	<i>Knjiga o glasbi</i>	299, 335
Yueji 樂記	<i>Zapiski o glasbi</i>	335
Zhexue yaoling 哲学要領	<i>Bistvo filozofije, ime revije</i>	242
Zhongxue wei ti, xixue wei yong 中學為體, 西學為用	Izkoristimo zahodno tehnologijo in ohranimo kitajsko esenco	15
Zhongguo zhaxue shi dagang 中國哲學史大綱	<i>Oris zgodovine kitajske filozofije</i>	25
Zhoubi suanjing 周髀算經	<i>Klasik kostnega računalja iz dinastije Zhou</i>	78

Indeks osebnih imen

Priimek in ime	pismenke	stran
Cai Yuanpei	蔡元培	7–9, 13, 15–16, 18–20, 23–25, 27, 30–32, 45, 48, 50–53, 56, 60, 65–69, 71, 83–85, 89–99, 101–111, 113, 115–126, 128–131, 134–140, 155, 157–159, 194, 224, 257, 263, 299, 307, 309, 318–319, 328, 333, 335, 337
Chen Duxiu	陳獨秀	17, 24, 51, 53, 94, 110, 116, 130–131
Chen Shuren	陳樹人	55, 57
Chen Xuanchong	陈玄冲	157–158
Deng Chunlan	登春蘭	134, 136
Deng Xiaoping	鄧小平	19
Ding Wenjiang	丁文江	22–23
Dong Qichang	董其昌	58
Feng Xiaoqing	馮小青	318
Fu Tong	傅铜	157, 159
Gao Jianfu	高劍父	54–57
Gao Qifeng	高奇峰	55
Gu Kaizhi	顧愷之	40, 42, 325
Gui Bohua	桂柏华	254
He Yan	何晏	41
Hong Xiuquan	洪秀全	14
Hu Shi	胡適	22–27, 51, 94, 110, 130–131, 134–135, 157–159
Huang Binhong	黃賓虹	49
Ji Kang	嵇康	40
Jiang Danshu	姜丹书	49
Jiang Qing	江青	60
Jin Kui	金喟	264, 325
Jin Yuelin	金岳霖	23
Kang Youwei	康有為	14, 116
Li Dazhao	李大釗	24, 51, 94, 116, 130–131
Li E	厲鶚	268
Li Ruiqing	李瑞清	49
Li Shicen	李石岑	221
Li Shutong	李叔同	54

Priimek in ime	pismenke	stran
Li Zhi	李贄	325
Liang Qichao	梁啟超	14, 68, 70, 116, 167
Liang Shuming	梁漱溟	66, 68–70, 94
Lin Fengmian	林風眠	53–54, 57, 59–60
Liu Bang	刘邦	58
Liu Haisu	刘海粟	49, 52, 54, 57
Liu Shikang	刘世抗	254
Liu Xie	劉勰	301, 335
Lǔ Cheng	呂澂	53
Lǔ Fengzi	吕凤子	49
Lu Xun	鲁迅	51
Mao Zedong	毛澤東	18, 51, 60
Mi Heng	祢衡	325
Okakura Kakuzo	岡倉覺三	55
Qi Baishi	齊白石	49
Qi Xuan Wang (Kralj Xuan države Qi)	齐宣王	236, 246
Qu Yuan	屈原	32, 37, 167, 247, 264
Ruan Ji	阮籍	40
Shaozheng Mao	少正卯	176
Sima Qian	司馬遷	263–264
Sima Xiangru	司馬相如	264
Sun Qianli	孫虔禮	301
Sun Qīng	孙卿	157, 159
Sun Yixian	孫逸仙	16, 68 (gl. tudi Sun Zhongshan)
Sun Zhongshan	孫中山	16, 68, 74, 93 (gl. tudi Sun Yixian)
Tang Hou	湯厚	302
Tao Yuanming	陶淵明	236
Tian Heng	田橫	58
Wang Bi	王弼	41–43
Wang Hui	王翬	53, 58
Wang Jian	王鉴	53, 58
Wang Shimin	王时敏	53, 58
Wang Xinggong	王星拱	23
Wang Yuanqi	王原祁	53, 58
Weng Fanggang	翁方綱	268
Xiao Junxian	蕭俊賢	49
Xiong Shili	熊十力	66, 69–75

Priimek in ime	pismenke	stran
Xu Beihong	徐悲鴻	49, 52–54, 56–59, 94
Xu Fuguan	徐復觀	32–33, 35–36, 42–44, 69
Xu Wei	徐渭	264, 325 (gl. tudi Xu Wenchang)
Xu Wenchang	徐文長	264, 325 (gl. tudi Xu Wei)
Xun Qing	荀卿	157, 159 (gl. tudi Sun Qing)
Yan Youling	嚴幼陵	165
Yang Zhu	楊朱	157–159, 262
Yang Zhu	楊朱	4, 157–159
Ye Qing	叶青	252
Yuan Shikai	袁世凱	51, 93, 102, 130
Zhang Daqian	張大千	49
Zhang Junmai	張君勱	22, 69–70, 81
Zhang Zhidong	張之洞	15, 28, 67, 91
Zhong Rong	鍾嶸	301
Zhuang Zhou	莊周	4, 157–159

