

བད་ཀྱི་ལྷོ་ཕྱོད་ལྷོ་ཕྱོད་
TYBET

zamiast nadziei
i błogosławieństw

MADE IN CHINA



1-200000

TIBETAN VICTIMS



112.652.793

2



Tybet: Zamiast nadziei i błogosławieństw



Tybet: Zamiast nadziei i błogosławieństw



Stowarzyszenie Studentów dla Wolnego Tybetu
Warszawa 2008

Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001006619099

Tekst, przekład: Adam Koziel
Korekta: Elżbieta Brzozowska, Liliana Skoczyła
Skład, opracowanie graficzne: Maciej Grzeszczuk Nadhi

Zdjęcia: International Campaign for Tibet (ICT), archiwum HFPC

Okładka: *Bod*, „Tybet”, kaligrafia Jego Świątobliwości XIV Dalajlamy.
Karma Phuncok: „Termosiarz (Mao w Tybecie)” (c) Karma Phuntsok. Ulotka z zakazaną flagą i – również nielegalną – modlitwą o długie życie Dalajlamy: „Przywódcu Tybetu, krainy śniegu, wielki opiekunie, skarbie wszystkich, obyś żył do końca wszechświata”; targowisko w Amdo, 2001. Dłonie mnicha z małą różańcem buddyjskim, i zdjęciem, za którego posiadanie można trafić do więzienia.

Zrealizowano w ramach Programu Operacyjnego Promocja Czytelnictwa ogłoszonego przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego.



112.652.793

Wydrukowano na papierze ekologicznym.
Publikacja rozpowszechniana bezpłatnie.

Stowarzyszenie Studenci dla Wolnego Tybetu
www.sft.org.pl

ISBN: 978-83-925322-9-3

2008 e 15346

Tak myślę

Namlo Jak

Wczesnym latem nikt nie chce być nagrobkiem pamięci.

Tego dnia, gdy deszcz ciął policzki łąk w Hang'angu,
Oczarowany tobą i twoim uśmiechem odszedłem przez tańczącą ciszę,
wiatr i deszcz

Do odległego miejsca, mrocznego, dalekiego świata.


Kiedy skrzeczą sowy i kruki, nie ma już odwrotu.

Cicha noc rosi łzami złoto świata.

Z podziwu czy porywu

Dałem ci kiedyś jedną łzę zamiast nadziei i błogosławieństw.

25 marca 1995 roku, więzienie Terlinkha, Qinghai



Przekazujemy Czytelnikowi książkę poświęconą najtragiczniejszemu okresowi w historii Krainy Śniegu oraz stosunkom tybetańsko-chińskim, a zwłaszcza dialogowi między Dalajlamą a Pekinem – jedynej nadziei na pokojowe, korzystne dla obu stron rozwiązanie zadawnionego problemu – oddając głos samym zainteresowanym i najwybitniejszym znawcom współczesnego Tybetu.

W opracowaniu tym wyrazy tybetańskie podano w formie spolszczonej, zatem „c” należy czytać jak polskie „c”, „j” jak „j” itd.; w glosariuszu dodano również transkrypcję Wylie’go. Słowa chińskie, poza kilkoma wyjątkami, podano w transkrypcji pinyin.

W poszukiwaniu dalszych informacji na temat sytuacji w Tybecie powinna pomóc strona <http://www.hfhr.org.pl/Tybet>.

Pragniemy podziękować kolejnym przedstawicielom Jego Świątobliwości Dalajlamy na Europę Środkowo-Wschodnią, Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka, Kate Saunders z International Campaign for Tibet, dr Agacie Bareji-Starzyńskiej z Uniwersytetu Warszawskiego, Mickey Spiegel z Human Rights Watch, dr. Robertowi Barnettowi z Uniwersytetu Columbia, organizacji Human Rights in China, przewodniczącemu Polskiej Unii Buddyjskiej Lamie Rinczenowi oraz wszystkim tym, których życzliwa pomoc umożliwiła wydanie tej książki, a którzy muszą pozostać anonimowi.

Spis treści

Glosariusz	11
Status Tybetu <i>Michael C. Van Walt van Praag</i>	17
Polityka Komunistycznej Partii Chin wobec mniejszości narodowych <i>Warren W. Smith</i>	51
Siedemnastopunktowa Ugoda <i>Song Liming</i>	71
Tybetański ruch oporu i rola CIA <i>Dziamjang Norbu</i>	77
Wrzesień <i>Namlo Jak</i>	87
Ten wrzesień <i>Oser</i>	89
Życie w komunie „Czerwony Sztandar” <i>Dhondup Czodon</i>	91
Twoje urodziny <i>Palden Gjal</i>	121
Przywódcy w Tybecie <i>Cering Szakja</i>	126
Wystąpienie na forum Stałego Komitetu TRA OZPL <i>Panczenlama</i>	139
Retoryka protestu: Ulotki tybetańskie <i>Elliot Sperling</i>	151
Symbole i protest: Tybet w latach 1987-1990 <i>Robert Barnett</i>	163
Kampania przeciwko separatyzmowi i świadomość polityczna Tybetańczyków <i>Ronald D. Schwartz</i>	179

List do Deng Xiaopinga <i>Wei Jingsheng</i>	203
Chiński pogranicznik i zimowy robak: Chen Kuiyuan w TRA, 1992-2000 <i>Robert Barnett</i>	213
Shangri-la na wygnaniu: Nowoczesna tożsamość tybetańska <i>Toni Huber</i>	243
Lhaskie noce <i>Oser</i>	253
Wpływ ideologii na sztukę tybetańską <i>Per Kvaerne</i>	255
Polityzacja i język tybetański <i>Cering W. Szakja</i>	267
Nowomowa i nowy Tybet: Mit chińskiej modernizacji Tybetu i jego języka <i>Dziamjang Norbu</i>	275
Wodospad młodości <i>Dhondup Gjal</i>	323
Tybet w obliczu dwojakiego imperializmu: Sprawa Oser <i>Wang Lixiong</i>	329
Amatorzy campy: Opór i poświęcenie we współczesnym Tybecie <i>Jesze Dordże</i>	349
Tajemnice Tybetu <i>Oser</i>	351
Cena oporu <i>Ngalang Sangdrol</i>	359
Zbrodnia państwowa i odpowiedzialność polityczna <i>He Qinglian</i>	365
Wizyta Hu Yaobanga w Tybecie, 21-31 maja 1980 roku <i>Wang Yao</i>	373
Czekając na nieuchronne <i>Ma Jian</i>	377
Historia jeździ koleją: Chińczycy i Tybetańczycy wobec kolejowego imperializmu <i>Centralna Administracja Tybetańska</i>	379

Wejście żelaznego smoka <i>Oser</i>	385
Świat patrzy na tybetańską kolej <i>Namlo Jak</i>	391
Drobna uprzejmość ***	395
Konflikt między Tybetańczykami i Hanami <i>Wang Xiaoqiang</i>	397
Krew na śniegu <i>Cering Szakja</i>	403
Dalajlama kluczem do rozwiązania kwestii Tybetu <i>Wang Lixiong</i>	419
Polityka Chin wobec autonomii Tybetu <i>Warren W. Smith</i>	435
Negocjacje chińsko-tybetańskie po 1959 roku <i>Cering Langjal</i>	473
Szczyt tybetańsko-chiński z perspektywy Fistaszków <i>Dziamjang Norbu</i>	481
Dialog z Pekinem <i>Samdong Rinpocze</i>	485
Polityka Pekinu wobec tybetańskiej diaspory <i>Namlo Jak</i>	489
Dialog chińsko-tybetański po epoce Mao: Lekcje i perspektywy <i>Taszi Rabgaj i Ceten Langczuk Szarlo</i>	491
W poszukiwaniu jedności w równości <i>Lodi Gjalcen Gjari</i>	533
Zburzcie ten mur <i>Bodała</i>	543
Prośba <i>Tenzin Cunde</i>	547
Ucieczka z wygnania <i>Gen Szerab</i>	549

Łzy Nimy Ceringa <i>Oser</i>	553
List do przewodniczącego Hu Jintao <i>Bapa Phuncog Langjal</i>	559
Czas zagłady Dharmy: Społeczne funkcje buddyzmu tybetańskiego i ich erozja <i>Wang Lixiong</i>	563
Pierwsza konferencja prasowa <i>XVII Karmapa</i>	591
Przepisy dotyczące kwestii religijnych w TRA <i>Stały Komitet Rządu Ludowego TRA</i>	597
Zarządzenie nr 5 w sprawie reinkarnacji żywych buddów <i>Państwowa Administracja Spraw Religijnych</i>	611
Polityka przyszłego Tybetu; zarys Konstytucji <i>Dalajlama</i>	641

Glosariusz

Amban (tyb. *nang pai*) – mandżurski termin oznaczający „wysokiego urzędnika”, tu: przedstawiciele cesarza dynastii Qing w Lhasie.

Amdo (tyb. *a-mdo*) – północno-wschodnia prowincja Tybetu z Silingiem (chiń. Xining).

Ani (tyb. *a-ni*) – mniszka.

Anquan bu (chiń.) – Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego (tyb. *rgyal-khab dbe-'jags las-khung, gjalkhab dendziak lekhung*).

Barkhor (tyb. *bar-skor*) dosłownie „wewnętrzny krąg”, droga wokół świątyni Dżokhang w Lhasie, główne miejsce *korła* w Lhasie.

BBP – Biuro Bezpieczeństwa Publicznego; por. *gongan ju*.

Bon (tyb. *bon*) – tradycyjna religia Tybetu, powstała przed przeniesieniem tu buddyzmu i praktykowana do dziś w wielu regionach.

Campa (tyb. *rtsam-pa*) – prażona mąka jęczmienna, podstawowe pożywienie i „narodowe danie” Tybetańczyków. Chińczycy nazywają ją *qingke*.

Dang'an (chiń.) – teczka zawierająca potrzebne państwu informacje o każdej osobie (dotyczące przede wszystkim życia społecznego i polityki), prowadzona przez odpowiedni wydział bezpieczeństwa.

Dharamsala – miasteczko w stanie Himaćal Pradeś, w północnych Indiach, siedziba Dalajlamy i tybetańskiego rządu na wycoństwie.

Dharma (sansk.) – religia lub prawda, może się też odnosić do natury rzeczywistości. Termin używany jako synonim buddyzmu i nauk buddyjskich (tyb. *chos, cze*).

Drokpa (tyb. *'brog-pa*) – koczownik.

Dżokhang (tyb. *jo-khang*) – najbardziej czczona świątynia Tybetu, położona w dzielnicy tybetańskiej, na „Starym Mieście” w Lhasie. Tybetańczycy nazywają ją często Cuglhakhang.

Front Jedności – organ partii, którego zadaniem jest budowanie szerokiego „sojuszu” z sektorami bezpartyjnymi i, często, niechińskimi, przez np. werbowanie „patriotycznych wyższych sfer” uznających przewodnią rolę partii (chiń. *tong zhan bu*; tyb. *'thab-phyogs gcig-sgyur; thabczog cziggjur*); por. OLPKK.

Ganbu (chiń.) – kadry; zwykle odnosi się do członka partii piastującego odpowiedzialne stanowisko, technicznie obejmuje też bezpartyjnych na ważnych stanowiskach w rządzie (tyb. *las byed-pa*, *leczeпа*).

Gar (tyb. *sgar*) – obozowisko klasztorne.

Gelug lub **gelugpa** (tyb. *dge-lugs-pa*) – dominująca, związana z dalajlamami, szkoła buddyzmu tybetańskiego, nazywana też „żółtymi czapkami”.

Gesze (tyb. *dge-bshes*) – mnich lub lama, który ukończył monastyczne studia gelugpy; odpowiednik „doktora teologii”.

Gjama (tyb. *rgya-ma*) – jednostka masy; 500 gramów.

Gompa (tyb. *dgon-pa*) – klasztor.

Gongan Ju (chiń.) – Biuro Bezpieczeństwa Publicznego (BBP), komórka policyjna szczebla lokalnego (tyb. *sbyi sde chu*, *czy de czu*).

Hu kou (chiń.) – dokument meldunkowy, często nazywa się tak również kartki żywnościowe (tyb. *them-mtho*).

Jangsi (tyb. *yang-srid*) – tytuł grzecznościowy, dosł. „ponowne przejawienie”, por. *tulku*.

Kagju lub **kagjupa** (tyb. *bka'-rgyud-pa*) – szkoła buddyjska związana z karmapami, których tradycyjna siedziba znajduje się Curphu, około 70 km na zachód od Lhasy.

Kalon (tyb. *bka'-blon*) – minister rządu Tybetu.

Kanshousuo (chiń.) – areszt (tyb. *lta-srung-khang*).

Kaszag (tyb. *bka'-shags*) – rząd Tybetu.

KC – Komitet Centralny [KPCh] (chiń. *dang zhong yang*; tyb. *tang krung yang*).

Kham (tyb. *khams*) – wschodnia prowincja Tybetu z Czamdo (chiń. Changdu).

Khampa (tyb. *khams-pa*) – mieszkaniec Khamu.

Khel (tyb.) – ładunek jaka; jednostka masy równa 28 gjama.

Khenpo (tyb. *mkhan-po*) – odpowiednik tytułu *gesze* (por.) w szkołach njingma i kagju buddyzmu tybetańskiego.

Komitet Demokratycznego Zarządzania – organy administracyjne powoływane w klasztorach Tybetu od 1962 roku. Por. *u-jon lhan-khang*.

Kontrewolucyjny – termin polityczno-prawny, określający wroga państwa lub każdy czyn popełniony w celu „obalenia politycznej władzy dyktatury proletariatu i systemu socjalistycznego” (art. 90 kodeksu karnego z 1980 roku); (chiń. *fan ge ming*; tyb. *gsar-brjer ngo-rgol*, *sardzie ngogol*).

Korła (tyb. *skor-ba*) – okrażanie; forma praktyki religijnej polegająca na chodzeniu, zgodnie z ruchem wskazówek zegara, wokół buddyjskich świątyń lub miejsc kultu.

KPCh – Komunistyczna Partia Chin (chiń. *zhongguo gong chan dang*; nazwy tej nie przełożono na tybetański, oddaje się ją fonetycznie jako *krung-go gung bran tang*).

Kuszo (tyb. *sku-bzhogs, sku-zhabs*) – termin grzecznościowy, określający osobę wybitną, uczonego itd.

Lama (tyb. *bla-ma*) – szanowany nauczyciel religii, tybetański odpowiednik sanskryckiego terminu *guru*. Lama nie musi być mnichem, choć np. w szkole gelug zwykle nim jest. Chińscy politycy nazywają tak, błędnie, każdego mniacha.

Laogai (chiń.) – ośrodek reformy przez pracę dla więźniów skazanych wyrokiem sądowym. Potocznie nazywa się tak cały system penitencjarny (tyb. *ngal rtsol bsgyur bkod*). **Laojiao** (skrót od *laodong jiaoyang*) – to obóz reedukacji przez pracę dla więźniów skazanych w trybie administracyjnym.

Leczepa (tyb.) – por. *ganbu*.

Ledon rukha (tyb. *las-don ru-khag*) – dosłownie „grupa robocza”. Odnosi się do tworzonych *ad hoc* zespołów złożonych z członków partii, którzy mają przeprowadzić dochodzenie albo reedukację polityczną w określonej instytucji lub regionie (chiń. *gogzuo du*).

LPZ – Ludowa Policja Zbrojna, por. *wujing*.

Monlam Czenmo (tyb. *smon-lam chen-mo*) – dosł. „Święto Wielkiej Modlitwy” w Lhasie; tu: Wielkie Święto Modlitwy.

Mu (chiń.) – jednostka miary równa piętnastej części hektara, czyli ok. 67 metrom kwadratowym (1.500 mu = 1 km kwadratowy).

Njingma lub **njingmapa** (tyb. *rnying-ma*) – najstarsza z czterech głównych szkół buddyzmu tybetańskiego.

OLPKK – Ogólnochińska Ludowa Polityczna Konferencja Konsultatywna. Instytucja zwołana po raz pierwszy w 1949 roku, w której skład wchodzi przedstawiciele organizacji popierających partię, lecz nie należących do jej struktur. W regionach zamieszkiwanych przez inne narodowości należą do niej najważniejsi duchowni i byli arystokraci popierający partię (tzw. „patriotyczne wyższe sfery”). Jest głównym organem publicznym Frontu Jedności; spotyka się regularnie, by wyrazić poparcie dla decyzji partii lub, rządziej, aby je omówić (tyb. *krung-go mi-dmangs chab-srid gros mol chogs-'du*, lub, prościej, *chab srid gros, czab si dre*).

Paichusuo (chiń.) – komisariat.

Pokojowa ewolucja – ukuty przez partię termin, określający zachodnią strategię podkopywania komunizmu przez stopniowe wprowadzanie idei Zachodu (tyb. *zhi-wa'i rim 'gyur*, *szilej rim gjur*; chiń. *heping yanbian*).

Pokojowe wyzwolenie – tak partia nazywa wkroczenie wojsk AL-W na teren obecnego Tybetańskiego Regionu Autonomicznego (tyb. *zhi-wa'i beings-bkrol*, *szilej czing drol*).

Prefektura – jednostka administracyjna znajdująca się poniżej prowincji lub regionu, a powyżej okręgu (chiń. *diqu*). TRA podzielony jest na pięć prefektur, z których każda dzieli się co najmniej na siedem okręgów. „Tybetańska Prefektura Autonomiczna” (chiń. *xizang zizhizhou*) znajduje się poza granicami TRA, niemniej większość jej mieszkańców stanowią Tybetańczycy.

Prokuratura – chińska komórka rządowa odpowiedzialna za prowadzenie dochodzeń i sądowe ściganie przestępstw kryminalnych (tyb. *zhīb chu*; chiń. *jianchayuan*).

Reakcyjny – sposób myślenia w przestarzałych kategoriach lub opieranie się słusznym ideom politycznym (tyb. *log spyod-pa*, *lok cze pa*; chiń. *fan dong pai*).

Reforma i otwarcie – linia polityki partii zainicjowana przez Deng Xiaopinga w 1978 roku, pozwalająca na rozwinięcie „systemu odpowiedzialności gospodarstw domowych” i „socjalistycznej gospodarki rynkowej”, nie wiążąca się jednak z liberalizacją polityczną (tyb. *'gyur-bcos sgo-bye srid chus*, *gjur cze gocze si czu*; chiń. *gaige kaifang*).

Rewolucja kulturalna – kampania, dzięki której Mao chciał odzyskać kontrolę nad partią, nakazując młodzieży „bombardować centralę” (tzn. przeprowadzić czystkę) i wykorzystać „cztery stare” (poglądy, kulturę, zwyczaje i nawyki). Władze Chin opisują dziś ten okres (1966-76) jako „dziesięć złych lat”. Przyjmuje się, że w Tybecie rewolucja kulturalna skończyła się dopiero w 1979 (tyb. *rigs-nas gsar-brje*, *rigne sardzie*).

Rinpocze (tyb. *rin-po-che*) – dosłownie „drogocenny”, tytuł grzecznościowy dodawany do imienia lamy, zwłaszcza inkarnowanego.

Sakja lub **sakjapa** (tyb. *sa-skya*) – jedna z czterech głównych szkół buddyzmu tybetańskiego.

Sang (tyb. *srang*) – jednostka masy; 50 gramów.

Sangha (sansk.) – termin o wielu znaczeniach; najczęściej społeczność, głównie monastyczna, praktykujących nauki buddyjskie (tyb. *dge -'dun gyi-sde*).

Separatyzm – partyjne określenie tybetańskiego ruchu niepodległościowego lub jakiegokolwiek innego ruchu secesjonistycznego (tyb. *kha-bral ring-lugs*, *khadrel ringluk*).

Shourongsuo (chiń.) – ośrodek „ochrony i śledztwa”; lokalny areszt lub więzienie dla drobnych przestępców i włóczęgów.

Szo (tyb. *zho*) – jednostka masy; 5 gramów.

Terton (tyb. *gter ston*) – odkrywca term (tyb. *gter ma*), „ukrytych skarbów”, czyli rytuałów, pouczeń, relikwii itd., pozostawionych dla przyszłych pokoleń przez Guru Rinpocze, „Drogocennego Nauczyciela”, dzięki któremu w VIII wieku przeniesiono do Tybetu nauki buddyjskie.

Thamzing (tyb. *thabs-'dzin*) – „wiec walki”.

Themtho (tyb. *them-mtho*) – por. *hu kou*.

Ting (chiń.; tyb. *thing*) – departament rządowy lub urząd szczebla prowincji albo regionu autonomicznego – pomiędzy *bu* (ministerstwo, szczebel państwowy; tyb. *pu'u*) a *ju* (urząd lokalny lub wydział; tyb. *chu*).

Tongzhi (chiń.) – towarzysz (współcześnie, częściej, określenie homoseksualnego partnera lub partnerki); (tyb. *blo-mthun*).

TRA – Tybetański Region Autonomiczny, część Tybetu położona na zachód od rzeki Driczu (Jangcy) i na południe od gór Kunlun. Współczesne Chiny uznają za „Tybet” tylko te tereny. W 1965 roku nadano im formalnie status „regionu autonomicznego” (tyb. *bod rang-skyong ljongs*; chiń. *xizang zizhiqu*).

Trzy Klejnoty – w doktrynie buddyjskiej: Budda, Dharma i Sangha (tyb. *dkon mchog gsum*).

Tulku lub **trulku** (tyb. *sprul-sku*) – dosłownie „ciało manifestacji”; inkarnowany lama, tzn. osoba, która osiągnęła taki stopień duchowego rozwoju, który pozwala jej na świadome odrodzenie w świecie ludzi, by nieść pomoc innym. Chińczycy błędnie tłumaczą ten termin jako *huo fo*, „żywy budda”.

Turen lub **turing** (tyb. *kru-ring*) – współczesny termin tybetański oznaczający mianowanego przywódcę lub przewodniczącego komitetu; od chińskiego *zhuren*.

U-Cang (tyb. *dbus-gtsang*) – tradycyjna nazwa dwóch regionów Tybetu środkowego z Lhasą (chiń. Lasa) i Szigace (chiń. Rigaze).

Ujon lhenkhang (tyb. *u-yon lhan-khang*) – komitet, od chińskiego *hui yuan*. Często używany jako skrót od *sa-ngas u-yon lhan-khang* (*sane ujon lhenkhang*) – komitet dzielnicowy, najmniejsza komórka administracyjna dla mieszkańców, którzy nie podlegają wydziałom pracy. W klasztorach odnosi się do komitetów demokratycznego zarządzania.

Wujing (chiń.) – Ludowa Policja Zbrojna, jednostki paramilitarne powołane w 1983 roku.

Xian (chiń.) – średni szczebel struktury administracyjnej (tyb. *shen* lub *rdzong*).

Xiang (chiń.) – niższy szczebel struktury administracyjnej; dawniej obejmował tylko miasta, obecnie odnosi się również do grupy wiosek (tyb. *shang*).

Xizang (chiń.) – chińskie określenie Tybetu, odnosi się tylko do terenów obecnego TRA.

Zang lub **Zangzu** (chiń.) – chińskie określenie tybetańskiej grupy etnicznej.

Zhuxi (chiń.) – przewodniczący, gubernator (tyb. *kru'ushi*). Odpowiednikiem w hierarchii partyjnej jest *shuji* – sekretarz partii (tyb. *hru-chi*).

Skróty

AL-W	Armia Ludowo-Wyzwoleńcza
BBP	Biuro Bezpieczeństwa Publicznego
ChRL	Chińska Republika Ludowa
KC	Komitet Centralny
KPCh	Komunistyczna Partia Chin
KZMCh	Komunistyczny Związek Młodzieży Chińskiej
LPKK	Ludowa Polityczna Konferencja Konsultatywna
LPZ	Ludowa Policja Zbrojna
OLPKK	Ogólnochińska Ludowa Polityczna Konferencja Konsultatywna
OZPL	Ogólnochińskie Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych
TPA	Tybetańska Prefektura Autonomiczna
TRA	Tybetański Region Autonomiczny
ZPL	Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych

Status Tybetu

Michael C. Van Walt van Praag

Tybetański rząd emigracyjny, na czele którego stoi Jego Świątobliwość Dalajlama, twierdzi, że od czasu inwazji w latach 1949-50 Tybet jest nielegalnie okupowany przez Chiny. Chińska Republika Ludowa utrzymuje, że jej stosunki z Tybetem są sprawą wewnętrzną, gdyż ziemie te od wieków stanowiły integralną część Chin. Status Tybetu, choć w istocie jest kwestią prawną, ma zatem ogromne znaczenie polityczne.

ChRL nie opiera roszczeń na militarnym podboju i okupacji. Nie mogłaby posłużyć się takim argumentem, gdyż kategorycznie odrzuca, jako bezprawne, pretensje innych państw, oparte na użyciu siły lub wymuszonych traktatach. ChRL twierdzi więc, że przed siedmiuset laty Tybet stał się integralną częścią Chin i jest nią do dzisiaj.

Wczesna historia

Choć udokumentowana historia Tybetu rozpoczyna się w 127 roku p.n.e. (założeniem dynastii jarluńskiej), kraj zjednoczył dopiero król Songcen Gampo w VII wieku naszej ery. Przez następnych trzysta lat Tybet był jedną z największych potęg Azji. Potwierdzają to inskrypcje na filarze u stóp pałacu Potala i annały dynastii Tang. Traktat pokojowy między Chinami a Tybetem, który zawarto w latach 821-23, wyznaczał granice i stanowił, że „między obydwojoma państwami nie dojrzy się dymu ni pyłu”. Strony uroczyście ślubowały, iż „otwiera on wspólną epokę, kiedy to Tybetańczycy żyć będą szczęśliwie w Tybecie, a Chińczycy w Chinach” i że „nigdy nie zostanie zmieniony”.

Wpływy mongolskie

Kiedy w XIII wieku imperium Czyngis-chana rozrastało się na zachód (ku Europie) i na wschód (ku Chinom), aby uniknąć podboju Tybetu, przywódca potężnej szkoły sakja buddyzmu tybetańskiego zawarł umowę z chanem Godenem. Lama obiecał chanowi lojalność polityczną, błogosławieństwo i nauki religijne w zamian za patronat i ochronę. Ta religijna więź stała się tak ważna, że kilkadziesiąt lat później Kubilaj-chan, który podbił Chiny i założył dynastię Yuan (1279-1368), zaprosił na swój dwór Sakja Lamę, czyniąc go cesarskim nauczycielem i najwyższym kapłanem imperium.



Owa relacja między Mongołami i Tybetańczykami rozwijała się i trwała aż do XX wieku, stanowiąc wyraz rasowych, kulturowych i, przede wszystkim, religijnych więzi łączących oba narody. Państwo mongolskie było imperium światowym. Niezależnie od stosunków łączących jego władców z Tybetańczykami, Mongołowie nigdy nie powiązali administracji tybetańskiej z chińską ani też w żaden sposób nie przyłączyli Tybetu do Chin. Co więcej, z ostatnich badań nad chińskimi annałami wynika, że mongolscy władcy dynastii Yuan, wbrew temu, co twierdzi współczesna propaganda chińska, nie uważali Tybetu za integralną część swego imperium.

Państwo tybetańskie zerwało polityczne więzi z cesarzami dynastii Yuan w 1350 roku, zanim Chiny uniezależniły się od Mongołów, i dopiero w XVIII wieku znalazło się ponownie pod obcymi wpływami.

Stosunki z Mandżurami, Gurkhami i imperium brytyjskim

Tybet nie zbudował żadnych politycznych więzi z chińską dynastią Ming (1386-1644). W oficjalnych annałach Mingów, *Ming Shi*, czytamy wręcz, że Dalajlama „władca cudzoziemcami z krajów zachodnich”. Z drugiej strony, Dalajlama, który w 1642 roku zdobył pełną władzę nad Tybetem dzięki pomocy mongolskiego patrona Guszri-chana, nadal utrzymywał bliskie stosunki z różnymi książętami mongolskimi. W 1639 roku nawiązał również religijną więź z cesarzem mandżurskim i jego następcą, Shun hi, który podbił Chiny i założył dynastię Qing (1644-1911). Dalajlama zgodził się być duchowym przewodnikiem mandżurskiego cesarza w zamian za jego patronat i ochronę. Związek „kapłan-opiekun” (tyb. *czo-jon*), który dalajlama utrzymywał również z niektórymi mongolskimi książętami i tybetańskimi arystokratami, stanowił jedyną formalną więź, łączącą Tybetańczyków i Mandżurów w czasach dynastii Qing. Sam w sobie nie miał też żadnego wpływu na niepodległość Tybetu.

Niektórzy cesarze mandżurscy zdobywali pewne polityczne wpływy w Tybecie. W latach 1720-92 cesarze Kangxi, Yong Zhen i Qianlong czterokrotnie wysyłali swoje armie, by chronić dalajlamę i Tybetańczyków przed najazdami Mongołów czy Gurkhów oraz przed niepokojami wewnętrznymi. Ekspedycje te umożliwiły cesarzowi budowanie wpływów w Tybecie. Cesarz wysyłał do Lhasy swoich przedstawicieli; niektórzy z nich, w jego imieniu, potrafili wpływać na rząd Tybetu, zwłaszcza w kwestii polityki zagranicznej. W okresie ich największego rozkwitu sytuacja ta mogła przypominać relację między supermocarstwem a satelitą lub protektoratem, co, choć politycznie znaczące, nie jest przecież końcem niepodległego bytu państwa słabszego.

Sytuacja taka trwała kilkadziesiąt lat. Tybet nigdy jednak nie został włączony do mandżurskiego imperium – o Chinach nie wspominając – nadal też, z reguły samodzielnie, prowadził swoje interesy z sąsiednimi państwami. Nie oznacza to, że cesarze mandżurscy nie dysponowali tu poważnymi wpływami. Kiedy ich przedstawiciel (*amban*) był rzeczywiście zdolny i zręczny, w krótkich okresach decydowali nawet o składzie i polityce rządu tybetańskiego.



Wpływy mandżurskie, choć momentami znaczne, nie trwały jednak długo. Nie było po nich śladu, gdy Brytyjczycy najechali Tybet i zawarli z nim traktat dwustronny (Konwencję Lhaską) w 1904 roku. Mimo utraty możliwości oddziaływania w Lhasie rząd cesarski nadal rościł sobie pretensje do pewnej władzy nad Tybetem, zwłaszcza w kwestii stosunków zagranicznych. Władzę tę, w kontaktach z Pekinem i St. Petersburgiem, rząd brytyjski nazywał „suzerennością”. Imperialna armia chińska próbowała odzyskać wpływy, najeżdżając kraj i zajmując Lhasę w 1910 roku. Dalajlama uciekł do Indii Brytyjskich, a do swojej stolicy wrócił dopiero po wyparciu obcych wojsk z Tybetu. Po rewolucji 1911 roku, która obaliła dynastię mandżurską, cesarskie oddziały poddały się armii tybetańskiej i zgodnie z chińsko-tybetańskimi traktatami pokojowymi z sierpnia oraz grudnia 1912 roku zostały repatriowane do Chin. Dalajlama potwierdził pełną niepodległość Tybetu, wydając proklamację wewnętrzną (1913) i komunikując to innym rządów, między innymi Wielkiej Brytanii, Rosji, Chin oraz – w traktacie dwustronnym – Mongolii.

Tybet w wieku XX

Status Tybetu po wydaleniu wojsk mandżurskich nie może być przedmiotem poważnych dysput. Wszelkie więzi między dalajlamami a cesarzami mandżurskiej dynastii Qing wygasły wraz z upadkiem imperium i dynastii. Od 1911 do 1950 roku Tybetańczycy unikali wszelkich obcych wpływów, pod każdym względem postępując jak całkowicie niepodległe państwo. W chwili chińskiej inwazji, która rozpoczęła się w 1949 roku, Tybet posiadał wszystkie atrybuty państwa, o jakich mówi prawo międzynarodowe: terytorium, zamieszkującą je ludność i rząd zdolny do utrzymywania stosunków z innymi państwami. Miał głowę państwa i system administracyjny, władzę sądowniczą, podatki, pieniądź, pocztę (i własne znaczki), ministerstwo spraw zagranicznych oraz siły zbrojne.

Tybet utrzymywał stosunki dyplomatyczne z Nepalem, Bhutanem, Mongolią, w niewielkim stopniu z Rosją i wreszcie, bardzo szerokie, z Wielką Brytanią (a później z niepodległymi Indiami). Stosunki z Chinami pozostawały napięte. Chińczycy stoczyli z Tybetańczykami wojnę graniczną, a prezydent wielokrotnie formalnie wzywał Tybet (i Nepal) do przyłączenia się do Republiki Chińskiej, przyznając w ten sposób, że nie był on wówczas częścią Chin. W tym samym czasie Chiny informowały jednak świat, że Tybet jest jedną z ich „pięciu ras”.

W 1913 roku, z inicjatywy Dalajlamy, rząd brytyjski zwołał w Simli konferencję trójstronną, by rozładować napięcia między Chinami a Tybetem. Trzy państwa spotkały się jak równy z równym. Brytyjski delegat przypomniał Chińczykom, że Tybet przystępuje do konferencji „jako niepodległy kraj, nie uznający żadnego zwierzchnictwa Chin”. Konferencja nie zakończyła się sukcesem, gdyż nie rozwiązała sporów. Potwierdziła jednak przyjazne stosunki Tybetu z Wielką Brytanią; oba państwa zawarły przy okazji dwustronne umowy handlowe i graniczne. We wspólnej deklaracji Wielka Brytania i Tybet zobowiązały się do nieuznawania suzerenności ani szczególnych przywilejów Chin w Tybecie, dopóki nie podpiszą



one Konwencji, gwarantującej Tybetowi szersze granice, terytorialną integralność i pełną autonomię. Chiny nigdy nie podpisały Konwencji, w mocy pozostała więc tylko wspólna deklaracja. Konferencja w Simli oznaczała uznanie przez Wielką Brytanię i Chiny suwerenności Tybetu oraz jego zdolności do samodzielnego i równego prowadzenia rozmów oraz zawierania traktatów z innymi państwami.

Tybet utrzymywał stosunki zagraniczne głównie za pośrednictwem brytyjskich, chińskich, nepalskich i bhutańskich misji dyplomatycznych w Lhasie, niemniej wysyłał też za granicę delegacje rządowe. Kiedy Indie uzyskały niepodległość, misję brytyjską zastąpiła indyjska. Delhi wysłało do Lhasy depeszę: „Rząd Indii z radością przyjmie zapewnienie, że rząd Tybetu zamierza utrzymywać panujące stosunki na podstawie istniejących już uzgodnień, dopóki w sprawach, które zechce poruszyć jedna ze stron, nie zostaną zawarte nowe uzgodnienia. Procedurę taką przyjęły wszystkie inne państwa, które zawarły odziedziczone przez Indie traktaty z rządem Jego Królewskiej Mości”.

Podczas drugiej wojny światowej Tybet zachował neutralność mimo silnych nacisków Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Chin, które chciały uzyskać zgodę na transportowanie sprzętu wojskowego przez jego terytorium. Gdyby był częścią Chin, jak twierdzi dziś Pekin, nie mógłby zadeklarować neutralności w wojnie, której stroną były Chiny, a już z pewnością neutralności tej nie szanowałyby państwa trzecie.

Tybet nigdy nie utrzymywał rozległych stosunków zagranicznych, niemniej kraje, z którymi miał kontakty dyplomatyczne, traktowały go jak każde inne suwerenne państwo. Jego status międzynarodowy nie różnił się faktycznie od, na przykład, statusu Nepalu. Kiedy Nepal wystąpił o członkostwo ONZ w 1949 roku, powołał się na traktaty i dyplomatyczne stosunki z Tybetem, by wykazać swą pełną osobowość międzynarodową. Nawet ostatni przedstawiciel chińskiej misji w Lhasie, Shen Zonglian, który został poproszony przez rząd tybetański o opuszczenie kraju, gdy Mao Zedong ogłosił plan „wyzwolenia” Tybetu, stwierdził, że „od 1911 roku Lhasa była pod każdym praktycznym względem całkowicie niepodległa”.

Najazd na Tybet

Punktem zwrotnym okazał się rok 1949, kiedy to wkroczyły do Tybetu pierwsze oddziały chińskiej Armii Ludowo-Wyzwoleńczej. Po rozbiciu małej armii i zajęciu połowy kraju, w maju 1951 roku rząd Chin narzucił Lhasie tzw. „Siedemnastopunktową Ugodę w sprawie Pokojowego Wyzwolenia Tybetu”. Ponieważ podpisano ją pod przymusem (trwała inwazja, armia Tybetu była rozbita, Chiny groziły zajęciem Lhasy, jeśli Tybetańczycy nie przyjmą ich warunków), według prawa międzynarodowego jest całkowicie nieważna *ab initio*. Obecność 40 tysięcy chińskich żołnierzy w Tybecie i groźba całkowitej zagłady państwa nie pozostawiały Tybetańczykom wielkiego wyboru. Przy pierwszej okazji, natychmiast po przekroczeniu granicy Indii w 1959 roku, Dalajlama Ugodę wypowiedział.



Podsumowanie

W chwili chińskiej inwazji Tybet był w pełni niepodległym państwem. W ciągu dwóch tysięcy lat swojej historii poddawał się krótkotrwałym wpływom zagranicznym w XIII i XVIII wieku. Tylko kilka niepodległych państw może poszczycić się takimi dziejami. Podczas debaty Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych w 1961 roku przedstawiciel Irlandii, a później minister spraw zagranicznych tego kraju, Frank Aiken powiedział: „Przez wiele tysięcy lat, a w każdym razie przez dwa tysiące, (Tybet) był wolny i, jak wszystkie państwa należące do tego Zgromadzenia, w pełni kierował własnymi sprawami. Co więcej, jego swoboda w tym zakresie była tysiąckrotnie większa niż wielu z obecnych tu państw”.

Podczas debat ONZ (1959, 1960, 1961 i 1965) wiele państw wypowiadało się na temat statusu Tybetu w podobny sposób. Delegat Filipin stwierdził na przykład: „Nie ulega wątpliwości, że w przeddzień inwazji w 1950 roku Tybet nie podlegał władzy żadnego innego państwa”. Przedstawiciel Tajlandii przypomniał Zgromadzeniu, iż większość państw „odrzuca twierdzenie, że Tybet jest częścią Chin”. Stany Zjednoczone, jak większość członków ONZ, potępiły chińską „agresję” i „inwazję” na Tybet. Zgromadzenie Ogólne NZ przyjęło trzy rezolucje – 1353 (XIV), 1723 (XVI) i 2079 (XX) – w których potępiało gwałcenie praw człowieka w Tybecie, wzywało Chiny do zagwarantowania podstawowych praw i wolności narodu tybetańskiego, w tym prawa do samostanowienia.

Z prawnego punktu widzenia Tybet nie utracił swojej państwowości do dziś. Jest niepodległym, nielegalnie okupowanym państwem. Ani inwazja, ani wieloletnia okupacja nie przeniosły na Chiny prawa do władania Tybetem. Jak już wspomniano, Chiny nie opierają swoich roszczeń na podboju. Co więcej, ChRL uznaje, że ani użycie siły lub groźba jej użycia (poza wyjątkowymi okolicznościami wymienionymi w Karcie NZ), ani narzucenie nierównego traktatu lub bezprawna okupacja – nie mogą dać agresorowi tytułu prawnego do terytorium. Roszczenia Chin opierają się wyłącznie na rzekomym podporządkowaniu Tybetu kilku najsilniejszym, obcym władcom Chin z XIII i XVIII wieku. Takiego stanowiska, opartego li tylko na reinterpretacjach i przeinaczeniach dawnych imperialistycznych lub kolonialnych pretensji, nie podzieliliby żaden sąd ani trybunał.

Michael C. Van Walt van Praag – specjalista i wykładowca prawa międzynarodowego, autor pionierskiej pracy „The Status of Tibet”, współzałożyciel i były Sekretarz Generalny Organizacji Narodów Nieprezentowanych (UNPO).



Przejmując kontrolę nad Chinami, komunistyczne władze obwieściły, że następnym celem zwycięskiej Armii Ludowo-Wyzwoleńczej jest „oswobodzenie” Tybetu z „jarzma imperializmu”, i wezwały go do powrotu na łono „macierzy”. Dla Pekinu problem Dachy Świata był ściśle związany z uwiarygodnieniem nowego reżimu i wizją państwa chińskiego oraz jego statusu na arenie międzynarodowej. Determinacja przewodniczącego Mao Zedonga i *gamar*, „czerwonych Chińczyków”, w kluczowej dla Republiki Ludowej kwestii, jak najgorzej wróżyła Tybetowi – wedle starych kronik „sercu kontynentu i źródłu wszystkich rzek”, które w owym czasie, w części centralnej i zachodniej, spełniało wszelkie kryteria państwowości: posiadało terytorium, naród oraz *kaszag*, czyli całkowicie niezależny rząd, sprawujący na owych ziemiach (nieuznawanych za prowincję Chin przez żadną dynastię) władzę wewnętrzną i utrzymujący stosunki z innymi krajami. (Choć rządowy agitprop chce inaczej, profesor Ge Jianxiong, jeden z najwybitniejszych współczesnych chińskich historyków, autor wielu podręczników szkolnych, stwierdza krótko, że utrzymywanie, iż „Tybet był zawsze częścią Chin, jest kpinią z historii”.)

Zagrożenie zewnętrzne przyszło w bardzo złym momencie. Najwyższy przywódca polityczny i duchowy, XIV Dalajlama, Kundun, „Obecność”, inkarnacja Czenrezika – Bodhisattwy Współczucia i bóstwa opiekuńczego Tybetu – był czterastoletnim chłopcem i nie sprawował jeszcze władzy wykonawczej, która należała do regenta. Okresy przejściowe między śmiercią dalajlamy a odnalezieniem, intronizowaniem i przekazaniem pełni władzy jego kolejnemu wcieleniu zawsze oznaczały trudności i problemy. W tym akurat czasie rządzące elity – kudragowie, niespełna dwieście arystokratycznych rodów z U-Cangu, i największe instytucje monastyczne z densasum, „trzema siedzibami” na czele – były wciąż zbyt głęboko podzielone po próbie zamachu stanu i krótkiej wojnie domowej w Lhasie, by wypracować spójną, skuteczną strategię walki z „czerwonym zagrożeniem”, przed którym, pomny losu Mongolii, przestrzegał w swoim politycznym testamencie Wielki XIII Dalajlama: „Może się zdarzyć, iż tu, w Tybecie, religia i władza zostaną zaatakowane z zewnątrz i od wewnątrz. Jeśli nie będziemy strzec naszego kraju, to Ojciec i Syn, Dalajlama i Panczenlama, oraz wszyscy Czcigodni, którzy stoją na straży Wiary, znikną i przestaną być znani nawet z imienia. Zniszczone zostaną klasztory, a mnisi wypędzeni. Prawo przestanie być prawem. Ziemie i majątki dostojników zostaną skonfiskowane, zaś oni sami będą zmuszeni do służenia swoim wrogom. Jeśli tego

nie uczynią, będą się błąkać po kraju niczym żebracy. Wszystkie istoty pogrążą się w otchłani rozpacz i paraliżującego strachu. Dnie i noce będą wlec się powoli, pełne cierpienia”.

Niezdolna do szerszego otwarcia kraju na świat i przeprowadzenia niezbędnych reform – skutecznie blokowanych przez kler, który widział w nich zagrożenie dla swej hegemonii – Lhasa odpowiedziała na groźby komunistów ponownym wydaleniem (pierwsze miało miejsce po upadku dynastii Qing w 1912 roku; Republice, obok Wielkiej Brytanii, a potem, na zasadzie dziedziczenia, Indii, zezwolono na założenie misji w stolicy Tybetu w drugiej połowie lat trzydziestych) wszystkich Chińczykówi kojarzonych z nimi Tybetańczyków, odbierając jedyny punkt odniesienia całkowicie bezpodstawnym pretensjom Pekinu do sprawowania choćby symbolicznej kontroli nad Dachem Świata. Kiedy w 1949 roku na niebie pojawiła się kometa, kaszag przypomniał sobie, że podobne zjawisko zwiastowało inwazję armii generała Zhao Erfenga w 1910 roku, i polecił odprawić stosowne rytuały buddyjskie, które miały zażegnać niebezpieczeństwo.

W miesiąc po proklamowaniu Chińskiej Republiki Ludowej 1 października 1949 roku, *congdu* (bardziej konsultacyjne niż legislacyjne tybetańskie zgromadzenie narodowe) podjęło bardziej przyziemne środki zaradcze: oficjalnie powiadomiono Pekin, że Tybet jest niepodległym krajem, zreformowano kaszag, zarządzono monitorowanie zagranicznych stacji radiowych, otwarto radiostację w Lhasie, zaczęto intensywnie zabiegać o pomoc zagraniczną i miejsce w ONZ oraz zwiększono nakłady na armię, której modernizacji i rozbudowy domagał się bez większych skutków XIII Dalajlama. Wkrótce okazało się jednak, że ani Wielka Brytania, ani Indie nie chcą dostarczać Tybetowi nowoczesnego uzbrojenia i wystarczającej ilości amunicji, a „wolny świat” nie zamierza umierać za Lhasę i nie widzi dla niej miejsca – za sprawą oczywistego weta Sowietów i chińskich nacjonalistów – w gronie Narodów Zjednoczonych. Amerykanie umyli ręce, uznając Tybet za problem Brytyjczyków, ci zaś scedowali tę odpowiedzialność na Indie, które nie chciały antagonizować Chin i opowiadały się za całkowitą biernością, uważając, że jakiegokolwiek działania mogą sprowokować zbrojny najazd *jiefangjun*, AL-W na Tybet. Co więcej, Lhasa, zupełnie bezsensownie, zdążyła zrazić do siebie niepodległe Indie w 1947 roku, apelując do Delhi o „zwrot tybetańskich ziem” przyłączonych do Imperium Brytyjskiego. Stany Zjednoczone dawały co prawda do zrozumienia wysłannikom kaszagu, że w razie militarnej agresji udzielą Tybetańczykom pomocy i zachęcały ich do jednoznacznego przejścia do obozu antykomunistycznego, rząd nie

chciał jednak wykonywać takiego kroku, licząc ciągle, że uda się wypracować kompromisowe rozwiązanie metodami dyplomatycznymi. Posiadający tybetańskie paszporty negocjatorzy, którzy mieli prowadzić rozmowy z chińskim rządem uzyskać gwarancje niepodległości Tybetu oraz władzy Dalajlamy, utknęli jednak na osiem miesięcy w Indiach, gdzie, nie chcąc rokować na terenie ChRL, bezskutecznie oczekiwali na hongkońskie wize.

Nadzieje Lhasy okazały się płonne: 7 października 1950 roku, gdy uwagę świata całkowicie pochłaniał kryzys koreański, żołnierze 1 i 2 armii polowej generałów Peng Dehuaia i Liu Bochenga z Południowo-Zachodniego Regionu Wojskowego przekroczyli rzekę Driczu (Jangcy) i ruszyli na Czamdo (chiń. Changdu), błyskawicznie okrążając i rozbijając siły tybetańskie, nieudolnie dowodzone przez młodego gubernatora Khamu, *szape* Ngabo Ngalanga Dzigme. Plan inwazji przytłaczającymi, czterdziestotysięcznymi siłami przygotowywał między innymi Deng Xiaoping, komisarz polityczny Regionu. Ngabo, do którego informacje o ataku dotarły z czterodniowym opóźnieniem, drogą radiową apelowało instrukcje kaszagu, nie otrzymał jednak żadnej odpowiedzi. 15 października jego adiutant usłyszał, że nie można niepokoić ministrów, ponieważ są na pikniku. „Srać na piknik!”, brzmiało ponoć ostatnie zdanie, jakie wymieniono między Czamdo a Lhasą. Wkrótce potem gubernator i jego ludzie uciekli z miasta, a 19 października poddali się Chińczykom, którzy zwolnili wszystkich jeńców z pogadanką o socjalizmie i „jedności macierzy” oraz pieniędzmi na drogę. Według chińskiego dowództwa, w czasie inwazji stoczono dwadzieścia jeden „większych i mniejszych” potyczek, „likwidując (chiń. *xiaomie*; czytają: unieszkodliwiający) 5.738 żołnierzy wroga”, w tym zabijając i raniąc stu osiemdziesięciu.

Pokazawszy Lhasie siłę, determinację, ale i „miłosierdzie” swoich wojsk, Pekin kazał zatrzymać marsz na stolicę i ponownie wezwał kaszag do podjęcia rozmów o „pokojowym wyzwoleniu”. Po konsultacjach z wyroczniami państwowymi, uciekając przed odpowiedzialnością za podejmowanie decyzji, rząd Tybetu uznał, że jedynym wyjściem jest powierzenie pełni władzy politycznej – na dwa lata przed osiągnięciem pełnoletności – ledwie szesnastoletniemu Dalajlamie, który w grudniu po raz pierwszy potajemnie opuścił Lhasę i schronił się w Dromo (chiń. Yadong) na granicy z protektorem Indii, Sikkimem, upoważniając Ngabo, wobec braku reakcji na inwazję ze strony społeczności międzynarodowej, do prowadzenia negocjacji z Chińczykami.

Wysłannicy, którzy nie mieli pełnomocnictw do podejmowania żadnych decyzji bez konsultacji z Dalajlamą i kaszagiem, wyru-

szyli do Pekinu pod koniec marca 1951 roku. Po jałowych, głównie semantycznych dyskusjach, szantażowani szturmem AL-W na Lhasę, 23 maja podpisali przygotowaną przez Departament Pracy Frontu Jedności siedemnastopunktową „Ugodę między centralnym rządem ludowym rządem lokalnym” w sprawie „pokojowego wyzwolenia Tybetu” (chiń. *xizang heping jiefang*). O zawarciu pełnego oczywistych sprzeczności traktatu, który z jednej strony nie wspominał słowem o socjalizmie ani komunizmie oraz gwarantował Tybetańczykom szeroką autonomię, zachowanie rządu Dalajlamy, wszystkich tradycyjnych instytucji i systemu monastycznego, z drugiej zaś uznawał Tybet za część Chin, ustanawiał chińską administrację wojskową i zapowiadał nieokreślone „reformy”, Dalajlama dowiedział się kilka dni później z radia, lecz naciskany przez namiestnika Pekinu, generała Zhang Jingwu oraz opatów największych tybetańskich klasztorów, wrócił do stolicy i z nadzieją, że model „jeden kraj, dwa systemy” (choć wtedy go tak nie nazywano) zagwarantuje pokojowe współistnienie buddokratycznego Tybetu i komunistycznych Chin, ratyfikował we wrześniu Ugodę, zaakceptowaną wcześniej przez Zgromadzenie Narodowe. W ciągu następnych trzech miesięcy do trzydziestotysięcznej Lhasy ściągnięto dwadzieścia tysięcy chińskich żołnierzy. Po raz pierwszy w historii Tybet znalazł się pod okupacją Chin, które budowały nowe państwo i dążyły do jego pełnej integracji, podczas gdy mongolscy i mandżurscy cesarze, związani z tybetańskimi lamami unią personalną „kapłan-opiekun”, zadowalali się kontrolą nominalną, a ich fizyczna obecność w Tybecie miała w gruncie rzeczy charakter symboliczny.

Głównym narzędziem owej integracji musiała być armia – w grudniu 1951 roku powołano Tybetański Okręg Wojskowy – gdyż władze chińskie doskonale zdawały sobie sprawę, że nie mają w Tybecie żadnego zaplecza administracyjnego ani politycznego i nie mogą liczyć na „rewolucyjne wrzenie”; brakowało im wręcz słów, przy pomocy których mogłyby przekazać „szerokim masom” swoją ideologię (co ciekawe, do lat pięćdziesiątych XX wieku w tej jakoby „integralnej części macierzy” niemal w ogóle nie powstawały przekłady z chińskiego). Ponieważ jedyne dostępne w języku tybetańskim „wyzwolenie” miało wyłącznie duchowe konotacje, wysyłane do tybetańskich osad propagandowe „grupy robocze” informowały zdumionych wieśniaków i koczowników, że zostali „puszczeni wolno”. Wyzwaniom nowych czasów nie sprostала nawet tradycyjna nazwa Chin, *gjanag*, gdyż „czarne imperium” jednoznacznie nie obejmowało Dachy Świata, trzeba więc ją było zastąpić słowem *krunggo*, fonetyczną kalką chińskiego „państwa środka”, *zhongguo*.

Komunistyczni przywódcy usiłowali jednocześnie przekonać do siebie „patriotyczne wyższe sfery” w ramach strategii frontu jedności – „cudownej broni partii” odpowiedzialnej za współpracę z organizacjami niekomunistycznymi i mniejszościami narodowymi – w *jianku*, bardzo dla nich „trudnym” regionie.

Choć AL-W utrzymywała żelazną dyscyplinę, zakładała szkoły, udzielała darmowej opieki medycznej, budowała elektrownie wodne, organizowała bankiety dla elit, śpiewy, tańce i pokazy filmowe dla mas, wydawała pierwsze (na terenie Tybetu) tybetańskojęzyczne gazety oraz hojnie płaciła za wszystko bitymi specjalnie dla niej wycinanymi „czerwonymi” banknotów Tybetańczyków srebrnymi da yuanami, podwojenie populacji Lhasy tudzież konieczność dostarczania wojskom chińskim żywności i opału, których nie można było dowozić z innych regionów z powodu braku infrastruktury transportowej, wywołały inflację, rosnącą niechęć mieszkańców miasta i pierwsze protesty premierów (najważniejsze stanowiskaw administracji tybetańskiej piastowali mnich i urzędnik świecki) Lukhangły i Lobsanga Taszi, którzy wcześniej sprzeciwiali się uznaniu narzuconej przez Pekin Ugody, a teraz odmawiali sprzedaży ziarna z rządowych spichlerzy i włączenia tybetańskich oddziałów do armii chińskiej oraz domagali się zwrotu kontrolowanego przez AL-W Czamdo i redukcji chińskiego garnizonu. Na ulicach pojawiły się pierwsze antychińskie plakaty, których autorzy – Mimang Congdu, „Przedstawiciele Ludu” – żądali opuszczenia Tybetu przez tendra, „wrogów wiary”, a 31 marca 1952 roku ponad tysiąc osób demonstrowało przed rezydencją głównodowodzącego Zhanga Guohua. Następnego dnia doszło do przypadkowej strzelaniny przed domem jego zastępcy, Ngabo, który zamienił szaty tybetańskiego urzędnika na chiński mundur. Dowódcy AL-W uznali, że za tym „imperialistycznym spiskiem” stoją cieszący się ogromną popularnością premierzy i w ciągu tygodnia wymusili ich rezygnację oraz zatrzymanie liderów Mimang Congdu, wzmacniając jednocześnie chiński garnizon.

W tym samym czasie do Lhasy przyjechał czternastoletni Panczenlama Lobsang Czokji Gjalcen, którego poprzednik, uwikłany w konflikt z kaszagiem, zmarł poza granicami Tybetu. Panczen Rinpocze odrodził się na terenach kontrolowanych przez Chiny i, jak jego wszystkie wcielenia, został odnaleziony przez mnichów klasztoru Taszilhunpo w Szigace. Trzy lata wcześniej miał wystosować do Mao telegram, w którym prosił o rychłe „zjednoczenie macierzy”. Intronizacja tak ważnego hierarchy wyma-

gała zgody kaszagu, którą Pekin wymusił na Tybetańczykach w trakcie negocjowania Ugody.

Pod koniec 1952 roku Chiny, które do tej pory nie narzucały Lhasie żadnych reform administracyjnych poza podporządkowaniem sobie armii i ministerstwa spraw zagranicznych, dysponowały już własną infrastrukturą, włączając do nowo tworzonych instytucji i organizacji najwyższych urzędników tybetańskich, wysyłając do Chin młodzież z arystokratycznych rodów i skutecznie podkopując władzę kaszagu. Mimo oporu klasztorów niektórzy Tybetańczycy, między innymi najbliżsi krewni Dalajlamy, zaczęli na własną rękę wprowadzać reformy w swoich posiadłościach, rozparcelowując majątki i „wyzwalając” poddanych (tyb. *mi-ser*). Drogi – ponad dwa tysiące kilometrów w ciągu czterech lat – budowane przez dziesiątki tysięcy sownie opłacanych, i jednocześnie indoktrynowanych, Tybetańczyków, scementowały kontrolę AL-W, ale też uniezależniły Tybet od handlu z Indiami, posiadającymi dotąd siedemdziesięcioprocentowy udział w wymianie towarowej regionu, rozładowały problem dostaw żywności i innych towarów oraz niezadowolone lhaskiej ulicy. Ludzie, którzy niedawno ostentacyjnie smarkali w rozdawane przez Chińczyków portrety Mao, zaczęli stawiać je na domowych ołtarzach.

W kwietniu 1954 roku Pekin odniósł ważne zwycięstwo dyplomatyczne, zawierając z Indiami układ, ponad głowami Tybetańczyków, w sprawie handlu i komunikacji z „Tybetańskim Regionem Chin”, który zawierał *pańcza sila*, „pięć zasad pokojowego współistnienia”, i odbierał Delhi eksterytorialne przywileje uzyskane przez Wielką Brytanię w Simli w 1914 roku oraz, jako pierwszy dokument międzynarodowy, uznawał prawo ChRL do panowania nad Tybetem.


Wkrótce potem władze chińskie zaprosiły Dalajlamę, Panczenlamę, ich nauczycieli, rodziny, ministrów i przywódców wszystkich szkół buddyjskich – w sumie ponad czterysta osób – do złożenia wizyty w Pekinie i udziału w pierwszym posiedzeniu Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych (OZPL), które przyjęło konstytucję, nadającą mniejszościom autonomię, lecz w przeciwieństwie do wcześniejszych dokumentów Komunistycznej Partii Chin (KPCh), odbierającą im prawo do secesji. Dalajlamę, którego Mao starał się oszołomić rozwojem i nowoczesnością Chin, mianowano 27 września wiceprzewodniczącym Stałego Komitetu OZPL; 9 marca 1955 roku Rada Państwa postawiła go również na czele Komitetu Przygotowawczego Tybetańskiego Regionu Auto-

onomicznego (KPTRA), tymczasowego rządu, całkowicie marginalizującego kaszag i mającego stopniowo wpleść Tybet w cywilne struktury administracyjne ChRL po uroczystej inauguracji w Lhasie 22 kwietnia 1956 roku.

Stolica Tybetu stała się jednak innym miastem za sprawą nowych poczynań wszechobecnych Chińczyków, którzy nie musieli już silić się na ugłaskiwanie Tybetańczyków i zaczęli mówić o „wspólnej własności”, wprowadzać podatki, konfiskować ziemię pod budowę dróg, zmuszać do pracy „społecznej” i przyjmowania swoich banknotów, rekwirować konie i ziarno, mierzyć pola, liczyć stada i przeprowadzać spisy, zadając często niezrozumiałe i budzące podejrzliwość pytania. Niepokój potęgowała obecność uciekinierów z Khamu i Amdo, które nie będąc dla Pekinu „Xizangiem”, czyli „zachodnim skarbcem” Tybetu centralnego, zostały niemal w całości przyłączone do prowincji Chin właściwych (chiń. *neidi*) i nie korzystały z parasola ochronnego umiarkowanych postanowień Ugody z 1951 roku.

W Khamie i Amdo – ponad połowie z dwóch i pół miliona kilometrów kwadratowych (a więc czwartej części powierzchni ChRL) ziem tybetańskich zamieszkiwanej przez większą część populacji tybetańskiej – które przed zwycięstwem komunistów nominalnie podlegały administracji mandzurskiej, a potem republikańskiej, faktyczną władzę sprawowali od wieków lokalni przywódcy nazywani *ponami* oraz inkarnowani lamowie stojący na czele najważniejszych instytucji monastycznych. AL-W, która znała te tereny jeszcze z czasów wielkiego marszu (kiedy to, wedle samego Mao, komuniści zaciągnęli „jedyne dług zagraniczny” u ratujących ich od śmierci głodowej Tybetańczyków) i miała na nich zaplecze w postaci garstki „starych” tybetańskich komunistów, zajęła je nie napotykając większego oporu i zdobyła zaufanie lokalnych elit, zgodnie ze strategią frontu jedności powierzając im rozmaite stanowiska w nowych instytucjach i strukturach administracyjnych, podlegających Południowo-Zachodniemu i Północno-Zachodniemu Regionowi Wojskowemu. Prefekturom i okręgom, w których dominowali Tybetańczycy, nadano status autonomii lokalnej i początkowo, jako szczególnie „zacofanym”, oszczędzono ogólnokrajowych reform.

Po przeprowadzeniu szczegółowych spisów nowe władze zaczęły rozdawać nieużytki bezrolnym chłopom, a w 1953 roku, planując kolektywizację, zarządziły konfiskatę broni, wzbudzając wściekłość słynących z miłości do karabinów i mieczy Khampów. W 1955 roku, w odpowiedzi na ogłoszenie pełnego pakietu „reform demokratycznych” (chiń. *minzhu gaige*), które obejmowały konfiskatę majątków instytucji



monastycznych, tworzenie spółdzielni, redystrybucję gruntów, próby osiedlania nomadów i „wielką falę kolektywizacji”, Tybetańczycy z Gansu, Sichuanu i Yunnanu chwycili za broń, rozpoczynając pierwsze w historii Tybetu powstanie ludowe, nazwane przez Chińczyków „buntem w Kangdingu” (tyb. Darcedo). AL-W zareagowała na nieskoordynowane ataki na chińskich żołnierzy i infrastrukturę falą brutalnych represji, które zmusiły tysiące Tybetańczyków do szukania schronienia w świątyniach. W lutym 1956 roku, nie chcąc ryzykować frontalnego ataku, Chińczycy zbombardowali pełen uciekinierów i mnichów klasztor Czangtreng Sampheling, obracając go w ruinę i zabijając setki osób. W odpowiedzi na tę masakrę powstał Lithang, w którym niemal doszczętnie wybito chiński garnizon, co znów zakończyło się zrównaniem z ziemią obleganego przez dwa miesiące klasztoru. „Po bombardowaniu – wspomina Dalajlama – bezlitośnie torturowano i zabijano kobiety oraz dzieci, których mężowie i ojcowie przyłączyli się do ruchu oporu. Niewiarygodnie znęcano się nad mnichami i mniszkami. Po aresztowaniu zmuszano tych prostych, religijnych ludzi, by publicznie łamali ze sobą ślubowania celibatu, a nawet zabijali ludzi”. Ocalali uciekali na zachód, do centralnego Tybetu (bezpieczeństwo gwarantowało im dopiero przekroczenie rzeki Driczu), przynosząc tysiące podobnych, często budzących jedynie niedowierzanie, relacji o okrucieństwach Chińczyków. Pekin, który początkowo zaprzeczał wybuchowi powstania, przyznał w końcu, że doszło do „rebelii” wywołanej przez „feudałów” i „agentów Guomindangu”, lecz zamiast dostosować program reform do uczuć i potrzeb Tybetańczyków, wydał otwartą wojnę „kontrewolucji”.

Podczas Monlamu, „Wielkiego Święta Modlitwy”, w 1956 roku na ulicach Lhasy znów pojawiły się plakaty podpisane przez coraz bardziej popularne Mimang Congdu, które w 1954 roku reaktywowali tybetańscy kupcy i urzędnicy niższych szczebli, aby przekonać Dalajlamę do odrzucenia zaproszenia z Pekinu. Teraz domagali się rozwiązania KPTRA i oddania pełni władzy Dalajlamie, zakładali oddziały w innych miastach oraz organizowali pomoc dla uchodźców ze wschodu i najuboższych mieszkańców Lhasy, których rujnowały rosnące ceny podstawowych produktów. Chińczycy natychmiast zażądali uwięzienia trzech przywódców Przedstawicieli Ludu, których zatrzymanie wywołało masowe protesty. Jeden zmarł w areszcie, pozostałych zwolniono po kilku miesiącach, by nie prowokować lhaskiej ulicy.

W listopadzie 1956 roku Pekin, obawiając się oskarżeń o więzienie Dalajlamy, udzielił mu zgody na wyjazd do Indii na uroczyste

obchody dwa tysiące pięćsetnej rocznicy urodzin Buddy. Coraz silniejsza społeczność emigracyjna, a przede wszystkim Lukhangła i starsi bracia Dalajlamy – którzy od dawna byli w kontakcie z amerykańską Centralną Agencją Wywiadowczą, przygotowującą właśnie pierwsze potajemne szkolenia tybetańskich bojowników na Saipanie – liczyli, że uda się im przekonać przywódcę Tybetu do pozostania za granicą i wypowiedzenia Siedemnastopunktowej Ugody. Dalajlama rzeczywiście rozważał taki krok, „doszedłszy do przekonania, że prawdę mówi stare tybetańskie powiedzenie: więzień, któremu raz udało się uciec, nie powinien wracać”. W grudniu Jawaharlal Nehru powiedział mu jednak, że Indie nie mogą pomóc Tybetowi i że jedynym wyjściem jest powrót do kraju i współpraca z Chińczykami w ramach postanowień ustawicznie przez nich naruszanego traktatu. W Delhi pojawił się również Zhou Enlai, który grożąc krwawym stłumieniem rewolty, zapewnił Dalajlamę, że przewodniczący Mao – piętnujący właśnie w Pekinie szowinizm Hanów (chiń. *da hanzu zhuyi*) wobec mniejszości – postanowił zawiesić reformy na sześć lat lub „nawet pół wieku”, jeżeli Tybetańczycy ciągle nie będą na nie gotowi. Ostateczną decyzję znów powierzono wyroczniom, które podzieliły zdanie premierów Indii i Chin. „Kiedy ludzie są w rozpaczliwym położeniu, szukają rady bogów, kiedy bogowie są zdesperowani – kłamią”, stwierdził Lukhangła, a Dalajlama wrócił do Tybetu, w którym kilka miesięcy wcześniej, w grudniu 1956 roku, Gonpo Taszi, kupiec z Lithangu w Khamie, zaczął organizować podziemną armię Czuszi Gangdruk, „Cztery Rzeki, Sześć Pasm”, jednocząc rozproszone oddziały powstańcze ze wschodu, północy i środkowego Tybetu.

W obleganej przez dziesiątki tysięcy uchodźców Lhasie generałowie AL-W ponownie zapewnili Dalajlamę, że reformy zostaną wstrzymane, a większość *ganbu*, chińskich kadr odesłana do domu (choć jednocześnie przysyłano tysiące osadników, którzy mieli „zagospodarowywać nieużytki”). Tybetański przywódca wystosował apel do walczących Khampów, prosząc ich o złożenie broni; ci, którzy nie chcieli mu się sprzeciwić, chronili się w górach, oddawali w ręce Chińczyków albo przedzierali do centralnej części kraju, większość kontynuowała jednak walkę, zapominając przy tym o odwiecznych klanowych waśniach i coraz lepiej koordynując swoje operacje. W maju 1957 roku w całych Chinach rozpoczął się pięciodziesięciodniowy karnawał kampanii stu kwiatów i swobodnej krytyki partii na życzenie jej przewodniczącego. Tybetańscy studenci, których wysłano do Pekinu i innych miast Chin, by stali się awangardą socjalistycznych

reform i sprawy rewolucji, wykorzystali go do zakwestionowania Siedemnastopunktowej Ugody i dowodzenia niezawisłości Tybetu. Na początku czerwca Mao, przerażony skalą i ciężarem oskarżeń, zakończył krótki eksperyment z wolnością słowa, ogłaszając brutalną kampanię walki z prawicowymi odchyleniami.

W tym samym czasie grupa kupców z Khamu, między innymi Gonpo Taszi, postanowiła „odwrócić zły los” Tybetu, sponsorując rytuały w intencji długiego życia Dalajlamy i ofiarowując mu szczyroloty tron, na który zbierano datki w całym kraju, zawierając przy okazji sojusze i tworząc podziemne struktury powstańczej armii. Ceremonia odprawiona 4 lipca 1957 roku w Norbulingce, letniej rezydencji dalajlamów, miała poważne reperkusje społeczne i polityczne, po raz pierwszy bodaj jednocząc mieszkańców wszystkich ziem tybetańskich wokół wspólnej sprawy.

Problem obecności piętnastu tysięcy khampowskich rodzin w Lhasie stał się osią nowego konfliktu między kaszagiem a władzami chińskimi. AL-W nie chciała podejmować żadnych działań, by nie sprowokować przeniesienia powstania do środkowego Tybetu, wywierała więc presję na tradycyjnie nieufnych wobec współbraci ze wschodu lhaskich dygnitarzy, którzy zgodzili się w końcu na deportację ze stolicy kilkuset chińskich nacjonalistów i Khampów. Uchodźcy uznali, że Lhasa nie jest już dla nich bezpiecznym miejscem, i zaczęli przenosić się na południowy zachód do Lhoki, gdzie mieli więcej swobody, mniej problemów ze zdobywaniem żywności i otwartą drogę do Indii. Tam też, w czerwcu 1958 roku, formalnie powołali „Cztery Rzeki, Sześć Pasm”.

W łonie KPCh toczył się tymczasem ostry frakcyjny spór o przyczyny fiaska polityki wobec mniejszości, który wygrali twardogłowi, odsuwając oskarżanych o podsycanie „lokalnego nacjonalizmu” krytyków „szowinizmu Hanów”. Ofiarą czystki padł jedyny Tybetańczyk, zajmujący eksponowane stanowiska w partii i AL-W, Bapa Phuncog Łangjal, pierwszy tybetański komunista (jego poprzednicy z czasów wielkiego marszu nieodmiennie zmieniali imiona na chińskie), akuszer Siedemnastopunktowej Ugody i tłumacz Dalajlamy w Chinach, który próbował przekonać Pekin do wstrzymania reform w Khamie i administracyjnego zjednoczenia wszystkich ziem tybetańskich.

Powstanie w Khamie – gdzie wedle szacunków Guomindangu AL-W straciła niemal siedemdziesiąt pięć tysięcy ludzi – oznaczało przełom dla tybetańskiej diaspory, której kwaterą główną stał się

Kalimpong, oraz dla CIA, upoważnionej w 1955 roku przez prezydenta Eisenhowera do prowadzenia tajnych operacji przeciwko „międzynarodowemu komunizmowi” i współpracującej z odpowiedzialnymi za werbunek kandydatów starszymi braćmi Dalajlami. Pierwszą, sześćosobową grupę Khampów przewieziono potajemnie na Mariany z Pakistanu Wschodniego na początku 1957 roku, przeszkolono między innymi w podkładaniu ładunków wybuchowych, obsłudze radiostacji oraz metodach walki partyzanckiej – i kilka miesięcy później przerzucono do obcego im pod każdym względem środkowego Tybetu oraz Lithangu. Bojownik, który trafił do Lithangu, poinformował CIA drogą radiową, że w regionie walczy z Chińczykami ponad pięćdziesiąt tysięcy ludzi i poprosił o zrzuć broni, ale Amerykanie uznali ten raport za niewiarygodny i postanowili go zignorować, pozostawiając Kham samemu sobie. Wkrótce potem AL-W pojmą tam jednego ze skoczków i najprawdopodobniej wydołała z niego zeznania.

Amerykanie robili wszystko, żeby ukryć swój udział w tej operacji – przestarzały sprzęt kupowano w Azji i w Europie, a za sterami maszyn posadzono polskich pilotów, którzy zostali na Zachodzie po zakończeniu II wojny światowej. Symboliczne w gruncie rzeczy zaangażowanie Stanów Zjednoczonych mogło jednak zmienić podejście Pekinu do powstania tybetańskiego, nadając poważnemu problemowi wewnętrznemu znamiona jeszcze niebezpieczniejszego zagrożenia zewnętrznego – i przyczynić się do spotęgowania represji. „Powszechnymi praktykami stały się – jak dowiedział się znacznie później Dalajlama – krzyżowanie, wiwisekcje, wypruwanie wnętrza i ćwiartowanie. Tybetańczyków ścinano, bito na śmierć, palono i zakopywano żywcem, nie mówiąc już o wleczeniu za galopującymi końmi, wieszaniu głową w dół czy wrzucaniu związanych do lodowatej wody. Żeby prowadzeni na egzekucję nie krzyczeli: »Niech żyje Dalajlama!«, wrywano im języki rzeźniczkimi hakami”. Według tajnego dokumentu AL-W populację Goloku w Amdo „zredukowano” ze stu trzydziestu do sześćdziesięciu tysięcy. Jak relacjonował potem Panczenlama, „ciała zabitych spychano ze wzgórza do głębokiego rowu. Żołnierze mówili krewnym zabitych, że powinni się cieszyć ze zdławienia rebelii. Zmuszano ich do tańczenia na ciałach pomordowanych, a potem wystrzelano z karabinów maszynowych”.

Partyzanci, których zrzucono w okolicach Lhasy, zdołali wykonać swoje zadanie wywiadowcze i skontaktować się z Gonpo Tazhim oraz z członkiem kaszagu – poinformowanym już o działaniu wrogiej

radiostacji przez rozsierdzonych chińskich generałów – który odmówił im zaaranżowania rozmowy z Dalajlamą w obawie, że dowiedzą się o niej Chińczycy. Nie mogąc zrealizować głównego celu misji, jakim było skontaktowanie Waszyngtonu z przywódcą Tybetu i uzyskanie jego aprobaty dla amerykańskiej operacji, przyłączyli się do Czuszi Gangdruk w Lhoce. Rozgoryczeni Khampowie byli przekonani, że gdyby nie tchórzostwo Lhasy i odrzucenie oferty Amerykanów, z pomocą Stanów Zjednoczonych przejęliby kontrolę nad środkowym Tybetem i wkrótce wyzwolili Kham. CIA musiała zatem zmienić strategię, stawiając nie na prawowity rząd Tybetu, lecz na siły powstańców, budzących pewną nieufność Agencji, gdy prosili na przykład o „wynalezione ostatnio lustro”, które w jednej chwili spopieli żołnierzy wroga. Wkrótce potem Amerykanie zaczęli wreszcie zrzucać partyzantom niewielkie ilości broni i amunicji, ci zaś szybko przekształcali się w zdyscyplinowaną armię, która zadawała Chińczykom coraz dotkliwsze straty i zyskiwała zaufanie dołączających do niej licznie mieszkańców U-Cangu. W sierpniu 1958 roku dowodzone przez Gonpo Tasziego oddziały zaatakowały chińskie wojska w Njemo, zabijając siedmuset żołnierzy, a następnie rozbiły garnizon i splądrowały magazyny w Damszungu. Od Czamdo po granicę z Indiami Chińczycy kontrolowali wyłącznie miasta, podczas gdy na pustkowiach niepodzielnie panowali jeźdźcy z Khamu.

W tym samym czasie Republika Ludowa zwalczała też wróble, w których Mao widział głównego wroga obfitych plonów (a nie szarańczy), i rozpoczęła kampanię wielkiego skoku z jego kultem „generała żelazo” i błyskawicznego uprzemysłowienia, którego fiasco miało, wedle ostrożnych szacunków, zagłodzić wkrótce trzydzieści milionów ludzi. Zdominowany przez radykałów Komitet Centralny KPCh zmieniał również politykę wobec mniejszości, uznając, że „kwestia etniczna jest w istocie kwestią klasową”, i zarządzając „komunizację jednym krokiem”. Psuły się także relacje Chińczyków z Panczenlamą, blisko związanym z licznymi instytucjami monastycznymi w Khamie i Amdo.

Pekin, który od 1951 roku konsekwentnie podkopywał władzę i autorytet kaszagu, ultimatywnie domagał się teraz od niego rozwiązania problemów khampowskich milicji, czego tybetański rząd ani nie chciał, ani nie mógł uczynić. Po raz pierwszy od proklamowania KPTRA zwołano Zgromadzenie Narodowe (uznawane dotąd za niepotrzebną konkurencję dla nowych struktur), które po zażartej dyskusji przedstawiło iście salomonowe rozwiązanie: skoro Chiny domagają się przeprowadzenia takiej operacji, muszą najpierw zezwolić na rozbudowanie

tybetańskiej armii, co oczywiście było dla nich nie do przyjęcia, a odmowa pozwalała Lhasie umyć ręce od problemu Khampów.

W tej atmosferze napięcia i niepewności zbliżał się Monlam 1959 roku, podczas którego Dalajlama miał zakończyć długie lata monastycznych studiów, składając publiczny egzamin na tytuł *gesze lharampa*, odpowiednik doktoratu filozofii buddyjskiej, kasząg zaapelowwał więc do przywódców Czuszi Gangdruk o złożenie, a przynajmniej zawieszenie broni na czas uroczystości, choć niektórzy tybetańscy dygnitarze, sympatyzujący z powstańcami, lecz nie mogący udzielić im jawnej pomocy, podpowiadali Khampom, gdzie znajdują ukrytą broń rządowych regimentów. Powstańcy nie planowali ataku na Lhasę z uwagi na groźbę kontrataku AL-W oraz bezpieczeństwo Dalajlamy i relikwii Miasta Bogów; myśleli raczej o przebijaniu się do Khamu, nad którym stopniowo odzyskiwały kontrolę wojska chińskie.

Pekin, choć powinien doskonale pamiętać o zagrożeniach, jakie zawsze niosło Wielkie Święto Modlitwy, nie spodziewał się chyba poważniejszych problemów, ponieważ na początku marca dwaj najważniejsi dygnitarze w regionie – przedstawiciel rządu Zhang Jingwu i głównodowodzący Zhang Guohua – zostali wezwani na konsultacje do stolicy. Urzędnicy tybetańscy, którzy najwidoczniej obawiali się antychińskich rozruchów, 3 marca zapytali wyrocznie Neczung, jak mają strzec bezpieczeństwa Dalajlamy oraz religii i systemu politycznego Tybetu. Wyrocznia zaleciła odprawienie stosownych rytuałów i odradziła „Wszechwiedzącemu Nauczycielowi” opuszczanie miasta. Kilka tygodni wcześniej Chińczycy – od dawna przekonujący Dalajlamę do wzięcia udziału w planowanym na kwiecień posiedzeniu OZPL w Pekinie – zaproponowali mu obejrzenie występu nowego zespołu tanecznego i uzgodnili z nim, że najlepszym miejscem na zorganizowanie spektaklu będzie nie Norbulingka, lecz sztab AL-W. Ustalenie daty odłożono na później; gdy tybetański przywódca miał już za sobą egzaminy i uroczysty powrót do letniej rezydencji, gospodarze zaczęli nalegać na wyznaczenie daty, a Dalajlama wybrał 10 marca. O planowanej wizycie zaczęto mówić publicznie dopiero dzień wcześniej (co kłóciło się z obowiązującym protokołem) i wtedy też dowiedzieli się o niej urzędnicy, którym natychmiast przypomniała się przepowiednia. Dowódca tybetańskiej straży przybocznej potwierdził ich najgorsze obawy po roboczym spotkaniu w sztabie AL-W: Chińczycy nalegali, by Dalajlama przyszedł sam, bez nieodstępującej go na krok ochrony, która miała czekać nań kilka kilometrów dalej; co więcej, na lotnisku pod Lhasą wylądowało kilka samolotów. W tych oko-

licznościach scenariusz, wedle którego AL-W porywa przywódcę Tybetu, żeby szantażem zmusić powstańców do złożenia broni i narzucić wreszcie komunistyczne reformy, musiał wydawać się wielce prawdopodobny. Przerażeni dostojnicy poprosili Dalajlamę o zrezygnowanie z wizyty w chińskim sztabie, a gdy ten zbagatelizował ich przestrogi, zadbali o to, by następnego dnia wiedziało o nich całe miasto i mnisi z okolicznych klasztorów.

Rankiem 10 marca letnią rezydencję Dalajlamy – który według tybetańskiego systemu liczenia miał wtedy dwadzieścia pięć lat i przechodził, a wraz z nim, jako Najwyższym Opiekunem, cały kraj, „rok przeszkód” – otoczył rozgorączkowany, zdeorientowany tłum, gotowy na wszystko, by bronić swego przywódcy przed Chińczykami i „zaprzedanymi” im arystokratami. Zgromadzenie miało charakter spontaniczny i nikt nad nim nie panował; domagano się widzenia ze „Spełniającym Życzenia Klejnotem”, wznoszono barykady, skandowano „Nie sprzedawajcie Dalajlamy za *da yuany!*”, i atakowano podejrzewanych o prochińskie sympatie dostojników, którzy pojawili się przed pałacem. Jednego z nich pobito na śmierć, a zwłoki powleczono do centrum miasta. Wydarzenia całkowicie wymykały się spod kontroli tybetańskich elit, które próbowały uspokoić Chińczyków, tłumacząc im, że niepokoje są wybrykiem ciemnej tłuszczy, i gremialnie uczestnicząc w feralnym spektaklu (co nie przeszkodziło Pekinowi w oskarżeniu o wywołanie powstania „reakcyjnej” arystokracji, która biesiadowała w sztabie AL-W, gdy miasto brały we władanie lhaskie „masy”).

Ponieważ Dalajlama nie mógł wyjść do tłumu ze względów bezpieczeństwa, zgromadzonych wezwano do wyłonienia reprezentantów, którzy wezmą udział w audiencji, co doprowadziło do skrzyknięcia „Przedstawicieli Ludu”, dając złudny pozór zorganizowanego przywództwa. Po spotkaniu z Dalajlamą, który bezskutecznie apelował o zachowanie spokoju i korespondował z chińskim sztabem, żeby rozładować napięcie i zyskać na czasie, demonstranci ruszyli do miasta, wznosząc antychińskie okrzyki. Następnego dnia w wiosce Szol u podnóża Potali grupa tybetańskich urzędników niższego szczebla, którzy otwarcie popierali demonstrantów, dołączyła do wybranych ad hoc „Przedstawicieli”, ogłosiła się „Zgromadzeniem Ludowym” i „wypowiedziała” Ugodę z 1951 roku. Na spontanicznych, wielotysięcznych wiecach domagano się wycofania chińskich wojsk i przywrócenia dawnych rządów Dalajlamy.

AL-W zabarykadowała się w koszarach i przez kilka dni nie robiła nic, by odzyskać kontrolę nad miastem. Nie mający żadnego wpływu na wypadki na ulicach, dystansujący się od demonstrantów i Chińczyków członkowie kaszagu uznali, że najważniejszą kwestią jest bezpieczeństwo Dalajlamy, i zaczęli przygotowywać plan jego ewakuacji do miejsca, z którego mógłby prowadzić negocjacje z Pekinem. Marszałek dworu, Phala, skontaktował się z przeszkolonymi przez CIA radiotelegrafistami, którym niedawno odmawiał audiencji, i z konsulem Indii, pytając o ewentualny azyl w tym kraju, jeśli uciekinierzy – Dalajlama, jego najbliżsi krewni i dwaj nauczyciele oraz przebywający w Parku Klejnotów ministrowie – zostaną zmuszeni do przekroczenia granicy.

Cierpliwość chińskiego sztabu musiała wyczerpać się 17 marca, gdyż rano artyleria ostrzelała na postrach kilka budynków i bagna za północną bramą Norbulingki. Dalajlama zasięgnął rady wyrocznicy, która wykrzyknęła: „Jedź! Jedź tej nocy!”, i wciąż w transie naszkicowała – zupełnie nieoczekiwaną – trasę ucieczki do granicy z Indiami. Nocą Dalajlama, po raz pierwszy od drugiego roku życia przebrany w świeckie ubranie, bez okularów, z karabinem i starą *thangką* na ramieniu, potajemnie opuścił pałac, przekroczył rzekę Kjiczu, dołączył do czekającej nań eskorty oraz pozostałych uciekinierów i mijając oddalony o kilkaset metrów chiński garnizon, ruszył ku przełęczy Cze-la, z której po raz ostatni spojrzał na swoją stolicę. Przy pierwszej okazji napisał do Panczenlamy list, doradzając ucieczkę, lecz posłaniec nie zdołał dostarczyć go adresatowi.

Ostateczny wyrok na Lhasę zapadł 20 marca, gdy Komitet Centralny wydał AL-W rozkaz przejścia kontroli nad miastem i stłumienia powstania żelazną pięścią „demokratycznej dyktatury ludu”. Po trzech dniach krwawych walk o Norbulingkę, Sera, Czakpori i Ramocze z uzbrojonymi głównie w noże i miecze cywilami, mnichami i niedobitkami tybetańskiej armii, żołnierze po raz pierwszy w historii zatknęli nad Potalą chiński sztandar – jak podała agencja Xinhua, „symbol światła i szczęścia witający nowe narodziny tego starożytnego miasta”. Powstanie w Lhasie – które było pełnym zaskoczeniem dla Pekinu, kaszagu, przebijających się w tym czasie na wschód khampowskich oddziałów, a nawet młodych urzędników, którzy przyczynili się do jego wybuchu, sądząc, że chronią w ten sposób Dalajlamę – upadło. Na ulice zastane trupami, które zaczynały pożerać bezpańskie psy, wyszły chińskie oddziały, przeszukując dom po domu, konfiskując muzealne muszkiety oraz

„osiemdziesiąt jeden karabinów maszynowych” i dokonując czterech tysięcy aresztowań. Tego samego dnia ogłoszono, że we wszystkich miastach i wioskach (z wyjątkiem wciąż spokojnego Szigace) powołane zostają specjalne Komitety Kontroli Wojskowej, które ustanowią nową administrację lokalną i „siły samoobrony”. Skala represji była niewyobrażalna: jak wynika z przejętych później przez powstańców tajnych dokumentów AL-W, które Amerykanie uznali za jedną z najcenniejszych „zdobyczy” zimnej wojny, w trzydziestotysięcznej Lhasie i jej okolicach, gdzie przed wybuchem powstania żyło jeszcze drugie tyle mnichów i koczowały tłumy uchodźców – mieście, w którym „powrót” sześćoletniego Dalajlamy witał siedemdziesięciotysięczny tłum wiernych – w ciągu kilku miesięcy „zlikwidowano” osiemdziesiąt siedem tysięcy Tybetańczyków.

Na wieść o spacyfikowaniu Lhasy Dalajlama porzucił ostatnie nadzieje na paktowanie z Chińczykami, przyspieszył tempo ucieczki i wypowiedział Siedemnastopunktową Ugodę w Lhunce Dzongu, proklamując swój rząd „jedyną legalną władzą w kraju”, natomiast Pekin rozwiązał „lokalny rząd Tybetu”, 28 marca przekazując jego uprawnienia KPTRA, na którego czele – pod nieobecność Dalajlamy, wedle oficjalnej wersji „uprowadzonego przez rebeliantów” – postawiono Panczenlamę. Przy okazji z Komitetu usunięto towarzyszących Dalajlamie dostojników, którzy mieli jakoby stać na czele powstania. Dwa dni później przywódca Tybetu przekroczył granicę Indii, które udzieliły mu azylu. W ślad za nim popłynęła gigantyczna fala uchodźców, w tym większość oddziałów powstańczych (wycieńczonym, dziesiątkowanym przez choroby tropikalne, często pozbawionym środków do życia uciekinierom jako jedni z pierwszych pospieszyli z pomocą mieszkający w Indiach Polacy – Maurycy Friedmann i malarka Uma Devi). Kilka miesięcy później AL-W w pełni kontrolowała już cały Tybet.

Choć Nehru, który najwyraźniej ciągle wierzył w „indyjsko-chińskie braterstwo” i bał się uwikłania swego kraju w zimną wojnę, odmówił Tybetańczykom politycznego wsparcia oraz sabotował ich zabiegi o pomoc innych państw, Dalajlamie – odnoszącemu wrażenie, że indyjski premier ma go za „młodzieńca, którego należy od czasu do czasu zbesztać” – i jego nieuznawanemu nigdzie rządowi udało się, dzięki Amerykanom, doprowadzić wreszcie do dyskusji na temat Tybetu w Zgromadzeniu Ogólnym. 21 października 1959 roku ONZ przyjęła symboliczną w gruncie rzeczy rezolucję, wzywającą Pekin do przestrzegania podstawowych praw narodu tybetańskiego, która była propagandowym sukcesem diaspory, lecz nie zrobiła żadnego wrażenia

na Chinach zajętych frakcyjnymi walkami o władzę, wzmocnieniem sił AL-W, dobijaniem „rebelii”, łataniem dziur w administracji po ucieczce setek urzędników i najważniejszych lamów, a przede wszystkim wprowadzaniem komunistycznych reform, które miały zjednać już nie tylko elity odchodzącego w przeszłość „starego społeczeństwa”, ale i „szerokie masy”, dając partii legitymację do sprawowania władzy po przekreśleniu Siedemnastopunktowej Ugody.

Na posiedzeniu pełnego nowych twarzy KPTRA generał Zhang Guohua zapowiadał, że „pokojowo konsultowane” reformy nadal będą uwzględniać „specyficzne warunki” Tybetu, a Zhou Enlai ślubował w Pekinie „pełne poszanowanie tybetańskich obyczajów i wierzeń religijnych”, władze musiały jednak ukarać buntowników, dokonując pierwszego formalnego podziału społeczeństwa tybetańskiego („uczestniczył”, „nie uczestniczył”) oraz organizując pierwsze masówki i *thamzingi*, „wiece walki” – „demonicznie okrutne spektakle, podczas których odbierano ludziom resztki godności rękoma sąsiadów, krewnych i dzieci. Sędziwych lamów zmuszano do publicznego spółkowania z prostytutkami. Oskarżonych bito, opluwano i oddawano na nich mocz. Nie oszczędzano im żadnego upokorzenia: zabijano powoli i na wiele sposobów. Nikt nigdy nie wypowiadał imienia osoby, która przeszła *thamzing*. Nie stawała się męczennikiem ludu, gdyż to lud zadał jej śmierć. Krew ofiary plamiła ręce tych, którzy powinni ją czcić i wspominać. Wstyd i poczucie winy kazały wymazywać takiego człowieka z pamięci wraz z haniebną rolą, jaką odegrało się w jego męczarniach”. Uczestników powstania, bez żadnych wyroków, przewożono do prowizorycznych więzień (dawny Tybet, zadowolający się jednym rządowym lochem, i pod tym względem nie mógł sprostać wyzwaniom nowej epoki) lub *laogai*, obozów pracy – które „redukowały” oraz dostarczały taniej siły roboczej – w prowincjach Chin właściwych. Jak głosił popularny slogan, „pod błękitnym niebem nie było ucieczki przed partią”: „mobilizowane masy” chłopów i koczowników, od których „świadomości klasowej” zależał sukces „rewolucji” i wprowadzanych pospiesznie reform, musiały też przyswajać nowe pojęcia i sposób myślenia, dowiadując się na przykład, że szaty zakonne nie są zrobione, jak prostodusznie podpowiadały im „zielone mózgi”, z „wełny” lub „owcy”, lecz z „trudu i potu wyzyskiwanego proletariatu”. Organizowane przez władze, które do tej pory nie prowadziły żadnej agitacji wśród tybetańskiego „ludu”, codzienne, wielogodzinne wiece sprowadzały się do wyliczania i krytykowania niesprawiedliwości starego systemu, szukania jawnych

i ukrytych wrogów oraz chóralnego recytowania wyuczonych na pamięć odpowiedzi. Kampanią rozliczeń za powstanie objęto nawet regiony, w których nie toczyły się żadne walki, budząc powszechne przerażenie oraz niechęć do chińskiej „macierzy”, ale i wymuszając bezwarunkowe posłuszeństwo wobec nowych panów Tybetu.

Pierwszy etap reform – umorzenie części długów tudzież abolicja świadczeń na rzecz i tak już nieistniejącego „starego” rządu – nie przyniósł chłopom zawrotnych korzyści materialnych, boleśnie uderzył jednak w najdroższe Tybetańczykom, i najbardziej przeszkadzające chińskim komunistom, instytucje religijne (trzeciego obok kaszagu i arystokracji właściciela ziemskiego), w których wedle szacunków Pekinu „pasożytowała” dziesiąta część populacji tybetańskiej, odbierając im dochody z majątków i pożyczek. Ponieważ mnisi większości klasztorów uczestniczyli w walkach lub udzielali schronienia uciekinierom z Khamu i Amdo, kampanią objęto niemal wszystkich duchownych. W 1960 roku, gdy diaspora przenosiła swą stolicę do Dharamsali, pieczołowicie odtwarzała niszczone w kraju instytucje monastyczne, zakładała osady w południowych Indiach i szła do pierwszych demokratycznych wyborów parlamentarnych, w Tybecie przystąpiono do drugiego etapu reformy: redystrybucji ziem „reakcyjnych wyższych klas”, co mogło cieszyć najuboższych chłopów, oraz klasztorów – tym razem budząc powszechny sprzeciw; przy okazji budowano lokalne struktury KPCh, organizacje społeczne i młodzieżowe oraz intensywnie werbowano do nich Tybetańczyków o właściwym pochodzeniu klasowym, tworząc zręby nowej administracji – oraz kadr – na gruzach starego systemu i przygotowując grunt pod ostateczną rewolucję społeczną.

Wybrańcy partii – tysiące najbiedniejszych, niepiśmiennych chłopów, którym intensywnie „zaszczepiano świadomość klasową” – robili błyskawiczne kariery: „Chińczycy pojawili się w mojej wiosce w 1959 roku. Powiedzieli, że odtąd nie będzie już ani bogatych, ani biednych. Wszyscy mieliśmy być równi i posiadać taki sam majątek. Ale nadzieje na lepszą przyszłość podszyte były strachem. Nigdy wcześniej nie widzieliśmy Chińczyka. Zastanawialiśmy się, czy rzeczywiście mówią prawdę, czy możemy im ufać, i ilu mają żołnierzy. A przede wszystkim, zadawaliśmy sobie pytanie, po co tak naprawdę zjawili się w naszym kraju, i liczyliśmy, że szybko odejdą. Miałam osiemnaście lat i nie rozumiałam politycznego znaczenia najazdu. Chińscy żołnierze zajęli klasztor i zmienili go w koszary. Niektórych mnichów uwięziono, innych stracono,

jeszcze innych wysłano do obozów pracy. Reszta wróciła do domów. Kiedy ogłosili »reformy demokratyczne« w 1959 roku, skierowano mnie do pracy przy budowie drogi. Wróciłam po dwóch miesiącach i trafiłam do grupy, która miała tańczyć i śpiewać pieśni sławiące Mao i socjalizm. Myślę, że dostałam ten przydział, bo robiłam, co mi kazano. W 1960 roku ruszył nowy etap »reform«. Skonfiskowano wszystkie zdjęcia Jego Świątobliwości Dalajlamy oraz broń i amunicję. Obiecano przy tym lepszy podział majątku. Ciężko pracowałam dla Chińczyków. Pewnego dnia wezwano nas sześcioro, samych *ulagpów* [byłych chłopów pańszczyźnianych], i powiedziano, że będziemy »młodzieżówką« Komunistycznej Partii Chin. W 1961 roku Chińczycy założyli szkołę edukacji patriotycznej w dawnym klasztorze. Byłam w niej indoktrynowana przez trzy miesiące. W 1962 roku odbyły się wybory – zostałam reprezentantką władz okręgu i odpowiedzialnym za mieszkańców oficerem politycznym”. (W sierpniu KPTRA przystąpił do organizowania ściśle kontrolowanych przez partię wyborów przedstawicieli wiosek i okręgów, które miały legitymizować reformy i umocnić „demokratyczną dyktaturę ludu”, lecz wkrótce zarzucił ten eksperyment i zastąpił go powszechną kampanią edukacji socjalistycznej.) Równocześnie narzucano pierwsze „podatki patriotyczne”, których spłacanie było tym bolesniejsze, im bardziej władze lokalne zawyżały statystyki „wzrostu” produkcji (w ten sposób udało się ukryć na papierze nawet klęskę nieurodzaju wywołaną wielkim skokiem).

Tymczasem brutalne poczynania władz zaczęły budzić niepokój uważanego dotąd za chińską marionetkę Panczenlamy, który wezwał Pekin do korekty „lewackich odchyień” i na początku 1961 roku zdołał doprowadzić do spowolnienia reform, a po inspekcji przyłączonych do chińskich prowincji Khamu i Amdo, zobaczywszy na własne oczy katastrofalne, całkowicie przemilczane w słanych do stolicy raportach skutki represji i komunizacji, napisał „Petycję siedemdziesięciu tysięcy znaków” – miażdżącą krytykę szowinizmu Hanów i polityki ChRL w Tybecie: „Głód, egzekucje i masowe zgony w więzieniach zagrażają dalszemu istnieniu narodu tybetańskiego, który osiągnął stan bliski śmierci. Wysycha pełna słodczy rosa religii. Nie przekazuje się nauk, nie kształci nowego pokolenia, buddyzmowi, który przez wieki rozkwitał w Tybecie, grozi zagłada. Nie mogę tego znieść i ja, i dziewięćdziesiąt procent Tybetańczyków”. W czerwcu 1962 roku poufny dokument wydrukowano w kilku egzemplarzach dla Mao i najwyższych przywódców KPCh, którzy początkowo uznali go za „wartościowy”, a Front

Jedności opracował cztery dokumenty, wyznaczające strategię korygowania lewackich błędów. W obliczu społeczno-gospodarczej traumy wielkiego skoku oraz zagrożeń zewnętrznych – rozbratu ze Związkiem Sowieckim, ataków Khampów, którzy po ucieczce z kraju nękali konwoje AL-W w odludnym zachodnim Tybecie ze wspieranych skrycie przez CIA baz w nepalskim królestwie Lo, a przede wszystkim nadchodzącej wojny granicznej z Indiami o sporne terytoria, w tym Ladakh i Aksai Ćin, rozległe pustkowia i koczownicze pastwiska, na których Pekin, nie uznający odziedziczonej przez Delhi, przebiegającej wzdłuż himalajskich szczytów demarkacyjnej linii MacMahona z czasów brytyjsko-tybetańskiej konwencji w Simli, potajemnie zbudował eksterytorialną szosę do przemianowanego na Xinjiang ujgurskiego Turkiestanu Wschodniego – partia najwyraźniej nie chciała ryzykować kolejnego wybuchu niezadowolenia w Tybecie.

Po kilku latach bezowocnych negocjacji granicznych i miesiącu sporadycznych potyczek, gdy Moskwę i Waszyngton całkowicie pochłaniał kryzys kubański, 20 października 1962 roku, wykorzystując zbudowane przez Tybetańczyków drogi, Chiny przypuściły zmasowany atak na zupełnie nieprzygotowane Indie i w ciągu dwóch dni rozbiły ich linie obronne. Przy okazji Delhi, zmuszone do rewizji swojej polityki niezaangażowania i zabiegające o pomoc wojskową Stanów Zjednoczonych, dowiedziało się o tybetańskiej operacji CIA i dostrzegło potencjalne korzyści, wynikające z obecności tysięcy Tybetańczyków, którzy zaczęli otrzymywać znacznie większe wsparcie materialne i zasilać elitarne jednostki indyjskiej armii. Natomiast Pekinowi zwycięstwo dało nową pewność siebie, wzmocniło pozycję generałów AL-W i rozwiało wszelkie wątpliwości co do kierunku polityki wobec Tybetu i innych mniejszości: petycja Panczenlamy nie była już „wartościową krytyką partii”, lecz „zatrutą strzałą reakcyjnych feudałów”, a jej autora i jego umiarkowanych chińskich stronników z Li Weihaniem na czele oskarżono o kapitulantstwo tudzież brak zrozumienia walki klasowej.

Kiedy Dalajlama – przedstawiający się, wzorem swego poprzednika, jako „zwykły buddyjski mnich” – ogłaszał w Indiach demokratyczną konstytucję, opartą na wartościach buddyjskich i Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, oraz własnoręcznie odbierał sobie większość buddokratycznych prerogatyw politycznych, wracająca do retoryki walki klasowej i idei kolektywizacji Republika Ludowa, której nadrzędnym celem była teraz jak najszybsza integracja Tybetu z „macierzą”, kontrolowała już niemal każdy aspekt życia Tybetańczyków. Spółdzielnie, do których wedle rządowych statystyk

w 1963 roku należało ponad osiemdziesiąt procent gospodarstw, płaciły państwu drakońskie podatki i wykonywały jego często egzotyczne „plany”, uprawiając na przykład cenioną przez Chińczyków i dającą w tybetańskich warunkach słabe plony pszenicę, a nie tradycyjny, wydajny jęczmień. Praktykę religii zepchnięto do prywatnych domów, wprowadzano nowe terminy i marksistowskie neologizmy oraz zmieniano gramatykę języka tybetańskiego, indoktrynując masę – podzielone administracyjnie (z tuzinem szczegółowych podklasyfikacji) na ubogich, czyli klasowo poprawnych, średniozamożnych, a więc neutralnych, i zwalczanych na codziennych thamzingach bogatych – przy pomocy wszechobecnych megafonów.

Wynikająca ze zmiany polityki kolejna partyjna czystka, usunięcie Li Weihana z Departamentu Pracy Frontu Jedności oraz ogłoszenie kampanii trzech wielkich edukacji stanowiły idealną okazję do pozbycia się Panczenlamy, któremu generałowie Zhang Jingwu i Zhang Guohua, nie potrzebujący już tradycyjnych elit do wpajania Tybetańczykom walki klasowej, patriotyzmu i socjalizmu, nie zapomnieli chwilowego upokorzenia w Pekinie. Po wielomiesięcznych atakach maszyny propagandowej na odsuniętego od sprawowania wszystkich oficjalnych funkcji lamę, mającego uosabiać siły, które nie pogodziły się z klęską i usiłowały „wskrzesać trupa feudalizmu”, we wrześniu 1964 roku plenum KPTRA przerodziło się w pięćdziesięciodniowy „proces” Panczena Rinpocze i współpracujących z nim „czarnych organizatorów” niedoszłej „rebelii”. Przeszukawszy jego komnaty, władze znalazły dowody „winy”: spisane sny, w których „zdradzał lud, partię i macierz”, oraz odpowiedzi na pytania, między innymi o termin powrotu Dalajlamy i długość życia Mao, jakie zadawał wyroczniom, odcięty od kontaktów ze światem za murami Taszilhunpo. Proces szybko zmienił się w thamzing z utartym szablonem bicia, opluwania i wyzwisk. W Szigace zorganizowano naprędce wystawę dowodów spisku, między innymi fotografii „reakcyjnego dżipa”, którym młody hierarcha miał zbiec do Indii, a „pałający słusznym gniewem lud” ukamienował jego „karmione świeżym mięsem” owczarki, podarowane mu zresztą przez jednego z chińskich dowódców. W grudniu Zhou Enlai ogłosił na forum OZPL, że Dalaj, „uparty pies imperializmu”, któremu dotąd zostawiano otwarte drzwi do powrotu na łono „macierzy”, i Panczen, noszący teraz trzy „czapki hańby” (elementu antypartyjnego, antysocjalistycznego i antyludowego), zostali oficjalnie pozbawieni wszystkich stanowisk, eliminując tym samym jedyne Tybetańczyka – gest wobec Dalajlamy był wymowny, lecz

w gruncie rzeczy symboliczny – mającego realny wpływ na politykę partii w Tybecie, i skutecznie zastraszać jego ewentualnych następców. Miejsce resztek pragmatyzmu w działaniach Chin, bogatszych teraz o własną bombę atomową, zajęła ideologia walki klas, wypleniania rewizjonizmu i uniformizacji ludowego państwa. Przy okazji zwiększono tempo reedukacji narybku elity hierarchii buddyjskiej: w lhaskiej szkole dla nastoletnich *tulku*, czyli inkarnowanych lamów, głównym przedmiotem nieideologicznym stało się zarzynanie zwierząt.

Zdławienie powstania, zwycięstwo nad Indianami, rozbitcie „kliki Panczena”, zbudowanie struktur administracji lokalnej i obsadzenie ich w większości niepiśmiennymi „byłymi niewolnikami”, „wspieranymi” i „mobilizowanymi” przez chińskie kadry, pozwoliło wreszcie Pekinowi na ustanowienie regionalnego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych i Komitetu KPCh oraz proklamowanie Tybetańskiego Regionu Autonomicznego (chiń. *xizang zizhiqu*) 1 września 1965 roku, co kończyło etapy „konsultacji” oraz „transformacji” i oznaczało, przynajmniej teoretycznie, przejście od feudalizmu do fazy socjalizmu. Pierwszym gubernatorem TRA mianowano Ngabo, najporęczniejszy symbol ciągłości. Na fotelu sekretarza partii, w której ręce przechodziła władza najwyższa, zasiadł dowódca AL-W w Regionie, generał Zhang Guohua, zastępując na stanowisku namiestnika Pekinu awansowanego do stolicy Zhang Jingwu. Formalne ustanowienie autonomii nie oznaczało jednak większej swobody, lecz szybsze wprowadzanie komunistycznych reform, by zacofana prowincja doszlusowała do reszty kraju: zdaniem Pekinu „uświadomiony” już tybetański lud niecierpliwie czekał na wprowadzenie komun, a lokalne kadry, nauczone doświadczeniami poprzednich kampanii i czystek, nie zamierzały narażać się na oskarżenia o hamowanie postępu tłumaczeniem, że zrujnowany region nie jest na to gotowy. Cztery miesiące później Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych przyjęło trzecią, i ostatnią, równie symboliczną jak poprzednie rezolucję w sprawie Tybetu i jego prawa do samostanowienia.

Zastępujące spółdzielnie, narzucone odgórnie komuny całkowicie zmieniły strukturę własności, produkcji i dystrybucji (a ściślej, racjonowania) wszelkich dóbr, których nie wolno już było indywidualnie sprzedawać ani wymieniać. „Wspólne” były nie tylko ziemia i zwierzęta, ale również sprzęty domowe: Chiny odebrały znacznie więcej, niż kiedyś dały, w jednej chwili przekreślając korzyści, jakie przyniosły ubogim chłopom pierwsze reformy. W komunach, na które

z czasem podzielono cały „autonomiczny” Tybet, „głównym ośrodkiem władzy była partia komunistyczna. Podstawowa komórka składała się z przewodniczącego, trzech członków stałych i pięciu zwykłych, którzy mieli realizować politykę partii, czyli wykonywać polecenia zwierzchników. Nic nie działo się bez ich zgody i aprobaty”. Komuny, teoretycznie najwyższe stadium wolności skoszarowanego ludu, a w istocie centralnie sterowane pegeery, oddawały państwu połowę produkcji i nie mogły decydować o tym, co będą uprawiać; fikcyjny był również ich egalitaryzm, na przykład „każdy urzędnik nosił, niczym order, pióro w kieszeni na prawej piersi. Niektórzy niejedno. Wyglądały jak insygnia – im więcej piór i kieszeni, tym ważniejszy oficiel”. Obowiązywał system punktowania za pracę, nazywany *karmą* albo „gwiazdkami”, przeliczanymi na pieniądze, których z reguły nie starczało na wykupienie głodowych racji nawet w „przodujących” gospodarstwach. Brakowało oleju i stanowiącego podstawę tybetańskiej diety masła (na początku 1966 roku zakazano w związku z tym smażenia noworocznych *khabse*, które uznano za „feudalny przeżytek”), a w miastach – zbieranego i sprzedawanego dotąd przez chłopów opału. W jeszcze gorszym położeniu znaleźli się koczownicy objęci programem osiedlania i zmuszani do bezsensownej uprawy nieużytków (w 1969 roku doszło nawet do ich buntu w Phali, który krwawo stłumiła AL-W). Wszędzie zawyżano przy tym statystyki produkcji w duchu socjalistycznego współzawodnictwa i adoracji słusznej polityki partii.

Wszystkie te prozaiczne problemy zeszyły jednak na drugi plan, gdy 16 maja 1966 roku dążący do wzmocnienia swojej pozycji Mao ogłosił w Pekinie *wuchan jieji wenhua da geming*, „wielką proletariacką rewolucję kulturalną”, pogrążając Chiny i Tybet w chaosie walki klasowej, która miała przekreślić przeszłość i wykuć wreszcie komunistycznego człowieka o „białym mózgu” pełnym myśli Wielkiego Sternika. W Tybecie nowy wiatr zaczął wiać już w lutym, gdy władze chińskie po raz pierwszy zakazały obchodzenia Monlamu, ostatniego publicznego symbolu „poszanowania” swobód religijnych. Zdezorientowani przywódcy, którzy początkowo sądzili, że mają do czynienia z kolejną standardową, wewnętrzną kampanią, powołali w Lhasie regionalny Komitet Rewolucji Kulturalnej i zajęli się ideowym prześwietlaniem własnych szeregów oraz studiowaniem dokumentów napływających ze stolicy. W sierpniu, w odpowiedzi na wezwanie Mao do „bombardowania centrali”, czerwogwardziści urządzili na pekińskim stadionie thamzing Panczenlamy (którego wkrótce potem osadzono w Qincheng, najbardziej

strzeżonym więzieniu Chin, gdzie poddawany torturom, próbował odebrać sobie życie) i dotarli do Lhasy z żądaniem bezwzględnego niszczenia „czterech starych”: myślenia, kultury, nawyków i obyczajów. Zaczęli od Dżokhangu, najświętszego ołtarza Tybetu, łupiąc i bezczeszcząc potem pozostałe świątynie, które zmieniano w rzeźnię, chlewy i magazyny albo – po skrupulatnym wywiezieniu do Chin wszystkich wartościowych przedmiotów, w tym bezcennych dzieł sztuki i przetapianych na bilon wiekowych posągów – kazano rozbierać, póki nie zostały po nich tylko jasne plamy na skałach. Ocalała jedynie, prawdopodobnie za sprawą osobistego rozkazu Zhou Enlaia, Potala i zarządzane przez oprawców Panczenlamy Taszilhunpo. Walka toczyła się na dwóch frontach: w łonie partii i w łonie ludu, który w jednej chwili musiał zapomnieć o religii i praktykach duchowych, spalić lub wyrzucić do rzek stare księgi, symbole i wizerunki, porzucić „feudalne” zwyczaje, język, fryzury, stroje i gesty, zmienić „reakcyjne” nazwy (często również imiona) oraz wybić koty i psy itd. – innymi słowy, wyzbyć się wszystkiego, co tybetańskie – i poddać całkowitej asymilacji. Do więzień i obozów pracy, niezależnie od zasług w budowaniu „nowego” Tybetu, trafili wszyscy arystokraci z wyjątkiem chronionego przez Pekin Ngabo. Wrogowie klasowi i ci, którzy nie okazywali należytego entuzjazmu, kończyli – katowani, opluwani, przypalani i karmieni ekskrementami – na thamzingach, na których tracili zdrowie, zmysły i życie. „Niebo i ziemia zamieniały się miejscami”, a procesem tym kierowały partyjne „grupy robocze”, czuwające, by nie przerodził się on w bunt przeciwko rządowi KPCh.

Kiedy pekińscy hunwejbini oskarżyli o burżuazyjne odchylenia prezydenta Liu Shaoqi i Deng Xiaopinga, stało się jednak jasne, że nikt nie może czuć się bezpieczny. Rozpoczęła się zażarta wojna między frakcjami, które prześcigały się w radykalizmie oraz wierności przewodniczącemu Mao. W listopadzie chińscy studenci, niosący do Tybetu pożar rewolucji z innych regionów kraju, otwarcie krytykowali „zachowawczych” przywódców partii TRA, kierowników brygad produkcyjnych, nauczycieli – każdego, kto sprawował jakąkolwiek władzę – ośmielając grupy lokalne. Pod koniec grudnia czerwonogwardziści z Chin, dla których Zhang Guohua był „rojalistycznym psem”, proklamowali lhaski „sztab rewolucyjnego buntu”, czyli anarchizującą frakcję *gjenlog*. W odpowiedzi atakowana partyjna hierarchia powołała „sztab obrony myśli Mao”, który na początku 1967 roku, wchłonawszy inne organizacje, przeobraził się w znacznie liczniejszy *njamdrel*, „sojusz”. Obie frakcje widziały w

sobie jedyne prawdziwego przedstawiciela proletariatu i posługiwały się tym samym językiem w coraz bardziej brutalnej walce o władzę, która w 1967 roku ogarnęła cały Tybet z wyjątkiem chronionych przez AL-W regionów przygranicznych, dzieląc komitety, urzędy, brygady produkcyjne, grupy robocze, a nawet rodziny.

Zapanował chaos: pola leżały odłogiem, stanęły warsztaty, zamknięto szkoły – z szaleństwa walki klasowej wyłączono jedynie wojsko, którego agitowania i atakowania zabronił Czerwonej Gwardii Pekin. AL-W postanowiła przywrócić spokój, pomagając njamdrelowi i usuwając popieranych przez ultraradykalną Jiang Qing „buntowników” z okupowanych przez nich komitetów, lecz wkrótce potem Mao wywołał kolejną falę rewolucyjnej gorączki, wzajemnych oskarżeń o kapitalistyczne sympatie i krwawych zmagania frakcyjnych, tym razem wciągając w nie również przechodzącą ze strony na stronę armię. Pod koniec roku centrum uznało, że musi przywrócić spokój, ale udało się to dopiero po kilku miesiącach i 5 września 1968 roku zwaśnione strony powołały w Lhasie Komitet Rewolucyjny, który przejął kontrolę nad sparaliżowanymi strukturami partii i rządu.

Okrucieństwa walki klasowej, zagłada tradycyjnej kultury, nędza komuni zamęt wywołany krwawymi rozgrywkami chińskich frakcji, w których Tybetańczycy byli tylko statystami i mimowolnym mięsem armatnim, doprowadziły w 1969 roku do buntów przymusowo osiedlanych koczowników i rebelii w położonym o sto kilometrów od Lhasy Njemo, gdzie 13 czerwca Trinlej Czedron i uważająca ją za medium lokalnego bóstwa grupka Tybetańczyków zabili czternastu chińskich urzędników i żołnierzy. Początkowo nie wzbudziło to większego niepokoju, gdyż władze wzięły ich za jedną ze „zbuntowanych” frakcji Czerwonej Gwardii, lecz gdy wyróżnili niemal cały sztab okręgu, obcinając mieczami ręce kolaborującym z Chińczykami rodakom, stało się jasne, że nie prowadzą prawowitej, „rewolucyjnej” kampanii, tylko „reakcyjną” krucjatę przeciwko „wrogom wiary”. Tym razem powstańcy, bogatsi o doświadczenie wieców walki, nie ustępowali brutalnością nowym panom Tybetu, paląc żywcem i ćwiartując swoje ofiary. Młoda mniszka, której przypisywano magiczne moce, musiała wyzwolić tłumiony gniew i rozpacz Tybetańczyków, bo wkrótce dowodziła setkami ludzi, atakującymi chińskie garnizony i urzędy w osiemnastu okręgach. Powstanie spacyfikowała AL-W, spychając powstańców w góry i tam wybijając. Trinlej Czedron została pojmana, przewieziona do Lhasy i publicznie stracona razem z piętnastoma innymi przywódcami rebelii.

W 1970 roku teoretycznie autonomicznego Tybetu, którym rządziły zdominowane przez armię okręgowe komitety rewolucyjne, nie różniło od biednej chińskiej prowincji nic poza krajobrazem i wciąż odgórnie zmienianą, lecz mimo intensywnych wysiłków nie dającą się zastąpić mandaryńskim *ra ma lug*, „ni koza, ni owca”, czyli hybrydą zapożyczeń, kalek, neologizmów i języka rdzennych mieszkańców: znikły klasztory i mnisi, ozdoby i biżuteria, flagi, młyny i używane teraz do brukowania kamienie modlitewne, a na identycznie odziany proletariats, którego rytm życia wyznaczały praca i wiece polityczne, nie patrzyły nawet bóstwa z cudem ocalonych fresków, ponieważ wydłubano im oczy. Na cowieczorny thamzing można było trafić już za siedzenie ze skrzyżowanymi nogami, należało bowiem naśladować nie Buddę, lecz kucających żołnierzy AL-W, która opanowawszy sytuację, pozbyła się młodych, zapalczywych czerwonogwardzistów, zsyłając ich na wieś, gdzie mieli „uczyć się od chłopów”. Po „zdradzie” marszałka Lin Biao i kosmetycznej czystce w tybetańskim sztabie na czele Komitetu Rewolucyjnego i liżącej rany partii stanął wojskowy komisarz polityczny Ren Rong, wśród którego zastępców znalazło się po raz pierwszy dwoje Tybetańczyków – „uświadomiona chłopka” Pasang i weteran długiego marszu Tian Biao. Pod okiem nowych władz tybetańskie masy konsolidowały rozchwiane rewolucją komuny, na nowo otwierały proletariackie szkoły, zwiększały produkcję potrzebnej Pekinowi pszenicy i wieprzowiny, współzawodniczyły w fałszowaniu statystyk, ryły tunele i budowały schrony na wypadek wojny z Sowietami oraz studiowały myśli Mao w ramach kampanii „walki, krytyki i transformacji”.

W tym samym czasie Republika Ludowa rozpoczęła tajne negocjacje z Amerykanami, co oznaczało ostateczne zerwanie kontaktów CIA z coraz słabszą, podzieloną konfliktami wewnętrznymi partyzantką tybetańską w Nepalu, oraz zajęła miejsce Republiki Chińskiej w ONZ, kończąc wizję swego weta i tak wygasłe zainteresowanie Zgromadzenia Ogólnego problemem Tybetu. W 1973 roku oddalający się od Indii i coraz bardziej uzależniony od gospodarczej pomocy Pekinu rząd w Katmandu, który ponad dziesięć lat oficjalnie udawał, że nie wie o istnieniu baz w Mustangu, zażądał ich natychmiastowej likwidacji. Ponieważ większość bojowników nie usłuchała, o poniechanie walki zaapelował Dalajlama, którego nagrane przesłanie zawiózł do Lo osobisty wysłannik. Część partyzantów posłusznie złożyła broń, inni odbierali sobie życie lub ginęli, próbując przebić się

do Indii. Dla społeczności międzynarodowej sprawa Tybetu mogła być martwa, niemniej w tym samym roku Dalajlama złożył pierwszą wizytę w Europie, demonstrując niezwykłą charyzmę, która w następnych latach miała okazać się największym kapitałem politycznym Tybetańczyków. Wkrótce potem Pekin ogłosił kolejną kampanię, tym razem przeciwko nieboszczykom Lin Biao i Konfucjuszowi, a w Tybecie, w wersji skrojonej na miarę lokalnych horyzontów – „klikom Dalaja i Panczena”, czyli „opóźniającym rozwój” pozostałościom „starego myślenia”, co w praktyce oznaczało tylko zmianę sloganów na niekończących się wiecach.

Choć przez całą dekadę tybetańskie masy chóralnie recytowały wyłącznie mantrę *Mao Zedong wan sui*, życząc przewodniczącemu „dziesięciu tysięcy lat”, 9 września 1976 roku umarł Wielki Sternik, którego rządy wedle różnych szacunków kosztowały życie od co najmniej czterdziestu do z górą siedemdziesięciu milionów obywateli ChRL. Miesiąc później aresztowano jego żonę oraz najbliższych współpracowników, których okrzyknięto „bandą czworga” i obarczono całą winą za koszmar – w niektórych regionach walczące frakcje Czerwonej Gwardii dopuszczały się na przykład rytualnego kanibalizmu – rewolucji kulturalnej, początkowo nie miało to jednak większego wpływu na sytuację w Lhasie. Zachowawczy Hua Guofeng, który zajął miejsce Mao, ogłosił co prawda dwuletnią kampanię rozliczeń z „ultralewicowym siepactwem”, lecz w Tybecie, w przeciwieństwie do innych prowincji, przeszła ona właściwie bez echa, nie przeradzając się w czystkę.



Polityka Komunistycznej Partii Chin wobec mniejszości narodowych i socjalistyczna transformacja Tybetu

Warren W. Smith

Głównym celem polityki Komunistycznej Partii Chin (KPCh) wobec mniejszości narodowych było włączenie zamieszkiwanych przez nie terytoriów w struktury administracyjne Chińskiej Republiki Ludowej, co miało stanowić pierwszy krok na drodze ku „transformacji socjalistycznej” owych regionów – i rozwiązać problem mniejszości, „z którym stykamy się po raz pierwszy w historii”. Powszechnie uznaje się, że ChRL osiągnęła „transformację socjalistyczną” – to znaczy, kolektywizację – bez oporu, jaki towarzyszył temu procesowi w innych państwach. O ile twierdzenie to można uznać za prawdziwe jeśli idzie o regiony zamieszkiwane przez Hanów, czyli etnicznie chińskie, o tyle na terenach zdominowanych przez inne narodowości, a zwłaszcza w Tybecie, wprowadzanie kolektywizacji budziło przecież gwałtowne i długotrwałe protesty. Postaramy się przedstawić tu sprzeczności w polityce KPCh wobec mniejszości i pokazać jej fiasko, polegające na tym, iż nie zdołano osiągnąć ani „[narodowej] jedności”, ani zapewnić mniejszościom autonomii.

Przejście do socjalizmu

U podstaw procesu „przechodzenia do socjalizmu” leży kwestia roli państwa. Ideały polityczne wymagają, by wybór drogi socjalizmu miał charakter powszechny i spontaniczny, do tego trzeba zaś wysokiej „proletariackiej świadomości socjalistycznej”. Świadomość tę można zaszczipiać, lecz nie narzucać, bez gwałcenia zasady dobrowolności i ideału demokracji socjalistycznej:

Problem rewolucjonistów z ideałami socjalizmu polegał na cierpliwym czekaniu, aż społeczeństwo osiągnie stan niezbędny do „naturalnego” przejścia do socjalizmu: integralną częścią owego rozwoju jest konflikt między propagowaną przez przywódców wizją a zasadą, która mówi, że lud pracujący (...) musi kształtować przyszłość. Historycznie, w tradycji marksistowskiej napięcie to znajdowało wyraz (...) w przedstawionej przez Marksa i Engelsa, i rozwiniętej później



przez Lenina, koncepcji dyktatury proletariatu w wykonaniu bolszewików, czy wypracowanej w Chinach „polityce mas”, łączącej przywódców z ludem¹.

Doktryna socjalistyczna wymaga nie tylko dokonania „przejęcia” w formach produkcji, ale i w zakresie realnej kontroli bezpośrednich producentów nad całym procesem. Realizacja demokratycznych obietnic socjalizmu wymaga dobrowolności i ekonomicznej oraz społecznej efektywności przemian. Lenin uważał, że przymus jest klątwą dla prawdziwej demokracji socjalistycznej:

Trzeba organizować spółdzielnie, by zdobyć zaufanie chłopów (...) przymus zniszczyłby całą sprawę. Nie ma nic głupszego, niż idea stosowania przymusu w stosunkach ekonomicznych ze średniorolnymi chłopami².

Marks uważał, że socjalizm rozwinie się naturalnie z kapitalizmu, który stworzy kapitał, przemysł i proletariat – „siły produkcji” niezbędne do przeobrażeń w jej „stosunkach”. Niecierpliwość rewolucjonistów w społeczeństwach przedkapitalistycznych kazała im szukać strategii pozwalających na przyspieszenie procesu rewolucyjnego, co pozwoliłoby na pominięcie gospodarczego i społecznego kapitalistycznego etapu rozwoju.

Lenin i Trocki wezwali proletariat do przejścia kontroli nad nadciągającą rewolucją „burżuazyjno-demokratyczną” i przeobrażenia jej, poprzez „dyktaturę proletariatu”, w rewolucję socjalistyczną. Ponieważ w Rosji brakowało prawdziwego proletariatu, który sam mógłby się reprezentować, tę historyczną rolę mieli odegrać rewolucjoniści, czyli członkowie partii komunistycznej, stając na czele rewolucji socjalistycznej. W tej strategii działalność rewolucyjna stanowiła substytut marksistowskiego determinizmu historycznego; spoczywała na barkach działaczy, którzy reprezentowali nie siebie samych jako nową klasę, lecz interesy proletariatu.

Koncepcja „dyktatury proletariatu” w społeczeństwie, które na socjalizm nie było przygotowane ani ekonomicznie, ani społecznie, wymagała więcej – a nie mniej – władzy państwa i stwarzała więcej – a nie mniej – napięcie między obywatelami a władzą. Jednocześnie, z uwagi na teoretyczne utożsamienie ludu i państwa, zniknęły wszelkie mechanizmy ochrony jednostki przed aparatem państwowym.

Zagrożenia związane ze zwiększeniem roli państwa stały się oczywiste, gdy Stalin zastosował „akumulację socjalistyczną” do zmiany biegu procesu rozwoju. Wymagało to socjalistycznych stosunków produkcji, czyli kolektywizacji, do osiągnięcia industrializacji. Socjalistyczna akumulacja oznaczała zdobywanie przez państwo – poprzez kolektywizację rolnictwa – „nadwyżek” produktów rolnych, które następnie sprzedawano, często za granicą, by uzyskać środki na sfinansowanie industrializacji. W ten sposób Stalin doprowadził do uprzemysłowienia Związku Radzieckiego kosztem demokracji socjalistycznej.

¹ Selden i Lippit: *The Transition to Socialism in China*, Nowy Jork 1982, s. 12.

² Lenin, cyt. w: Selden i Lippit, op. cit., s. 78.



Polityka wobec mniejszości narodowych

Choć marksistowską politykę wobec mniejszości realizowali wyłącznie następcy Marksa, to właśnie w jego teorii tkwi fundamentalna sprzeczność owej strategii. Marks uważał, że interesy i tożsamość klasowa przeważą w końcu nad interesami i tożsamością narodową. Mylił się, sądząc, że nacjonalizm jest zjawiskiem przejściowym, właściwym pewnemu etapowi rozwoju gospodarczego. W realiach kapitalistycznych widział w nacjonalizmie siłę postępującą, gdyż, na poziomie politycznym, prowadził on do akumulacji kapitału i organizacji proletariatu. Uważał jednak, że nacjonalizm jest li tylko wymysłem burżuazji, która posługuje się nim, by zachować monopol gospodarczy i dzielić internacjonalistyczny z natury proletariatu.

Leninowska polityka przyspieszonej rewolucji polegała na wykorzystaniu pożytecznych, społecznie i ekonomicznie postępowych aspektów burżuazyjnego nacjonalizmu, oraz na jednoczesnym przygotowaniu gruntu do wyeliminowania go i zastąpienia proletariackim internacjonalizmem. Na czele burżuazyjno-nacjonalistycznej rewolucji stanąć miała więc nie burżuazja, lecz proletariatu, a właściwie reprezentujący go rewolucjoniści. Strategia ta kłóciła się z doktryną Marksa, który powiadał, że rewolucja socjalistyczna będzie skutkiem uwarunkowań dojrzalego kapitalizmu, a nie spisku.

W przypadku mniejszości proces ten miał zostać zainicjowany i urzeczywistniony przez rewolucjonistów, którzy nie reprezentowali ani owej narodowości, ani jej proletariatu. Próbuąc rozwiązać tę sprzeczność, Lenin wrócił do zasady dobrowolności i ogłosił doktrynę samostanowienia narodów.

Jego polityka opierała się na założeniu, że w sytuacji wyboru, doskonale wolnego od jakiegokolwiek przymusu, każda mniejszość narodowa zdecyduje się na ekonomicznie korzystną unię z większym i lepiej rozwiniętym krajem, a nie na niepodległość. Lenin utrzymywał, że w doktrynie samostanowienia musi znaleźć się prawo do secesji; do kwestii tej – jako gwarancji zaufania mniejszości – przywiązywał ogromną wagę. Nacjonalizm mniejszości miał więc zostać rozbrojony poprzez wyeliminowanie opresji ze strony większości. Mniejszości mogłyby w ten sposób skorzystać z pomocy proletariatu rozwiniętego państwa socjalistycznego, co umożliwiłoby im pominięcie kapitalistycznego i burżuazyjno-nacjonalistycznego etapu rozwoju – innymi słowy, natychmiastowe przejście do socjalizmu.

Problem z tą teorią i ideologią przyspieszonej rewolucji w ogóle polegał na niemożności przezwyciężenia rewolucyjnej niecierpliwości i nacjonalistycznego szowinizmu większości. Wychodząc z założenia, że unia z zaawansowanym państwem socjalistycznym musi być, teoretycznie, korzystna dla mniejszych narodów i że przejście do socjalizmu jest procesem nieuchronnym, rewolucjoniści nie umieli powstrzymać się przed dokonaniem wyboru – tak zjednoczenia z większością, jak i drogi socjalizmu – w imieniu mniejszości.

Związek Radziecki zorganizowano właśnie na tej zasadzie: narodom sowieckim przyznano prawo do samostanowienia, jednak rosyjski proletariatu – czy



raczej jego przedstawiciele – wiedząc, co jest najlepsze dla mniejszości, zdecydował o ich wstąpieniu do Związku. Sprzeczność w doktrynie sowieckiej polegała na teoretycznym poparciu dla autonomii mniejszości przy jednoczesnym jej podkopywaniu w imię proletariackiego internacjonalizmu.

Nacjonalizm chiński i chińska polityka wobec mniejszości

Rozwój państwa chińskiego charakteryzuje dominacja kultury nad pochodzeniem etnicznym – to właśnie jedność kulturowa stała się najważniejszym czynnikiem legitymizującym w chińskiej ideologii politycznej. Utrzymaniu owej jedności służyć miała tradycyjna ideologia powszechnej harmonii, *datong*, czyli „wielka wspólnota”, pozwalająca, dzięki egalitarnemu komunalizmowi i ujednoliceniu opinii, na unikanie konfliktów między jednostkami i narodami. W polityce ideał ten ucieleśniało pojęcie „Mandatu Niebios”; powszechną harmonię polityczną utrzymywano poprzez scentralizowany system kontroli i dominację kultury chińskiej.

Ewolucja chińskiej tożsamości kulturowej i proces formowania państwa polegały na wchłanianiu „barbarzyńców”, zamieszkujących ziemie chińskie, i nawiązywaniu stosunków lennych z „zewnętrznymi”. W tej politycznej i kulturowej wizji rozprzestrzenianie się cywilizacji chińskiej w mrocznym świecie „barbarzyństwa” było więc procesem naturalnym. Iluzja uniwersalnej wyższości kulturowej wyrastała z braku wiedzy o równie wyrafinowanej cywilizacji w znanym Chińczykom świecie.

Spotkanie z europejskim imperializmem w XIX wieku postawiło chińską ideologię polityczną przed dylematem. Nie ulegało wątpliwości, że państwa europejskie są lepiej rozwinięte materialnie; najwyraźniej nie zamierzały też uznać wyższości kulturowej Chin, ani tym bardziej ich władzy politycznej. Obcy imperializm, zwłaszcza japoński – a więc innego państwa azjatyckiego, na które Chiny zawsze patrzyły z wyższością – odegrał kluczową rolę w kształtowaniu współczesnego nacjonalizmu chińskiego, nadając mu charakter obronny i antyimperialistyczny.

Wiedza chińskich nacjonalistów na temat roli obcego imperializmu w procesie rozwoju świadomości narodowej nie została wykorzystana w stosunkach z podmiotami, pozostającymi w tradycyjnej sferze chińskich wpływów. Chińscy narodowcy, choć nastawieni antyimperialistycznie, nie uznali aspiracji i praw narodów, zamieszkujących pogranicze – zwłaszcza Turków, Mongołów i Tybetańczyków, którzy, ich zdaniem, należeli do sfery chińskiej asymilacji politycznej i kulturowej.

Sun Zhongshan (Sun Yat-sen) utrzymywał, że w Chinach państwo i naród są synonimami. Uważał, że śmierć mniejszości, nie należącej do rasy Han, nie ma większego znaczenia w obliczu potrzeby zachowania jedności. Jiang Jieshi (Czang Kaj-szek) posunął się jeszcze dalej, twierdząc, że wszystkie narodowości Chin należą do jednej rasy, a różnice między nimi sprowadzają się wyłącznie do geografii i religii³.

³ June T. Dreyer: *China's Forty Millions: Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China*, 1976, s. 16.



W polityce KPCh wobec mniejszości znalazły się nie tylko wszystkie sprzeczności doktryny marksistowsko-leninowskiej, ale także i tradycyjny chiński szowinizm. Mao Zedong dołożył do błędnych, chińskich interpretacji nacjonalizmu skrajnie marksistowski pogląd, wedle którego „kwestia narodowa jest w istocie kwestią klasową”. Uważał on, że nacjonalizm sprowadza się do opresji klasowej – jej wyeliminowanie pozbawiłoby go więc podstaw. Wykorzystując chiński nacjonalizm do walki z Japończykami, uznawał jego siłę, lecz nie prawa należne mniejszościom.

Zasadniczym celem chińskiej polityki wobec mniejszości było zastąpienie nacjonalistycznego separatyzmu wielonarodową jednością, wykorzenienie sympatii narodowych i położenie podwalin pod socjalistyczną transformację regionów zamieszkiwanych przez mniejszości. Chińczycy nie mieli praktycznie żadnej kontroli nad większością tych terenów i wiedzieli o nich bardzo niewiele. Najwięcej uwagi poświęcali propagandzie, która miała przekonać osoby należące do innych nacji, że w ich najlepszym interesie leży zjednoczenie z chińskimi, socjalistycznymi masami i przeciwstawienie się lokalnym klasom wyzyskującym. Jednocześnie, w ramach polityki Frontu Jedności, starano się pozyskać właśnie owe wyższe sfery. Pozostawiono im władzę (nadając nowe tytuły i wypłacając wysokie pensje) do czasu powołania struktur KPCh.

Leninowską doktrynę samostanowienia porzucono po powołaniu Republiki Ludowej, ponieważ, jak wyjaśniano, narody Chin dały już wyraz swojej woli „wspólną rewolucyjną walką” – u boku Hanów – przeciwko zagranicznemu imperializmowi:

(...) Cały naród chiński przez wiele lat cierpiał w jarzmie obcego imperializmu; nasze różne narodowości dzieliły wspólnie wszystkie dole i niedole, cementując braterstwo broni w ogniu rewolucyjnej walki, która przyniosła wyzwolenie wielkiej rodzinie wszystkich nacji. Nasze stosunki wewnętrzne, oraz kontakty ze światem nie wymagają od nas prowadzenia polityki, jaką uprawiała Rosja w okresie Rewolucji Październikowej – polityki, w której kładziono nacisk na samostanowienie, pozwalając narodom na secesję¹.

Pieczołowicie przedstawiano dowody, mające świadczyć o spontanicznym charakterze rewolucyjnej walki mniejszości u boku Hanów, oraz o ich dobrowolnym przystąpieniu do państwa chińskiego i wkroczeniu na chińską drogę do socjalizmu. Ogłoszono, że problem prawa do secesji nie istnieje, gdyż mniejszości podjęły już nieodwracalną decyzję zjednoczenia z Hanami:

(...) Zgodnie ze szlachetnym pragnieniem wszystkich narodów KPCh opowiada się za zasadami równości narodów i autonomii regionalnej w ramach jedności wielkiej macierzy, oraz zrywa ze sloganami samostanowienia i federalizmu. Zatem w obecnych okolicznościach nie pojawia się nawet kwestia narodowych

¹ Zhou Enlai, Beijing Review, 3 marca 1980.



podziałów czy secesji: takie plany musiałyby wywołać gwałtowny sprzeciw szerokich mas wszystkich nacji⁵.

„Szerokie masy wszystkich narodowości” obejmowały również Hanów, uznawanych za jeden z narodów „wielonarodowych Chin” – tak więc „szlachetne pragnienie wszystkich” było w istocie wolą większości Han. Samostanowienie zastąpił determinizm Hanów.

Opierając się na teorii, w myśl której Chiny były „jednolitym państwem wielonarodowym”, KPCh zastąpiła federalizm systemem autonomii regionalnej. Opowiadanie się za zjednoczeniem z „wielką rodziną Chin” było rzekomo częścią naturalnego procesu historycznego; głoszono, że narody są już zintegrowane do tego stopnia, iż żaden nie zajmuje terytorium, którego nie zamieszkiwaliby Hanowie lub inne mniejszości.

Ideologowie KPCh próbowali uporać się jakoś z oczywistymi wyjątkami, takimi jak Xinjiang i Tybet, twierdząc, że „w Xinjangu jest co prawda niewielu Hanów, niemniej zamieszkuje go trzynaście innych narodowości”, a Tybet „nie ma domieszek tylko na terenach (...) Tybetańskiego Regionu Autonomicznego, podczas gdy gdzie indziej Tybetańczycy żyją wśród innych narodów”⁶. Zhou Enlai rozwinął tę teorię w przemówieniu wygłoszonym w 1957 roku:

Wielu Tybetańczyków żyje w zwartych społecznościach w Tybecie. Jeśli jednak spojrzymy na Tybetańczyków zamieszkujących prowincje Sichuan, Qinghai, Gansu i Yunnan, przekonamy się, że tak jak inne mniejszości Chin rozsiani są w różnych regionach kraju i nie tworzą homogenicznych społeczności w jednym regionie⁷.

W argumentach tych pomijano brak jakiegokolwiek prawnego uzasadnienia dla chińskiego panowania w Xinjangu i Tybecie. Nie wyjaśniono przy tym, na jakiej podstawie Chińczycy dokonali arbitralnego podziału administracyjnego Tybetu. Zhou nie wspominał też, że wszystkie kulturowo tybetańskie regiony, przyłączane przez Chińczyków do różnych prowincji, sąsiadowały ze sobą i stanowiły zwarty, jednolity obszar kulturowy, którego nie zamieszkiwały żadne inne mniejszości. Innymi słowy, Tybetańczycy zostali „rozsiani w różnych regionach kraju” przez sztuczne podziały polityczne, których dokonali sami Chińczycy.

Transformacja socjalistyczna

Włączenie mniejszości w system polityczny ChRL było warunkiem niezbędnym do przeprowadzenia ich „transformacji socjalistycznej”, która, sama w sobie, służyła zwiększeniu centralnej kontroli nad nimi samymi. Mniejszości należało zmobilizować do budowy socjalizmu, zmian struktury społecznej, stosunków

⁵ Chang Chih-i, cytat w: George Moseley: *The Party and the National Question in China*, Cambridge 1966, s. 57

⁶ Wang Ke: „Regional Autonomy for National Minorities, *Peking Review*”, 6 maja 1958.

⁷ Zhou Enlai, *Beijing Review*, 3 marca 1980.



ekonomicznych i ideologii kulturowej. Autonomia sprowadzać się miała do tak powierzchownych aspektów kultury jak pieśni i tańce, stanowiących, według marksistów, jedyne znaczenie narodowości.

KPCh uparcie twierdziła, że mniejszości nie mogą się rozwijać – ani kulturowo, ani gospodarczo – bez pomocy „narodu rozwiniętego”, Hanów:

Naród Han jest bastionem rewolucji (...) stanowi trzon solidarności wszystkich nacji kraju. (...) Budowa owej solidarności wokół Hanów (...) jest głównym celem, gdyż zapewni właściwe rozwiązanie kwestii narodowości. (...) W imię postępu i rozwoju mniejszości narodowych, oraz w imię budowy socjalizmu (...) mniejszości powinny starać się uczyć od Hanów i z otwartymi ramionami powitać pomoc, jakiej im oni udzielają. Kwestia przyjęcia bądź nieprzyjęcia pomocy od narodu Han, kwestia uczenia się odeń lub nieuczenia (...) sprowadza się do obrania lub nieobrania drogi socjalizmu, drogi postępu, drogi rozwoju, drogi dostatku mniejszości. Każda myśl przeciwko uczeniu się od narodu Han i przyjmowaniu udzielanej przezeń pomocy jest całkowicie błędna. Każde działanie wymierzone w naród Han kłóci się z najważniejszymi interesami mniejszości narodowych; działaniom takim należy się więc stanowczo przeciwstawić⁸.

Przejście do socjalizmu w realiach chińskich odbywało się w trzech etapach: reformy demokratyczne (reforma rolna); spółdzielczość (zespoły pomocy wzajemnej oraz spółdzielnie rolnicze); kolektywizacja (zaawansowane spółdzielnie, czyli „kolektywy”, oraz kolektywy połączone, czyli „komuny”).

Początkowo komuniści chińscy chcieli uniknąć urazów i przemocy, jakie towarzyszyły przymusowej kolektywizacji w Związku Radzieckim. Miała być ona wprowadzana powoli, etapami, gdy chłopci sami dojdą do wniosku, że wspólne gospodarowanie przewyższa indywidualne tak pod względem produkcji, jak dystrybucji. Na początku lat pięćdziesiątych przeprowadzano reformy demokratyczne i powoływano zespoły pomocy wzajemnej z inicjatywy chłopów; często partia musiała wręcz studzić entuzjizm najbiedniejszych.

W 1955 roku Mao był przekonany, że chłopci są gotowi na następny etap kolektywizacji i wręcz się go domagają. Wierzył w moc walki klasowej jako katharsis niezbędnego do społecznej transformacji; jego maksyma na okres przejściowy brzmiała: „nigdy nie zapominajcie o walce klasowej”. Na tym etapie, aby pozyskać poparcie ubogich i „niżejśredniorolnych” chłopów oraz wywołać walkę klasową, którą uważał za konieczną dla przeobrażeń socjalistycznych, stworzył nowy, całkowicie sztuczny podział na mało- oraz wysokośredniorolnych chłopów.

W 1955 roku Mao przyjął stalinowską teorię akumulacji socjalistycznej wraz z metodami narzucania jej przez państwo. Dzięki mobilizacji mas do dzieła transformacji socjalistycznej, rolnictwo chińskie miało umożliwić industrializację, ta zaś mechanizację rolnictwa.

⁸ „Carry Through the Socialist Education Movement Opposing Local Nationalism” w: Ling Nai-min (red.): *Tibet 1950-1967*, Hongkong, 1968, s. 271.



Pod koniec 1955 i na początku 1956 roku, w kulminacyjnym okresie kolektywizacji, 88 procent chińskich chłopów należało do „zaawansowanych spółdzielni”. Początkowo najbiedniejsi je popierali, gdyż sądzili, że zyskają na nich tak, jak na poprzednich reformach rolnych. Jednak już dla wielu średniozamożnych przemiany oznaczały tylko utratę własności prywatnej i wolności oraz zwiększoną kontrolę państwa. Innym powodem niezadowolenia chłopów była niezwykle wysoka cena „akumulacji socjalistycznej”; „nadwyżki” w rolnictwie definiowano bardzo swobodnie, produkty rolne wyceniano przy tym znacznie niżej niż przemysłowe.

W okresie „wielkiego skoku” (1958) spółdzielnie połączono w komuny. Stanowiły one pierwszy szczebel kolektywizacji, burząc ramy tradycyjnej organizacji wsi. W tym samym czasie rozpetano też antyprawicową kampanię, której ofiarami padli krytycy partii z okresu liberalizacji („sto kwiatów”, 1957). W rezultacie każdą krytykę kolektywizacji uznawano za prawicową opozycję wobec partii, potęgując tym samym presję fizyczną i ideologiczną.

Realizacja maoistowskiej wizji transformacji socjalistycznej wymagała mobilizacji chłopów na skalę przekraczającą struktury tradycyjnej wsi i organizacji na wzór wojskowy. Podczas wielkiego skoku najniższy szczebel administracji państwowej przeniesiono ze wsi do komun, które następnie podporządkowano bezpośrednio partii. Skolektywizowanych chłopów wcielono do Milicji Ludowej, co pozwoliło na przykład na realizację ogromnych projektów melioracyjnych. Obowiązujący wówczas slogan dobrze ilustruje militarystyczne szaleństwo: „Militaryzuj Organizację, przekuj działanie w walkę, kolektywizuj życie!”. Mobilizacja służyć też miała „odparciu agresji imperializmu i jego psów łańcuchowych”.

W 1958 roku, w euforii wywołanej zbliżającym się przejściem Chin do komunizmu, oraz balistycznymi raketami Związku Radzieckiego, Mao zaczął prowadzić bardzo agresywną politykę wewnętrzną i zagraniczną. Jego poczynania na arenie międzynarodowej doprowadziły do kryzysu w Cieśninie Tajwańskiej, a krajowe – do zerwania z Sowieciami. Pospieszne narzucanie transformacji socjalistycznej mniejszościom narodowym przyniosło powstanie w Tybecie. Fiasko wielkiego skoku sprawiło, że nawet najbiedniejsi nie chcieli już spółdzielni ani komun; ich system miał odtąd opierać się wyłącznie na środkach przymusu. Obietnice wprowadzenia socjalizmu demokratycznego rozwiewały się bezpowrotnie, pozostawiając, jak w Związku Radzieckim, rosnącą kontrolę państwa, kolektywizację i industrializację.

Mao liczył, że kolektywizacja zrodzi „świadomość socjalistyczną”, jednak klęska gospodarcza zmusiła go do poszukiwania innych rozwiązań, które umożliwiłyby osiągnięcie tego celu. Od chwili zakończenia wielkiego skoku Mao tracił polityczne wpływy. Kontrolę nad partią odzyskał dopiero w 1966 roku, wzywając studentów do obalenia aparatu i rozpoczynając w ten sposób „Wielką

⁹ Franz Schurman: *Ideology and Organization in Communist China*, Berkeley 1968, s. 479.



Proletariacką Rewolucję Kulturalną”. Tam, gdzie zawiodły inne środki, rewolucja kulturalna miała zaszczerpić świadomość socjalistyczną przy pomocy akcji masowych; stanowiła więc nieplanowy etap procesu przechodzenia do socjalizmu.

Socjalistyczna transformacja mniejszości narodowych

O kształcie polityki KPCh wobec mniejszości zdecydowały błędne interpretacje zjawiska nacjonalizmu oraz dziedzictwo historycznych stosunków Hanów z innymi narodami. Podstawą owej polityki miało być unikanie oporu wobec centralnej kontroli i utrzymywanie mitu, wedle którego decyzję o zjednoczeniu z Hanami i wkroczeniu na drogę socjalizmu podjęły same mniejszości, korzystając z prawa do samostanowienia. Utrzymanie zasady dobrowolności w sprawach dotyczących mniejszości było niezbędne do zachowania kwintesencji autonomii i uniknięcia oporu wobec narzucanych przez Hanów reform.

Na początku lat pięćdziesiątych osiłą owej polityki była propaganda solidarności z chińskimi masami przeciwko obcemu imperializmowi i klasom wyzyskującym poszczególne mniejszości. Ich przywódców wcielano do Frontu Jedności; rząd centralny sownie im płacił, a rzeczywistą władzę sprawowała Armia Ludowo-Wyzwoleńcza i kadry narodowości Han. Opornych likwidowano, kolaborantów zmuszano zaś do zaakceptowania fizycznej kontroli Hanów.

W 1955 roku Mao ogłosił, że mniejszości są gotowe na reformy i że ludzie, którzy twierdzą inaczej, „patrz na nie z góry”¹⁰. Mniejszości włączono następnie w ruch „stu kwiatów” i kampanię „antyprawicową”. Krytykowanie polityki KPCh w trakcie „stu kwiatów” doprowadziło do utożsamienia „lokalnego nacjonalizmu” z opozycją wobec partii i socjalizmu:

Walka z lokalnym nacjonalizmem – to rodzaj rewolucji na froncie politycznym i ideologicznym. Stanowi ona ważną część zmagania między drogą kapitalizmu i socjalizmu w okresie przejściowym, w jakim znajduje się nasz kraj¹¹.

Edukacja społeczna i kampania antyprawicowa wśród mniejszości są takie same, jak te prowadzone w regionach chińskich, należy jednak kłaść w nich także nacisk na przeciwstawianie się lokalnemu nacjonalizmowi. Trzeba powiedzieć jasno, że wszyscy ci, którzy wykorzystują relikty przeszłości – nastroje nacjonalistyczne oraz konflikty narodowościowe – w celu rozbijania narodowej jedności i podkopywania procesu jednoczenia macierzy, działają wbrew konstytucji Chin i zagrażają sprawie socjalizmu. Są oni antysocjalistycznymi prawicowcami¹².

W sierpniu 1958 roku wiele regionów zamieszkiwanych przez mniejszości poddano gwałtownej komunizacji, nie bacząc na zasięg wprowadzonych wcześniej przemian. Na terenach tybetańskich, gdzie nie zaprowadzono jeszcze nawet

¹⁰ Dreyer, op. cit., s. 148.

¹¹ „Carry Through the Socialist Education Movement Opposing Local Nationalism”, Tibet 1950-1967, s. 276.

¹² Deng Xiaoping: „On Minorities”, Report on the Rectification Campaign, Pekin 1957, s. 41.



„reform demokratycznych”, dokonano komunizacji „natychmiastowej”. Pomijając fazę spółdzielni, przekreślono możliwość dobrowolnej ewolucji, której podstawą byłyby tradycyjne struktury polityczne. Na poziomie komun kontrola państwa równała się kontroli partii, eliminując wszelkie ślady tradycyjnego przywództwa. Ograniczenie działalności prywatnej i swobody podróżowania uniemożliwiło zarabianie na życie w tradycyjny sposób. Reformy i wprowadzanie komun we wschodnim Tybecie, który nie był jeszcze zintegrowany politycznie z Chinami, doprowadziło do buntów – te zaś podsyciły jeszcze skrajnie militarystyczną historię wielkiego skoku.

Kulminacją kłeski polityki wobec mniejszości było powstanie w Tybecie w latach 1956-59. Problemy, z jakimi się wiązało, zrekompensowało Chinom uzyskanie pełnej kontroli politycznej nad Tybetem. Partia próbowała ratować resztki reputacji, wprowadzając kampanię „edukacji socjalistycznej” (1962-63). Mniejszości narodowe miały podnieść świadomość klasową i socjalistyczną, „wspominając gorycz” warunków życia przed wyzwolenia.

Mniejszości narodowe stały się celem – i ofiarą – rewolucji kulturalnej, gdyż symbolizowały brak świadomości klasowej. Ich obyczaje i tradycje, zwłaszcza wierzenia religijne, były najbardziej rażącymi przejawami wierności „czterem starym” (ideom, kulturze, zwyczajom i nawykom), na które szczuto Czerwoną Gwardię Mao.

KPCh obwołała się sędzią, który miał rozstrzygnąć, jakie aspekty kultur narodowych nie są szkodliwe i będą mogły przetrwać, a jakie są niezgodne z socjalizmem i zostaną zlikwidowane:

Uważamy, że wśród zwyczajów i praktyk każdego narodu są czynniki sprzyjające socjalizmowi i przydatne dla owych nacji, oraz czynniki socjalizmowi i rozwojowi tych narodów szkodzące¹³.

Ponieważ religia przeszkadza socjalistycznej rozbudowie kraju macierzystego, musi być też przeszkodą dla postępu i rozwoju mniejszości narodowych. Religia nie jest potrzebna do powstania narodu, tym bardziej nie może więc być warunkiem jego rozwoju. Wszystkie cechy narodowe, które nie sprzyjają budowie socjalizmu i postępowi, mogą i powinny zostać zmienione¹⁴.

Paradoksalnie, prześladowania i zniszczenia, dokonane przez Hanów w czasie rewolucji kulturalnej, raczej podsyciły niż stłumiły nacjonalizm regionalny. Proces wprowadzania reform demokratycznych, cieszący się masowym poparciem w regionach zamieszkiwanych przez Hanów, dla mniejszości oznaczał likwidację tradycyjnego przywództwa politycznego, kulturalnego i religijnego na rzecz kontroli chińskiego państwa. W ich oczach „polityka wobec narodowości”, oraz „przejście do socjalizmu” równały się kontroli Hanów i niszczeniu kultury –

¹⁰ „Carry Through the Socialist Education Movement Opposing Local Nationalism”, Tibet 1950-1967, s. 281.

¹⁴ „Communist Are Complete Atheists”, Tibet 1950-1967, s. 246.



innymi słowy, ścięciu przy pomocy miecza walki klasowej. Fiasko polityki KPCh i rosnący opór mniejszości doprowadziły do stopniowej rezygnacji z mitu dobrowolności wprowadzania reform i współpracy z Hanami. Zastąpiono go środkami przymusu bezpośredniego.

Rozziew między poglądami obu stron był oczywisty. Wiele mniejszości uważało, że autonomia oznacza kres mieszania się Hanów w ich sprawy: „w niektórych regionach mniejszości myślały, że po wprowadzeniu autonomii regionalnej będą mogły żyć z dala od Hanów i radzić sobie bez nich”¹⁵. Ci zaś wierzyli, że gdyby nie machinacje wrogów klasowych i imperialistów, nacje spontanicznie dążyłyby do wielonarodowej jedności, aby czerpać z kultury Hanów i socjalistycznego postępu. Jak pisał wówczas rzecznik tej wizji: „(...) niemal wszystkie rebelie w regionach mniejszościowych wywołali tajni agenci i kontrrewolucjoniści; zawsze zaczynało się od oglupienia lokalnych liderów spiskami wrogów”¹⁶.

Socjalistyczna transformacja Tybetu

„Pokojowe wyzwolenie” Tybetu doskonale ilustruje sprzeczności w polityce KPCh wobec mniejszości oraz nieprawdziwość twierdzeń na temat tradycyjnych relacji między Chinami a Tybetem. Konieczność najechania tego kraju i narzucenia mu „Ugody”, która ma wiele cech układu międzypaństwowego, zadaje kłam pretensjom do „pokojowości” wyzwolenia oraz dowodzi, że Tybet trudno nazwać „integralną częścią Chin”.

Z punktu widzenia Chińczyków „wyzwolenie” oznaczało po prostu przywrócenie tradycyjnego statusu Tybetu jako części Chin – statusu akceptowanego, jak wierzone, przez samych Tybetańczyków, z wyjątkiem „kilku reakcjonistów, będących narzędziami w rękach zagranicznego imperializmu”. KPCh liczyła, że lokalnych przywódców uda się włączyć w ten proces lub uciszyć, zastępując tym samym „lokalny nacjonalizm” proletariackim internacjonalizmem i rozwojem socjalistycznym. Dla Tybetańczyków, czy to podlegających rządowi w Lhasie, czy też autonomicznym liderom politycznym, „wyzwolenie” równało się jednak utracie niepodległości. Największym błędem polityki chińskiej było założenie, że uda się przekreślić lub stłumić kulturową odrębność i polityczną niezależność Tybetu.

„Siedemnastopunktowa Ugoda w Sprawie Pokojowego Wyzwolenia Tybetu” jest najlepszym dowodem na słabość pozycji Chin w Tybecie. Na ziemiach tybetańskich nie było właściwie żadnych Chińczyków. Kiedy w 1949 roku pierwsze oddziały AL-W wkroczyły do Kardze (tyb. *dKar-mdzes*, chin. Ganzi) w Khamie, chińska logistyka okazała się tak niewydolna nawet w regionie podlegającym, jak utrzymują Chiny, administracji Pekinu od początku XX wieku, że racje dla wojska trzeba było zrzucić z samolotów. Tybetańczyków sowiec wynagradzano srebrnymi dolarami, urzędnikom lokalnym przyznawano nowe tytuły oraz ogromne

¹⁵ „Summary of Basic Experiences in Promoting Regional Autonomy Among Minority Nationalities”, Tibet 1950-1967, s. 29.

¹⁶ Ibid., s. 31.



pensję, a oddziały AL-W płaciły za transport i żywność – ludowi „nie odebrano nawet jednej igły czy nici”.

Zadanie pierwszych oddziałów polegało na „nawiązaniu przyjaźni i dokonywaniu dobrych uczynków”; jednocześnie ruszyła machina propagandowa, ślawiąca jedność narodów i piętnująca wrogów klasowych oraz zagraniczny imperializm. AL-W organizowała wiece, wyświetlała filmy, pokazywała przedstawienia teatralne i umieszczała wszędzie głośniki, z których bezustannie płynęło owo przesłanie. Mieszkańcy wszystkich regionów Tybetu są zgodni co do treści wyjaśnień, którymi Chińczycy usprawiedliwiali swoje wkroczenie na ich ziemię: przybyli, żeby pomóc Tybetańczykom, i odejdą, gdy [sytuacja] w Tybecie „poprawi się”.

AL-W wkroczyła do tybetańskich regionów Gansu i Qinghai (tybetańska prowincja Amdo) latem 1949 roku. Chińczycy natychmiast spotkali się z oporem – do zbrojnych powstań doszło w Czoni, Nangrze i Trice. Prowadzoną w Amdo politykę zmieniono nieco po podpisaniu Siedemnastopunktowej Ugody, choć Chińczycy podkreślali, że dotyczy ona jedynie ziem, podlegających bezpośrednio rządowi Dalajlamy. Po wybuchu walk w Amdo Pekin obiecał wstrzymanie reform na trzy lata. Tybetańczycy z tej prowincji twierdzą, że deklarację tę złamano już po trzech miesiącach.

Po podpisaniu Ugody oddziały AL-W wkroczyły (z Czamdo) do Lhasy; żołnierze byli wygłodzeni, co nie mogło przekonać Tybetańczyków o wspaniałości „Nowych Chin”. Obecność Chińczyków odbiła się negatywnie na porządku ekonomicznym Tybetu, potęgując napięcie. Wojska, które dotarły do Lhasy jako pierwsze, podlegały Dowództwu Południowo-Zachodniemu ze sztabem w Sichuanie; kolejne oddziały, maszerujące przez Gansu i Qinghai, należały do grupy Północno-Zachodniej z Xinjiangu. Te dwa sztaby AL-W miały stać się zarzewiem frakcyjnego konfliktu w łonie armii, a potem administracji cywilnej. Grupa xinjiańska, czyli dowództwo Północno-Zachodniego Okręgu Wojskowego, sprawowała bezpośrednią kontrolę administracyjną nad zachodnim Tybetem.

Chińczycy uważali za Tybet tylko te ziemie, które w 1950 roku podlegały rządowi Dalajlamy i wkrótce miały się stać Tybetańskim Regionem Autonomicznym (TRA). Posiadłości muzułmańskiego watażki Ma Pufanga przemianowano na Tybetański Region Autonomiczny Qinghai. Tybetańskie regiony wschodniego Amdo stały się „dystryktami autonomicznymi” w Gansu, a południowy Kham, na tej samej zasadzie, przyłączono do Yunnanu. Pozostałe terytoria Khamu, podbite w latach 1905-10 przez Zhao Erfenga i w 1939 roku nazwane przez nacjonalistów „prowincją” Sikang (Xikang) – faktycznie nigdy jednak nie podlegające chińskiej administracji – pozostały odrębną prowincją do czasu przyłączenia ich do Sichuanu w 1955 roku.

Z TRA wyłączono w ten sposób ponad połowę tybetańskich ziem i ludności, przypisując je albo do prowincji chińskich, albo – w postaci „prefektur autonomicznych” – do Qinghai. Tybet nie tylko przeczył chińskim tezom o nieistnieniu



narodu, który zajmowałby, jako jedyny, określone terytorium, ale i zmusił ChRL do uporania się z trzema czysto tybetańskimi prowincjami – TRA, Qinghai i Sikangiem. Sytuacja ta poprawiła się, choć tylko nieznacznie, po przyłączeniu Sikangu do Sichuanu. Polityka traktowania ogromnych, kulturowo tybetańskich obszarów jako części prowincji chińskich, gdzie nie obowiązywały postanowienia Siedemnastopunktowej Ugody, miała doprowadzić do wybuchu powstania w tych regionach w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, podczas gdy w Tybecie centralnym (TRA) względny spokój panował aż do roku 1958.

W 1954 roku tybetańscy przywódcy z Amdo zgromadzili się w klasztorze Kumbum w pobliżu Silingu (chiń. Xining), by wystosować petycję do Dalajlamy (wracającego wówczas, po spotkaniu z Mao, z Pekinu). Mieszkańcy Amdo prosili o rozciągnięcie na nich władzy Lhasy – a co za tym idzie i postanowień Ugody – aby uniknąć wprowadzanych przez Chińczyków „reform”. Po wyjeździe Dalajlamy do Lhasy autorów petycji aresztowano i poddano „publicznej krytyce”.

W 1956 roku „fala” kolektywizacji zaczęła zalewać regiony zamieszkiwane przez mniejszości. Mao oświadczył, że potrzebują one również zdobyczy kolektywizacji i nie powinny być od nich odcinane z powodu „zacofania”:

(...) Reformy demokratyczne są procesem, przez który muszą przejść różne narodowości, żeby osiągnąć socjalizm. Bez reform nie można przeprowadzić wyraźnego podziału na klasy (...) zmobilizować i zorganizować szerokich mas pracujących (...) wychować nowego pokolenia aktywistów (...) ani ustanowić mocnej władzy politycznej najniższego szczebla. (...) Reformy winny być gwałtowną, ostrą i najbardziej złożoną walką klasową¹⁷.

W styczniu 1956 roku ogłoszono reformę rolną w Autonomicznym Qu w Kardze (Ganzi) w Khamie, a już we wrześniu donoszono, że 95 procent populacji poddano kolektywizacji¹⁸. Reformy wprowadzano szybciej w regionach rolniczych niż pasterskich, niemniej w 1956 roku partia zaczęła propagować „stałe osadnictwo” wśród nomadów: „stałe siedlisko i koczowniczy wypas mają obecnie ogromne znaczenie w kategoriach propagowania ruchu pomocy wzajemnej oraz spółdzielczości”¹⁹. Zhu De polecił, by „wszyscy nomadzi osiedlili się w celu ułatwienia transformacji socjalistycznej i budowy socjalizmu”²⁰.

Wiosną 1956 roku gorączka kolektywizacji zaczęła ogarniać również regiony pasterskie:

(...) Pośród szerokich mas wszystkich plemion bezustannie propagowano patriotyzm. Wiosną tego roku [1956] rozpoczęto kampanię upowszechniania polityki wzajemnej pomocy i spółdzielczości. Dzięki temu szerokie masy koczow-

¹⁷ „Plant Red Flags in Every Corner of the Tibetan and Yi Regions of Sechuan”, Tibet 1950-1967, s.323.

¹⁸ Ibid., s. 298.

¹⁹ „Positively Promote Fixed Abodes and Nomadic Herd-Raising”, Tibet 1950-1967, s. 296.

²⁰ Ibid., s. 298.



ników zaczęły rozumieć przygotowania do procesu transformacji socjalistycznej regionów pasterskich.

(...) Szerokie masy nomadów żyły w skrajnej biedzie i nędzy. Niektórzy przez sześćdziesiąt lat swego życia nie widzieli nitki smażonego makaronu. Kulturalnie byli zacofani jeszcze bardziej.

Ogłoszenie „reform demokratycznych” w 1956 roku wywołało opór w Amdo i Khamie. Chińczycy zaprzeczali narodowemu charakterowi powstania, twierdząc wręcz (ten cytat odnosi się do walk w Lithangu), że miało ono miejsce nie w Tybecie, lecz „w zachodnim Sichuanie, w Autonomicznym Qu Ganzi, na granicy z Tybetem”²¹.

Pod koniec 1956 roku pozwolono Dalajlamie na wyjazd do Indii, na obchody 2500. rocznicy urodzin Buddy. Ograniczono jednak jego swobodę – teksty wszystkich wystąpień publicznych pisali dla niego chińscy doradcy. Towarzyszył mu Panczenlama, któremu nadano taki sam status. Kiedy Dalajlama wspomniał Nehru, że rozważa możliwość wystąpienia o azyl w Indiach, Zhou Enlai natychmiast złożył wizytę w Delhi, gdzie zapewnił Nehru i Dalajlamę, że nie będzie się narzucać reform wbrew woli Tybetańczyków.

W styczniu 1957 roku Mao wygłosił w Pekinie przemówienie „O sprzecznościach wśród ludu”, w którym oświadczył, że TRA zostanie wyłączony z reform obecnego planu pięcioletniego (1957-62), a także następnego, jeśli Tybetańczycy nie będą gotowi na ich przyjęcie²². Zapowiedziano również redukcję kadr narodowości Han i przekazanie administracji TRA Tybetańczykom: „Z wyjątkiem kilku osób, których usługi są niezbędne, większość pracujących obecnie w Tybecie Hanów zostanie przeniesiona do innych regionów kraju”²³. Obietnice te skłoniły Dalajlamę do powrotu z Indii.

Trudno orzec, jakich, zdaniem Tybetańczyków, terenów miały dotyczyć te deklaracje, niemniej, wedle Pekinu, chodziło wyłącznie o TRA. W innych regionach Tybetu reformy miały toczyć się dalej, co jednoznacznie ogłoszono w Lhasie:

Trzeba jasno określić powód dla kontynuowania, aż do skutku, demokratycznych przemian w tybetańskich regionach prowincji Sichuan i Yunnan. Prowadzenie reform jest bowiem dobre i opowiedziała się za nim tamtejsza ludność (...) Mieszkańcy Tybetu [TRA] powinni popierać reformy podjęte przez ludność owych ziem, nie traktując ani warunków, ani przypadku Tybetu jako precedensu, [pozwalającego na] zakłócenie demokratycznych przemian w tybetańskich regionach Sichuanu²⁴.

²¹ „Liu Ke-ping Denies Rumored Tibetan Rebellion”, NCNA, 7 sierpnia 1956.

²² Mao Tse-tung: On the Correct Handling of Contradictions Among the People, Pekin 1958, s. 44.

²³ „Tibetan Preparatory Committee for Regional Autonomy to be Reorganised”, NCNA, Lhasa, 9 sierpnia 1957.

²⁴ „Outline of Propaganda for CCP Tibetan Working Committee Concerning the Policy of Not Implementing Democratic Reforms in Tibet Within Six Years”, Tibet Daily, Lhasa, 2 sierpnia 1957.



Niechęć chińskich kadr w Tybecie do realizowania polityki samoograniczeń, nawet w TRA, nie budzi żadnych wątpliwości. W tej samej odezwie czytamy, że wielu Tybetańczyków chciało „reform demokratycznych” oraz, oczywiście, chińskiej pomocy przy ich wdrażaniu, partia musiała jednak uszanować życzenie większości, która przygotowana do reform nie była. Choć Tybetańczycy mogli ludzić się, że KPCh na dobre zrezygnuje z planów „przeobrażania” ich kraju, Chińczycy traktowali ów środek wyłącznie tymczasowo – do reform miano powrócić, gdy tylko uda się do nich przekonać Tybetańczyków. Wychwalano Hanów, którzy przyczynili się do budowy socjalizmu w Tybecie, nie pozostawiając cienia wątpliwości co do ostatecznego celu – zaprowadzenia reform:

(...) Bez Komunistycznej Partii Chin nie byłoby Nowych Chin – kwitnącej, szczęśliwej macierzy; bez socjalistycznej macierzy nie byłoby kwitnącego i szczęśliwego nowego Tybetu²⁵.

Aby móc wieść szczęśliwe życie, naród tybetański musi obrać drogę socjalizmu; tak więc zaprowadzenie reform demokratycznych to nieuchronna droga, jaką trzeba będzie obrać.²⁶

Naród tybetański uprzytomnił sobie ostatecznie, że jedyną dlań drogą do szczęścia jest przyjęcie słów Partii Komunistycznej i podążanie drogą socjalizmu²⁷.

W czerwcu 1957 roku powrócono do reformowania wschodniego Tybetu, włączając w ten proces Czamdo, w którym, jak zapewniali wcześniej Mao i Zhou, miano nie wprowadzać żadnych reform²⁸. Czamdo wybrano zapewne dlatego, że sąsiadowało z regionami wschodniego Tybetu, w których reformy już realizowano. Przeciwno zmianom w Czamdo wystąpili Tybetańczycy, którzy doskonale wiedzieli, że przed sześcioma miesiącami formalnie wyłączono ich z tego procesu. Chińskie kadry starały się skłonić bądź zmusić rdzenną ludność do poproszenia o wprowadzenie przemian, by w ten sposób obejść owe ograniczenia²⁹. Ruch oporu w Czamdo i regionach Khamu, położonych na wschód od Jangcy, zawiązał się po ogłoszeniu reformy.

Latem 1958 roku skomunizowano regiony rolnicze i pasterskie bez względu na to, jakie reformy udało się zaprowadzić wcześniej na tych terenach:

15 września cały *Qu Gannan* [południowe Gansu] został poddany całkowitej komunizacji (...). Do komun przystąpiło 93,58 procent koczowników. Tybetańscy

²⁵ „Report of the Work Committee on Problems Relating to the Nationalities Policy”, *Tibet Daily*, 15 października 1957.

²⁶ „Outline of Propaganda for CCP Tibetan Working Committee Concerning the Policy of Not Implementing Democratic Reforms in Tibet Within Six Years”, *Tibet Daily*, 2 sierpnia 1957.

²⁷ „Communalisation in a Single Stride”, *Tibet 1950-1967*, s. 30.

²⁸ Abu Chonga, Abu Gongkar, Nyima Assam, Lobsang Tenzin, Kalsang Wangdu – wywiady, Dharamsala, styczeń 1990.

²⁹ *Ibid.*



pasterze jednym krokiem przekroczyli przepaść wieków; śpiewając i tańcząc, wkroczyli do nieba Ludowych Komun, w których kielkują nasiona komunizmu³⁰.

Rewolucja dokonała się bez przechodzenia przez systematyczne reformy demokratyczne. Rewolucji demokratycznej i socjalistycznej dokonano jednym, a nie dwoma posunięciami³¹.

Wielka socjalistyczna rewolucja w regionach pasterskich była niezwykle zaciętą walką klasową na śmierć i życie. Podczas wieców masy były tak przepelnione entuzjazmem, że okrzykom: Niech żyje Przewodniczący Mao!, Niech żyje Partia Komunistyczna!, Jesteśmy wyzwoleni!, nie było końca³².

Rozpoczęła się również walka klasowa, która dla Tybetańczyków oznaczała usunięcie ich przywódców oraz przymus potępienia buddyjskich mnichów i lamów. Tutaj głównym bohaterem kampanii propagandowej był kler:

Oburzone masy ujawniły złe i kontrrewolucyjne elementy w kręgach religijnych, elementy, które skrywały swą prawdziwą działalność pod płaszczykiem posług duchowych. W toku zacieklej walki na antyfeudalne oskarżenia szerokie masy pasterzy pracujących wzmocniły nastroje klasowe, krzewiąc przy tym myśl kolektywizmu³³.

W istocie „reformy demokratyczne” i komunizacja z 1958 roku wywołały powszechny opór, zwłaszcza na północy i wschodzie. Mieszkańcy Amdo wzniesili powstanie, którego stłumienie kosztowało życie bardzo wielu ludzi. Powstanie w Khamie trwało od 1956 roku do wczesnych lat sześćdziesiątych.

Socjalistyczna gorączka wielkiego skoku kazała Pekinowi kontynuować reformy, nie zważając na walki we wschodnim Tybecie i rosnące napięcie w samym TRA. Wraz z eskalacją konfliktu Chińczycy stopniowo odchodzili od strategii polityki wobec mniejszości, zastępując ją przymusem bezpośrednim. Sytuacja w Tybecie wynikała po części z kampanii wielkiego skoku, ale powstanie i środki podjęte, by je stłumić, przyczyniły się do podsyceń militarystyki i ksenofobii wśród Chińczyków. Powstanie tybetańskie stawiało Chiny i Mao w bardzo trudnej sytuacji na arenie międzynarodowej; bez wątpienia przyczyniło się do osłabienia jego pozycji i prowadzenia bardziej umiarkowanej polityki na początku lat sześćdziesiątych.

Tybetańczycy bardzo boleśnie odczuli głód z lat 1960-62, który był skutkiem wielkiego skoku. W tym okresie zebrano doskonale plony we wszystkich regionach Tybetu, jednak żywność odbierano chłopom i przekazywano stacjonującym tu Chińczycy i mieszkańcom sąsiednich prowincji. Władze wyjaśniały, że

³⁰ „Communalisation in a Single Stride”, Tibet 1950-1967, s. 330.

³¹ „The Socialist Revolution in the Tsinghai Pastoral Regions Must Be Carried to Its End”, Nationalities Unity, marzec 1960.

³² „Herdsmen on the Tsinghai Pastures Advancing bravely with Flying Red Flags”, Nationalities Unity, marzec 1960.

³³ „Communalisation in a Single Stride”, Tibet 1950-1967, s. 331.



na Tybetańczykach, stanowiących teraz część chińskich mas, spoczywał obowiązek dzielenia ich losu; musieli także wspierać AL-W i chińskie kadry w Tybecie, by odwdziżyć się im za okazaną pomoc. Tysiące uwięzionych po stłumieniu powstania przeniesiono do obozów pracy, gdzie, głodując, produkowali żywność dla Chin.

„Reformy demokratyczne” wprowadzono w Tybecie natychmiast po powstaniu, niemniej kolektywizację narzucano, przynajmniej w początkowym okresie, dość ostrożnie. Tymczasowe zespoły wzajemnej pomocy zorganizowano w 1960 roku; po czterech latach 90 procent „gospodarstw rolniczych TRA” miało już należeć do stałych zespołów tego typu³⁴. Komuny wprowadzono, eksperymentalnie, w roku 1964; dwa lata później było ich już 130³⁵.

Czerwonogwardziści narodowości Han przybyli do Tybetu z Pekinu i Szanghaju w 1966 roku. W tym samym czasie wysłano do Lhasy tybetańskich gwardzistów z Instytutu Mniejszości Narodowych w Xi'anie. Czerwona Gwardia rozpoczęła niszczenie tybetańskiej kultury i religii od zdemolowania lhaskiej świątyni Dżokhang 26 sierpnia 1966 roku³⁶. Chińskie kadry w Tybecie broniły się przed próbami „obalenia partyjnej biurokracji” przez nowo przybyłych, powołując własną frakcję Czerwonej Gwardii (nazywaną po tybetańsku *njamdrel*), do której wstępowali Hanowie i część tybetańskich kolaborantów. W drugiej, bardziej wojowniczej grupie, *gjenlog*, znaleźli się radykalni Hanowie i garstka tybetańskich studentów. Ponieważ *njamdrel* reprezentował chińską administrację, z czasem doszło do polaryzacji – grupa ta nabrała charakteru zdecydowanie chińskiego, *gjenlog* zaś – tybetańskiego.

Tybetańczycy wykorzystali wezwanie Mao do obalenia biurokracji do zaatakowania Chińczyków nie tylko w Lhasie, ale i w innych regionach Tybetu. W 1968 roku otwarte walki toczyły się już w dwudziestu z pięćdziesięciu jeden dystryktów TRA oraz w niektórych regionach Khamu i Amdo. Rewoltę podsyciły podejmowane w tym okresie próby wprowadzania komun. Rebelię musiały stłumić oddziały AL-W Okręgu Północno-Zachodniego (Xinjiang), do którego należał Tybet zachodni, gdyż armia w TRA została również podzielona na kliki czerwonogwardzistów. Doprowadziło to do wzmocnienia pozycji frakcji AL-W z Xinjangu. O skali rewolty najlepiej świadczy fakt, że Chińczycy w Tybecie nazywali ją „drugim powstaniem tybetańskim”.

Podjęta przez Mao próba zdemokratyzowania społeczeństwa chińskiego (oraz odbudowania własnej pozycji) poprzez nawoływanie młodzieży do obalenia partyjnej biurokracji przyniosła w Tybecie niespodziewane skutki. Wielu Tybetańczyków zobaczyło w rewolucji kulturalnej pierwszą szansę na krytykowanie kadr Han i ich kolaborantów, oraz na wypowiedzenie im „walki [klasowej]”. Frakcyjne zmagania w łonie Gwardii Czerwonej stały się szczególnie gwałtowne po włączeniu się w nie AL-W.

³⁴ „Mutual Aid Teams Develop in Tibet”, NCNA, Lhasa, 23 grudnia 1964.

³⁵ Peking Review, 19 lipca 1974.

³⁶ Dreyer, op. cit., s. 217.



Dla niektórych Tybetańczyków, zwłaszcza studentów, rewolucja kulturalna oznaczała demokratyzację, ucząc ich, że mogą skutecznie przeciwstawić się dominacji Hanów dzięki biegłej znajomości doktryny marksistowskiej. Część zaczęła domagać się prawa do autonomii, które gwarantowała konstytucja Chin i doktryna polityki wobec mniejszości narodowych. Polityczne zaangażowanie Tybetańczyków w rewolucję kulturalną i reakcje na spustoszenia w kulturze Tybetu, do jakich doszło w tym okresie, doprowadziły do renesansu świadomości narodowej.

Frakcyjne walki w Tybecie sprawiły, że kontrolę nad regionem przejęła grupa twardogłowych związanych ze strukturami AL-W z Xinjiangu. Utrzymywała ją aż do wczesnych lat osiemdziesiątych. Kolektywizację kontynuowano pod rządami Ren Ronga, który objął stanowisko sekretarza partii TRA. Komuny, które wprowadzono eksperymentalnie w 1964 roku, w 1970 obejmowały 34 procent, a w 1974 – 90 procent osad TRA³⁷. Tybet, jak ogłoszono, „przeskoczył” fazę spółdzielczości³⁸. Wielu Tybetańczyków oskarżało Ren Ronga o ustawiczne zawyżanie danych na temat produkcji i rozwoju. Twierdzono, że chciał w ten sposób wzmocnić swoją pozycję. Zdaniem wielu obserwatorów, pod koniec lat siedemdziesiątych sytuacja była już tak zła, że tylko fala liberalizacji zapobiegła wybuchowi kolejnego powstania³⁹.

Liberalizację w TRA zainicjował wiosną 1980 roku sekretarz partii Hu Yaobang, który złożył wizytę w Tybecie i, jak donoszono, był przerażony chińskimi nadużyciami. Odwołał Ren Ronga i osobiście nadzorował jego wyjazd do Pekinu. O fałszywości raportów Rena na temat rozwoju Tybetu najlepiej świadczyła konieczność zwiększenia subsydiów dla gospodarki tybetańskiej w latach siedemdziesiątych. W następnej dekadzie subwencje stały się podstawowym środkiem politycznym, służącym rozładowywaniu napięć w Tybecie. Choć ciągle rosły, najbardziej korzystały na nich chińskie kadry, które bogaciły się i, mając takie możliwości, nie zamierzały wyjeżdżać. Dotacje rządowe przyczyniły się również do napływu zubożałych Hanów z Sichuanu i Hui (chińskich muzułmanów) z Gansu, co zniweczyło próby ograniczenia liczby Hanów w Tybecie.

Chińska polityka liberalizacji i otwarcia na świat, choć początkowo wydawała się efektywna, miała też skutki uboczne – podsyciła tybetańskie nastroje narodowe. Liberalizacja umożliwiła odbudowę autonomicznych struktur społecznych, które były z natury nacjonalistyczne. Turystyka, mająca, jak zakładano, przynosić dochody i jednocześnie marginalizować kulturę tybetańską, zamiast budzić uznanie dla „socjalistycznych osiągnięć”, uprzytomniła wielu cudzoziemcom kolonialny charakter chińskiej obecności w Tybecie. Zafascynowani kulturą Tybetu turyści często zaczęli udzielać Tybetańczykom poparcia politycznego.

³⁷ Peking Review, 19 lipca 1974.

³⁸ Peking Review, 18 lipca 1975.

³⁹ Tsering Wangchuk, wywiad, Dharamsala, styczeń 1990.



W latach osiemdziesiątych Chińczycy wrócili do polityki, którą prowadzono w latach pięćdziesiątych – do Frontu Jedności, otwarcie przyznając się do klęski, jaką były ostatnie dekady, i potwierdzając brak jakiegokolwiek integracji między Chinami a Tybetem. W polityce wobec mniejszości współczesne Chiny wciąż posługują się sloganami z przeszłości: „Front Jedności jest nadal cudowną bronią!”⁴⁰. Pod koniec lat osiemdziesiątych przystąpiono do kampanii, która miała „ożywić ducha [z okresu] wkroczenia AL-W do Tybetu”. Odnosi się to tak do optymizmu, z jakim chińscy żołnierze wkraczali do Tybetu, by wyzwolić jego mieszkańców, jak i rosnącej roli weteranów z oddziałów należących do Okręgu Południowo-Zachodniego (18 Armia), którzy walczyli w Czamdo i jako pierwsi weszli do Lhasy.

Podsumowanie

Polityka Komunistycznej Partii Chin, jak i cały chiński komunizm, wyrasta z myśli Marksa, Engelsa, Lenina, Stalina i Mao. Odziedziczyła więc sprzeczności, wprowadzone przez każdego z patriarchów. Już Marks ogłosił sprzeczność fundamentalną, zakładając, że interesy ekonomiczne muszą przeważać nad nacjonalizmem, który, jak samo państwo, po prostu „zniknie”. Lenin, szukając sposobu przyspieszenia socjalistycznego rozwoju, zlikwidował demokrację socjalistyczną i zastąpił ją dyktaturą proletariatu. Polityka Lenina wobec mniejszości zakładała, że będą się one rozwijać i, jednocześnie, asymilować z większością.

Stalin odwrócił proces przechodzenia do socjalizmu, chcąc, by to socjalistyczne stosunki produkcji stworzyły siły produkcji socjalistycznej, a nie odwrotnie. Stalin zrezygnował z dobrowolności procesu przechodzenia do socjalizmu, zastępując ją przymusem. Na koniec Mao porzucił samostanowienie mniejszości na rzecz determinizmu Hanów.

Sprzeczności polityki marksistowsko-leninowskiej tkwią już w jej wykluczających się celach, zakłada ona bowiem autonomię mniejszości, za cel ostateczny uznając ich asymilację. Obietnicę autonomii w Chinach przekreślała więc chęć zasymilowania wszystkich mniejszości w „jedną wielką chińską rodzinę narodów”. Włączenie do niej Hanów zapewniło im dominację. Chińczycy uważali, że asymilacja socjalistyczna różni się zasadniczo od kapitalistycznej. Zhou Enlai tak mówił o tym w przemówieniu z 1958 roku:

Asymilacja równa się reakcji, jeśli oznacza zniszczenie, siłą, narodu przez naród. Stanowi jednak czyn postępowy, gdy jest naturalnym połączeniem narodów, które rozwijają się, by osiągnąć dostatek. Taka asymilacja jest ważna, gdyż ułatwia postęp⁴¹.

⁴⁰ National United Front Theoretical Work Conference, 6 lutego 1985, w: *Issues and Studies*, Tajpei, vol. 25, nr 7.

⁴¹ Zhou Enlai, *Beijing Review*, 3 marca 1980.



Asymilacja socjalistyczna była, z definicji, naturalna i dobrowolna, ponieważ leżała w najlepszym (ekonomicznym) interesie ludu, stanowiąc przy tym „część nieuchronnego procesu historycznego”.

Źródeł klęski polityki KPCh w Tybecie szukać trzeba w błędnych założeniach i sprzecznościach chińskiej polityki wobec mniejszości, oraz w zignorowaniu realiów stosunków chińsko-tybetańskich i historii niepodległości Tybetu. Jeżeli w ogóle istniały szanse skutecznego prowadzenia owej polityki, przekreśliły je ryzykowne, brutalne metody narzucania „transformacji socjalistycznej”. Posługując się teorią marksistowską, łatwo było przewidzieć narastanie tybetańskiego nacjonalizmu pod kolonialnymi rządami Chin, tyle że Chińczycy uwierzyli, iż nie są kolonialnymi okupantami, lecz wyzwolicielami.

Ogłoszona w 1980 roku liberalizacja dodatkowo skomplikowała sytuację – odejście od gospodarki socjalistycznej odebrało Chinom standardowe uzasadnienie dla ich obecności w Tybecie, jakim były „zdobycze socjalizmu”. Sam rozwój gospodarczy nie mógł dać takiej legitymacji, zwłaszcza gdy największe korzyści przynosił właśnie Chińczykom. Podjęta przez Tybetańczyków próba odbudowania instytucji ich społeczeństwa, przede wszystkim buddyzmu, rozszerzyła granice autonomii społecznej i podniosła świadomość narodową. Tybetańczycy, których świadomość polityczna wyrastała z narzucanej przez Chiny ideologii, zaczęli się coraz głośniej domagać przysługującego im, w teorii, prawa do autonomii. Coraz silniejszy duch oporu oraz rezygnacja [władz] z niektórych metod kontroli społecznej przyczyniły się do osłabienia skuteczności chińskiej propagandy w Tybecie. Chińscy administratorzy musieli więc praktycznie zrezygnować z pretensji do jakichkolwiek ideologicznych uzasadnień i zastąpić je środkami przymusu bezpośredniego lub zastraszania.

Kwestia legalności chińskiego panowania w Tybecie ma nadal znaczenie kluczowe. Politycy chińscy w ogóle już nie poruszają tego problemu, gdyż uważają, że został dawno rozwiązany. Chiny nie znajdują lekarstwa na tybetański nacjonalizm ani w teorii marksistowskiej, ani w swojej tradycji kulturowej. Jak się okazało, represje i liberalizacja nie osłabiają nastrojów patriotycznych w Tybecie. Są one tak silne, że będą się raczej potęgować, a nie słabnąć. Pekin może tylko uznać ten fakt albo próbować siłą zmusić Tybetańczyków do asymilacji z „chińskimi masami”.

Londyn, 1994

Siedemnastopunktowa Ugoda

Song Liming

We współczesnej historii Tybetu żaden dokument nie miał takiego znaczenia, jak Siedemnastopunktowa Ugoda z 1951 roku. To pierwszy formalny traktat między Chinami a Tybetem od 821 roku. Umowy te różnią się jednak zasadniczo.

Tybet był potężnym, niepodległym krajem, gdy zawierano traktat z 821. Wzywał on Chiny i Tybet do pozostania przy obecnych granicach: „Na wschód [stąd] rozciąga się kraj Wielkich Chin, na zachód – kraj Wielkiego Tybetu”.

Siedemnastopunktowa Ugoda stanowiła natomiast, że Tybet staje się częścią Chin: „naród tybetański wróci do wielkiej rodziny Macierzy – Chińskiej Republiki Ludowej” (artykuł 1); rząd tybetański będzie aktywnie wspierać Armię Ludowo-Wyzwoleńczą (AL-W) we wkraczaniu na terytorium Tybetu i konsolidowaniu linii obronnych kraju (2); wojska tybetańskie będą stopniowo przyłączane do armii chińskiej (8); Chiny przejmą odpowiedzialność za wszelkie kontakty zagraniczne Tybetu (14).

Ugoda gwarantowała jednak Tybetańczykom prawo do autonomii w regionach etnicznie tybetańskich (3); rząd Chin miał nie zmieniać panującego w Tybecie systemu politycznego ani ustalonego statusu, funkcji oraz uprawnień Dalajlamy i Panczenlamy (4, 5), szanować wierzenia religijne, tradycje i obyczaje Tybetańczyków oraz chronić klasztory (7), i nie wprowadzać żadnych reform wewnętrznych pod przymusem, bez konsultacji z przywódcami tybetańskimi (11).

Ugodzie daleko do doskonałości. Długa preambuła to typowa, często pozbawiona logiki, komunistyczna propaganda. Mówi, że naród tybetański uwolniono od wrogów zewnętrznych i wewnętrznych – zagranicznych imperialistów i chińskich nacjonalistów. Trudno doszukać się w tym sensu. Wiadomo przecież, że w chwili ataku w Tybecie była garstka cudzoziemców i żadnych chińskich nacjonalistów.

Jak większość traktatów pokojowych, Ugoda była skutkiem wojny. Jeśli oli się wierzyć, że traktaty podpisane pod przymusem nie są ważne, należy patrzeć w ten sposób nie tylko na Ugodę, ale i inne dokumenty tego rodzaju – np. traktat Tybetu z Nepalem z 1856 czy konwencję z Wielką Brytanią z 1904 roku, które niewątpliwie narzucono Tybetańczykom. Wydaje się jednak, że stosowanotu podwójne standardy: z jednej strony – Ugoda jest nielegalna, z drugiej zaś – traktaty z Nepalem i Wielką Brytanią, zawarte w takich samych, a w każdym razie podobnych okolicznościach, uznawane są nie tylko za legalne, ale wręcz przywoływane jako dowody międzynarodowej osobowości i niepodległości Tybetu.



Status Tybetu wobec Chin nie był stały ani niezmienny; przeciwnie – kapryśny, często się zmieniał. Jeśli 1951 rok uznamy za punkt zwrotny w stosunkach tybetańsko-chińskich, podobnie należy patrzeć na rok 1912. Po wybuchu rewolucji chińskiej w 1911 roku i upadku cesarstwa mandżurskiego, chińskie wojska w Tybecie podzieliły się na dwie frakcje: jedna popierała cesarza, druga – republikanów. Walczyły one ze sobą, a Tybetańczycy z oboma – i w końcu zwyciężyli. W 1912 roku Dalajlama powrócił z wygnania w Indiach i rozkazał wydrzeć z kraju wszystkich Chińczyków. Tybet uwolnił się całkowicie od chińskiej kontroli.

Siedemnastopunktowa Ugoda wprawia w zażenowanie nie tylko tych, którzy uważają, że Tybet był niepodległym państwem, ale i wyznawców poglądu, iż zawsze stanowił część Chin. Jeżeli Chiny panowały nad Tybetem przed 1951 rokiem, po co miałyby zawierać Ugodę? Gdyby Tybet rzeczywiście stanowił część Chin, nie byłby potrzebny żaden traktat ani umowa.

Pogląd taki wyznawali niektórzy chińscy urzędnicy w czasach dynastii Qing i republiki. Przed wkroczeniem armii chińskiej do Lhasy w 1910 roku wiceamban Wen Zongyao chciał, na przykład, zawrzeć ugodę z XIII Dalajlamą, jednak amban Lian Yu nie zgodził się na to, tłumacząc, że Tybet podlega Chinom, nie ma więc potrzeby podpisywania z nim jakichkolwiek traktatów.

Siedemnastopunktowa Ugoda postawiła więc rząd Chin w paradoksalnej sytuacji: uznać ją za osiągnięcie – to przyznać, że Tybet nie był częścią Chin przed 1951 rokiem; upierać się, że Chiny zawsze władały Tybetem – to stwierdzić, iż zawarcie Ugody było czystą głupotą. Chiny nie mogły jednak przyznać, że Tybet był odrębnym państwem: gdyby to zrobiły – to, co dumnie nazywają wyzwoleniem, stałoby się (jak chce większość zachodnich uczonych) okupacją. Chińscy komuniści przedstawiali się jako wyzwolicieli wszystkich Chińczyków – a Tybetańczyków w szczególności. Wygłaszając na tyle szalone sądy, zawieszali poprzeczkę tak wysoko, że nie mogli jej przeskoczyć. Tym samym postawili się w sytuacji, w której chcą zjeść ciastko i nadal je mieć – utrzymując, że przed 1950 rokiem Tybet był częścią Chin, i, jednocześnie, tak cieszą się z Ugody, iż uroczystie obchodzą rocznicę jej podpisania.

Mimo że rząd Chin nie ma ochoty decydować się na coś, robi to zań sama Ugoda. Choć już fakt podpisania tego dokumentu jest wystarczająco jednoznaczny, warto przecież zauważyć, że przedstawiciele Tybetu nazywa się w nim „pełnomocnikami”, a nikt nie określiłby w ten sposób delegatów tak zwanego „rządu lokalnego”.

W punkcie 1 czytamy, że „naród tybetański wróci do wielkiej rodziny Macierzy”, co zdaje się wskazywać, że wcześniej w „rodzinie” tej nie był. Punkt 8 mówi wyraźnie, że „wojska tybetańskie będą stopniowo przyłączane do armii chińskiej i staną się częścią systemu obronnego ChRL”, co musi znaczyć, iż Tybet miał do tej pory własną armię i że Chiny nie odpowiadały za obronę jego granic. Punkt 14 stanowi, że „ChRL będzie centralnie kierować wszystkimi kontaktami zagranicznymi obszaru Tybetu”, co, zgodnie z prawdą, wskazuje, iż dotąd Tybet utrzymywał samodzielne stosunki dyplomatyczne z innymi państwami. Nie da się zafalszować historii. Wszystkie artykuły Ugody, która dawała Pekinowi władzę nad Tybetem, jednoznacznie ukazują



stan faktyczny: przed 1951 rokiem Chiny nie kontrolowały kontaktów zagranicznych ani armii Tybetu; innymi słowy – nie panowały nad tym krajem. Większość zachodnich uczonych uważa, że w latach 1912-51 Tybet był *de facto* niepodległym państwem; ten punkt widzenia podziela nawet garstka chińskich badaczy.

Jak już wspomniano, w punkcie 4 rząd ChRL zobowiązał się do niezmienniania systemu politycznego w Tybecie. Na czym polegał ów system? Według jednych, było to feudalne poddaństwo, dla innych, świecko-religijna dwuwładza. Tak czy owak, system ten różnił się od chińskiego. To zaś znaczy, że Ugoda ustanawiała formułę „jeden kraj, dwa systemy”. Fakt ten powszechnie jednak ignorowano; większość uważa, że rozwiązanie to wymyślił Deng Xiaoping, by ułożyć stosunki z Hongkongiem i Tajwanem. Ten błędny pogląd podzielają wręcz sami autorzy Ugody.

Podczas wstępnych rozmów chińsko-tybetańskich w 1982 roku delegacja tybetańska poprosiła o rozciągnięcie na Tybet formuły „jednego kraju, dwóch systemów”, którą Pekin obiecał Tajwanowi, motywując to specjalnym statusem historycznym i unikalnym charakterem Tybetu. Chińczycy prośbę tę odrzucili, wyjaśniając, że stosunki chińsko-tybetańskie zostały już uregulowane Ugodą; przy okazji upomniano Tybetańczyków, by nie starali się „zawrócić biegu historii”. Ci zaś odparli, że musieli odrzucić Ugodę, gdyż została zawarta „pod przymusem”, a władze chińskie i tak dawno ją złamały.

Niezależnie od punktu widzenia, Siedemnastopunktowa Ugoda żyła krótko. Zabiło ją narodowe powstanie przeciwko chińskim rządóm w 1959 roku i ucieczka Dalajlamy do Indii. Od tej pory tybetański rząd na wychodźstwie odrzuca Ugodę jako nieważną. Choć Pekin nadal twierdzi, że jest ważna, tybetański rząd emigracyjny powtarza, że Chińczycy złamali jej każdy punkt i ponoszą odpowiedzialność za wybuch powstania w 1959 roku, a co za tym idzie – za zerwanie umowy. Rząd chiński utrzymuje natomiast, że Tybetańczycy „rozmyślnie gwałcili i sabotowali Ugodę oraz robili wszystko, by podzielić macierz”.

Tak więc przedmiotem dysputy stały się również przyczyny śmierci Ugody. Dowody wskazują, że to rząd Chin nie wywiązał się ze swoich zobowiązań. Na przykład w niektórych regionach Tybetu natychmiast przystąpiono do zmieniania systemu politycznego, narzucając tak zwane reformy demokratyczne; na wszelkie sposoby podkopywano również władzę Dalajlamy.

Konflikty chińsko-tybetańskie, a przede wszystkim powstanie w 1959 roku, były przecież nie tylko reakcją na gwałcenie przez Chiny Siedemnastopunktowej Ugody, ale i protestem przeciwko niej samej – próbą przegnanania Chińczyków z Tybetu i odzyskania niepodległości. Możemy więc spokojnie stwierdzić, że dążenia te doprowadziły do wybuchu powstania i odrzucenia Ugody. Wydaje się, że w najlepszym razie można dowodzić, iż odpowiedzialność za to w większym stopniu ponoszą Chińczycy.

Powstanie z 1959 roku stanowi cezurę we współczesnej historii stosunków chińsko-tybetańskich. W 1951 roku Tybet, podpisując Ugodę, stracił niepodległość; w 1959 śmierć Ugody odebrała mu autonomię. Ucieczka Dalajlamy i jego zwolenników



do Indii stworzyła próżnię w systemie władzy; rząd Chin skorzystał z okazji i nie tylko zappełnił tę lukę, ale i wprowadził tzw. reformy demokratyczne. Owe „reformy” realizowano już w Tybecie Wewnętrznym, teraz postanowiono narzucić je Tybetowi właściwemu, aby przeprowadzić go z „piekła feudalizmu” do „socialistycznego raju”. W ten sposób „jeden kraj, dwa systemy” przeobraził się w „jeden kraj, jeden system”; od tej pory autonomia Tybetu miała mieć charakter li tylko nominalny. Nie ulega wątpliwości, że to rząd Chin zadał *coup de grâce* Siedemnastopunktowej Ugody; rząd Tybetu powiadomił tylko o jej zgonie opinię publiczną. Na ironię zakrawa więc fakt, że podczas rozmów w 1982 roku Tybetańczycy odżegnywali się od Ugody, a Chińczycy ciągle się na nią powoływali.

Śmierć Ugody miała straszliwe skutki dla Tybetu. Podczas powstania w 1959 roku, w trakcie kampanii politycznych, które przyszły po nim, a zwłaszcza w czasach rewolucji kulturalnej, zabito i wtrącono do więzień lub obozów koncentracyjnych tysiące Tybetańczyków. Zniszczono instytucje religijne i kulturalne. Zerwanie Ugody, co musi budzić zdumienie, w niczym też nie pomogło Chińczykom. Tybetańczycy są niezadowoleni z bezpośrednich chińskich rządów; sytuacja w kraju jest napięta. Po 1959 roku społeczność międzynarodowa, która milczała, gdy osiem lat wcześniej Tybet tracił niepodległość, zaczęła potępiać politykę Chin wobec Tybetu. Innymi słowy, odrzucenie Ugody nie rozwiązało kwestii tybetańskiej – przeciwnie, skomplikowało ją i nadało jej charakter bardziej międzynarodowy. Tak Chińczycy, jak tybetańska diaspora uważają, że sytuację tę trzeba zmienić. W związku z tym niemal natychmiast po śmierci Mao rozpoczęły się rozmowy chińsko-tybetańskie.

Długotrwały dialog nie przyniósł żadnych rezultatów. Teoretycznie, jest wiele miejsca na porozumienie. Rząd tybetański – z wyjątkiem krótkiego okresu – domaga się wyłącznie autonomii lub, jak wynika z ostatnich wypowiedzi Dalajlamy, formuły „jeden kraj, dwa systemy”. Rząd ChRL obstaje tylko przy swoim zwierzchnictwie; chińscy przywódcy, w tym Deng Xiaoping, powtarzali, że są gotowi do poszukiwania rozwiązań i rozmów na każdy temat z wyjątkiem niepodległości Tybetu. W tym sensie, znalezienie platformy do negocjacji nie powinno nastęrczać większych trudności. W praktyce jednak nie udało się znaleźć rozstrzygnięcia, które mogłyby zaakceptować obie strony.

W 1981 roku pierwszy sekretarz KPCh Hu Yaobang wystosował „Pięciodopunktową propozycję dla Dalajlamy”. Ten odrzucił ją zdecydowanie, stwierdzając, że „Chiny, zamiast mówić o rzeczywistych problemach sześciu milionów Tybetańczyków, próbują sprowadzić sprawę Tybetu do rozmów na temat statusu mojej osoby”. W 1988 roku Dalajlama przedstawił w Strasburgu plan, który miał stanowić szkielet dla negocjacji chińsko-tybetańskich. Rząd Chin nie zaakceptował tej propozycji, stwierdzając: „Nic nie zaprzeczy chińskiemu panowaniu nad Tybetem. Nie może być mowy o żadnej niepodległości, częściowej niepodległości czy pozorach niepodległości”.

Jeśli skonfrontujemy te dwa rozwiązania z Siedemnastopunktową Ugodą, natychmiast zrozumiemy, dlaczego Tybetańczycy uważają, że rząd Chin ofiarowuje im bardzo niewiele. Pekin nie chce dać Tybetowi większej autonomii,



nawet takiej, o jakiej mówiła Ugoda, a rząd tybetański nie godzi się teraz na uznanie pełnej zwierzchności Chin, którą ustanowił ów dokument. Plan Dalajlamy jest wszakże bliższy Ugodzie, niż propozycja Hu Yaobanga – mimo że to Tybetańczycy wypowiedzieli Ugodę w 1959 roku, a rząd Chin nadal uważa ją za wiążącą.

Powrót do Siedemnastopunktowej Ugody mógłby oznaczać utratę twarzy dla rządu tybetańskiego, gdyż odrzucił on ją publicznie w 1959 roku. Zachowanie twarzy powinno być jednak w polityce kwestią drugorzędną. Jeżeli celem jest niepodległość Tybetu, wypowiedzenie Ugody ma znaczenie ogromne – bez tego nie ma mowy o niezależności. Jeśli jednak rząd tybetański gotów jest zgodzić się na mniej, znajdzie po temu podstawy w Ugodzie, np. formułę „jednego kraju, dwóch systemów”. Trudno przecież spodziewać się czegoś więcej po negocjacjach z Chinami. Rząd tybetański powinien zrozumieć, że zrezygnował z niepodległości Tybetu podpisując Ugodę w 1951 roku. Jeśli wróci się do tego dokumentu, Tybet odzyska przynajmniej autonomię. Jeżeli pierwotnym motywem do zawarcia Ugody było ratowanie Tybetu przed całkowitym zniszczeniem, powrót do niej służyłby dzisiaj temu samemu celowi. Co więcej, gdyby rząd zwrócił się o prawdziwą autonomię lub formułę „jeden kraj, dwa systemy” na podstawie Siedemnastopunktowej Ugody, władzom chińskim byłoby bardzo trudno odmówić.

Wydawałoby się, że to rząd Chin, a nie Tybetańczycy, nie będzie chciał wracać do Ugody, gdyż zmusiłoby go to do rezygnacji z dużej części władzy. Ale skoro uważa ją za wiążącą, jakże mógłby odmówić? W ten sposób prawdziwa autonomia lub formuła „jeden kraj, dwa systemy” nie może kłócić się z roszczeniem do zwierzchnictwa nad Tybetem, nikt więc nie nazwie jej „zawracaniem biegu historii” czy „pozorami niepodległości”. Władze ChRL powinny zrozumieć, że bezpośrednie rządy nad Tybetem, jakie sprawują od 1959 roku, były katastrofą i że tylko jego prawdziwa autonomia może uchronić kraj przed problemami wewnętrznymi i międzynarodowymi. Rozwiązanie kwestii tybetańskiej będzie też dobrym sygnałem dla Hongkongu i Tajwanu. Rząd Chin stara się obecnie przedstawić formułę „jednego kraju, dwóch systemów” w jak najlepszym świetle, ale dlaczego mieszkańcy Hongkongu czy Tajwanu mieliby wierzyć Pekinowi?

Aby ich przekonać o szczerości swych intencji, rząd Chin musi najpierw przyznać się do błędów, jakie popełnił w Tybecie, oraz nadać temu krajowi własny system polityczny i autonomię.

Kwestia Tybetu powinna zostać rozwiązana jak najszybciej na drodze pokojowych, rozsądnych rozmów. W tej sytuacji powrót do Siedemnastopunktowej Ugody wydaje mi się najlepszym, choć z pewnością nie idealnym, rozwiązaniem.

Tybetański ruch oporu i rola CIA

Dziamjang Norbu

W porównaniu z rozwojem innych dziedzin studiów tybetańskich, zaskakująco mało uwagi poświęca się współczesnej historii tego kraju, a zwłaszcza kataklizmowi lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, kiedy to Tybetańczycy, przede wszystkim plemiona ze wschodniego i północno-wschodniego Tybetu, chwycili za broń, powstając przeciwko chińskiej dominacji. Kilka publikacji dotyczących tybetańskiego ruchu oporu uznać trzeba za bardzo nieprecyzyjne, gdy przychodzi do liczb, nazw miejsc, nazwisk. Książki, takie jak *Tibet in Revolt* George'a Pattersona, *From the Land of Lost Content* Noela Barbera, *The Cavaliers of Kham* Michela Peissela i *Secret War in Tibet* Lowella Thomasa Jr., dobrze się czyta, z pewnością pomogły też sprawie Tybetu i zapewne, biorąc pod uwagę ówczesne realia oraz brak rzetelnych informacji, nie mogły być lepsze. Niemniej są one bardzo mgliste. Jednemu z autorów udało się nawet nie wspomnieć o autentycznych przywódcach czy uczestnikach powstania, gloryfikując jako bohaterów i wodzów ludzi, którzy z pewnością nimi nie byli.

Również tybetański rząd emigracyjny nie próbował prowadzić badań historycznych na temat partyzantki. Gabinet był zawsze wstrzeźliwy wobec powstańców. Masowość i popularność ruchu oporu stanowiła jaskrawy dowód klęski rządowej polityki współpracy z chińskim okupantem. Dużą rolę odegrały tu także tradycyjne uprzedzenia oraz napięcia między Khampami a administracją w Lhasie. Na początku lat sześćdziesiątych rząd emigracyjny próbował zbierać świadectwa od jak największej liczby uchodźców – w tym również od osób zaangażowanych w walkę. Z reguły były one dość powierzchowne i ogólnikowe; opublikowano tylko kilka z nich. Choć wiele owych dokumentów później zagubiono, ostatnio podjęto pewne kroki, aby zebrać je w jednym miejscu.

Sam ruch oporu nie próbował systematycznie dokumentować swoich akcji; partyzanci byli też podejrzliwi wobec ludzi, którzy usiłowali to robić. Po nawiązaniu kontaktów z CIA zapanowała tak skrajna obsesja „tajności”, że przyniosła więcej szkód niż pożytku. Nie zrobiono właściwie nic, żeby powiedzieć światu o działalności partyzantki. Nie informowano o niej nawet społeczności tybetańskiej. Działania owe utrzymywano w tajemnicy również po to, by nie stawiać w kłopotliwej sytuacji rządów Indii i Nepalu – państw, na terenie których istniały tybetańskie bazy i agencje.



Po zlikwidowaniu ostatnich baz partyzanckich w Mustangu w 1974 roku organizacja „Cztery Rzeki, Sześć Pasm” próbowała w Indiach zbierać i rejestrować dokumentację poczynań każdego oddziału, czyli *dmag-sgaru*. Projekt ten napotykał na wiele trudności i nic nie wskazuje, by dokumenty te zostały opublikowane w najbliższej przyszłości. Po śmierci przywódcy ruchu oporu Gonpo Taszi Andrugcanga wydano w Indiach jego biografię, była ona jednak szkicowa i została źle przełożona na angielski⁴².

Lhamo Cering, przywódca z Mustangu i asystent Gjalo Thondupa (jednego ze starszych braci Dalajlamy, pełniącego przez kilka lat rolę kogoś w rodzaju głównodowodzącego całej partyzantki), również spisał swoje wspomnienia. Książki ta jeszcze się nie ukazała, może jednak rzucić światło na pewne aspekty działalności ruchu oporu, zwłaszcza w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, kiedy to autor pełnił w nim wysokie funkcje. Inną osobą, która była blisko związana z powstaniem tybetańskim w drugiej połowie lat pięćdziesiątych, jest kontrowersyjny Alo Czonze, jeden z przywódców podziemnej lhaskiej organizacji *Mimang* (Naród), odpowiedzialnej za większość antychińskich wystąpień w stolicy. Publikuje on, w odcinkach, na poły historyczne, na poły biograficzne wspomnienia o powstaniu i polityce emigracyjnej. Do tej pory wydano dwa tomy; pierwszy z nich zawiera ciekawe informacje o powstaniu w Lithangu i utworzeniu *Mimangu* w Lhasie⁴³.

Choć wielu przywódców oraz bojowników zginęło, liczni żyją nadal i mieszkają w Nepalu, Indiach czy Szwajcarii. Dziś gotowi są już opowiadać o przeszłości. W zrealizowanym niedawno francuskim filmie dokumentalnym⁴⁴ o tybetańskim ruchu oporu wystąpiło wielu Khampów, którzy mówili otwarcie o swoich działaniach, starych powiązaniach z CIA, a nawet z indyjskim wywiadem i armią.

Waszyngton wciąż uważa amerykańską pomoc dla tybetańskiego ruchu oporu za kwestię drażliwą – wszelkie dokumenty na ten temat pozostają utajnione. Kilka artykułów prasowych⁴⁵ i książek o CIA⁴⁶ – to wszystko, co wiemy na temat jednej z najdłuższych, udanych operacji amerykańskich służb specjalnych. Według Fletchera Prouty, pułkownika sił powietrznych USA, kierującego tajną misją prowadzoną przez generała Erskine'a z Biura Operacji Specjalnych,

⁴² Gompo Tashi Andrugtsang: *Four Rivers, Six Ranges: A True Account of Khampa Resistance to Chinese in Tibet*, Dharamsala: Information Office of His Holiness the Dalai Lama, 1973.

⁴³ Alo Czonze (Alo Chos-mdzed): *Bod kyi gnas-lugs bden'dzin sgo-phye ba'i lden-mig zhes bya-ba* (Klucz, który otwiera drzwi do prawdy o sytuacji Tybetu).

⁴⁴ Marie de Louville i Michel de Castelverd: *Tibet. L'armée des ombres*, w serii: *Résistances*, program Antenne 2, Paryż, 2 września 1991.

⁴⁵ Jeff Long: *Going After Wangdu: The Search for a Tibetan Guerilla Leads to Colorado's Secret CIA Camp w: Rocky Mountains Magazine*, lipiec/sierpień 1981.

⁴⁶ Victor Marchetti i John D. Marks: *The CIA and the Cult of Intelligence*. Nowy Jork: Dell, 1983.



Tybet jest „pogrzebany w trzewiach CIA jako jeden z tych sukcesów, o których się nie mówi”⁴⁷.

Ów brak informacji na temat powstania umożliwił tybetańskim przywódcom [emigracyjnym] napisanie własnej historii, bagatelizującej rolę zbrojnego oporu i upowszechniającej mit o pokojowym charakterze masowych protestów. Choć wiele osób wspierających Tybet chce podzielać taki pogląd, jest on całkowicie nieprawdziwy. Nie było żadnej pokojowej kampanii przeciwko Chińczykom. Nawet w tych kilku demonstracjach, do których doszło przed 10 marca 1959 roku, trudno doszukać się manifestacji powszechnego oddania idei niestosowania przemocy. Wprost przeciwnie – stanowiły one sygnał dla Chińczyków, że Tybetańczycy gotowi są chwycić za broń w obronie swego przywódcy i swojej religii.

Propagując pokojową wizję współczesnej historii Tybetu, nie przyznano w niej znaczącego miejsca ruchowi oporu. Doprowadziło to do pojawienia się dwóch zupełnie błędnych koncepcji, które omówimy poniżej. Według nich, po pierwsze, powstanie nie miało charakteru masowego i, po drugie, ruch oporu był wspierany czy wręcz formowany przez CIA.

Skala powstania

Z opowieści powstańców, którym udało się przeżyć, uchodźców i uciekinierów wynika jasno, że we wschodnim Tybecie prowadzono walki na ogromną skalę. Akcje zbrojne, zniszczenia i liczba ofiar przywodzą na myśl Afganistan po inwazji sowieckiej. Choć Chiny nie odczuły skutków tego powstania tak jak Rosjanie wojny afgańskiej – propaganda zadbała, by Chińczycy w ogóle się o nim nie dowiedzieli – pozostaje ono ciemną plamą na jasnym obrazie, pracownice malowanym przez władze ChRL na użytek świata. Roderick MacFarquhar uważa, że powstanie było „najbardziej dramatycznym niepokojem wewnętrznym, jaki wstrząsnął [Chińską Republiką Ludową] przed rewolucją kulturalną”⁴⁸.

Nawet jeśli odrzucimy relacje uchodźców, zmiany demograficzne we wschodnim oraz północno-wschodnim Tybecie, gdzie toczyły się najcięższe boje, stanowią wystarczający dowód na masowy charakter walk, ofiar i zniszczeń w tych regionach. Wymownym potwierdzeniem statystyk jest obraz, pojawiający się nieodmiennie w opowieściach większości uciekinierów – kobiet orzących pola (nie do pomyślenia w przeszłości) po stłumieniu powstania, gdyż w regionie nie było żadnych mężczyzn. Chiński spis ludności⁴⁹ z 1982 roku wykazuje, jeszcze w piętnaście-dwadzieścia lat po zakończeniu walk, znaczną przewagę kobiet nad mężczyznami we wschodnim i północno-wschodnim Tybecie. Takich dysproporcji nie odnotowano w innych regionach Tybetu i Chin, choć i tam zginęło wiele osób.

⁴⁷ Fletcher L. Prouty; *Colorado to Koko Nor: The Amazing True Story of the CIA's Secret War Against Red China* w: *Denver Post*, 6 lutego 1972.

⁴⁸ Roderic MacFarquhar: *The Origins of the Cultural Revolution*, Nowy Jork: Columbia University Press, 1983.

⁴⁹ *The Population Atlas of China*, Oxford University Press, 1987.



(Na przykład głód z lat 1960-63 był prawdopodobnie największą klęską tego rodzaju w dziejach ludzkości – tu jednak śmierć zabierała jednakowo i kobiety, i mężczyzn.) Nie zapominajmy przy tym, że większa część populacji tybetańskiej żyła właśnie we wschodniej części kraju.

Nikt, nawet tybetański rząd emigracyjny, nie podjął poważnej próby oszacowania liczby ofiar we wschodnim Tybecie i w innych regionach kraju, choćby w Lhasie. Liczbę Tybetańczyków zabitych w stolicy podczas powstania i zaraz po nim znamy wyłącznie z oficjalnych źródeł chińskich. Dokument, opublikowany przez Tybetański Okręg Wojskowy 1 października 1960 roku i oznaczony jako „tajny”, mówi: „Od zeszłego marca do dziś zlikwidowaliśmy [xiaomie] 87 tys. wrogów”⁵⁰.

Pierwsze wystąpienia przeciwko Chińczykom

Dziennikarze i uczeni sympatyzujący z Chinami rozpowszechniali pogląd, że powstanie było spiskiem tybetańskiego kleru, arystokracji i Centralnej Agencji Wywiadowczej; ich zdaniem CIA zorganizowała nawet ucieczkę Dalajlamy⁵¹. Ślady takiego myślenia są żywe i dziś. Niemniej ruch oporu we wschodnim i północno-wschodnim Tybecie zaczął formować się przed jakimkolwiek zaangażowaniem Amerykanów. Istnieją dowody na to, że do sporadycznych ataków na chińskie oddziały dochodziło już w 1949 roku. Nie będziemy wspominać tu o wcześniejszych potyczkach Tybetańczyków z komunistami – zwłaszcza w latach 1934-35, podczas „długiego marszu”⁵² – gdyż nie mają one związku z późniejszą inwazją i okupacją Tybetu.

Rozmawiałem z wieloma mieszkańcami Gjalthangu w południowo-wschodnim Tybecie (obecnie część prowincji Yunnan), którzy twierdzili, że atakowali oddziały Armii Czerwonej, gdy po raz pierwszy wkroczyły one na ich terytorium w 1949 roku. Relacje te potwierdza Peter Goullart⁵³, „biały” Rosjanin w służbie Guomindangu, który w latach czterdziestych pracował w Nakhi (Naxi), w Lijiangu, w Yunnanie. Goullart utrzymuje, że w 1949 roku, po upadku stolicy prowincji, Kunmingu, i ruszeniu Armii Czerwonej na zachód, Khampowie z graniczącego z Nakhi Gjalthangu wkroczyli do Lijiangu i z pomocą lokalnej ludności odparli pierwsze uderzenie komunistów. Później „czerwoni” zastosowali bardziej subtelną taktykę i, pozyskawszy część młodych Nakhijczyków, zdobyli Lijiang. Goullart wspomina również, że mieszkańcy Gjalthangu byli dzielniejsi i bardziej wojowniczy od rdzennych mieszkańców regionu.

⁵⁰ Xizang xingshi wenwu jiaoyu di jiben jiaocai, Lhasa: Wydział Polityczny Tybetańskiego Okręgu Wojskowego, 1960.

⁵¹ Chris Mullin: The CIA: Tibetan Conspiracy w: Far Eastern Economic Review, 5 września 1975.

⁵² Edgar Snow: Red Star Over China, Nowy Jork, 1938; Dziamjang Norbu: Historia Atena i walki Khampów o wolność Tybetu [w:] Tybet: Świadkowie; Fakty mówią za siebie, Warszawa 1995.

⁵³ Peter Goullart: Forgotten Kingdom, Londyn: Readers Union, 1957.



Te zajścia wyjaśniają, dlaczego „reformy demokratyczne” zaprowadzono po raz pierwszy właśnie w Gjalthangu – i to już w 1953 roku. Gonpo Taszi Andrugcang wspomina o tych zajściach w swojej autobiografii: „Rok później [1953] w regionie Gjalthang Athena Kham Chińczycy podzielili ludność na pięć klas; rozpoczęto aresztowania i kampanię terroru. Osoby należące do trzech wyższych klas publicznie upokarzano albo stawiano przed plutonem egzekucyjnym”⁵⁴.

Bardzo wczesnie wystąpiono przeciwko Armii Czerwonej w odległych od Gjalthangu Hormukhce i Nangrze w Amdo, w północno-wschodnim Tybecie. Tu z komunistami walczył od dawna gubernator Guomindangu (a właściwie niezależny muzułmański watażka) Ma Pufang, który dowodził swoją kawalerią Hui, sprzymierzając się z plemionami Amdo i Mongolii⁵⁵. Jednak w 1949 roku, gdy zwycięstwo komunistów wydawało się tylko kwestią czasu, zapakował swoje żony i majątek do dwóch DC-10 i uciekł. Według naocznego świadka, Rinzina, który brał później udział w walkach, Armia Czerwona wkroczyła do Nangry i Hormukhi we wrześniu 1949 roku⁵⁶.

W grudniu dwóch wodzów z Nangry, Pon Łangczen i Pon Czodzie, wydało wojnę Chińczykom. Doszło do wielu potyczek; w jednej z nich zginął syn Łangczena. Rinzin twierdzi, że pierwsza grupa Chińczyków składała się z sześciu tysięcy żołnierzy, których po wybuchu niepokojów wzmocniono dziesięcioma tysiącami z Rikongu. Kiedy w lutym 1950 roku do walk włączyli się mieszkańcy Hormukhi, było już za późno, gdyż Chińczycy dostali kolejne posiłki. Wszystkie główne oddziały z Amdo zostały rozbite. Podczas jednej z potyczek Pon Czodzie był bliski dostania się do niewoli – uratował się, udając zabitego. Niemal wszystkich wojowników zmuszono do opuszczenia domów i ucieczki w góry, skąd zaczęli prowadzić wojnę podjazdową z patrolami i atakować chińskie konwoje. Operacje tego rodzaju okazały się bardziej skuteczne od otwartych bitew, które wcześniej wydawano Chińczykom. Ludzie z Nangry twierdzą, że ich zajadły opór sprawił, iż po pewnym czasie „czerwoni” zaczęli nazywać ten region „małym Tajwanem”.

W 1952 roku lamowie z klasztoru Deczen wynegocjowali zawieszenie broni. Pona Łandczena zawieziono do Xiningu, a potem do Pekinu, gdzie jakoby spotkał się z Mao Zedongiem. W 1952-53 panował spokój, ale gdy ruszyła nowa fala oskarżeń, potępień, prześladowań, aresztowań i egzekucji, w całym regionie ponownie wybuchły walki. W tym czasie Chińczycy mieli już przytłaczającą przewagę liczebną i znacznie lepsze uzbrojenie – dla wszystkich było więc jasne, jak musi zakończyć się ten konflikt. Tysiące mieszkańców Amdo zabito w walce, stracono lub zesłano do obozów pracy; wielu odebrało sobie życie. Inni uciekli do Lhasy. Rinzin mówi, że „zostało tylko kilku ślepców, kalekich i głupców. No i garstka dzieci”⁵⁷.

⁵⁴ Andrugtsang, op. cit.

⁵⁵ Leonard Clark: *The Marching Wind*, Londyn: Hutchinson, 1957.

⁵⁶ *Tibet Under Chinese Communist Rule*, Dharamsala: Information Office of His Holiness the Dalai Lama, 1976.

⁵⁷ Ibid.



Taki opór przeciwko chińskim najeźdźcom nie był zjawiskiem typowym we wschodnim i północno-wschodnim Tybecie pod koniec lat czterdziestych i na początku pięćdziesiątych. Wojska rządu tybetańskiego nie otrzymały też wsparcia Khampów podczas październikowej ofensywy Chińczyków. Prestiż i władza lhaskiej administracji systematycznie spadały tu od 1917 roku, kiedy to – pod rządami Kalona Lamy Czampy Tendara, gubernatora Wschodniego Tybetu i głównodowodzącego – były zdecydowanie największe⁵⁸. Przed chińską inwazją w 1950 roku rząd próbował zmobilizować mieszkańców regionów granicznych do walki z Czerwoną Armią, niemniej bez większych rezultatów. Takcer Rinpocze, jeden ze starszych braci Dalajlamy, opat Kumbumu w Amdo, powiedział mi, że na rok przed najazdem jego klasztor otrzymał list od *szape* (*zhabs-pad*, ministra) Lhalu, gubernatora Wschodniego Tybetu i dowódcy stacjonujących tu oddziałów, w którym proszono mnichów o stawienie czoła chińskim oddziałom. Jednak zabiegi Lhalu o lojalność mieszkańców Khamu i Amdo nie zdały się na wiele, poza wyjątkami takimi jak klasztor w Czamdo⁵⁹.

Walki w Gjalthangu, Nangrze, Hormukhce oraz kilku innych regionach, choć odosobnione, pozwalały przewidzieć skalę i zaciekłość konfliktu, który miał objąć cały wschodni Tybet. Wkrótce posunięcia Chińczyków w Khamie doprowadziły do nowego wybuchu wrogości wobec okupantów. Napięcie osiągnęło zenit zimą 1955-56 roku, kiedy zaczęto zaprowadzać „reformy demokratyczne”. Chińczycy nazywają to powstanie „rebelią kangdingską”⁶⁰ – od chińskiej nazwy miasta Darcedo, w którym mieściło się dowództwo armii chińskiej we wschodnim Tybecie. Walki rozprzestrzeniały się jak pożar i już wkrótce wodzowie różnych plemion zaczęli myśleć o wspólnej walce z Chińczykami. Juru Pon, najwyższy wódz koczowników z Lithangu, rozesłał posłańców do wszystkich zakątków wschodniego Tybetu, wzywając do zaatakowania chińskich oddziałów osiemnastego dnia pierwszego miesiąca kalendarza tybetańskiego w 1956 roku. Na apel ten odpowiedziały klasztory i plemiona Njarongu, Kardze, Batangu, Drango, Linksziby oraz wielu innych regionów. Juru Pon zginął później w ruinach zbombardowanego wielkiego klasztoru w Lithangu, zastrzelony z pistoletu dwóch wysokich chińskich oficerów, którym miał się poddać⁶¹.

Dordże Judon, młodsza żona Gjari Nimy, wodza z Njarongu, mówi, że rodzina Gjaricang otrzymała list od wodza z Lithangu, który prosił ich o przystąpienie do walki osiemnastego dnia pierwszego miesiąca w 1956 roku, zaznaczając, że potwierdzi jeszcze tę datę po otrzymaniu wiadomości od innych przywódców ze wschodniego Tybetu⁶². Ponieważ władze chińskie wezwały Gjari Nimę na konferencję w Darcedo, Dordże Judon stanęła na czele własnego klanu i innych

⁵⁸ Eric Teichman: *Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet*, Cambridge, 1992.

⁵⁹ Robert Ford: *Wind between the Worlds*, Nowy Jork: David McKay, 1957.

⁶⁰ Anna Louise Strong: *When the Serf Stood Up In Tibet*, Pekin, 1960.

⁶¹ Alo Czonze, op. cit.

⁶² Holly Elwood: *Dorgee Yudon: The Leader of the Rebels*, nie publikowany wywiad, 21 maja 1989.



plemion Njarongu. Kiedy zaczęła zwoływać spotkania w różnych regionach Njarongu, Chińczycy zorientowali się w jej planach i kazali ją zabić dwóm kolaborantom, którym pomagało dwóch chińskich żołnierzy.

Zamach się nie powiódł – podobnie jak próby aresztowania wuja Dordże Judon i innych przywódców powstania w Njarongu. Dordże uznała, że musi zaatakować o cztery dni przed uzgodnioną datą. Uderzenie okazało się skuteczne – w pierwszym okresie udało się zniszczyć kilka małych chińskich garnizonów; pojmano i zlikwidowano wielu kolaborantów. Niedobitki chińskich oddziałów schroniły się w administracyjnej stolicy Njarongu, w Drugmo Dzongu, Zamku Smoczycy. Potężne ściany tej fortecy oparły się kolejnym atakom powstańców.

Chińczycy wysłali posiłki z Kardze, na które powstańcy urządzili zasadzkę. Początkowo siły Dordże Judon odnosiły zwycięstwa, ale miesiąc później chińskie oddziały z Drango i Dału zdołały przebić się do zamku. Dordże Judon pamięta, że na pierwszy apel Juru Pona odpowiedziało dwudziestu trzech wodzów z Khamu. Ów nieformalny sojusz nazwano Tensung Dhanglang Magar – „Ochotniczą Armią Obróńców Buddyzmu”.

Charakter powstania

Mimo ogromnych trudności w koordynowaniu militarnych akcji różnych grup ze wschodniego Tybetu, w 1956 roku powstańcom udało się wyprzeć Chińczyków z niemal całej prowincji. Po kilku miesiącach armia chińska wróciła znacznie wzmocniona, nie jest to jednak przedmiotem naszych rozważań. Warto może tylko zwrócić uwagę, że mimo odwiecznych animozji i konfliktów plemiennych, udało się zjednoczyć Khampów przeciwko Chińczykom. Grupy, których poczynania usiłowano koordynować, działały na górzystym pustkowiu o powierzchni kilkuset tysięcy kilometrów kwadratowych, bez podstawowych środków komunikacji, dróg i transportu. Można się tylko dziwić, że zdołano doprowadzić do powszechnego buntu w ustalonym terminie.

Nazwa, jaką Khampowie nadali swojemu ruchowi, odzwierciedla, ujmijmy to w ten sposób, ideologiczny charakter powstania oraz poparcia, które zyskało ono we wschodnim, a potem w środkowym Tybecie. Dała Norbu stwierdza w artykule poświęconym powstaniu, że jego celem była obrona tybetańskich wartości buddyjskich oraz politycznych i religijnych instytucji, zbudowanych na fundamencie owych zasad. „Dopóki Chińczycy nie wtrącali się do zastanego systemu społecznego oraz systemu wartości, uznawanego za święty przez członków owego społeczeństwa (tak wyglądała sytuacja w Tybecie Zewnętrznym), nie dochodziło do buntów, choć już sama obecność Chińczyków budziła ogromną niechęć i niepokój. W chwili, gdy komuniści spróbowali zmienić istniejący, święty system społeczny w Tybecie Wewnętrznym, który *de jure* uznawali za część Chin właściwych, wybuchło powstanie”⁶³.

⁶³ Dawa Norbu: The 1959 Tibetan Rebellion: An Interpretation w: China Quarterly, nr 77, marzec 1979, ss. 74-93.



Tradycyjna ideologia, na której opierała się rewolta, dała jej poparcie na tyle silne, by przekroczyć granice wschodniego Tybetu i wzniecić niepokoje w Tybetańskim Regionie Autonomicznym, gdzie władze zostawiły w spokoju istniejący system społeczny, zabiegając wręcz o względy arystokracji i duchowieństwa. Powstanie uznano za sprawę narodową, gdyż szło w nim o uczucia niemal wszystkich Tybetańczyków⁶⁴. Niemniej przywódcy i członkowie ruchu oporu – w większości mieszkańcy Khamu i Amdo – często nie byli w stanie wyzbyć się ciasnych, plemiennych uprzedzeń czy więzów lojalności, co sprawiło, że powstanie nie nabrało w pełni powszechnego, dynamicznego charakteru. Tradycyjne animozje między Lhasą i Khampami, choć przewyciężano je wielokrotnie podczas powstania, nigdy nie zostały w pełni wyjaśnione. Inna nazwa ruchu oporu, „Cztery Rzeki, Sześć Pasm” – oznaczająca wschodni Tybet – podkreślała zawężony charakter i podział ruchu.

Brutalne represje po stłumieniu rewolty we wschodnim Tybecie oraz masowy napływ uchodźców do Lhasy sprawiły, iż głównym ośrodkiem oporu stał się Tybet centralny, gdzie pod dowództwem kupca z Lithangu Gonpo Taszi Andrugcanga zreorganizowano luźną konfederację grup partyzanckich i 16 czerwca 1958 roku, w położonym na południe od Lhasy dystrykcie Lhoka, formalnie powołano powstańczą armię. Potajemnie kupowano w Indiach broń. Dała Norbu zwraca uwagę, że większość z dwudziestu trzech khampowskich przywódców powstania była kupcami, którzy dorobili się po „wyzwoleniu”. Najważniejsze źródło ich fortun stanowiły srebrne monety, tak zwane *dao-juany*, którymi Chińczycy opłacali tybetańską klasę rządzącą i robotników, pracujących przy budowie dróg. Zamiast mnożyć majątki lub bezpiecznie uciec ze srebrem do Indii, Khampowie wydawali chińskie pieniądze na zakup broni oraz amunicji dla powstańców⁶⁵.

Przywódcy ruchu oporu zostali też poinformowani przez sympatyzujących z nimi ministrów i urzędników administracji tybetańskiej o tajnych, rządowych magazynach broni. Zabrali z nich karabiny i amunicję⁶⁶, które umożliwiły im odcięcie trzech strategicznych dróg, prowadzących z Lhasy na południe, tudzież niemal całkowite sparaliżowanie operacji armii chińskiej w tym rejonie.

Granice amerykańskiego zaangażowania

Tak więc wyglądało tło, z którego wyrastał tybetański ruch oporu. Dopiero po tych wydarzeniach i innych sukcesach powstańców, o których dowiedział się rząd amerykański⁶⁷, Stany Zjednoczone wysłały pomoc partyzantom w Tybecie. Faktycznie zaczęła ona docierać do walczących w 1958 roku. Nie ulega wątpliwości,

⁶⁴ Phuntsok Wangyal: *The Revolt of 1959 w: Tibetan Review*, lipiec-sierpień, 1974.

⁶⁵ Dawa Norbu, *op. cit.*

⁶⁶ Andrugtsang, *op. cit.*

⁶⁷ Departament Stanu USA, Office of Intelligence Research, Division of Research of Far East, Intelligence Report no. 7341: *Unrest in Tibet*, 1 listopada 1956.



że w okresie największych sukcesów ruchu oporu we wschodnim Tybecie żadna grupa partyzancka nie otrzymywała broni i innej pomocy od Amerykanów.

Relacje o przygotowaniu przez CIA ucieczki Dalajlamy i eskortowaniu go do granicy⁶⁸ są chyba wyłącznie produktem dziennikarskiej wyobraźni. Jedyni agenci CIA w Lhasie, którzy próbowali nawiązać jakieś kontakty z Dalajlamą i rządem Tybetu, to dwaj Lithangczycy, Atha i Lhoce, zrzucony na spadochronach w pobliżu Samje przed wybuchem powstania w stolicy. Lhoce zmarł przed kilku laty, ale Atha żyje nadal i mieszka w New Delhi. Powiedział mi, że obaj zdołali spotkać się potajemnie z Phalą, marszałkiem dworu (*mgron-gnyer chen-mo*) Dalajlamy, który wraz z *zhabs-pad* Surkhangiem stał na czele „narodowej” frakcji w rządzie, sympatyzującej z ruchem oporu. Atha przekazał Phali wiadomość od rządu Stanów Zjednoczonych, który zwrócił się do rządu Tybetu o wystosowanie formalnej prośby o amerykańską pomoc wojskową. Phala odparł, że jest już na to za późno, gdyż nie można ufać całemu gabinetowi i Zgromadzeniu. Powierzenie im tak drażliwej i potencjalnie kompromitującej informacji nie wchodziło w grę. Rozmawiałem z Phalą na kilka lat przed jego śmiercią – potwierdzał, że doszło do takiego spotkania. Phala planował i organizował ucieczkę Dalajlamy, wykorzystując radiodbiornik Athy i Lhoce do informowania Amerykanów o planie ucieczki oraz rozwoju wypadków w trakcie jej trwania.

Pełny zasięg i implikacje tybetańskiego powstania nie były nigdy systematycznie badane. Obraz, jaki wyłania się z rozmów i wywiadów, które przeprowadziłem z ludźmi zaangażowanymi w operację ruchu oporu, utwierdza mnie w przekonaniu, że nasza wiedza o tych wydarzeniach jest zaskakująco skąpa i fragmentaryczna. Pod powierzchnią obojętności czy braku zainteresowania płynie jednak rzeka historycznej wiedzy i pamięci – choć nikt z niej nie czerpie. Mam nadzieję, że postawa tybetańskich dostojników, buddystów, zachodnich sympatyków [sprawy Tybetu] oraz intelektualistów, których fakt istnienia ruchu oporu wprawia dziś w zakłopotanie – czy to dlatego, że kłóci się z ich ulubionym obrazem miłującego pokój Tybetu w roli Shangri-li, czy to dlatego, że partyzanci zgrzeszyli, przyjmując broń od CIA – zmieni się wreszcie, i ten rozdział naszej historii doczeka się badaczy z prawdziwego zdarzenia.

Londyn, 1994

Dziamjang Norbu, współzałożyciel Amnye Machen Institute i Tybetańskiego Kongresu Młodzieży (TYC), jest emigracyjnym historykiem, pisarzem i jednym z najbardziej znanych tybetańskich intelektualistów; odrzuca ideę „prawdziwej autonomii” i opowiada się za „rangzen”: pełną niepodległością Tybetu.

⁶⁸ Mullin, op. cit.



Wrzesień

Namlo Jak

We wrześniu zasady gry stały się jasne.
We wrześniu czuło się ich chłód już w kościach.
Ktoś westchnął głęboko, ale bezgłośnie,
I nikt nie poważzył się strącić ze stołu rozdanych kart.

Wypłakuję się wiecznie zielonym łąkom
W bezsennym namiocie między górami a równiną,
Przez wiatr i deszcz idą zjawy,
Kto każe mi wyć, żałośnie, bez końca?

Tęsknię za dziećmi, z którymi bawiłem się w domu,
Tam mówiło się prawdę i grało uczciwie.
Oddajcie mi czyste źródło, mgłę o poranku
I wreszcie lata żłobiące czoło.

Wrześniu, byłeś oddechem pana śmierci
Czy może aniołem, co chciał mnie obudzić?

wrzesień 2006

41. rocznica proklamowania przez władze chińskie Tybetańskiego Regionu Autonomicznego

Namlo Jak pochodzi z regionu Amdo, który przyłączono do chińskiej prowincji Qinghai. Po ukończeniu studiów podjął pracę w lokalnym Departamencie Oświaty. W 1993 roku skazano go za „prowadzenie działalności szpiegowskiej” oraz „założenie organizacji kontrrewolucyjnej”. Wśród „wykradzionych” – zdaniem sądu – „tajemnic państwowych” były chińskie roczniki statystyczne. Odbywał karę w czterech różnych więzieniach. Wiersze pisał na pudełkach po papierosach przeschmuglowanym do celi wkładem do długopisu. Został zwolniony w listopadzie 1997 roku, dwa lata później uciekł z Tybetu.

འཕམ་འཁོ་ཆ་མེད་

Ten wrzesień

Oser

Mamy sezon na owoce
Chciałam się przebrać do ogródka
Wyobrażając sobie, że gdy tylko księżyc
Osiągnie pełnię, pośrodku tonącego w zieleni i ciszy
Bajkowego sadu zakolysze się ten mój, jedyny
Na którejs z najwyższych gałęzi.
Kłopot bogactwa: którego mam pragnąć?

Jestem kapryśna
Niemłoda, nie taka już świeża
Ale wciąż daję się ponosić emocjom
I mamie złudzeniom
Tym razem jest ono takie prawdziwe
Pragnę go całą sobą
Przyniosę wszystko, co trzeba
Pędzę, lekkomyślnie śpiewając
Zarazek w powietrzu
Genialny pisarz, którego wielbię, jest chory, umiera

Nawet pełen czystej wody, mój wiklinowy koszyk
Nie ukołysze tego ostatniego nasionka miłości
Lepiej chyba wziąć motykę
Ale jak mają puszczać pędy
Lecznicze zioła, które już wymarły?
Owoc ciągle czeka, odprawiając niegodziwych łotrów
Wszystko tu spowija beznadzieja
Niemniej to tylko ogród wyobraźni
Jak skończy się wrzesień, wszystko będzie dobrze?

wrzesień 2006

41. rocznica proklamowania przez władze chińskie Tybetańskiego Regionu
Autonomicznego



„Zniszczymy stary świat. Będziemy panami nowego”: rewolucja kulturalna w Tybecie.

Życie w komunie „Czerwony Sztandar”

Dhondup Czodon

Wstęp

Należę do, jak nazywają to Chińczycy, klasy tybetańskich „niewolników”; po chińskiej inwazji przez wiele lat byłam wysoką funkcjonariuszką i cieszyłam się zaufaniem naszych nowych panów. Nie jestem wykształcona, brak mi wiedzy i zdolności pisarskich. Po Ludowej Komunie „Czerwony Sztandar” zostały mi tylko smutne wspomnienia. Postaram się je spisać, by świat poznał prawdę o losie moich rodaków i naszego kraju pod chińskimi rządami.

Urodziłam się w 1942 roku w Njethang Dzongu w regionie Lhoka. Ojciec nazywał się Dhamczo, nasza rodzina nosiła przydomek Bhałung. W domu było nas sześcioro. Troje z nas musiało świadczyć *ulag*, czyli *tral* – podatek w formie pracy. Dwie osoby najmowały się do roboty i otrzymywały za to pieniądze, a babcia zajmowała się domem, który stał w majątku Cziso klasztoru Dhargjal Ling (Dhar-Ling), będącego filią Labrangu Ling. W owym majątku, stanowiącym główne źródło dochodu mnichów, mieszkało dwadzieścia rodzin. Klasztor miał ziemię oraz stada, głównie kozy i owce.

Ci, którzy mieli od piętnastu do sześćdziesięciu lat, musieli pracować, gdy tylko była robota. Jeżeli ktoś nie chciał, musiał znaleźć zastępcę. Przepracowawszy miesiąc i wpłaciwszy trzy *khel* ziarna, uzyskiwało się zwolnienie na pozostałych jedenaście miesięcy. Po ukończeniu piętnastego roku życia dostawało się kawałek ziemi. Świadczący *ulag* nie otrzymywali żadnych pieniędzy, gdyż ich praca była czymś w rodzaju podatku, zapłaty za działkę, którą dostawaliśmy od klasztoru. Najgorsze w tym systemie było to, że przywiązywał człowieka do ziemi. Można było co prawda przed tym uciec, wstępując do klasztoru lub armii. Tak czy inaczej, świątynia nie była wszechwładna i nie mieszała się do życia prywatnego.

Legenda głosiła, że byliśmy potomkami byłych mnichów, którzy zrezygnowali z życia zakonnego, ożenili się i musieli świadczyć *ulag* dla klasztoru. Świątynia leżała daleko od posiadłości. Mnisi mieli zmieniających się co pewien czas przedstawicieli, którzy nadzorowali naszą pracę. Nigdy nie widziałam, żeby mnich uderzył kogoś z *ulagpów*. Nikt też nie wtrącał się w nasze sprawy.

Mój dom rodzinny otaczał mur. Na dole trzymaliśmy zwierzęta: cztery jaki, dwa osły, dwadzieścia siedem owiec i kóz. Mieliśmy cztery i pół *khela* [khel:



zależnie od kontekstu, 0,37 ha lub 13-15 kg] ziemi (tzn. areał, do obsiania którego trzeba cztery i pół khela ziarna). Uzyskiwaliśmy rocznie siedemdziesiąt kheli jęczmienia, a dwie zajmujące się do pracy osoby zarabiały trzydzieści sześć kheli. Trzy khele masła z mleka naszych zwierząt zamienialiśmy na sześć kheli ziarna. Dziesięć kheli przynosiły wypłatane w wolnych chwilach koce i torby. Zarabialiśmy też, robiąc buty – jakieś sześć kheli.

Innymi słowy, nasz roczny dochód wynosił sto dwadzieścia sześć kheli ziarna. Trzy osoby, które świadczyły ulag, dostawały jedzenie od klasztoru. Na pozostałych członków rodziny przypadały więc po czterdzieści dwa khele ziarna. Każdego roku zabijaliśmy sześć owiec; nie brakowało nam masła i wełny. Sprzedawaliśmy też olej – za jakieś pięćset *ngusang*. Żyło się nam całkiem dobrze. W całym regionie nie było nawet jednego żebraka.

Obchodziliśmy liczne święta i dobrze się bawiliśmy. *Losar* (Nowy Rok kalendarza tybetańskiego) trwał pięć dni. Dostawaliśmy wtedy mnóstwo mięsa, *khabse* (ciasta), *czangu* (piwa) itd. Mogliśmy je zjeść albo zabrać do domu. Piliśmy i tańczyliśmy do białego rana. Był też *cog* (rytuał związany z ofiarowaniem pożywienia) – cała owca i specjalna *campa* (mąka z prażonego jęczmienia). Kolejne święto przypadało w drugim miesiącu, podczas zasiewów. W piątym miesiącu wszyscy zbieraliśmy się w klasztorze Dhar-Ling i ucztowaliśmy przez trzy dni. Mnisi dzielili się wtedy z nami wszystkim, co im ofiarowano. W dziesiątym miesiącu przez trzy dni świętowaliśmy żniwa. Dostawaliśmy dobre jedzenie, *czang*, sery i masło od koczowników. Bawiliśmy się całą noc.

Bez żadnych problemów mogliśmy odwiedzać przyjaciół i krewnych oraz pielgrzymować do odległych regionów kraju.

Chińczycy pojawili się w mojej wiosce w 1959 roku. Powiedzieli, że odtąd nie będzie już ani bogatych, ani biednych. Wszyscy mieliśmy być równi i posiadać taki sam majątek. W naszym dystrykcie było wiele bogatych, arystokratycznych rodzin. Takie słowa musiały więc ucieszyć nas, ulagpów, najuboższych Tybetańczyków. Ale nadzieje na lepszą przyszłość podszyte były strachem. Nigdy wcześniej nie widzieliśmy Chińczyka. Zastanawialiśmy się, czy rzeczywiście mówią prawdę, czy możemy im ufać, i ilu mają żołnierzy. A przede wszystkim, zadawaliśmy sobie pytanie, po co tak naprawdę zjawili się w naszym kraju. I mieliśmy nadzieję, że szybko odejdą.

Miałam osiemnaście lat i nie rozumiałam politycznego znaczenia najazdu. Chińscy żołnierze zajęli klasztor i zmienili go w koszary. Niektórych mnichów uwięziono, innych stracono, jeszcze innych wysłano do obozów pracy. Reszta wróciła do domów.

Chińczycy ogłosili, że zostaliśmy wyzwoleni i że sprawiedliwie rozdzielią cały majątek, ale podzielili tylko Cziso. Każde z nas dostało półtora khela ziemi – czyli w sumie przybyło nam cztery i pół – oraz pół konia. Nie dali nam nic z naszego klasztoru. Wszystko zapakowali na ciężarówki i wywieźli do Chin. Zabrali nawet dywany, którymi wyłożyli potem swoje biura.



Kiedy ogłosili „reformy demokratyczne” w 1959 roku, skierowano mnie do pracy przy budowie drogi. Wróciłam po dwóch miesiącach i trafiłam do grupy, która miała tańczyć oraz śpiewać pieśni, sławiące Mao i socjalizm. Myślę, że dostałam ten przydział, bo robiłam, co mi kazano. W 1960 roku ruszył nowy etap „reform”. Skonfiskowano wszystkie zdjęcia Jego Świątobliwości Dalajlamy oraz broń i amunicję. Obiecano przy tym lepszy podział majątku. Ciężko pracowałam dla Chińczyków. Pewnego dnia wezwano nas sześcioro, samych ulagpów, i powiedziano, że będziemy „młodzieżówką” Komunistycznej Partii Chin. W ten sposób Chińczycy powołali *Decog Tibug*, Komitet Społeczny naszego okręgu. 29 września 1960 mianowali przewodniczącą.

W 1961 roku założyli szkołę edukacji patriotycznej w klasztorze Bencang. Byłam w niej indoktrynowana przez trzy miesiące. W 1962 roku odbyły się wybory – zostałam przedstawicielką władz okręgu i oficerem politycznym, odpowiedzialnym za mieszkańców.

Kiedy w 1962 roku wybuchła wojna chińsko-indyjska, mianowano mnie *dhu-tang*, brygadierką i wysłano, przez Tałang, do Sengdzongu. Tibug ogłoszono placówką wzorcową, a należąca do niej Czozom delegowano do Pekinu. Chińczycy wymyślili jej biografię i opatrzyli ją ilustracjami. Portret „aktywistki” oraz „byłej niewolnicy” trafił do „sali rewolucyjnej” Tybetańskiego Regionu Autonomicznego. Byliśmy ogromnie zaskoczeni, gdyż wszystko to było wierutną bzdurą.

Pod koniec 1965 roku Chińczycy podzielili nasz dystrykt na komuny. Trafiłam do „Czerwonego Sztandaru”. W innych regionach komuny powstawały znacznie później, gdyż zaraz potem rozpoczęła się rewolucja kulturalna.

Moja relacja różni się bardzo od doniesień chińskiej propagandy i głosów garstki uprzywilejowanych cudzoziemców, którzy składali wizyty w Tybecie. Tybetańczycy z Dharamsali, którzy wiedzą, co dzieje się na świecie, mówili nam, że nasze wspomnienia nie mają nic wspólnego z opowieściami sympatyzujących z Pekinem zagranicznych delegacji.

Opowiem tu prawdę o sytuacji w Tybecie – prawdę, którą widziałam na własne oczy. Ludzie z Zachodu najwyraźniej uznali, że sytuacja w wioskach i w obozach koczowników, czyli tam, gdzie mieszka osiemdziesiąt procent Tybetańczyków, jest taka sama, jak w pokazywanych im miastach – że to, co zobaczyli w jednym miejscu, stosuje się do innych regionów, że Tybetańczycy żyją w takich warunkach, jak Chińczycy, że kadry, robotnicy, członkowie komun i uczniowie są sobie równi. Wzięli za dobrą monetę starannie reżyserowane spektakle, odgrywane dla nich przez wyselekcjonowanych i wystrojonych aktorów. Uwierzyli w chińskie pogadanki i muzealne ekspozycje, przedstawiające okropności „starego” Tybetu. Patrząc na mknące po nowych drogach ciężarówki, które wywożą do Chin nasze bezcenne skarby, myśleli pewnie, że wszystko to robi się dla tybetańskich mas, i że karabiny oraz amunicja (transportowane w drugą stronę) są odzieżą i żywnością dla Tybetańczyków. Kategorycznie oświadczam, iż w ten sposób stali się, jak lubią mawiać Chińczycy,



„psami łańcuchowymi” komunistów, gdyż wszystkie te tezy są zupełnie bezpodstawne. O przeszłości i teraźniejszości Tybetu powinni mówić żywi Tybetańczycy, a nie wypchane eksponaty.

Zagraniczni goście, którzy z piedestału limuzyn patrzą na Tybetańczyków niczym na egzotyczne zwierzęta w ogrodzie zoologicznym – powinni poznać smak ich życia, nim zasiądą przed maszyną do pisania.

Postaram się nie nudzić Czytelnika moimi przeżyciami, które zmusiły „wyzwoloną niewolnicę” do ucieczki z „socjalistycznego raj”, gdyż fakty są ważniejsze od odczuć. Wysłałam za mąż w 1962 roku. Namgjal był funkcjonariuszem w dystrykcie Njethang. Nasza pierwsza córka urodziła się 15 lutego 1964, a druga 15 maja 1969 roku. Ponieważ Chińczycy zawsze rozdzielali małżeństwa, kierując nas do pracy w różnych regionach, nigdy nie byliśmy ze sobą dłużej niż dzień lub dwa. Po raz pierwszy pomyśleliśmy o ucieczce w 1967 roku. Rozczarowani chińskimi mirażami socjalistycznego nieba, doszliśmy do wniosku, że jedyną drogą do wolności i szczęścia jest niepodległość Tybetu. Nie kierowaliśmy się przesłankami materialnymi – jako byłem „niewolnikiem” i wysokim funkcjonariuszem chińskiego reżimu wiodło się nam znacznie lepiej niż większości rodaków.

Nie podjęliśmy ostatecznej decyzji z uwagi córkę, babcię i innych krewnych, których musielibyśmy zostawić. Nie wiedzieliśmy też, co nas czeka na wygnaniu. Chińska propaganda podawała, że Indie są bardzo biedne i że Tybetańczycy, nadzorowani przez hinduskich żołnierzy, muszą tam pracować przy budowie dróg. Łapaliśmy czasem tybetańskojęzyczne audycje radia indyjskiego, ale nie wspomniano w nich o sytuacji politycznej uchodźców z Tybetu. Szczerze mówiąc, najbardziej zachęcająco brzmiały oskarżenia Pekinu o antychińską działalność tybetańskiej diaspory.

Co w końcu popchnęło nas do ucieczki? Perspektywa egzekucji mego męża, którego oskarżono o prawicowy rewizjonizm, ponieważ głosił wyższość leninizmu nad maoizmem. 7 grudnia 1964 trafił za kraty. Na wolność wyszedł po dwóch latach. Bapa Taszi Gjalcen, szef naszego dystryktu, i inni chińscy dostojnicy kazali mi wstąpić do partii i rozwieść się z mężem, ale babcia powiedziała, że rozwód nie wchodzi w grę. W 1968 roku Chińczycy skazali mnie – jako reakcjonistkę – na *thamzing*.

Nadal jednak mieliśmy wielu znajomych wśród tybetańskich i chińskich funkcjonariuszy, którzy w kwietniu 1973 załatwili mężowi zezwolenie na odwiedzenie domu. Przyjaciele Namgjala starali się o zgodę na zameldowanie go w naszym dystrykcie. Wszystko się przedłużało. Czekaliśmy do czerwca, a mąż samowolnie „przedłużył” sobie urlop. Chińczycy mają system wciągania funkcjonariuszy na czarną listę. Mąż znalazł się na niej już dwukrotnie – trzeci raz mógł oznaczać egzekucję. Pojechaliśmy więc do Lhasy, by opracować plan ucieczki.

Po dwudziestu pięciu dniach wędrówki przekroczyliśmy granicę z Indiami, zostawiając za sobą córki, krewnych i ojczyznę. 28 września 1973 zatrzymano nas



w Bomdili. Byliśmy przesłuchiwani przez indyjskie służby bezpieczeństwa. Wolność odzyskaliśmy w 1976 roku.

Dzisiaj pracujemy z mężem w Tybetańskiej Wiosce Dziecięcej w Dharamsali. Opiekujemy się małymi Tybetańczykami, z których wielu przyszło na świat już w Indiach.

Niestety, nie będę tu opowiadać o rzeczach miłych. Żałuję, że nasze dzieci muszą poznawać prawdę o okrucieństwie dorosłych. Byłoby lepiej, gdyby mogły żyć bez poczucia krzywdy. Mam tylko nadzieję, że mówiąc prawdę, pomogam rodakom i naszej ojczyźnie.

Reformy demokratyczne

„Wyzwolenie” i „reforma” nie wpłynęły na naszą stopę życiową. Mieszkaliśmy w tym samym domu. Mieliśmy dziewięć kheli ziemi, cztery jaki, konia, dwa osły, dwadzieścia siedem owiec i kóz oraz jakieś rzeźnicze noże. Produkowaliśmy może sto czterdzieści kheli ziarna, czyli nieco więcej niż przed „wyzwoleniem”. Tyle że Chińczycy zabierali nam siedem kheli jako *czetra*, to znaczy podatek „umiłowania ojczyzny” i trzydzieści pięć kheli jako „nadwyżkę”. Po wszystkim zostawało na głowę nieco ponad szesnaście kheli. Musieliśmy jednak płacić tym za masło, mięso, paszę, sól i inne niezbędne rzeczy. Wychodziło na to, że każde z nas miało teraz mniej o jakieś dwadzieścia sześć kheli ziarna. Dobytku bogatych nie rozdawano bynajmniej lekką ręką. Przystugiwały nam „środki produkcji i środki utrzymania”. Do tych pierwszych zaliczano, na przykład, zwierzęta, stare tybetańskie banknoty i narzędzia, do drugich – ubrania, domy, oraz gliniane i aluminiowe garnki. Resztę – złoto, srebro, kamienie szlachetne, a nawet mosiądz – wywożono do warsztatów regionalnego sztabu armii. Konie, stada rządu tybetańskiego i arystokratów, nowe ubrania i tkaniny zabierali Chińczycy. Prawo pierwszeństwa przysługiwało aparatowi. Mieli czelność mawiać, że to własność ludu, a lud to oni. Zawsze skapnęło coś i Tybetańczykom, pracującym dla nowych panów – pieniądze na zakupy, lepsze jedzenie. Pamiętam, że sekretarz partii z naszego okręgu Fung Fu-tse kupił sobie dwa szwajcarskie zegarki za 75, choć państwo sprzedawało je oficjalnie po 225 yuanów. Ciągłe wysyłał do Lhasy Trinleja Dhondupa po kamienie szlachetne, piżmo, złoto, srebro itd. I tak Chińczycy nosili w Tybecie szwajcarskie albo japońskie zegarki, gabardynowe garnitury i złotą biżuterię.

Wielka zmiana

Nasza wioska leżała dość wysoko, otoczona łąkami, lasami i przecięta rzeką. To było takie piękne, szczęśliwe miejsce. Nikt nie musiał żebrać, nie wiedziliśmy, co to głód, w gruncie rzeczy wiedliśmy beztrudne życie. Cieszyliśmy się swobodami, które straciliśmy wraz z nadejściem Chińczyków.

Mieliśmy własny język, pismo, kulturę i tradycję. Nasz piękny, spokojny kraj nie był jednak rajem. Żyło w nim wielu *ulagpów* i *nangzenów*, których Chińczycy



nazywają dziś „niewolnikami” Tybetu. Jestem jednym z nich i w kilku słowach opisałam już nasze życie. To właśnie owe nierówności sprawiły, że zaczęłam pracować dla Chińczyków. Uwierzyłam w ich słodkie słówka i idee socjalizmu. Ufano mi i szybko awansowałam. Cóż, pamiętałam jednak przeszłość i musiałam porównywać ją z terażniejszością. Moje złudzenia pękały jak mydlane bańki.

W dawnych czasach ciężko pracowaliśmy, ale zawsze mieliśmy czas na śpiewy i tańce. Każdy mówił to, co myślał, i mógł pójść, gdzie chciał. Nawet tak zwani „niewolnicy” mieli wolność. Właściciel majątku karmił ich dzieci, wszystkie. O małżeństwie decydowała miłość. Relacje między panem a służbą były z reguły serdeczne. Nie stosowano przemocy. Bogactwa i plony naszej ziemi należały do Tybetańczyków. Nawet jeśli działo się tu coś złego, Tybet był naszym krajem. Krajem niepodległym. Nie zrozumie tego, kto nie żył pod obcym jarzmem, komu nie odebrano, jak nam, absolutnie wszystkiego, nawet prawa do czczenia dziedzictwa przodków.

Do 1959 roku nasz region nazywał się Dzung-go. Lokalny klasztor Drong-dhe-gang, z piętnastoma *ompo*, czyli świeckimi kapłanami, był filią Labrangu Ling. Kiedy wprowadzono „reformy demokratyczne” Dzung-go przemianowano na Go-gne Szan. Żyło tu 120 rodzin, w sumie 675 osób, w tym 18 byłych mnichów i siedmiu żołnierzy tybetańskiej armii. Mieliśmy własnego lekarza, który nazywał się *Anczi* [doktor] Kelsang Dhonden.

Rocznie produkowaliśmy jakieś 1095 kheli ziarna, hodowaliśmy 516 jaków, 2870 owiec i kóz, 61 koni, 76 osłów i 350 kur.

Pod koniec 1965 roku Chińczycy przemianowali nasz region na „Komunę Czerwony Sztandar”, która miała stać się „złotym mostem do socjalistycznego raj”. Ponieważ była to pierwsza komuna w kraju, Chińczycy dali nam dziesięć świń, pięć mongolskich owiec, dwa osły, dwie fury i dziewięć wózków. Później powołano jeszcze trzydzieści sześć komun, które nie dostały nic.

Po utworzeniu komuny Chińczycy odebrali ziemię, zwierzęta i przedmioty, które przyznano nam w ramach „reform demokratycznych”. Skonfiskowano całą własność prywatną, obiecując przy tym odszkodowania, które miały być wypłacane przez pięć lat. Wszyscy, którzy ukończyli szesnaście lat, musieli wpłacić 60 yuanów na konto komuny (wspomniane odszkodowanie nie obejmowało tej kwoty). Każdy, kto chciałby się wycofać, tracił wszelkie prawa do depozytu i swego majątku. Tak to się zaczęło. Teoretycznie własność komuny powinna należeć do Tybetańczyków, ale to Chińczycy podejmowali decyzje i wydawali polecenia.

Po roku do komuny należało 150 rodzin, w sumie 728 osób. Mieliśmy 480 jaków, 3500 owiec i kóz, 60 koni, 86 osłów, 500 kur i 150 świń; uzyskaliśmy 1590 kheli ziarna. Produkcja znacznie wzrosła – z wyjątkiem jaków, które zaatakował pasożyt, przypominający żabi skrzek. Zwierzęta kręciły się w kółko i padały. Chińczycy nie wiedzieli, co robić. Tybetańczycy mieli tradycyjne lekarstwo: wierceili otwór w czaszce zwierzęcia, usuwali pasożyty z mózgu i przemywali ranę miksaturą z piżma, masła, soli itd. Komuniści wybili też wszystkie psy i wiele



jaków po prostu zagryzły wilki. Po jakimś czasie koczownikom znów pozwolono na trzymanie psów.

Nie muszę chyba mówić, że po klasztorze i mnichach pozostały tylko wspomnienia. Wykopano jeszcze jeden ponadkilometrowy, głęboki na jakieś pół metra kanał (wcześniej mieliśmy ich 28) oraz 14 zbiorników na wodę. Zbudowaliśmy dwie małe tamy, pozwalające na nawodnienie czterech kheli ziemi. Zwiększyliśmy produkcję paszy z pięciu do 5,3 tysiąca kheli i zasadziliśmy 10920 wierzb. Komuna miała w sumie 14 budynków administracyjnych. Zatrudniliśmy dwóch weterynarzy i lekarza.

Choć produkcja wzrosła, Chińczycy nie dbali o to, by Tybetańczycy mieli pełne brzuchy. „Wielka zmiana”, która, jak obiecywali, miała nas uczynić „panami we własnym domu”, sprowadzała się do tego, że przejęli całkowitą kontrolę nad naszym krajem. System komun przepelniał ludzi niepewnością i lękiem, gdyż byli bezustannie obserwowani. Do ich teczek trafiały informacje o każdym słowie i każdym geście. Jeśli ktoś sprzeciwiał się władzom komuny lub kwestionował zasady jej działania, trafiał przed „sąd ludowy” na thamzing, „wiec walki klasowej”.

Pamiętam Lobsanga Phuncoga, biedaka z trzeciej brygady, który powiedział podczas żniw, że skoro chodzimy głodni, to nie ma po co harować i lepiej od razu podpalić pole. Później spłonął jeden snopek. Choć nie było żadnych dowodów, Chińczycy zafundowali mu thamzing za „sprzeciwianie się drodze socjalizmu” i wtrącili go do więzienia.

Mój dom w komunie

Nasza sześciuosobowa rodzina nadal mieszkała w tym samym domu. Komuna wydzielala wszystkim po dwanaście i pół khela ziarna. Obowiązywał też system punktowania za pracę, nazywany *karmą* lub gwiazdkami, w ramach którego można było dodatkowo uzyskać dziewięć kheli. Nikt nie miał zatem więcej niż 14 kheli. Przypomnę, że przed wkroczeniem Chińczyków uzyskiwaliśmy o ponad 28 kheli więcej. Nawet w okresie „reform” nasze dochody były wyższe o dwa khele.

Robotnik uzyskiwał przeciętnie 10-12 punktów na dzień, czyli 3500 rocznie. Jeden punkt warty był około ośmiu phingów [yuan dzieli się na sto phingów], a więc punkty przynosiły jakieś 288 yuanów. Ziarno dla sześciuosobowej rodziny kosztowało 258 yuanów (jedna gjama [500 gramów] – 11 phingów), trzy owce – 24 yuany, 14 gjama masła – 17,5 yuana, 21 gjama wełny – 8,4 yuana, siedem gjama koziej sierści – 1,4 yuana, pięć gjama futra – 1,25 yuana, pięć gjama sera – 2,5 yuana, a siedem kheli oleju słonecznikowego – 33,6 yuana. Za niezbędne do przeżycia minimum trzeba było zapłacić komunie ponad 346 yuanów. Obok tego, co dostawaliśmy za naszą pracę, musieliśmy więc znaleźć gdzieś prawie 59 yuanów. Jak pracownik, którego nie stać na własne utrzymanie, ma wyżywić krewnych, którzy nie mogą pracować?

Chińczycy przywozili do wzorcowych komun różne delegacje. Nigdy jednak nie robili tego latem i jesienią. Dlaczego? Bo wtedy nie udawało się ukryć głodu.



Kiedy komuna przymierała głodem, Chińczycy znajdowali proste wyjaśnienie i besztali nas za to, że nie potrafimy „realizować polityki partii”. Oglupiali nie tylko cudzoziemców, ale i Tybetańczyków, obwożąc ich po wybranych gospodarstwach, które miały świadczyć o słuszności polityki partii i sukcesie komun.

Struktura komuny ludowej

Komunistyczna Partia Chin

Głównym ośrodkiem władzy w komunie jest partia komunistyczna. Podstawowa komórka partii składa się z przewodniczącego, trzech stałych członków i pięciu członków zwykłych. Mają oni realizować politykę partii, czyli instrukcje zwierzchników, na szczeblu komuny. Nic nie dzieje się bez ich zgody i aprobaty.

Członkowie partii mają prawo do dyskusowania o ważnych kwestiach, odwoływania się do komitetu centralnego w sprawach najwyższej wagi, blokowania wszelkich przedsięwzięć, które nie leżą w interesie partii i ludu, oraz poddania krytyce polecenia *po* jego wykonaniu. Zobowiązani są do studiowania marksizmu-leninizmu oraz myśli maoistowskiej i korygowania swoich poglądów, służenia narodowi chińskiemu sercem i umysłem, stosowania się do i stania na straży polityki partii, gotowości do krytyki, samokrytyki i udzielania wszelkich informacji przełożonym, strzeżenia tajemnic partii, utrzymywania, w celach propagandowych, dobrych stosunków z osobami nie należącymi do partii, stawiania interesu partii nad własnym, analizowania doktryny, wywiązywania się z powierzonych zadań oraz cenięcia partii nad własne życie i prowadzenia pod jej przewodnictwem mas od socjalizmu do komunizmu.

Pamiętam, jak Chińczycy wybierali Tybetańczyków, którzy szli do Pekinu prosić o to, by partia nigdy nie opuściła Tybetu. Jestem przekonana, że żadna z nich nie powstała spontanicznie.

Partia mianuje wszystkich przywódców wszelkich struktur i organizacji w komunie, które muszą stosować się do polityki partii i nie mogą jej krytykować.

Aby zostać członkiem partii, trzeba złożyć podanie i uzyskać rekomendację dwóch członków.

Naczelnym celem partii jest wyzwolenie całego świata.

Młodzieżówka KPCh

Młodzieżówkę KPCh nazywa się „lewym ramieniem partii”. Podstawowa komórka składa się z przewodniczącego, siedmiu wiceprzewodniczących i około dwudziestu pięciu członków. Mają oni „przewodzić” oraz „świadczyć” o sukcesie rewolucji i socjalizmu.

Członkowie Młodzieżówki zobowiązani są do kształtowania swych poglądów poprzez pilne studiowanie marksizmu-leninizmu i maoizmu, służenia narodowi chińskiemu sercem i umysłem, wzmacniania partii i zawierania przyjaźni z rówieśnikami z całej macierzy, stosowania się do zasad partii i stawiania jej interesu nad



własnym, ujawniania wewnętrznych i zewnętrznych wrogów przy pomocy krytyki, samokrytyki oraz marksizmu-leninizmu i maoizmu, tudzież gorliwego wypełniania poleceń partii. Jako „skarbnica” KPCh mają dokładać wszelkich starań, żeby przejść od socjalizmu do komunizmu.

Muszą zatem atakować i niszczyć stare nawyki oraz zwyczaje w swoich wioskach, zaszczepiając w ich miejsce obyczaje chińskie. Zakazane są, na przykład, tradycyjne tybetańskie pieśni i tańce; nie wolno też obchodzić starych świąt. Trzeba zmieniać nawet ciało i strój – nosić krótkie włosy i chińskie ubrania oraz mówić po chińsku. Kobiety muszą wyrzec się bransolet i kolczyków. Obowiązuje zasada: żadnych zabaw z przyjaciółmi i krewnymi. Członkowie Młodzieżówki mają być „nieustraszonymi komunistami”. Nie wolno im się modlić, zasięgać porad wyroczni, palić kadzideł i zawieszać flag modlitewnych. Muszą usunąć z domów tradycyjne malowidła. Pod żadnym pozorem nie wysuwają też języków w tradycyjnym pozdrowieniu.

Chińczycy chcą, by młodzież była bezlitosna. Ma się to objawiać gotowością do poddawania krytyce rodziców oraz zabijania psów, kotów i ptaków.

Procedura naboru przypomina partyjną: trzeba złożyć podanie i uzyskać rekomendacje dwóch członków. Komórka Młodzieżówki ma być „awangardą”, realizującą politykę partii. W mojej wiosce żaden Tybetańczyk nie wstąpił do niej dobrowolnie – wszyscy zostali nakłonieni przez Chińczyków.

Kierownictwo komuny

Naszą komunę i jej 728 członków podzielono na pięć brygad. Kierowało nią dziewięciu urzędników, wyłonionych przez siedemnastu „przedstawicieli ludowych”.

W 1969 roku powołano Ludowy Komitet Rewolucyjny komuny, który stopniowo przejął całą władzę. Na pierwszy rzut oka wybory mogły sprawiać wrażenie demokratycznych. W istocie nie miały jednak nic wspólnego z demokracją.

Gdy zbliżały się wybory, w komunie pojawiali się aparatczycy z okręgu. Chińczycy podzielili Tybetańczyków na sześć klas. Kandydatami mogli być tylko przedstawiciele dwóch ostatnich – „niewolnicy” i nędzarze – którzy ukończyli osiemnaście lat. Wskazywały ich brygady produkcyjne. Zwoływano wiec komuny; uczestników dzielono na małe, najwyżej dziesięcioosobowe grupy, które miały omówić zalety i wady około dwustu kandydatów. Tyle że władze okręgu dawno wyznaczyły siedemnastu „przedstawicieli ludowych” i przypisały dziewięciu z nich stanowiska w administracji. Odbywało się to bardzo prosto. W każdej grupie dyskusyjnej był jeden albo dwóch przedstawicieli okręgu. Jeśli ktoś proponował kandydata, którego nie chcieli, wyliczali jego wady, póki nie został odrzucony. Gdy pojawiło się nazwisko ich człowieka, wychwalali go pod niebiosa. Cała szopka trwała do chwili „demokratycznego”, jednogłośnie „wyłonienia” siedemnastu mianowanych przez władze kandydatów. Każdy członek komuny, uważnie obserwowany przez urzędników, stawał znaczek na karcie, a następnie wrzucał ją do urny. Wybrani nieodmiennie cieszyli się stuprocentowym „poparciem”. Jeśli były trudności z przepchnięciem



któregoś z kandydatów, wygłaszano nam pogadankę. Po wyborach gratulowano zwycięzcom i obsypywano ich kwiatami.

Komuną ludową rządziła komórka partii. Nawet brygadier musiał słuchać członka partii, formalnie nie piastującego w komunie żadnego stanowiska.

Brygady produkcyjne

W komunie Czerwony Sztandar było pięć brygad. Ja należałam do piątej, na którą składało się 29 rodzin – w sumie 121 osób.

Brygada realizowała zadania, wyznaczone przez administrację komuny, i co dwa, trzy dni przedstawiała sprawozdania. Brygadierzy wyznaczali pracę członkom brygady i śledzili ich poczynania. Przyznawali „punkty robocze”, które wpisywano do specjalnych książeczek. Informowali władze komuny o sytuacji w brygadzie. Pracować musieli nawet chorzy, póki nie uzyskali formalnego zwolnienia. Jeśli samowolnie nie stawili się do pracy, tracili prawo do opieki lekarskiej.

Członkowie brygady nie mogli opuszczać jej terenu. Bywało, że inna brygada wzywała wykwalifikowanych rzemieślników – krawców, stolarzy itd. Wynagradzano ich punktami roboczymi, zwykle według najwyższej stawki, zgodnie z umową brygadierów. Wieczorem odbywały się wiece, na których omawiano wydarzenia dnia, lajano itp.; sprawozdania trafiały do władz komuny.

Liga ubogich chłopów

Do organizacji tej mogli wstępować tylko przedstawiciele najniższych klas („niewolnicy”, rzemieślnicy tacy jak kowale itd.), którzy mieli 18-60 lat, wyrobioną świadomość klasową, doświadczenie w walce klas i, ma się rozumieć, socjalistyczne poglądy. Nasza komórka skupiała około dwustu członków; na jej czele stali przewodniczący, wiceprzewodniczący i pięciu stałych członków. Jako odpowiedzialni członkowie mieli oni prawo do krytykowania władz. Spoczywała na nich odpowiedzialność za wnoszenie Trzech Czerwonych Sztandarów (Komuny Ludowej, Wielkiego Skoku, Drogi Mas) i prowadzenie wsi ku socjalizmowi, realizowanie polityki oraz wykonywanie wszystkich poleceń partii komunistycznej, opiekowanie się komuną i strzeżenie jej oraz tropienie i niszczenie wrogów klasowych. Sprawa jest prosta: Chińczycy powiadają, że człowiek dobry i świadomy politycznie to taki, który ujawnia, denuncjuje i potępia ludzi, nie zgadzających się z ich polityką.

Liga Młodzieży

Około osiemdziesięciu wyrostków z naszej komuny wcielono do Chińskiej Ligi Młodzieży, by pod przewodnictwem partii „niszczyli stare i budowali nowe”. W praktyce sprowadzało się to do wyplenienia obyczajów tybetańskich i zastąpienia ich chińskimi. Mielśmy nosić krótkie włosy, zmienić stroje i imiona. Co i raz wypadało wtrącić jakieś chińskie zdanie lub choćby słowo. Znikły bransoletki i kolczyki. Śpiewaliśmy tylko chińskie pieśni.



Młodzieży stawiano pięć zadań: kochać wielką macierz i kultywować prawidłowe myślenie, prowadzić klasową walkę i rozwijać świadomość klasową, okazywać posłuszeństwo partii, żarliwie służyć krajowi i wreszcie pilnie studiować politykę oraz kulturę. Rozwijając owe przymioty, młodzi ludzie mieli stać się „nieustraszonymi robotnikami”.

Chińczycy interesowali się młodzieżą. Powtarzali nam, że państwo należy do młodych. Porównywali nas do wschodzącego słońca i mówili, że przyszłość jest w naszych rękach. Chwalili inteligencję, zdolności i potencjał. Robili wszystko, by zjednać sobie młodych Tybetańczyków – perorowali, że jesteśmy czysti, nieskażeni „starym” systemem, że na czystej kartce papieru można napisać wszystko.

Przeciągając młodzież na swoją stronę, kazali krytykować stare i sławić nowe społeczeństwo. Dalajlamę i „trójcę wielkich właścicieli niewolników” piętnowano za „prześladowania”, przypominając, że Chinom zawdzięczamy „więcej niż rodzicom” – wyzwolenie. Ciągłe zachęcano nas do wytrwałej pracy i całkowitego zawierzenia partii.

W praktyce oznaczało to wyrzeczenie się rodziców, jeśli stawiali oni opór Chińczykom. Mieliśmy niszczyć religię i stare obyczaje. Robotnicza „nieustraszonność” polegała na wykonywaniu poleceń Chińczyków oraz „odważnym” krytykowaniu i donoszeniu na tych, którzy sprzeciwiali się ich rządowi. Ci, którzy to robili, zyskiwali miano „rewolucjonistów”. (W wolnych chwilach zabijali psy. Nawoływano do tego z dwóch powodów: po pierwsze, szło o manifestowanie braku współczucia i pogardę dla buddyjskich nauk; po drugie, psy stanowiły „obciążenie” gospodarce, gdyż trzeba je było karmić.)

Milicja Ludowa

W komunie była brygada milicji ludowej, podzielona na dwa oddziały, składające się z sześciu dziesięcioosobowych grup, które stacjonowały w brygadach produkcyjnych (w piętej – dwie).

Pierwszy oddział nazywał się brygadą „Kangzin” i ściśle współpracował z Armią Ludowo-Wyzwoleńczą. Na co dzień polowali na wrogów klasowych i szpiegów. W razie wybuchu wojny zmieniali się w oddział partyzancki, niszczyli mosty, spichlerze i inne obiekty o znaczeniu strategicznym, uprawiali sabotaż za linią wroga, prowadzili rozpoznanie itd. Oddział drugi, „Kangdzie”, stanowił odwód pierwszego. Odpowiadał również za naprawę dróg i transport oraz inwigilował członków komuny.

Oddziały milicji szkoliło i nadzorowało Dowództwo Tybetańskiego Okręgu Wojskowego. Milicjanci uczyli się przede wszystkim strzelania, walki na bagnety i prowadzenia operacji partyzanckich. Ich głównym zadaniem była walka z wrogami klasowymi – innymi słowy, Tybetańczykami, którzy byli przeciwni chińskiemu rządowi.



Federacja Kobiet

Do federacji mogły należeć wszystkie kobiety w wieku 18-45 lat. Komórką kierowały dwie przewodniczące i pięć urzędniczek. Organizacja broniła praw i równości kobiet, które powinny być wolne od „szowinizmu mężczyzn i bogów”.

Kobiety stanowiły siłę, „mającą dźwigać pół nieba”, to znaczy, wykonywać taką samą pracę jak mężczyźni. Dawniej Tybetanki nie orały i nie pracowały w kuźniach – teraz miały być „nowoczesne” i przygotowane do kontynuowania produkcji, gdyby mężczyźni musieli iść na wojnę. Chińczycy powtarzali też w kółko, że kobiety zobowiązane są do planowania rodziny i ograniczania liczby dzieci.

Komuniści twierdzą, że dali nam wolność wyboru małżonka. Tyle że ową „wolność” ograniczały „uwarunkowania klasowe”, „świadomość polityczna” i „wydajność pracy”. Ci, którzy nie brali ich pod uwagę, byli oskarżani o zbytnią uczuciowość lub „dziecinną postawę”. Zachęcano do wychodzenia za Chińczyków, „którzy przybyli z bardzo daleka, by pomóc Tybetowi”. Mówiono nawet, że poprawi to naszą „krew”.

Szkoła

Komuna prowadziła pięcioletnią szkołę podstawową, w której był jeden nauczyciel i około siedemdziesięciu uczniów. Pierwszego nauczyciela zwolniono z uwagi na nieodpowiednie pochodzenie klasowe. Zastąpił go dwudziestoletni Cering, który ukończył szkołę podstawową i sześciomiesięczny kurs nauczycielski. Nie trzeba dodawać, że nie mógł przekazać uczniom zbyt wiele.

Ci, którzy ukończyli szesnaście lat, nie mogli uczęszczać do szkoły. Młodsze dzieci, nawet jeśli pracowały, nie dostawały punktów roboczych, chodziły więc do szkoły, mimo że niczego się tam nie uczyły. (Uczniowie mogli zdobyć pięć punktów roboczych, jeśli pracę organizowała im szkoła.)

Lekcje trwały sześć godzin. Dzieci uczyły się matematyki, śpiewu, tańca, tybetańskiego i prac ręcznych. W niedzielę pracowały ze swoją brygadą. Wiosną i jesienią szkoła była zamknięta, a młodzież harowała w magazynach, naprawiała drogi, ścinała trawę i nawoziła pola. Po ukończeniu piątej klasy podejmowano pracę w brygadzie.

Nauczyciela opłacano z punktów roboczych wszystkich członków komuny; rodzice musieli też płacić za książki, ołówki itd. Do szkół średnich, w których nauczano właściwie tylko po chińsku, kierowano jedynie dzieci o odpowiednim pochodzeniu klasowym; zdolności nie miały żadnego znaczenia. Dziewięćdziesiąt procent dzieci kończyło edukację na owych pięciu klasach.

Raz w tygodniu uczniowie brali udział w wiecu krytyki i samokrytyki. Chińczycy podkreślali, że celem nauki jest zaszczepienie dzieciom zamiłowania do ciężkiej pracy i skromnego życia. Uczniowie mieli informować o każdej antychińskiej uwadze lub geście. Kazano im uprawiać rośliny, zabijać muchy, ptaki, szczury i psy. Komuniści wbijali im w głowy frazesy o szczęściu, jakim było „wyzwolenie”, i okropnościach starego społeczeństwa oraz trójcy wielkich właścicieli niewolników, których „win nie pomieściłoby nawet niebo”.



Sklep i bank

Za pieniądze członków Chińczycy założyli w każdej komunie sklep i bank. Kiedy okazało się, że nie zarabiają na siebie, zredukowano ich liczbę – jedna placówka obsługiwała siedem komun. Bank pożyczał na procent sklepowi i komunom. Zyski miały przypadać wszystkim, ale za moich czasów tylko raz, w 1965 roku, wypłacono po pięć phingów kilku osobom. Z dochodów trzeba było opłacić personel.

Instytucje te powołano, by „pomagać ludowi”. Nadzorowała je jednak okręgowa komórka partii, która dbała nie o lud, a o interesy przełożonych. Sklep przynosił pożytek głównie Chińczykom. Ponieważ towary zakupione w sklepie komunalnym nie były obciążone podatkami, aparatczycy kupowali w nim dla znajomych i krewnych. Bywało, że na półkach pojawiały się też kradzione towary: mydło, tkaniny, papierosy, skarpety itd.

„Bosonogi” lekarz

W naszym okręgu był tylko jeden lekarz. Pierwszy nazywał się Lhakpa, potem zastąpił go Norzing. Każda komuna miała tak zwanego „bosonogiego” lekarza – z reguły absolwenta szkoły podstawowej lub kogoś, kto miał wcześniej jakieś pojęcie o medycynie. Chińczycy wysyłali go na dwu-sześciomiesięczne szkolenie do jedyne go szpitala w dzongu. W okręgu działała też tradycyjna klinika tybetańska.

Na pełne wyposażenie takiego lekarza składała się torba z czerwonym krzyżem, zawierająca termometr, proszki od bólu głowy i brzucha, syrop, środek przeczyszczający, aspirynę – i nic więcej.

W 1969 roku wyszło na jaw, że chiński pielęgniarz Lao Kau, żonaty z tybetańską muzulmanką z Lhasy, ukradł leki warte jakieś sześć tysięcy yuanów. (W Tybecie – jeśli, ma się rozumieć, w ogóle były dostępne – dostawało się lekarstwa za darmo, natomiast w Chinach trzeba było za nie płacić.) W naszym regionie, po uzyskaniu odpowiedniego zaświadczenia od Chińczyków, nie płacono się nawet za pobyt w szpitalu. Lao Kau został odesłany do Lhasy i, jak nam mówiono, skazany. Podobne kradzieże i spekulacja były na porządku dziennym.

Naszym bosonogim lekarzem był piętnastoletni uczeń, syn Ngałanga Penbara. W 1969 roku przeszedł trzymiesięczne szkolenie. Każda komuna miała również weterynarza. Nie dysponowali oni nowoczesnymi lekami – robili zastrzyki z witamin, używali starych pigułek, piżma itd. Nasz, Taszi Czophel, kradł lekarstwa razem z chińskim doktorem. Trafiał więc na thamzing. Potem uciekł, ale głód zmusił go do powrotu. Znowu został napiętnowany i publicznie pobity. Musiał wykonywać każde polecenie członka komuny.

Większość chorych odsyłano do pobliskiego szpitala Armii Ludowo-Wyzwoleńczej. Niektórzy płacili za leczenie jajami i kurami, inni sprzedawali krew. Krew sprzedawano również po to, by kupić żywność i ubrania. Robiło to wiele osób z mojej brygady – także ci z najlepszych, czyli najniższych klas.



Pamiętam, jak Cering Gjalcen powiedział mi kiedyś: „Nawet za tę parę portek zapłaciłem krwią”.

Serce komuny

Chińczycy lubowali się w hasłach: „Niech ludowe komuny kwitną dziesięć tysięcy lat! Komuna ludowa jest złotym mostem do socjalizmu, w którym nie ma opresji i wyzysku! Niech żyje socjalistyczny raj! Wzniesmy Trzy Czerwone Sztandary!”.

Jak już mówiłam, komuną rządzi sekretarz partii okręgu i podstawowa komórka partyjna. Realizują oni politykę kierownictwa, a więc Pekinu, a nie lokalnych mieszkańców.

Nikt nie może sprzeciwić się komunie, gdyż Chińczycy powtarzają, że równa się to wystąpieniu przeciwko socjalizmowi, a zatem i ludowi. Każdy, kto się na to porwie, jest wrogiem mas.

Pamiętam, jak na początku Tan Hru-szi, sekretarz partii okręgu, mówił mi: „Kierujecie administracją komuny ludowej – jesteście jak pasterz. Pasterz wie, gdzie są i co robią jego owce. Zabiera je na pastwisko, dba o stare i chore. Uderzy nieposłuszną, a nawet zabije krnąbrną w imię socjalizmu. Najważniejsze jest przecież dobro stada”.

„Porównanie Tybetańczyków do owiec to tylko przykład – wyjaśnił. – Zawsze są złe i dobre przykłady. W pierwszym przypadku należy pochwalić, w drugim przepuścić przez wiec walki klasowej, poddać krytyce i osądzić”. Obiecał mi, że jeśli będę wykonywać polecenia, zajdę wysoko w hierarchii partyjnej i stanę na czele mas.

Kiedy skarżyłam się później na brak żywności w komunie, usłyszałam: „Nie należy obnosić się z problemami i obarczać nimi wyższych szczebli. Musicie stawić czoło trudnościom i samodzielnie je rozwiązać. Z przełożonymi dzielcie się szczęściem. Popelniać błąd, rozwodząc się nad problemami jednej komuny. Nie traćcie z oczu mas świata. Na wyzwolenie czeka jeszcze bardzo wiele państw. Wasze zadanie jest proste: przygotować się do wojny i nie dopuścić do głodu. Jeśli wy, chłopcy, będziecie zabiegać o pomoc państwa, to jak mamy dokonać postępu i wyzwolić masy świata? Wyjaśnijcie to waszym Tybetańczykom”.

Masy rewolucyjne, powiadał, będą słać komunę ludową, gdyż umożliwiała ona łatwe prowadzenie ludu, wyznaczanie pracy, dostęp do informacji, wdrażanie reform, rozwijanie kraju oraz organizację wydajnej pracy.

Kadry i praca

Dziwiciu przywódców naszej komuny nie należało do klasy chińskich kadr rządowych. Przewodniczący Kunczog Jołei, wiceprzewodniczący Phuncog Dordze i Hirtang Czozom oraz sekretarz Pema Dała dostawali, poza pensją z komuny, pobory od chińskich władz. Ich pensje oraz pobory „bosonogiego” lekarza, weterynarza, nauczyciela i pastucha komunalnych osłów odliczano od



punktów roboczych członków komuny. Kadry musiały pracować ze wszystkimi, ale funkcjonariusze dostawali komplet punktów, nawet jeśli opuszczali stanowisko, żeby wziąć udział w zebraniu.

Każdy miał specjalną książeczkę, do której co dwa, trzy dni wpisywano punkty robocze, podliczane po dniach piętnastu. Najmniej dostawało się pięć punktów; najlepsi otrzymywali osiem, a pracując w nadgodzinach mogli liczyć nawet na dziesięć. Dzieciom przyznawano cztery punkty dziennie.

Osoby, pracujące poza komuną, opłacano w gotówce – później kupowały za nią punkty (jeden za *moce*, czyli dziesięć phingów). Szczerze mówiąc, trudno określić wartość punktów, gdyż najpierw trzeba odjąć rozmaite „potrącenia”: podatki, „dobrowolne” dostawy, ziarno na walkę z głodem, kontrybucję na przygotowania wojenne, ziarno na zasiew, wydatki komuny itd. Pozostałą część nazywa się „*karma* ziarnem” i wydaje brygadam produkcyjnym, zgodnie z liczbą punktów roboczych wszystkich członków (choć ich wartość nie jest wszędzie taka sama).

Chińczycy traktują Tybetańczyków jak maszyny – zmuszają do pracy na najwyższych obrotach, ale i nie chcą „zarznąć”. Normalny rozkład zajęć wyglądał tak: praca od ósmej do trzynastej, od trzynastej do piętnastej obiad, praca od piętnastej do osiemnastej. O dwudziestej pierwszej zaczynał się wiec, który z reguły trwał do północy. Jesienią obowiązywał inny harmonogram: praca od piątej (czyli od świtu) do siódmej, godzina na śniadanie, praca od ósmej do trzynastej, godzina na obiad w polu, dwie godziny pracy, godzina na herbatę, dwie i pół godziny pracy, półtorej godziny na kolację i znów robota: od dwudziestej pierwszej do drugiej w nocy. Matkom przysługiwały dwie półgodzinne przerwy na poranne i wieczorne karmienie dzieci. Były też tak zwane „pilne” dni – na przykład czternaście razy w roku zbieraliśmy nawóz, a potem przez tydzień rozrzucaliśmy go po polach, budowaliśmy kanały, drogi itp. – kiedy to pracowaliśmy od piątej do dwudziestej pierwszej.

Jeżeli członkowie brygady pracowali na chińskich budowach, dostawali 0,90 yuana dziennie (wykwalifikowani – murarze, stolarze itp. – 1,2 yuana). Zarobione pieniądze przekazywali kierownictwu brygady i dostawali za nie punkty. Sadzenie drzew, naprawa dróg, kopanie rowów, drobne prace budowlane w komunie czy niesienie pomocy „potrzebującym” wioskom, jako „dobrowolna wzajemna pomoc”, nie były opłacane.

Robotników dzielono na siedem kategorii. O przydziale – i poborach – decydowały kwalifikacje oraz „postawa”. Robotnik kategorii trzeciej zarabiał, na przykład, 68 yuanów, a siódmej – 300 yuanów miesięcznie. Chińscy urzędnicy dostają znacznie więcej. Wiedzą o tym wszyscy Tybetańczycy, których zmusza się do wysłuchiwania rozwlekłych wykładów o równości w socjalistycznym raj.

Na całym świecie robotnicy obchodzą święta państwowe i odpoczywają w niedziele. Ale nie Tybetańczycy. Nam zostały trzy dni *Losaru* – mogliśmy sobie wreszcie zebrać drewno na opał i połatać ubrania – i jednodniowe święto *Ongkor* (tego dnia mnisi modlili się dawniej we wszystkich domach i na polach), przemianowane



przez Chińczyków na *Lo-leg Deczen* („Pomyślny Rok”). Teraz czciliśmy je procesją z portretami Mao i śpiewaniem chińskich pieśni.

Chińczycy z upodobaniem zachęcali nas do odwagi w obliczu trudności i śmierci. Powiadali, że śmierć za sprawę socjalizmu jest niczym majestatyczna góra, a zgon reakcjonisty lub wroga klasowego waży mniej niż kacze piórko. Kazali nam polegać na sobie, rozwijać świadomość polityczną i niez mordowanie budować socjalizm. My zaś szeptaliśmy, że zmuszają nas do takiej harówki, że pocimy się krwią. Służyliśmy „sprawie socjalizmu i produkcji”, poddając się nawzajem krytyce, denuncjując i biorąc aktywny udział w *thamzingach*. I tak, wywierając naciski na innych i, jednocześnie, podlegając presji, „studiowaliśmy i naśladowaliśmy wzór odległego Tachai i pobliskiego Njenmedu”.

Różnice klasowe

Kiedy Chińczycy wkraczali do Tybetu, starali się zjednać sobie bogatych i wpływowych. Po 1959 roku zwrócili się do żebraków, przestępców i nędzarzy, którzy żywili niechęć do dawnych panów i wydawali się teraz użytecznym narzędziem. W myśl zasady „dziel i rządź” przypisali Tybetańczyków do określonych klas. Najpierw były tylko dwie: bogaci i biedni, później stworzono ich sześć.

W naszej komunie znalazło się 41 osób z dziewięciu rodzin, które uznano za „agentów właścicieli niewolników”, 70 „bogaty chłopów” z jedenastu rodzin, 364 „ubogich chłopów” z 70 rodzin oraz 200 „niewolników” z 50 rodzin. Przed chińską inwazją takie podziały nie istniały. Mówiono mi, że Chińczycy mieli ogromne problemy z podzieleniem na klasy *Khampów*, którzy, dosłownie, jedli z jednego garnka.

Podział opierał się na kryteriach politycznych i gospodarczych. Wszystkich mnichów, piastujących funkcje wyższe niż *geko* (mistrz dyscypliny), żołnierzy tybetańskiej armii od stopnia *szegno* (dowódca dwudziestopięciosobowego oddziału) w górę, oraz urzędników administracji państwowej powyżej stanowiska zarządcy majątku uznano – z powodów politycznych, niezależnie od statusu majątkowego – za „agentów właścicieli niewolników”. Ci ostatni należeli do tej samej klasy, choć podkreślano fakt posiadania przez nich ziemi lub majątku. Wszystkie rodziny, których roczny dochód, po odliczeniu wszystkich wydatków, przekraczał 50 procent, uznawano za „właścicieli niewolników”. Dochód w wysokości 45-50 procent oznaczał zaliczenie do klasy „agentów właścicieli”, 35-45 procent – „bogaty chłopów”, a 25-35 procent – „średniozamożnych chłopów”.

Jeżeli roczny przychód był wyższy od wydatków, rodzina, zdaniem Chińczyków, „wyzyskiwała lud” (nawet jeśli w „starym” Tybecie uchodziła za bardzo ubogą).

Komuniści ogłosili, że właściciele i ich agenci, jako klasa wyzyskująca, muszą zostać ukarani. Średniozamożnych i bogaty chłopów należało „zjednać”. Prawdziwym oparciem mieli być *nangzenowie* i nędzarze, którzy „nienawidzili staro systemu i kochali nowy porządek”. Chińczycy nazywali to „drogą klasową”.



Pierwszy podział miał charakter procentowy. Ogłoszono, że pięciu procentom społeczeństwa tybetańskiego należy „dać odpór”, a 20 procent „zjednać”, „opierając” się na pozostałych 75 procentach. Proporcje te jednak ciągle się zmieniały i nikt nie mógł być pewny swego statusu. Teraz prześladowuje się i zmusza do wyznawania win 75 procent Tybetańczyków, a do grupy „postępowej” zalicza się ledwie pięć procent naszego społeczeństwa. W pewnym okresie na „odpór” i karę zasługiwało pięć klas: właściciele niewolników i ich agenci, reakcyjniści, buntownicy oraz osoby niebezpieczne, które nie poddały się reformie; obecnie – trzy ostatnie.

Nieludzka, bezwzględna polityka Chin doprowadzi w końcu do tego, że uznają one za wrogów wszystkich Tybetańczyków. Podziały na „niewolników” i „chłopów pańszczyźnianych”, nieznośnie długie wiece, poświęcone *nagzenowi*, *cejjongowi*, *ulagowi*, *drenjogowi* itd., miały charakter polityczny i służyły wyłącznie ustanowieniu i skonsolidowaniu chińskich rządów w Tybecie. Słowom tym nadawano znaczenia, których nie miały przed okupacją.

Sytuacja ekonomiczna

W naszej komunie roczny przydział ziarna wynosił dwanaście i pół khela (175 kilogramów, czyli 14,5 kilograma miesięcznie). Każda osoba, również dzieci, miała prawo do wykupienia go za punkty robocze w dowolnym czasie. Ziarno to trzeba było jednak wymieniać na inne niezbędne rzeczy, takie jak sól, masło czy mięso. Po zakupieniu masła za dwa kilo i soli za kilogram ziarna zostawało nam 11,5 kilograma jęczmienia na miesiąc – czyli jakieś 400 gramów dziennie.

Każdy z nas miał prawo do wykupienia co miesiąc jednej kuli (dzaril) herbaty oraz pięciu metrów sukna i dwóch worków cukru na rok. Bardzo rzadko nadarzała się okazja nabycia kostki mydła lub pary butów. Nie było mowy o dopasowaniu rozmiaru. Kiedy pojawiał się tak atrakcyjny towar, zwoływano wiec, na którym decydowano – na podstawie pochodzenia klasowego, punktów roboczych itd. – kogo obdarzyć przywilejem dokonania zakupu.

Nawet jeśli udało się nam oszczędzić nieco ziarna i sprzedać je jesienią, nie wystarczało to na zakup ubrań i innych niezbędnych przedmiotów. Ludzie cieszyli się, jeśli raz w roku zdołali zdobyć koszulę albo parę spodni. Teoretycznie wieś miała prawo do zakupu ubrań po cenach preferencyjnych, ale chińskie kadry zmuszały ludzi do odstępowania im tych artykułów i wysyłały je do krewnych w Chinach.

Ponieważ o mięso, masło i olej było bardzo trudno, żywiliśmy się głównie ziarnem. Tyle że brakowało i jego. Latem i jesienią musieliśmy uzupełniać skąpe racje rosącymi dziko roślinami. Mieliśmy opuchnięte, zielonkawe twarze, które z trudem rozpoznawali dalsi krewni. Wielu ciężko chorowało, wielu umierało z głodu.

Pamiętam siedmioosobową rodzinę Norbu Ceringa, klasowych biedaków z czwartej brygady, którzy przez dwa miesiące żywili się chwastami. Dopiero po jego śmierci Chińczycy wydali zgodę na sprzedaż rodzinie dziesięciu groma ziarna. Choć brzmi to nieprawdopodobnie, z głodu zmarł też Abug, rzeźnik



z pierwszej brygady. Dziewięcioosobowa rodzina „średniozamożnego” Czime Dzordena nie miała ziarna przez trzy miesiące. Sprzedali dosłownie wszystko, by kupić coś do jedzenia, ale i tak umarła jego córka Bhuti. Chińczycy zabraniali odwiedzania głodujących. Nawet gdy wszyscy wiedzieli, że w domu nie było naparstka campy, zabraniali mówić o śmierci z głodu. Każdy, kto się na to odważył, był piętnowany jako „podżegacz oraz wróg socjalizmu” i trafiał na thamzing. Polityka Chin i kłamstwa cudzoziemców sprawiły, że Tybetańczycy cierpieli i umierali w milczeniu w „socjalistycznym raju”.

Dziś za dawnymi czasami tęsknią nawet nangzeni. Każdy miał ponad 18 kheli ziarna. Właściciel majątku karmił wszystkie dzieci, póki nie ukończyły piętnastego roku życia. Niewykwalifikowany robotnik zarabiał dziennie jedno, a wiosną i jesienią – nawet dwa dre ziarna. Sami szukaliśmy sobie żon i mężów, a dziś musimy zabiegać o zgodę Chińczyków, którzy karmią nas gorzej niż swoje konie. (Zwierzęta dostają codziennie cztery gjama ziarna – niemal pięć razy więcej niż Tybetańczycy.) Owoce pracy naszych chłopów i koczowników należą dziś do Chińczyków. Musimy płaszczyć się i błagać, by dali nam żyć.

Plan „drobnych wydatków”

Każda rodzina musi sporządzić tak zwany „plan drobnych wydatków” i przedstawić go władzom komuny. Po uzyskaniu aprobaty zawisał na drzwiach domu. Deklaruje on, na przykład, że rodzina zdoła wyżyć na 15 dre ziarna, jednym gjama soli, pięciu sangach (pół gjama) masła i jednej kuli herbaty. Te liczby narzucają Chińczycy – nie można wpisać ani, co gorsza, dostać więcej. Dokument kończy się akapitem: „Nie będziemy prosić o więcej ziarna, masła i mięsa. Jesteśmy dumni z naszej samowystarczalności i oszczędności. Hańba tym, którzy żebrzą o pomoc państwa”.

Po przedstawieniu deklaracji Chińczycy pytali: „Jak z tego wyżyjecie?”, a my musieliśmy odpowiedzieć: „Nie będziemy jedli na sucho, ale na mokro (czyli nie *phag*, ciasto z campy, a rozwodnią maź), zastąpimy ziarno zieleniną, nie będziemy pić czangu ani jeść *jo*, prażonego jęczmienia (co Chińczycy uważali za rozrzutność i marnotrawstwo)”. Brygadzie pozwalano na przygotowanie odrobiny czangu wyłącznie na Losar. Musieliśmy też zobowiązać się, że nie będziemy prowadzić handlu wymiennego z koczownikami, którzy musieli sprzedawać swoje produkty Chińczykom. Dawali im osiem yuanów za dużą owcę, podczas gdy w Lhasie ćwiartka kosztowała piętnaście.

Jeśli ktoś zużył przydział przed czasem i zwrócił się do Chińczyków o żywność, pokazywali mu ów dokument i powiadali: „Czy to nie wasz harmonogram? Dlaczego się do niego nie stosujecie? A może próbujecie oszukać nasz rząd?”.

Plan rolny

Uprawy dostosowane były do potrzeb chińskiej maszyny wojennej. 75-80 procent produkcji stanowiły pszenica i jęczmień. Większą wagę przywiązywano do



pszenicy, która była jedyną oziminą. Wydano nam takie polecenie, gdyż musieliśmy żywić chińskich żołnierzy. Początkowo sprowadzano z Chin ponad 40 procent potrzebnego im ziarna, z czasem odsetek ten spadł poniżej trzydziestu. Jedli głównie pszenicę;ampa była żelazną rezerwą na wypadek wojny. Dziesięć procent produkcji stanowiły rośliny strączkowe i słoneczniki; uprawiano je na zmianę z pszenicą, aby poprawić jakość gleby.

Każdy khel ziemi trzeba było nawieźć czterdziestoma workami gnoju. Nawoziliśmy, oraliśmy, zbieraliśmy kamienie i dowoziliśmy ziemię dwukrotnie, pieliliśmy trzykrotnie, czterokrotnie nawadnialiśmy, dwu lub trzykrotnie naprawialiśmy zbiorniki wodne i ciągle pogłębialiśmy rowy. Każdy musiał rokrocznie zagospodarować dodatkowe dre ziemi. Obowiązywała nas norma: 15 kheli plonów z jednego khela ziarna siewnego.

Kiedy przedstawialiśmy „harmonogram rolny”, Chińczycy nieodmiennie oświadczali: „Brakuje wam serca, trzeba okazać większą determinację”. I musieliśmy zwiększać wszystkie wskaźniki. „Teraz trzeba wykonać plan – kwitowali. – Nie bójcie się ciężkiej pracy”.

Przyjmuje się, że jeden khel ziarna siewnego wymaga 54 dni roboczych – od zasiewu po żniwa. Ilość ziarna siewnego zależy od jakości gleby; w niektórych komunach były to cztery khele na osobę, w innych półtora. Przydział trzech kheli ziarna oznaczał więc 162 dni pracy. W przypadku osób, mających starych rodziców, którzy nie mogli pracować, równało się to 486 dniom roboczym w roku. Przepracowawszy 350 dni, zaciągało się dług w wysokości 136 dni, który trzeba było spłacić ziarnem. W ten sposób rozbito niezliczone rodziny i wielu ludzi popadło w skrajną nędzę.

Chińczycy kontrolowali nas na każdym kroku. Kiedy młode pędy miały jakieś dziesięć centymetrów, na polu pojawiał się urzędnik, który szacował potencjalny plon. Po żniwach zestawiano liczby i jeśli coś się nie zgadzało, wszczynano dochodzenie. A chińskie ciężarówki odjeżdżały z naszymi plonami w siną dal.

Plan dla koczowników

W naszej komunie było więcej nomadów niż chłopów. Dzięki temu powodziło się nam znacznie lepiej niż innym komunom, które musiały zapomnieć, co to masło i mięso.

Koczownicy jedli głównie mięso, masło, ser i odrobinę campy. Chińczycy, ma się rozumieć, nie mogli się na to zgodzić. Nomadom zabroniono zabijania jaków, ciężarnych samic, zwierząt młodych i posiadających gęste futra. Samice można było zarżnąć dopiero wtedy, gdy ze starości wypadły jej zęby, a i wtedy trzeba było uzyskać specjalne zezwolenie. Zresztą każdy ubój wymagał zgody Chińczyków. Pamiętam, że w sąsiednim okręgu Cepong pewna kobieta zabiła owcę, która miała jeszcze zęby. Przeszła thamzing, po którym musiała kłęczeć na kamieniach z okrwawionym łbem owcy na ramieniu. Później, ku przestrodze, obwożono ją po całym okręgu. Przywlekli ją nawet do naszej komuny. Krótko



mówiąc, koczownicy jedli coraz mniej mięsa, które było zarezerwowane dla żołnierzy AL-W.

Chińczycy wyznaczyli normę: 90 procent samic miało rodzić, 95 procent młodych pozostać przy życiu. Tym, którzy się nie wywiązywali, obcinano pobory itd. Dopuszczalne straty wynosiły dwa procent. Hodowca musiał przedstawić Chińczykom szczegółowy raport o każdym straconym zwierzęciu. Jeśli władze go nie uznały, za karę odbierano punkty robocze. Bez zgody nie wolno było nawet ruszyć truchła.

Każda mleczna *dri* (samica jaka) obłożona była podatkiem w wysokości dwóch i pół khela masła i trzech kheli sera. O podatkach ściąganych od koczowników opowiem w następnym rozdziale. Chińczycy kazali nomadom uprawiać trawę na nieużytkach; musieli też nawadniać i nawozić pola. Poza tym tkali, wyplatali kosze i wykonywali dziesiątki drobnych prac. Wymagano od nich również zbierania ziół.

Socjalizm realny

Chińczycy powiadają, że niewolnicy Tybetu „powstali”. Dziś, dzięki socjalizmowi, są jakoby panami swojego kraju i mieszkają we własnych domach. Prawda jest jednak taka, że Tybet stał się prywatnym folwarkiem garstki aparatczyków z Pekinu. Do nich należą nasze góry, lasy, rzeki, szmaragdowe łąki, zwierzęta, minerały, a nawet ludzie. I robią z nimi, co chcą, nie obawiając się żadnego sądu. Czy Tybetańczyk może mówić, co zapragnie, jeść, co zechce, czynić, co uzna za stosowne, iść, gdzie oczy poniosą? Odpowiedź brzmi: nie.

Między sobą porównywaliśmy chińskie „wyzwolenie” do mokrej skórzanej czapki, która z czasem kurczy się, zaciska i w końcu zabija tego, kto ją nosi. Wolność odebrano nawet naszym dzikim zwierzętom. Dawniej żyły spokojnie w majestatycznych stadach. Dziś chińscy żołnierze, nie oglądając się na własne prawa, polują na nie przy pomocy karabinów maszynowych. Powołano nawet specjalne brygady łowieckie, które strzelały do wszystkiego, co się ruszało. Mięso, piżmo, skóry i futra ładowano na ciężarówkę i wysyłano do Chin.

Cóż to jest „własny dom”? Tybetańczycy właściwie nie mają prywatnej własności i nie wolno im rozbudowywać starych budynków. Pozwalają nam trzymać kury, jeśli zbywamy jaja w komunalnym sklepie. Nie mogliśmy sprzedawać ich nawet żołnierzom AL-W, którzy płacili znacznie lepiej. Sklep dawał pięć phingów za jajo, a pudełko zapalek kosztowało trzy.

Chińczycy głoszą, że prowadzą nas drogą socjalizmu. Niech mówią, co chcą, ale póki nie przekażą władzy prawowitym panom Tybetu – ludziom, którzy od niepamiętnych czasów żyją i pracują na tej ziemi – uprawiają czysty imperializm. Fundamentem socjalizmu i komunizmu jest poszanowanie godności człowieka: niezależnie od klasy, rasy, „mniejszości”, „zacofania” itd.

Chińczycy trąbią o niebывałym rozwoju, ale Tybetańczykom po prostu żyje się znacznie gorzej i nie zmieni tego żadna propaganda. Jak to możliwe, skoro wprowadzono nowe, efektywniejsze metody produkcji?



Po żniwach zwozi się ziarno w jedno miejsce i zaczyna się odliczanie: na żywność, na zasiew, na paszę i sześć procent podatku „z miłości do macierzy”. Połowę tego, co zostanie, zabierają Chińczycy w ramach „dostaw obowiązkowych”, płacąc 3,08 yuana za khel ziarna. Pozostałą część znów tnie się na pół. Pierwsza połowa przeznaczona jest na „walkę z głodem”, przygotowania wojenne itd. Drugą, nazywaną „karma ziarnem”, dzieli się między członków komuny według liczby punktów. System punktowania i opodatkowania procentowego sprawia, że ludzie muszą coraz ciężiej pracować, żeby mieć co jeść, podnosząc jednocześnie zyski Chińczyków. Członkowie komuny muszą też płacić, gotówką, za wozy konne, młyny, tłocznie oleju i inne urządzenia.

„Dostawy obowiązkowe” są czystym wyzyskiem. Za „sprzedany” w ten sposób khel ziarna nie da się kupić trzech paczek papierosów. Za gjamę pszenicy dają 11 phingów, 3,08 yuana za khel, a paczka „Zhou Enlaiów” (dziesięć papierosów) kosztuje 1,2 yuana.

Brygady nie były takie same. Naszą można uznać za przeciętną. 121 osób produkowało 3900 kheli (jeden khel ziarna siewnego dawał plon 13 kheli). Płaciliśmy 234 khele podatku; odstawialiśmy 874,5 khela obowiązkowego haraczowi i 500 kheli „dobrowolnych dostaw obowiązkowych”. 315 kheli przeznaczano na zasiew, 90 na paszę, 17 na „świadczenia”, 17 na rezerwę, 25 na przygotowania do wojny i 44 na wydatki brygady. Do podziału między członków brygady zostawało 1783,5 khela.

Koczownicy płacili sześć procent podatku „miłości”. Tu podstawą rozliczeń była owca (warta np. dwie kozy i 20-25 procent krowy). Od owcy płacono cztery sangi masła lub wełny, a od mlecznej dri dwa i pół khela masła oraz trzy khele sera.

Dla koczowników liczyła się tylko faktyczna – to znaczy barterowa – wartość zwierząt. Za owczą skórę Chińczycy dawali im yuana, a kamizelki, szyte z półtornej skóry, sprzedawali nam po 45 yuanów. Nomadów obowiązywały również rozmaite „dobrowolne dostawy”. Płacili też za wszystkie urządzenia.

Sytuacja Tybetańczyków

Słyszałam już argumenty, że Tybetańczykom wiedzie się lepiej, bo Chiny rozkwitają. I głosy zachwyty nad industrializacją. Niestety, jedno nie wiąże się z drugim. W Tybecie, na przykład, powstały fabryki mydła, ale my nadal szorujemy ręce piaskiem. Nawet Chińczycy muszą ubiegać się o zgodę na zakup kostki mydła do mycia na kwartał i połowy kostki mydła do prania na dwa miesiące. W naszym kraju rzeczywiście zbudowano ponad sto małych fabryk, ale służą one niemal wyłącznie armii i chińskiej biurokracji. Większość Tybetańczyków nie odniosła żadnych korzyści z modernizacji, gdyż zdobywcy traktują nas jak dojne krowy. Kiedyś byliśmy po prostu ludźmi, dziś obrócono nas w jedną z „mniejszości” socjalistycznej macierzy.

Odebrano nam nasze święta: Losar, Czotrul Deczen, Saga Dałę, Zamling Czisang, Czokor Deczen. Lhabab Deczen, Gaden Ngaczod i Ngenpa Guzom.



Młodzi nie znają nawet tych nazw. Jeśli jakiegoś starca przyłapie się na opowiadaniu im o nich, kończy na thamzingu jako zgniły reaktorista.

Chińczycy odebrali nam wszystkie miedziane i mosiężne naczynia. Kiedyś mieliśmy przecież wielkie emaliowane kotły. Komuniści skonfiskowali je i przetopili, wypłacając ustalone przez siebie odszkodowania. Pamiętam, że zabrali nam wielki kocioł, za który dostaliśmy 12 yuanów. Potem musieliśmy kupić w ich sklepie cztery razy mniejszy, aluminiowy garnczek za 25 yuanów. W naszej komunie ludzie nie mieli w czym gotować. Nawet jeśli udało się im oszczędzić jakieś pieniądze, aluminiowe naczynia pojawiały się bardzo rzadko.

Dawniej w każdym tybetańskim domu przędło się i tkalo. Dziś krosna pokrywa kurz. Nie dlatego, że powstało wiele nowoczesnych fabryk, produkujących doskonałe tkaniny. Po prostu Chińczycy zabierają nam całą wełnę.

W naszej komunie wielu chodziło w takich łachach, że spod łat nie było widać pierwotnego sukna. Ale też każdy musiał mieć jedno dobre ubranie na „specjalne okazje”.

W Lhasie tylko starcy noszą tradycyjne tybetańskie stroje. Reszta – chińskie mundurki. Nie dla ich urody, trudno po prostu znaleźć coś innego.

Tybetańskie fabryki produkują materiały o czterech znakach jakości. Trzy najlepsze wysyłane są do Chin. Nam zostają odpadki.

Chińczycy zbudowali w Tybecie wiele elektrowni wodnych, ale 80 procent naszych rodaków nie wie, co to światło elektryczne. Na wsi przy świecach siedzą nawet chińscy urzędnicy. W miastach prąd doprowadza się tylko do chińskich urzędów, fabryk i koszar Armii Ludowo-Wyzwoleńczej.

W nowym socjalistycznym raju Tybetańczycy żyją campą, solą i herbatą. Brakuje nie tylko mięsa i masła, ale i drewna na opał.

Powie ktoś, że Tybetańczykom wiedzie się ciężko, bo Tybet jest jałowym, biednym krajem. Świetnie, tylko dlaczego sami Chińczycy nazywają nasz kraj *Shi-na Pao-tsang*, „Południowo-Zachodnim Skarbem”? Komuniści doskonale zdają sobie sprawę z naszego położenia. Nie bez powodu ciągle powtarzają, że trzeba żyć skromnie i że podczas wojny domowej gotowali i jedli pasy oraz podeszwy butów.

Słyszałam od znajomych Chińczyków, że władze celowo obniżają stopę życiową Tybetańczyków, bo w samych Chinach żyje się jeszcze gorzej. Przyznawali przy tym, że są i tacy, którzy opływają w dostatki, otoczeni służbą i strażnikami. Często pojawiało się wtedy nazwisko pani Soon Ching Ling.

W kategoriach społecznych, żyjemy w piekle. Człowiek potrzebuje przyjaciół, wolności, zaufania, synowskiej miłości. Chińczycy zerwali i podeptali więzi między przyjaciółmi i krewnymi. Przyjaźń to dla nas zakazany owoc. Dla Chińczyków oznacza bowiem spisek i konspirację. Jeśli coś komuś dasz, oskarżą cię o „oportunizm”. Dzieci słyszą, że rodzice są zacofani i że trzeba demaskować ich błędy. Jeśli nie chcą donosić, dowiadują się, że kroczą złą drogą, która nieuchronnie



prowadzi do śmierci. Synowska miłość zarezerwowana jest dla mitycznego Przewodniczącego Mao. Rodzice zasługują na pogardę, bo mają „zielone mózgi”. Powoli zapomnieliśmy, co tak naprawdę oznaczają słowa „miłość”, „zaufanie” i „szacunek”.

Religia

Chińczycy powiadają, że każdy ma prawo do praktykowania i niepraktykowania religii, ale i doskonale wiedzą, że wiara w nauki Buddy oznacza nie tylko odrzucenie ich „ideałów”, ale też pomaga Tybetańczykom podnosić głowy. Robią więc wszystko, by zdeptać i zniszczyć Dharmę. Nazywają religię „zabobonem” i głoszą, że nie może ona współistnieć z nauką. Nie cofają się przed niczym. Organizują nawet publiczne procesy i egzekucje.

Przed chińską inwazją w okręgu Njethangu było 37 klasztorów. Mieszkało w nich 2683 mnichów, mniszek i kapłanów. Teraz w dwunastu okręgach Lhoki ostało się ledwie trzydziestu. Pochodzą z różnych świątyń i mają jedno zadanie: świadczyć o tolerancji religijnej władz. Choć uchodzą za mnichów, zmuszono ich do zawarcia małżeństw. Muszą pracować – na polu, budowie, w oborze – na swoje utrzymanie. Podczas uroczystości religijnych recytują myśli Mao Zedonga. Zburzono lub przerobiono na koszary, biura i szpitale wszystkie świątynie poza Tramdub Dolma Lhakangiem (gdzie skoszarowano wspomnianych „mnichów”). W 1968 roku Chińczycy zburzyli nawet Jumbu Lhakang – choć formalnie nie był klasztorem – pierwszy budynek w historii Tybetu, wzniesiony przez króla Niatri Cempo.

Większość bezcennych, wiekowych ksiąg spalono lub wrzucono do gnoju. Gliniane posągi zniszczono, a metalowe, zwłaszcza złote, wywieziono ciężarówkami do Chin. Zerwano flagi modlitewne, podarto religijne malowidła i rozbito kadzielnice. Nie muszę dodawać, że był to gwałt i że nikt nie pytał o zdanie Tybetańczyków.

Każdy, kto posiadał mnisie szaty lub księgi religijne albo potajemnie odprawiał rytuały, trafiał na thamzing. Odbierano mu kartki na ziarno, automatycznie zaliczając do klasy agentów właścicieli niewolników. W naszym klasztorze mieszkało dwóch mnichów-lekarzy. Datag Gjalcen (na którego wszyscy mówili Phago) był świetnym chirurgiem, a Do Gjalcen – znanym astrologiem. W 1970 roku Karma Dhargjal Kimcel wrzucił do rzeki jakieś stare dokumenty, które znaleźli żołnierze. Przekazano je władzom okręgu, a te zleciły przeszukanie wszystkich domów. U Phago znaleziono skrzynię pełną religijnych ksiąg i mnisie szaty. Zwołano thamzing, na którym oskarżono go o „reakcyjne marzenia” i „wyczekiwanie na powrót reakcyjnej klikki Dalaja”. Został pobity na śmierć. W 1973 roku w podobnych okolicznościach aresztowano Do Gjalcena. Wiem tylko, że zabrali go do Lhasy.



Demokracja

Wszystkie demokratyczne państwa mają wiarygodne rządy, które przestrzegają praw człowieka i odpowiadają za swoje poczynania przed obywatelami. Kluczowe znaczenie ma prawo do wybierania przywódców. Demokracja oznacza też wolność wyboru: sposobu życia, pracy, przyjaciół, miejsca zamieszkania, wychowywania dzieci zgodnie ze swoim sumieniem i wyznawania własnych poglądów. Chińczycy wszystko to nam odebrali, twierdząc przy tym, że korzystamy z pełni demokratycznych praw.

Od wieków chroniliśmy i rozwijaliśmy naszą kulturę, religię i tradycje. Czy to możliwe, że nagle, z własnej woli, starliśmy je z powierzchni ziemi, zastępując chińskimi imionami i obyczajami? Zagłada naszego starożytnego dziedzictwa jest najlepszym dowodem brutalności okupantów. Wciąż jednak są tacy, którzy mają czelność głosić, iż w Tybecie „panuje demokracja”.

Kiedy Chińczycy chcą być mili, mówią nam: „Zostaliście wyzwoleni i jesteście, pod rządami Komunistycznej Partii Chin, panami własnego kraju. Tam, gdzie jest partia, panuje pokój i dostatek”. Jeśli uważają, że należy pogrozić nam palcem, słyszymy: „Partia ustanowiła dyktaturę proletariatu i niechaj nikt nie waży się kwestionować jej poleceń ani zasad”.

Dla Chińczyków w „dyktaturze proletariatu” nie ma nic abstrakcyjnego. Realizuje się ją przy pomocy armii, sądów, więzień i egzekucji. Skoro dyktaturę ustanowił lud, wszyscy muszą wykonywać rozkazy partii i jej agend. Na tym właśnie polega „demokracja”. Każde słowo lub gest, które nie podobają się partii, są niedemokratyczne i wymierzone w lud. Co więcej, partia, jako reprezentant woli mas, musi być z definicji nieomylna. W tym systemie jednostka jest niczym. Liczy się tylko wola „większości”, reprezentowanej przez Komunistyczną Partię Chin. Co za tym idzie, decyzja przywódców jest decyzją demokratyczną. Dyktatura proletariatu sprowadza się więc do dyktatury chińskich panów lub pana. Tak też należy definiować „wolność i demokratyczne prawa” Tybetańczyków.

Kadry

Jednym z najważniejszych zadań Chińczyków w Tybecie jest hodowla tybetańskich kadr. Mieli na to ćwierć wieku. I władzę absolutną. Do chińskich szkół wysłano setki młodych Tybetańczyków. Kim są wypróbowani tybetańscy towarzysze? Ilu zasłużyło sobie na zaufanie Chińczyków do tego stopnia, by pokazać ich zagranicznej delegacji?

Najważniejsi tybetańscy aparaczczyki nie są ani młodzi, ani wykształceni. Młodych i wykształconych nie widać na najwyższych szczeblach władzy. Żaden tybetański dostojnik nie ukończył studiów uniwersyteckich. Tybetańskie kadry trafiają do administracji zaraz po ukończeniu szkoły podstawowej. Weźmy najważniejszych, takich jak Pasang, Cering Lhamo i Jangzom. Jangzom jest chłopem z doliny Gjalca; nie ma żadnego wykształcenia. Cering Lhamo pochodzi



z Njethangu. Była nangzenką, z trudem czyta drukowane litery. Z chińskimi przełożonymi rozmawia przez tłumacza. Ci ludzie mogą być sprytni, ale nie posiadają żadnych kwalifikacji. Mamy tysiące lepiej przygotowanych osób, które faktycznie mogłyby zrobić coś dla ludzi.

Chińczycy przekonali się jednak na własnej skórze, że nie mogą ufać wykształconym Tybetańczykom. Wiedza otwiera oczy. Każdy, kto ją posiadał, mimo całego propagandowego zgiełku musi rozumieć, że Chińczycy są nieproszonymi gośćmi, okupantami, a ich rządy mają charakter imperialistyczny. Dlatego też ciągle słyszemy, że ważniejsze od wykształcenia jest pochodzenie klasowe, że wiedza niesie ze sobą burżuazyjne nawyki, dumę i pogardę dla ciężkiej pracy. Powiadają, że „dobre” pochodzenie klasowe i „postępowe” myślenie polityczne są gwarantami miłości do partii i stałości, wykluczającej możliwość zdrady. Nawet Tybetańczyk kształceni w Chinach dostają mniej eksponowane posady. Chińczycy najbardziej lubią takich, którzy łąszą się do nich i niczym katarynki powtarzają partyjne slogany. W naszym okręgu nawet sekretarz i jego zastępca musieli codziennie składać sprawozdania lokalnym władzom i stawiać się w ich siedzibie raz w tygodniu. Z drugiej strony, chińskie kadry w Tybecie są z reguły świetnie wykształcone, władcze i sownie nagradzane. Tybetańscy aparatczycy przypominają strachy na wróble, które mają straszyć maluczkich i ogłupiać świat.

Wedle chińskiej doktryny, szefowie partii, dowódcy wojska i milicji oraz oficerowie polityczni stanowią „przednią straż”. Ngabo Ngalang Dzigme i Tian Bao należą do trzeciej grupy, która jest czymś w rodzaju „piątej kolumny”. Nazywa się ich „ideologicznymi łącznikami”, a ich zadanie polega na „ujednoceniu myślenia”. Ale nawet oni nie cieszą się pełnym zaufaniem Chińczyków. Traktuje się ich jak poręczne narzędzia. Liczy się tylko Panczenlama. Tybetańskie kadry są jak szyld nad drzwiami – mają reklamować to, co jest w środku, nigdy jednak nie przekraczają zamkniętych wrót.

Edukacja polityczna

Chińczycy chcą utrzymać to, co zdobyli, podbijając Tybet. Nic nie zagwarantuje tego lepiej, jak szczucie na siebie Tybetańczyków. Temu właśnie służy edukacja polityczna, indoktrynacja i thamzingi, czyli wiece walki klasowej.

Niższe kadry przechodzą dwu-sześciomiesięczną indoktrynację polityczną w specjalnych szkołach. Co się w nich wyklada? Zjawiska naturalne, np. układ słoneczny. Mitologię Boga i wszystkich religii. Ewolucję społeczną – od wspólnoty pierwotnej, niewolnictwa i systemu dynastycznego po kapitalizm i najwyższy, najdoskonalszy z nich wszystkich, socjalizm. Świadomość klasową i narodową, społeczeństwo socjalistyczne oraz „wyjątkowość” Komunistycznej Partii Chin.

Największą wagę przywiązuje się do zajęć z „praktyki” i „ścieżki rewolucji”. Jak wygląda ścieżka rewolucji? Przekonać biednych i niewolników, zawrzeć sojusz ze średniozamożnymi i bogatymi chłopami oraz bezlitośnie likwidować właścicieli niewolników i ich agentów oraz reakcjonistów i niebezpiecznych „złych ludzi”.



W Tybecie Chińczycy zaczęli jednak od „przekonywania” i „zjednywania” bogaczy i arystokracji. Teorie polityczne stosowały się przecież do wewnętrznych przemian społecznych, podczas gdy na Tybet dokonano inwazji.

W Tybecie „praktyka rewolucyjna” ma charakter negatywny i sprowadza się do potępiania martwej przeszłości. Chińczycy każą nam wyliczać wady starego społeczeństwa, które z reguły nie mają nic wspólnego z prawdą. Zbierają narzędzia tortur i ludzkie kości, wypisują bzdury o pradawnych obyczajach i zmuszają do opowiadania bajek o zadawanych nam niegdyś cierpieniach. Ubierają manekiny w szaty arystokratów oraz łachmany żebraków i w takiej scenografii zachęcają do „szczegółowego” opisywania starego społeczeństwa – jego zacofania, barbarzyństwa, prześladowań itd. Najbardziej wygadanych i przekonujących bajarzy nagradza się za „ujawnienie prawdy” i organizuje im występy na wiecach, na których głoszą, że przyczyną „całego zła i wszelkich cierpień” była „trójca wielkich właścicieli niewolników ze zdraziecką, bandycką kliką Dalaja na czele”. Zmuszają Tybetańczyków do publicznego znieśławiania Jego Świątobliwości Dalajlamy. Wiec trwa, póki wszyscy zebrani nie potępiają i jego, i Panczenlamy. Jeżeli znajdzie się oporny, Chińczycy oskarżają go o „ślepa wiarę i puste nadzieje”. Aby „pomóc” mu „pozbyć się mentalnego brzemienia”, wiec przeradza się tamzing, który zmusza ofiarę do wyznania „win” i skorygowania „błędного myślenia”. Na takim wiecu wszyscy muszą wrzeszczeć: „Bogowie, lamowie, religia i klasztory są narzędziami wyzysku! Trójca wielkich posiadaczy wpędziła Tybetańczyków w nędzę! Komunistyczna Partia Chin wyzwoliła nas, dając nam jedzenie, ubrania, domy i ziemię! Komunistyczna Partia Chin jest dla nas lepsza niż matka i ojciec! Niech żyje Komunistyczna Partia Chin! Sto tysięcy lat! Niech żyje Przewodniczący Mao! Sto tysięcy lat! Zbrodnie trójcy właścicieli, którzy pożerali ciała i pili krew ludu, są większe niż góry i nie pomieści ich nawet niebo! Dziś jeszcze zniszczymy i pogrzebiemy ich na wieki! Komunistyczna Partia Chin dała nam szczęście i dostatek, znosząc uląg i przekreślając stare długi! Przysięgamy wierność Partii!”.

Ludzie zdawali sobie sprawę z absurdalności tych spektakli. Nie da się kochać i nienawidzić na rozkaz. W tym szaleństwie była jednak metoda. Bezustannie powtarzane, przeplatane półprawdami bajki czyniły fałsz bardziej strawnym i przekonującym. Ciągłe upokorzenia i denuncjacje zabijały w nas szacunek do siebie i sprawiały, że walkę o niepodległość kojarzono z „próbą odbudowania piekła na ziemi”. Chińczycy ukradli młodszemu pokoleniu prawdziwą historię Tybetu, fabrykując setki kłamstw.

Rozprawivszy się ze starym społeczeństwem, przechodzili do sławienia „socjalistycznego raję, stworzonego przez Komunistyczną Partię Chin”. „Wyższość” społeczeństwa socjalistycznego usprawiedliwiała totalną zagładę wszystkiego, co było nam bliskie i drogie. Chińczycy wymyślili nawet specjalną potrawę, *dug-gnal drenso thugpe*, „zupełną pamięci o cierpieniach” – wodę z odrobiną campy, bez soli, bez mięsa, bez warzyw – którą kazali pić Tybetańczykom. Zorganizowali też spektakl dla nepalskiej delegacji. Młodzi pytali starszych, czy w dawnych czasach



rzeczywiście tak się jadło, a ci musieli odpowiadać: „Masy jadły tylko to, bo trójca wielkich posiadaczy przejadała wszystko na wystawnych biesiadach”.

Żadne kłamstwo chińskiej propagandy nie odbierze jednak młodym Tybetańczykom zdolności myślenia. Wszystkie zmiany społeczne mają przyczyny wewnętrzne i zewnętrzne. Te pierwsze są znacznie ważniejsze od obcych wpływów. Chińskie wojska okupacyjne stanowią najlepszy dowód na to, że w Tybecie nie zaszła żadna transformacja. Nasz kraj po prostu najechano. Ten stan nie może trwać wiecznie. Zewnętrzna pomoc jest, oczywiście, ważna, ale to Tybetańczycy w Tybecie odzyskują naszą niepodległość. Chińczycy zdają sobie z tego sprawę. Ludzie nie rozumieją historycznych reakcji Chin na, powiedzmy, występy emigracyjnego zespołu pieśni i tańca na Zachodzie. Ale Pekin zdaje sobie sprawę, że tybetańska diaspora może być katalizatorem, iskrą, która rozpali ogień w naszym kraju. Często muszę odpowiadać na pytanie, dlaczego w Tybecie nie wybucha powstanie, skoro sytuacja jest tak zła. To bardzo proste. Chińczycy mają przytłaczającą przewagę. Bezbronny człowiek może rzucić się na bagnety chińskich żołdaków, ale nie ma to chyba większego sensu. Zwłaszcza dziś, gdy nikt by się nawet nie dowiedział o jego ofierze.

Chińczycy poznali smak imperialistycznych rządów. Dziś sami je sprawują i doskonale wiedzą, jak zapobiec rewolcie.

Na własnej skórze doświadczyłam tego, co było najgorsze w „starym” i co jest najlepsze w „nowym” Tybecie. Z pełną odpowiedzialnością mówię, że dawniej żyło się nam lepiej niż dziś, pod rządami Chińczyków. Podałam już wiele powodów. Tybetańczycy pamiętają niepodległość i marzą o niej. Chińczycy mówią, że dali nam to i owo. Ale kim oni są, żeby cokolwiek nam dawać? To nasza ziemia i jej bogactwa należą do nas. Do nas, powtarzam, nie do Chińczyków. Jak to możliwe, że Chińczykom powodzi się w Tybecie lepiej niż nam? Mówiąc, że Tybetańczycy tęsknią za dawnym szczęściem i niepodległością, nie twierdzę przecież, że po jej odzyskaniu będą próbowali odtworzyć stary porządek. Nie jest to ani możliwe, ani potrzebne: czasy się zmieniają, będziemy musieli stawić czoło zupełnie nowym trendom i uwarunkowaniom.

Rewolucja kulturalna w naszej komunie

Pod koniec 1966 roku w komunie Czerwony Sztandar zaczęła się rewolucja kulturalna. Pewnego dnia pojawiło się u nas dwóch Chińczyków i sześciu Tybetańczyków z władz okręgu. Wybrali trzydziestu młodych ludzi z klasy nangezów, którzy byli członkami partii. Mianowano ich Czerwoną Gwardią i wydano polecenia.

Zadaniem Czerwonej Gwardii było niszczenie „czterech starych” i ustanawianie „czterech nowych”. Stare myślenie, starą kulturę, stare nawyki i stare obyczaje miały zastąpić ich nowe odpowiedniki. W gruncie rzeczy sprowadzało się to do tego, że „stare” było tybetańskie, a „nowe” chińskie.



Norbu z trzeciej brygady miał na drzwiach *jungdung* [odwroconą swastykę], pradawny tybetański symbol pomyślności. Chińczycy uznali to za przesąd i dowód starego myślenia, które odnowiono mu na *thamzingu*. Zakazano nawet wręczania *khataków*. Zniknąć miał tybetański alfabet, tybetańskie pieśni i tybetańskie stroje. Mieliśmy się nosić i zachowywać „po chińsku”. Kazano nam mówić „językiem przyjaźni tybetańsko-chińskiej”, czyli przedziwną mieszanką dwóch języków.

Czerwonogwardziści zaczęli od zniszczenia wszystkich ołtarzy i zerwania flag modlitewnych. Skonfiskowali wszelkie przedmioty kultu, nawet różańce. Po religijnych wizerunkach nie został nawet ślad. Posągi przewieziono do klasztoru *Tramdub Dolma*, a następnie sprzedano chińskim handlarzom z *Cethangu*. Księgi spalono. Obcięto włosy kobietom i mężczyznom. Wybito psy.

Czerwonogwardziści zachowywali się jak szaleńcy, niszcząc wszystko od kapliczek na szczytach wzgórz po potężne klasztory w dolinach. Nasze bezcenne, starożytne dziedzictwo legło w gruzach.

Młodzi ludzie wędrowali od domu do domu, zmuszając wszystkich do kupowania portretów Mao i wypisywania jego myśli na ścianach. Każdy musiał mieć zawsze przy sobie Czerwoną Książeczkę. Zatrzymywano przechodniów i kazano im recytować myśli Mao. Oporni trafiali za kraty.

Każdy, kto posiadał jakiś stary przedmiot, był oskarżany o chęć „przywrócenia przeszłości” i traktowany jak wróg. Przyłapanych na paleniu kadzidła oskarżano o próbę wzniesienia pożaru i przepędzano przez wieś w oślich czapkach. Mamrocących bezgłośnie starców piętnowano za zabobonność.

Tybet pogryzł się w chaosie. Nawet Chińczycy walczyli ze sobą. Zrobiono wszystko, by raz na zawsze zniszczyć naszą tożsamość. Najgorsze były pierwsze trzy lata, ale to barbarzyństwo pozostaje integralną częścią chińskiego komunizmu.

Koszmarne wspomnienia

Po marcu 1959 roku w naszym regionie wprowadzono reformy demokratyczne i ogłoszono kampanię „trojkiego czyszczenia” – reakcjonistów, broni i amunicji oraz kontrrewolucyjnych publikacji. Kiedy uporano się z „czyszczeniem”, przyszedł czas na „trzy anty” (arystokracja, praca przymusowa i wysokie odsetki) oraz „dwa skreślenia” (długów i odsetek). W klasztorach „pracą przymusową” zastąpiono „feudalne przywileje”, które miały się skończyć raz na zawsze.

Kampanie prowadzono przy pomocy denuncjacji, bicia, upokorzeń, wyroków i egzekucji. Niewinnych nie chroniło żadne prawo. Naszym krajem zawładnęły strach i rozpacz.

U nas podczas *thamzingu* pobito na śmierć *Samtena Jarphela*, byłego skromnego urzędnika rządu tybetańskiego. Widziałam to na własne oczy, bo w wiecach walki klasowej musieli uczestniczyć wszyscy. Na *thamzingu* zginął też



Dzangdrel-la z klasztoru Reło Czoling. Innych wtrącano do więzień. Wielu nigdy z nich nie wróciło. Thuptena z Gerszi, Ceringa Dhondupa z Cethangu i panią Pasang z Njethangu publicznie rozstrzelano.

W 1960 roku Chińczycy wrócili do „reform”, by „oczyszczyć społeczeństwo”. Trwały bezlitosne, mordercze thamzingi. Wielu Tybetańczyków wołało odebrać sobie życie, niż stanąć na wiecu walki klasowej. W Jabsangu rzuciła się do rzeki cała rodzina, której ojca skazano na thamzing. (Zrobili to w nocy, bo Chińczycy uważali samobójstwo za przestępstwo. Pięć ciał znaleźliśmy dopiero o świcie.) Ten sam los wybrał karbowy z majątku Risu i medium wyroczni klasztoru Dhar Ling. Dharme Debar z Dhar Lingu poderżnął sobie gardło. Nie zliczę tych, którzy po thamzingach trafili do więzień.

W latach 1962-63 Chińczycy realizowali tak zwany 96-punktowy program dla Tybetańskiego Regionu Autonomicznego. U nas 26 punktów dotyczyło chłopów, 30 nomadów i 10 duchownych. Było też 10 punktów dla regionów przygranicznych, 10 dla kupców i 10 dotyczących opodatkowania. Po ogłoszeniu owych wytycznych zorganizowano ogólnopłaństwowe wybory. Egzekucje i thamzingi trwały nadal.

W lipcu 1962 roku Chińczycy aresztowali mnicha Lobsanga i Czodaka. Mieszkali w górskiej jaskini i żyli ze sprzedaży mięsa. Okazało się, że żywili partyzantów z Czuszi Gangdruk. Na wiec i egzekucję wezwano mieszkańców całego okręgu.

W tym samym czasie odebrano „prawo do mówienia” i cały dobytek Tangkarowi Sonam Gjalpo, Kelsangowi Dhondupowi, Phogo Dale i Drolingowi Czodakowi. Któregoś dnia rozchorowała się i nie poszła do pracy dziewczyna z rodziny Szopari. Chińczycy orzekli, że symulowała, i zarządzili thamzing. Powiesiła się w nocy.

W 1964 roku ogłoszono „trojaka kampanię edukacyjną”, poświęconą świadomości klasowej, transformacji socjalistycznej i rozwojowi nauki. Cztery osoby z mojej wioski – Drongsar Ngorczen, Khangsar Lhabak, Drakpa i Dekji – rzuciły się do rzeki, by uniknąć thamzingu.

Chińczycy rozdzielili wiele rodzin. Wielu wołało umrzeć niż żyć w ciągłym lęku. Czukor Sangme trafił do więzienia, bo doniesiono jakoby mówił, że Chińczycy są źli. Któregoś dnia władze wezwały Bathanga Dhonczo. Ktoś powiedział jego żonie, że został uwięziony, a ta natychmiast odebrała sobie życie.

Ngodup Dordze został aresztowany, ponieważ próbował założyć grupę oporu. Co ciekawe, jego uwięzienie nie pociągnęło za sobą dalszych aresztowań. Chińczycy po prostu zdążyli wyczerpać limit – w ramach jednej kampanii każdy urzędnik mógł aresztować do pięciu procent podlegającej mu populacji. Oczywiście nic to nie zmieniło. Tym, którzy trafili na czarną listę, często lepiej wiodło się w więzieniu.

W tym czasie odebrała sobie życie tybetańska funkcjonariuszka imieniem Dolma. Powiedziała Chińczykom, że była nangzenką w majątku Lhagjari



i w nagrodę mianowano ją *hru-szi*, sekretarzem komórki partii. Kiedy wydało się, że skłamała, Chińczycy skazali ją na *thamzing* jako „ukrytego wroga klasowego”. Wybrała śmierć w odmętach rzeki.

W klasztorze Bencang był słynny, doskonały *amczy* (lekarz). Nie musieliśmy mu nawet mówić, co nam dolega. Po prostu badał puls i bezbłędnie opisywał wszelkie symptomy. Nigdy nie żądał zapłaty. Mogliśmy zostawić mu coś na stole, ale nie było to konieczne. Cieszył się taką sławą, że Chińczycy pozwolili mu praktykować. Używał też nowoczesnych lekarstw i dostarczanych przez Chińczyków szczepionek. Przyjeżdżali do niego ludzie z odległych regionów; żaden Tybetańczyk nie szukał pomocy w nowym chińskim szpitalu. W końcu oskarżono go o zabicie kilku pacjentów i skazano na *thamzing*. Nie chciał upokorzenia, targnął się na własne życie.

W 1967 roku poderżnął sobie gardło Jabsang Kelsang Dhondup. Jabsang Czodzi, Umar Dekji i Rigzin Judon popełnili samobójstwa, gdyż skazano ich na *thamzing* za jakieś antychińskie uwagi.

To wszystko działo się tuż obok nas. A przecież podaję tylko przykłady. Setki innych pędzono przez nasze wioski i publicznie sądzono. Czas zatarł imiona wielu innych ofiar. Doskonale wiedzieliśmy, że dochodziło również do potajemnych egzekucji. W ramach tych wszystkich okrutnych kampanii Chińczycy zabili tysiące Tybetańczyków. Byliśmy tak zniewoleni i przerażeni, że zapewne nigdy nie poznamy faktycznej liczby ofiar.

Chińczycy są świetnymi oratorami. Przez wiele lat próbowałam brać ich obietnice za dobrą monetę. Cóż, tonący chwyta się brzytwy. Robiłam to, co mi kazano. Niszczyłam nawet nasze świątynie i przedmioty kultu. Opór nie zdałby się na wiele. Dla Chińczyków to bardzo proste: jeżeli nie jesteś z nimi, jesteś przeciwko nim. A wrogów się likwiduje. Choć indoktrynacja nie zaszczepiła we mnie ateizmu, nadal uważam, że komunizm ma wiele dobrych stron. W starym Tybecie duchowość często ustępowała miejsca rozgrywkom o władzę, wpływy i majątek. W tym wszystkim często ginęło gdzieś prawdziwe współczucie. Może tragedia Tybetu uprzytomni nam, co jest naprawdę ważne, i że każdy czyn niesie określone konsekwencje. Mam nadzieję, że los się odwróci i Tybet będzie znów wolny. Cierpienia naszego narodu nie mogą przecież trwać wiecznie. Naprawdę w to wierzę, lecz nawet tu, w Indiach, gdzie mogę spokojnie patrzeć w przyszłość, wciąż prześladowają mnie koszmarnie wspomnienia z naszego udręczonego kraju.

Twoje urodziny

Palden Gjal

Znam cię, wiem o tobie wszystko, bo jestem z tobą zawsze. Jesteś normalnym człowiekiem, masz pięć zmysłów, jak wszyscy. Ale twoja inteligencja, wiedza, szczerłość, cierpliwość i odwaga czyni cię lepszym od wielu.

Jesteś przecież człowiekiem nieszczęśliwym. Twoim narodzinom nie towarzyszyły żadne pomyślne znaki – nie zatrzęsała się Ziemia, nie rozkwitły tęcze. Wstyd powiedzieć, ale przyszedłeś na ten świat, wrzeszcząc wniebogłosy. Twój ojciec nie posiadał się ze szczęścia, kiedy zobaczył, że jesteś chłopcem. Pobiegł na dach z muszlą i, jak każe stary obyczaj, trzykrotnie w nią zadął, by ogłosić wszem i wobec twoje narodziny. Pobłogosławiony synem, złożył ręce na sercu i modlił się tak o spełnienie twoich wszystkich pragnień.

Zaraz po wydaniu cię na świat matka, choć przeszywał ją niewyobrażalny ból, uniosła głowę, żeby sprawdzić, czy jesteś chłopcem czy dziewczynką, i czy niczego nie brakuje twoim pięciu zmysłom. Twój płacz słyszeli tylko rodzice, a dźwięk konchy – ledwie garstka sąsiadów. Nikt nie wiedział, że twój ojciec się za ciebie modli; nie usłyszały go nawet lokalne bóstwa i opiekunowie. Ból pozostał zaś tajemnicą twojej matki.

Jesteś nieszczęśliwym dzieckiem. Kiedy przyszedłeś na świat, byli przy tobie ojciec i matka, ale dwie godziny później on zniknął. Od tego czasu jesteś sierotą.

Twoi rodzice wiele razem przeszli – był w tym smutek, był i śmiech. Jeśli chcesz poznać ich historię, zapytaj, proszę, matkę. Ona ci powie, jak żyli z twoim ojcem.

Ja muszę jednak opowiedzieć ci o czymś, czego nie możesz pamiętać – o dniu twoich narodzin.

Jesteś naprawdę nieszczęśliwym dzieckiem. Jesteś jednym z dzieci, które przyszyły na świat w czasie rewolucji kulturalnej. Urodziłeś się w 1968 roku, nie wiesz kiedy. Nawet twoja matka nie zna daty. Przyszedłeś na ten świat, gdy ludzie zwalczali cztery przeżytki – stare myślenie, stare obyczaje, starą kulturę i stare nawyki – oraz krzyczeli: „Rewolucja nie jest zbrodnią! Trzeba się buntować!”. Zbrodnia twojego ojca polegała na tym, iż naprawdę wierzył, że trzeba.



Dwie godziny po twoich narodzinach do waszego domu przyszło pięciu czy sześciu czerwogwardzistów z pałkami. Jeden z nich nazywał się Samten i był najlepszym przyjacielem twojego ojca, którego zbrodnia miała związek z twymi narodzinami. Polegała na trzykrotnym zadęciu w konchę, ogłaszającym światu twoje narodziny. To była jego zbrodnia.

Czerwogwardziści związali twojemu ojcu ręce na plecach i powlekli na postronku, który zarzucili mu na kark. Krzyknął: „Synku, szczęście moje!”, odwracając się, by na ciebie spojrzeć. Z oczu płynęły mu łzy. Nie możesz wiedzieć, jak czuł się wtedy twój ojciec. Nawet ja nie umiem tego opisać. Twój ojciec nie wrócił już do domu.

Nie muszę ci mówić, jak czuła się wtedy twoja matka i w jakiej znaleźliście się sytuacji, bo ona to wie i opowie ci o tym. Nie wiesz jednak, co stało się z twoim ojcem, gdy was opuścił. Nie wie tego nawet twoja matka. Muszę więc opowiedzieć ci o tym. Wystuchaj mnie, proszę.

Twój ojciec był odważnym, naprawdę odważnym mężczyzną. Miał dwadzieścia dziewięć lat, gdy hunwejbini wlekli go na postronku w deszcz i dziki wiatr. Rozległ się grzmot. To nie mógł być dobry znak, związany z twoimi narodzinami. To był omen, że zostaniesz sierotą.

Twoi przodkowie mieli coś, na czym mogli polegać: Trzy Klejnoty, a twoja wieś coś drogiego, coś, czemu całe pokolenia zanosili hojne dary – górujący nad nią klasztor.

Czerwogwardziści zaprowadzili twojego ojca, bijąc go przez całą drogę, właśnie do tego klasztoru. Do niedawna nad jego bramą widniał napis *Dga De Zil Nen Ling*, Miejsce Ujarmienia Wrogów, zastąpiony teraz tablicą *Mimang Czikhang*, Świątlica Ludowa.

Jeszcze przed kilku laty mnisi intonowali tu kojące modlitwy: „Przyjmuję schronienie w Buddzie. Przyjmuję schronienie w Dharmie. Przyjmuję schronienie w Sandze. Przyjmuję schronienie w Trzech Klejnotach”. Teraz wszyscy skandowali: „Na pohybel Trzem Klejnotom! Niech żyje Przewodniczący Mao!”.

Nie tak dawno zbierało się tu wielu młodych ludzi z twojej wioski, żeby razem palić kadzidło. Gdy jego dym unosił się w niebo, krzyczeli: „*Lhagjallo*, opiekunie Amnje Njanczen, *kiki soso lhagjallo!*”. Dziś mury trzęsły się od hasła: „Religia, bogowie i opiekunowie to zabobony! Zniszczyć cztery stare!”.

W dniu twoich narodzin zorganizowano wiec walki z kontrrewolucją. Na podium stał sekretarz Zheng, otoczony dumnymi z siebie członkami partii. Kontrrewolucjoniści – w tym twój ojciec – zmienili wszystkich mieszkańców wioski w prawdziwych bohaterów. Lud pałał gniewem. Skąd wziął się ów gniew? Spytałbym o to bogów, jeśli można na jakichś polegać. Ale to nie był czas wiary.

Sekretarz Zheng otworzył wiec, wyliczając kontrrewolucjonistów i ich zbrodnie: Damcze – picie ludzkiej krwi i jedzenie ludzkiego mięsa. Lhagjal – wiara w religię, bogów i opiekunów. Sonam – związki z kliką dalaja. Geden – oszukiwanie i okradanie ludu.



To byli kontrrewolucjoniści. Każdy miał wysoką papierową czapkę i kwadratową tablicę na piersi. Na tablicach umieszczono opis zbrodni i czerwony znak. Jednym z owych mężczyzn był twój ojciec. Powiem ci teraz, jak nazywał się twój ojciec. Twój ojciec nazywał się Lhagjal. Lhagjal wierzył w religię, bogów i opiekunów. Twój ojciec. A wszystko to wydarzyło się w dniu twoich narodzin. Dlatego jesteś nieszczęśliwym dzieckiem.

Najlepszy przyjaciel twojego ojca, Samten, został bohaterem. Uderzył twego ojca w twarz i powiedział: „Lhagjalu, kontrrewolucjonisto, jeśli istnieją bogowie, przywołaj ich tutaj”. Twój ojciec zacisnął zęby i podniósł głowę.

„Zadzierasz łeb? Rzucasz wyzwanie partii?!”, wykrzyknął Samten i wbił mu palec w oko.

Opowiem ci teraz, co było dalej. Czerwonogwardziści zabrali zbrodniarzy, w tym twego ojca, do miasta Rebgong. Było tam już wielu kontrrewolucjonistów, których zwieziono z całego okręgu: Szar Kalden Gjaco, Alak Dangkar, wódz Gjolpo Lingcang, Rongło Nangso i wielu, wielu innych. Wszystkich oskarżono o kontrrewolucję. Otoczyli ich żołnierze z karabinami i hunwejbini z książeczkami, które zawierały wybrane myśli przewodniczącego Mao. Wszyscy krzyczeli: „Precz z kontrrewolucją!”, „Niech żyje Przewodniczący Mao!”.

Kończył się dzień twoich narodzin. Słońce powoli układało się za górą na zachodzie, Gwarne miasto Rebgong pogrążyło się w mroku i ciszy. Kontrrewolucjonistów podzielono na dwie grupy, załadowano na dwie ciężarówki i wywieziono na północ. Nikt nie wie dokąd.

Samochody z kontrrewolucjonistami rozplynęły się w nocnej ciszy. Tak mi przykro. To wszystko, co wiem o twoim ojcu. Nie wiem, czy żyje czy umarł. Wiem tylko, że do tej pory nie wrócił do domu.



Przywódcy w Tybecie Rys historyczny

Cering Szakja

„Elity” współczesnego Tybetu wywodzą się z trzech grup: są to chińscy funkcjonariusze, którzy przybyli do regionu w 1950 roku lub później; Tybetańczycy, którzy wstąpili do Komunistycznej Partii Chin w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, zajmując eksponowane stanowiska w czasie rewolucji kulturalnej (1966-76); oraz ludzie, którzy zrobili kariery w okresie liberalizacji, to znaczy po 1979 roku – głównie członkowie dawnych władz Tybetu i wysocy lamowie. Owe trzy grupy – kadry chińskie i tybetańskie, arystokracja oraz lamowie – stanowią trzon elity Tybetu. Jej członkowie zajmują większość stanowisk w rządzie i strukturach partii. Terminem „kadry” określać będziemy tu urzędników rządu i partii. Nie ma przepisu, który stanowiłby, że wszyscy urzędnicy muszą należeć do KPCh, w praktyce jednak niemal wszystkie ważniejsze stanowiska w rządzie piastują jej członkowie. Jedyny wyjątek stanowi grupa wyższych urzędników, którzy są lamami – ludzie ci, z reguły związani z Ogólnochińską Ludową Polityczną Konferencją Konsultatywną (OLPKK), nie mogą wstąpić do partii, dopóki nie wyrzekną się wierzeń religijnych, gdyż ateizm jest jednym z podstawowych warunków członkostwa.

W 1993 roku partia opublikowała dokument wewnętrzny, z którego wynikało, że w 1986 roku nieco ponad 60 procent kadr – liczących w sumie 52.311 osób – w Tybetańskim Regionie Autonomicznym wywodziło się z „mniejszości narodowej”, co w tym kontekście oznaczało pochodzenie tybetańskie. Zaskakująco niewielu urzędników, mniej niż 45 procent, należało do partii, choć zapewne na wyższych szczeblach administracji proporcje te przedstawiały się inaczej. Od czasu opublikowania tych danych liczba kadr wzrosła do 60 tysięcy; nie wiadomo, ilu urzędników należy obecnie do partii.

Mówiąc o chińskich elitach politycznych, wspomnieć trzeba o pewnych cechach charakterystycznych. W tym systemie pojęcia „władza” i „stanowisko” nie są ze sobą automatycznie powiązane. W Chinach piastowanie wysokiego stanowiska nie musi wcale oznaczać władzy, a sprawowanie władzy nie wymaga zajmowania żadnego formalnego urzędu. W Tybecie widać to najwyraźniej na przykładzie dawnej arystokracji i wysokich lamów, którzy należą do rządu lub



OLPKK, co niesie znaczne przywileje i pewien prestiż, niemniej wcale nie oznacza uczestnictwa w procesie podejmowania ważnych decyzji.

Tę dychotomię odzwierciedla inny ważny podział: na partię i rząd. Nie ulega wątpliwości, że władza jest w rękach KPCh i że to ona decyduje o powierzaniu stanowisk osobom, które nie są jej członkami. Choć w szczegółowych uregulowaniach konstytucji z 1982 roku w ogóle nie wspomina się o partii, pierwszy artykuł stanowi, że Chiny są „państwem socjalistycznym demokratycznej dyktatury klasy pracującej”, a w preambule kilkakrotnie napomyka się o historycznym przywództwie partii. Konstytucja opisuje Ogólnochińskie Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych (OZPL) jako najwyższe ciało decyzyjne, wybierające i mianujące przywódców rządowych. W rzeczywistości jednak, tak na poziomie regionalnym, jak centralnym, Zgromadzenia Ludowe są raczej organami administracyjnymi, a decyzje polityczne i sprawowanie władzy należą do partii.

Skoro organy rządu podlegają w praktyce partii, warto zastanowić się nad genezą struktury KPCh i jej organizacji pomocniczych w Tybecie. Struktury te przeniesiono tu stosunkowo późno, w trzydzieści lat po utworzeniu ich w Chinach, i odzwierciedlają one system prowincji, istniejący wówczas w ChRL.

Rewolucja komunistyczna w Chinach była sprawą czysto chińską (por. George Moseley: *The Party and the National Question in China*, Cambridge, Massachusetts 1966) – w przeciwieństwie do Rewolucji Październikowej w Rosji, nie brały w niej udziału inne grupy etniczne. KPCh była organizacją etnicznie chińską. Kiedy komuniści przejmowali władzę w 1949 roku, rewolucja właściwie nie dotarła do regionów zamieszkiwanych przez inne narodowości.

Komuniści weszli w kontakt z Tybetańczykami w czasie Wielkiego Marszu (październik 1934 – październik 1936), wycofując swoje wojska na tybetańskie pustkowia i bagna. W kwietniu 1935 roku 1 Armia Polowa, dowodzona przez Mao i Zhu De, przekroczyła rzekę Jinsha (Jangcy; tyb. Driczu), natykając się po raz pierwszy na ludność niechińską. Później komuniści pomaszerowali na północ i, przeprawiwszy się przez Dadu (Mekong, tyb. Gjamo Ngulczu), zetknęli się z Tybetańczykami. W tym samym czasie na teren Tybetu wkroczyła również 4 Armia, którą dowodził Zhang Guotao. Od listopada 1935 do czerwca 1936 roku stacjonowała ona w Aba (tyb. Ngaba), w północno-wschodnim Sichuanie, uważanym tradycyjnie za część wschodniego Tybetu.

W partyjnej mitologii epizod ten opisuje się współcześnie jako okres ogromnych trudności. W niektórych regionach Tybetańczycy atakowali wyczerpanych czerwonoarmistów, bywało jednak, że miejscowa ludność udzielała im pomocy. Spotkanie między Zhu De, dowódcą Armii Ludowo-Wyzwoleńczej, i Getagiem Rinpocze, opatem klasztoru Beri w Kardze, trafiło do annałów historii partii; opisy, obrazy i plakaty upamiętniające to wydarzenie, symbolizować mają jedność Tybetańczyków i Chińczyków.

W tym czasie partia nie prowadziła jawnego werbunku nowych członków, woląc działać poprzez tradycyjnych przywódców lokalnych – taktykę „frontu



jedności” opisuje się dziś w oficjalnych publikacjach jako „cudowną broń” partii. W początkowym okresie, co rozumiałe, starano się nie budzić niepokoju lokalnych elit i ludności krytyką „starego” systemu społecznego czy werbunkiem członków. Mimo to wielu młodych Tybetańczyków uciekło z domów, by wstąpić do partii. Najbardziej znani z nich, Tian Biao (Sangje Jesze) i Yang Dongsheng (Szerab Dhondup), w 1937 roku zostali wysłani do szkoły partyjnej w Yan’anie. Później zajęli wysokie stanowiska w rządzie i partii. Komuniści zawsze zakładali, że osoby zwerbowane najwcześniej będą kręgosłupem ich administracji w poszczególnych regionach.

Komuniści natychmiast uświadomili sobie jednak, że choć nacjonałiści sprawowali nominalną kontrolę nad tybetańskimi regionami w Gansu, Qinghai, Yunnanie i Xikangu (odrębna prowincja obejmująca wschodni Kham, którą w 1955 roku włączono do Sichuanu), nie istniała tam żadna nowoczesna infrastruktura administracyjna. Rzeczywistą władzę sprawowali dziedziczni wodzowie, nazywani po tybetańsku „ponami”. Gdy rewolucja zwyciężyła, komuniści zmuszeni byli do rekrutacji kadr i stworzenia z niczego administracji. Brak jakichkolwiek struktur umożliwiających sprawowanie władzy zmusił nowych władców do obrania strategii, której celem było zdobycie tradycyjnych elit dla służby sprawie komunizmu.

Choć nie ulega wątpliwości, że komuniści nie mieli realnego poparcia w żadnym regionie Tybetu, dzięki sile militarnej bez szczególnych problemów przejęli kontrolę nad większością terenów, nominalnie podlegających Guomindangowi. W grudniu 1943 roku, gdy Liu Wenhua, nacjonalistyczny gubernator Xikangu, przeszedł na stronę komunistów, a Ma Pufang uciekł z Qinghai, wszystkie tybetańskojęzyczne regiony Wschodniego Tybetu znalazły się pod bezpośrednimi rządami komunistów, którzy szybko stworzyli elementarne struktury administracyjne i ogłosili, że obszary zamieszkiwane przez mniejszości uzyskają „autonomię” i będą mogły rządzić się własnymi prawami. Analiza ewolucji chińskiej polityki wobec mniejszości – to temat na odrębne opracowanie; tu stwierdzimy tylko, że chińscy komuniści odrzucili sowiecki model republik, zastępując je „autonomicznymi” regionami unitarnego państwa.

Historia Tybetu właściwego przed 1950 rokiem jest bardzo złożona. Upraszczając, można stwierdzić, iż w chwili chińskiej inwazji tradycyjny rząd Dalajlamy sprawował pełną kontrolę nad sprawami wewnętrznymi i stosunkami zagranicznymi. Na obszarach kontrolowanych z Lhasy, odpowiadających z grubsza TRA, nie było też znaczącej populacji chińskiej w chwili utworzenia Republiki Ludowej w Pekinie w 1949 roku. Chińskie rządy w Tybecie nastąpiły dopiero w siedem miesięcy po zaatakowaniu Czamdo w październiku 1950 roku, po podpisaniu Siedemnastopunktowej Ugody przez rząd Dalajlamy. Ugoda stanowiła, że strona chińska nie wprowadzi żadnych zmian w strukturze administracyjnej regionu i że Tybetańczycy nie będą zmuszani do reform społecznych, chroniła więc Tybet przed zmianami, jakie zachodziły w Chinach.



Inaczej wyglądała jednak sytuacja w zamieszkiwanych przez Tybetańczyków regionach Qinghai, Sichuanu, Yunnanu i Gansu. Uważając, że Ugoda ich nie dotyczy, zaprowadzano tam takie same polityczne i administracyjne zmiany, jak w całych Chinach. Większość tradycyjnie tybetańskich terenów Khamu, które od lat dwudziestych rządy chińskie traktowały jako odrębną prowincję, przyłączono w 1955 roku do Sichuanu, Amdo uznano zaś za część dawnej prowincji Ma Pufanga, Qinghai.

Nowe władze chińskie oddzieliły, prawnie i praktycznie, obszary leżące na zachód od Driczu (Jangcy), to znaczy tereny zarządzane z Lhasy oraz inne regiony tybetańskojęzyczne, od ziem położonych na wschodnim brzegu rzeki, które nominalnie podlegały rządowi nacjonalistycznemu. „Ziemie zachodnie” objęte były gwarancjami Ugody, natomiast Tybetańczykom z innych prowincji przyznano prawo do lokalnej autonomii na podstawie „Wspólnego Programu”, czyli quasi-konstytucji z 1949 roku. Na mocy pierwszej konstytucji z 1954 roku regionom zamieszkiwanym przez mniejszości przysługiwało prawo do autonomii i tworzenia administracji samorządowej. Pierwszy status autonomiczny tego rodzaju przyznano tybetańskiemu okręgowi w prowincji Gansu: Tybetański Okręg Autonomiczny Pari (chin. Tianzhu) powstał 6 maja 1950 roku, pięć miesięcy przed atakiem na Czamdo. Do 1954 roku większość ziem tybetańskich położonych na wschód od Driczu zorganizowano w autonomiczne okręgi lub prefektury.

Wobec ziem zachodnich przyjęto inną politykę. W styczniu 1950 roku, podczas zjazdu w Leshanie w Sichuanie, mieście będącym od wieków celem pielgrzymek buddystów, partia powołała Tybetańską Komisję Roboczą. W jej skład wchodziły kadry Południowo-Wschodniego Regionu Wojskowego, którego jednym z dowódców był wówczas Deng Xiaoping. W Komisji zasiedli Zhang Guohua (sekretarz), Tan Guansan (zastępca sekretarza) oraz Chang Bingui, Chen Mingyi i Liu Zhenguo.

Ich zadaniem było przygotowanie strategicznych i wojskowych planów uderzenia na Tybet, podczas gdy Pekin starał się przekonywać rząd w Lhasie środkami dyplomatycznymi. W październiku 1951 roku grupa ta stała się głównym ośrodkiem władzy w Tybecie jako organ partii, stojący za oficjalną administracją, którą, teoretycznie, pozostawał kaszag – tradycyjny rząd Dalajlamy.

Jedynym Tybetańczykiem, biorącym udział w powoływaniu Komisji w Leshanie, był Tian Bao. Później, na polecenie Komitetu Centralnego, do Komisji wszedł Bapa Phuncog Łangjal („Bapa” – to przydomek dodawany przez Tybetańczyków; wskazuje na pochodzenie z Batangu w Khamie).

Kilka miesięcy później dowództwo [Okręgu] Północno-Zachodniego, kontrolujące Qinghai i Gansu, powołało własną Komisję, której sekretarzem został Fan Ming. Wydaje się, że od samego początku między dwoma wspomnianymi grupami toczył się konflikt o władzę w Tybecie. Obie kontrolowały ogromne obszary zamieszkiwane przez ludność tybetańską i obie rościły sobie prawo do przejęcia odpowiedzialności za sprawy tybetańskie.



Powołanie tych dwóch grup doprowadziło do podziału w AL-W, który miał poważne konsekwencje dla Tybetu. Dziś wiemy, że z tej próby sił zwycięsko wyszedł Okręg Południowo-Zachodni, niemniej obie grupy połączyły się – na polecenie Komitetu Centralnego partii – dopiero po podpisaniu Siedemnastopunktowej Ugody. W grudniu 1951 roku formalnie rozwiązano Komisję Północno-Zachodnią, a rok później Komitet Centralny mianował Zhang Jingwu sekretarzem nowej, połączonej Komisji; Zhang Guohua, Tan Guansan i Fang Ming zostali, odpowiednio, jego pierwszym, drugim i trzecim zastępcą.

Komisja składała się więc z dwóch grup wojskowych i to właśnie z jej łona miała wyjść większość chińskich przywódców. Choć obecnie żaden z dostojników w Tybecie nie ma bezpośrednich powiązań z tą grupą, lwia część kadr partyjnych i rządowych pierwszego okresu wywodziła się z 18 Armii Polowej, która była trzonem Okręgu Południowo-Zachodniego po wkroczeniu na teren Tybetu w 1951 roku.

Komisję Roboczą rozwiązano dopiero w 1965 roku – dziewięć lat po utworzeniu Komitetu Przygotowawczego Tybetańskiego Regionu Autonomicznego (KPTRA), quasi-rządowego ciała, w którego skład wchodziłi urzędnicy tybetańscy i chińscy. W KPTRA, funkcjonującym jako ciało łączone, zasiadało wielu tybetańskich liderów. Pierwotny KPTRA trzeba było rozwiązać i natychmiast zreformować po powstaniu w 1959 roku, ponieważ jego liczni członkowie brali udział w walkach i albo uciekli z kraju, albo zostali wtrąceni do więzień.

Tybet uzyskał formalny status autonomii dopiero w 1965 roku (rząd regionalny i administracja wzorowane były na chińskim systemie prowincji); w tym samym okresie powołano wreszcie lokalny oddział partii komunistycznej, wprowadzając Tybet w konstytucyjny i administracyjny porządek Chin. Utworzono też regionalne Zgromadzenie Ludowe, mianując Ngabo Ngałanga Dzigme pierwszym gubernatorem, czyli głową administracji [lokalnej]. Zmalało wówczas znaczenie Zhang Jingwu – również jako przywódcy partii w regionie – którego do tej pory nazywano „przedstawicielem rządu centralnego” w Tybecie; wkrótce potem został on awansowany i przeniesiony do Pekinu, gdzie zajął fotel zastępcy dyrektora Frontu Jedności. Zhanga Guohua, drugiego sekretarza Komisji Roboczej, mianowano pierwszym sekretarzem nowego oddziału partii w Tybetańskim Regionie Autonomicznym.

W 1965 roku, gdy oficjalnie powołano odrębny oddział lokalny, partia aktywnie werbowała tybetańskich i chińskich członków w regionie. Komórka partii w TRA liczyła 14.830 członków; 7.153 (48 procent) należało do „mniejszości narodowych”, a więc było Tybetańczykami. Dla Chińczyków oznaczało to ogromny postęp – według oficjalnych statystyk, w 1952 roku w Tybecie było zaledwie 877 członków partii (nie wiadomo ilu z nich pochodziło z Tybetu). Jak już wspomniano, wiemy jednak, że kilku wstąpiło do partii jeszcze wcześniej. Dordże Ceten, na przykład, obecnie dyrektor Instytutu Studiów Tybetańskich w Pekinie, wstąpił do partii w 1949 roku, a Tian Biao był weteranem Wielkiego Marszu. Być może tych i innych tybetańskich komunistów z pierwszego okresu rejestrowano



w komórce partii w Sichuanie, gdyż wszyscy Tybetańczycy, mający wówczas kontakt z KPCh, pochodzili ze Wschodniego Tybetu. Wciąż posiadamy bardzo niewiele danych na temat tybetańskich członków partii spoza TRA.

We wczesnym okresie, nawet w TRA, najważniejsi tybetańscy członkowie partii pochodzili z Khamu. Tłumaczyć to można i geografią, i znajomością chińskiego. Tak czy owak, pierwsza grupa tybetańskich komunistów ze Wschodniego Tybetu zajęła wysokie stanowiska w TRA.

Jak wynika z oficjalnych dokumentów, większość członków pochodziła z rodzin rolniczych. Członkostwo nie oznaczało oczywiście, że ludzie ci zaczęli sprawować rzeczywistą władzę. Choć początkowo Tybetańczykom, którzy wstąpili do Armii Czerwonej, powierzano różne stanowiska w strukturach partii i rządu, pełnili w nich oni raczej funkcje ozdobne, zaspokajając zapotrzebowanie propagandy na „zaangażowanie mniejszości w prace partii”.

W 1986 roku Tybetańczycy stanowili 78 procent członków partii w TRA. Pod koniec 1989 roku do partii należało 70.000 osób – w tym 56.000, czyli około 80 procent, wywodzących się z mniejszości. Jednak jedynym Tybetańczykiem, który kiedykolwiek zajmował ważne stanowisko w hierarchii partii, był Bapa Phuncog Łangjal, marksistowski intelektualista, szef Wydziału Propagandy 18 Korpusu, podlegającego Południowo-Zachodniemu Wojskowemu Komitetowi Partii Komunistycznej. Doskonała znajomość chińskiego i, przede wszystkim, ideologiczne oddanie sprawie komunizmu umożliwiło mu skuteczne rywalizowanie o status, autentyczną władzę polityczną i wpływy w KPCh. Niemniej w 1957 roku popadł on w niełaskę podczas antyprawicowej kampanii, został usunięty z partii i wtrącony do więzienia, w którym spędził niemal dwadzieścia lat. Nigdy nie odzyskał dawnej pozycji; dziś mieszka w Pekinie i zajmuje się głównie pisaniem.

Regionalna struktura partii pokrywa się z chińską strukturą prowincji – z lokalnym odpowiednikiem Komitetu Centralnego, na czele którego stoi sekretarz, zarządzający bieżącymi sprawami regionu.

Regionalnemu Komitetowi Centralnemu podlega wiele departamentów czy wydziałów; najważniejsze z nich to:

1. Departament Organizacji, odpowiadający za mianowania i personel;
2. Departament Propagandy, który nadzoruje edukację, sprawy kulturalne, media, studia polityczne oraz system opieki zdrowotnej i, oczywiście, propagandę;
3. Front Jedności, zajmujący się kontaktami z organizacjami nie będącymi częścią partii i tradycyjnymi elitami.

Te trzy agencje, nazywane „organami partii”, podlegają bezpośrednio Regionalnemu Komitetowi Centralnemu, który z kolei odpowiada przed Komitetem Centralnym w Pekinie. Wydziały te nie są agendami rządowymi, jednak nadzorują wdrażanie polityki partii w odpowiednich gałęziach administracji. Przełożeni owych organów dysponują ogromną władzą w „codziennych” sprawach regionu.



Najwyższym dostojnikiem w Tybecie jest sekretarz regionalnej KPCh, którego mianuje – w ściśle tajnym procesie – Komitet Centralny w Pekinie. Od chwili powołania regionalnych struktur w Tybecie w 1965 roku sekretarzy takich było siedmiu.

Pierwszy, Zhang Guohua, jeden z generałów AL-W kierujących szturmem na Czamdo w 1950 roku, piastował swoje stanowisko do 1968 roku, kiedy to zaatakowała go awangarda rewolucji kulturalnej, Czerwona Gwardia, oskarżając o tworzenie w Tybecie własnego „lenna”. Nie został jednak publicznie upokorzony ani odwołany – przeniesiono go po prostu do Sichuanu. Jego wyjazd był sygnałem do rozpoczęcia ostrych walk wewnętrznych, które kompletnie zdeorganizowały pracę administracji w całym regionie. Wielu wysokich urzędników stało się przedmiotem bezpardonowych ataków, a struktury partii praktycznie przestały istnieć. We wrześniu 1968 roku Pekin kazał położyć kres waśniom frakcyjnym i – w oparciu o „sojusz trzech”: partii, kadry i armii – powołać we wszystkich regionach „komitety rewolucyjne”. Oddziały partii straciły znaczenie, ustępując miejsca „komitetom”, które nazywano „tymczasowym najwyższym organem władzy”.

W skład Komitetu Rewolucyjnego TRA weszło dwadzieścia siedem osób – dwanaście z organizacji masowych, dziesięć z armii i pięć, reprezentujących kadry. Na jego czele stanął Zeng Yongya – oficer, weteran. W Komitecie znalazło się tylko czterech Tybetańczyków: Ngabo Ngalang Dzigme, Ragdi, Pasang i Tian Bao. Zauważmy, że nawet w czasach rewolucji kulturalnej partia widziała potrzebę pokazania obecności Tybetańczyków w elicie władzy i, co więcej, obsadzania w tej roli Ngabo, którego arystokratyczne imię figurowało – absurdalnie – na wszystkich listach rewolucjonistów. Mianowania te znów były głównie zabiegiem kosmetycznym – na przykład Ngabo nie opuszczał w tym okresie Pekinu i nie wziął udziału w żadnym zebraniu. Zresztą nawet gdyby mógł w nich uczestniczyć, biorąc pod uwagę brak jakiegokolwiek poparcia w organizacjach masowych, armii i frakcjach, nie miałby szans na przeforsowanie żadnej idei.

Najbardziej interesującym zjawiskiem tego okresu jest wyłonienie się nowej grupy tybetańskich komunistów, takich jak Ragdi i Pasang, zwerbowanych przez partię w połowie lat pięćdziesiątych i wysłanych do szkół w Chinach. Partia chciała stworzyć lokalną, ideologicznie czystą elitę, która miałaby polityczny i ideologiczny interes w służeniu nowej władzy. Głównym – a w okresie rewolucji kulturalnej, praktycznie jedynym – kryterium przy doborze tej elity było właściwe pochodzenie klasowe.

Pasang i Ragdi są najważniejszymi członkami regionalnej KPCh, którzy wypłynęli w czasie rewolucji kulturalnej. Pasang pojawiła się na scenie politycznej na początku lat sześćdziesiątych, kiedy to lansowano ją jako wzór nowej rewolucjonistki z przebudzoną świadomością klasową. Pasang, która miała być *nang zen*, czyli służącą w arystokratycznym majątku, uciekła ponoć z domu w wieku lat osiemnastu, by przyłączyć się do wkraczających właśnie do Tybetu oddziałów AL-W. Do partii wstąpiła w 1959 roku i została wysłana na studia w „instytucje mniejszości” w Chinach. Na temat pierwszego okresu jej kariery, 1960-68, wiemy



niewiele. Piastowała ponoć stanowisko „zastępcy sędziego w okręgu Nang”; jej imię pojawiało się regularnie – była modelową urzędniczką, posiadającą właściwe poglądy polityczne i pochodzenie klasowe. Pierwsze ważne stanowisko zajęła w czasie rewolucji kulturalnej, mianowana w 1968 roku wiceprzewodniczącą Komitetu Rewolucyjnego. Oznaczało to dla niej ogromny awans w hierarchii lokalnej KPCh; znalazła się na jej szczycie i nie opuściła go do tej pory.

Historia Ragdiego jest podobna – pochodzi z biednej chłopskiej rodziny, do partii wstąpił w 1961 roku. Jak wielu młodych Tybetańczyków, z komunizmem zetknął się po raz pierwszy na początku lat pięćdziesiątych, gdy zabiegano o względy i wysyłano na studia do Chin młodych ludzi, pochodzących z ubogich chłopskich rodzin. Najprawdopodobniej uczęszczał do jednego z „instytutów mniejszości”, które utworzono z myślą o młodzieży z Tybetu i innych regionów zamieszkiwanych przez mniejszości narodowe. Rok później wrócił do Nageczu i zaczął pracować w prefekturalnym Komitecie partii.

Dzięki pochodzeniu klasowemu tych dwoje błyskawicznie wspięło się po szczeblach partyjnej hierarchii – w 1968 roku byli już najwyższymi postawionymi urzędnikami tybetańskimi w TRA. Ragdi pełni te funkcje nadal; Pasang wciąż nominalnie należy do najwyższej elity regionu.

Jeśli idzie o tybetańskie ziemie w Sichuanie, Gansu, Qinghai i Yunnanie, wiemy bardzo niewiele o obecności Tybetańczyków w elitach politycznych w okresie rewolucji kulturalnej. Można się jednak domyślać, że kadry i członkowie mający „czyste” pochodzenie klasowe pięli się w górę, a ci o „złym” pochodzeniu – padali ofiarą czystek. W TRA ludzie tacy jak Dordze Ceten – członek partii z niemal dwudziestoletnim stażem, aktywny u schyłku lat pięćdziesiątych i w latach sześćdziesiątych – znikali w epoce rewolucji kulturalnej, by pojawić się ponownie o wiele lat później.

W oficjalnych statystykach nie znajdziemy żadnych danych na temat członkostwa w latach 1966-71. W okresie rewolucji kulturalnej partia pogrążyła się w zupełnym chaosie. W tym czasie wstępowało do niej wielu Tybetańczyków – kiedy rewolucja dobiegła końca, stanowili niemal 33 procent członków organizacji.

Dziś sekretarz partii jest znów najważniejszą postacią w Tybecie. W latach 1965-84 kryteria rządzące doбором kandydatów na to stanowisko nie budziły żadnych wątpliwości: Zhang Guohua (1965-67), Zhou Renshan (pełniący obowiązki sekretarza w 1967 roku), Zeng Yongya (1968-71), Ren Rong (1971-80) i Yin Fatang (1980-85) – wszyscy byli weteranami 18 armii, stanowiącej część 4 Armii Polowej i podlegającej Dowództwu Południowo-Zachodniemu. W Tybecie kadry z tego środowiska zdominowały najwyższe szczeble hierarchii partyjnej i rządowej. Wszyscy ci oficerowie – wydaje się, że nominacje następowały w „naturalnej” kolejności – zasiadając na fotelu sekretarza, obejmowali też stanowisko komisarza politycznego Tybetańskiego Okręgu Wojskowego.

Ów porządek nominacji zakłócono dopiero w roku 1985, kiedy to nowym sekretarzem partii został Wu Jinghua. Wu nie miał żadnych wcześniejszych



związków z Tybetem i należał do mniejszości narodowej Yi. Wcześniej pracował w Sichuanie, gdzie realizował reformy Denga w regionach zamieszkiwanych przez mniejszości; tam też zauważył go Hu Yaobang.

W tym samym czasie na scenę wkraczała nowa grupa – tybetańska elita. Tian Biao, Ragdi i Pasang nadal, jak podczas rewolucji kulturalnej, piastowali stanowiska wicesekretarzy, ale obok nich pojawiały się nowe twarze: Dordże Cering, Dordże Ceten i Gjalcen Norbu. Po rządami Wu Jinghuy większość zastępców sekretarza była Tybetańczykami.

Wciąż jednak żaden z nich nie zasiadł na fotelu sekretarza partii. Choć konstytucja wymaga, by przewodniczący autonomicznego rządu wywodził się z zamieszkującej region narodowości, ograniczenie to nie dotyczy struktur partii. Kwestia ta pozostaje najważniejszym testem na zdolność Chin do powierzania pełni władzy osobom należącym do mniejszości. Po czterdziestu latach rządów komunistów coraz trudniej wyjaśnić niemożność mianowania tybetańskiego przywódcy w regionie.

Dziś wielu tybetańskich funkcjonariuszy i członków partii ma interes w zabieganiu o przekazanie im steru władzy. Wcześniej musiałoby jednak dojść do zmiany samego charakteru obecności Tybetańczyków w elitach partii. W latach 1950-84 ich rola była marginalna i symboliczna. Status Tiana Biao, który zajmował wysokie stanowiska i w strukturach rządowych, i partyjnych, wynikał z faktu, że był on jednym z niewielu niechińskich uczestników Wielkiego Marszu, i z wagi – przede wszystkim symbolicznej – jaką przywiązuje się do tego okresu w historii partii. Symbolice – jako wysoki urzędnik „tradycyjnego” rządu i jeden z sygnatariuszy Siedemnastopunktowej Ugody – zawdzięcza również wysoką pozycję Ngabo Ngałang Dzigme: żywy dowód ciągłości między starym Tybetem i nową władzą. Dziś jednak obaj są już na politycznej emeryturze.

Nawet w czasach rewolucji kulturalnej, gdy Ragdi i Pasang byli u steru polityki w regionie, zajmowane przez nich stanowiska można co najwyżej określić jako „eksponowane”, gdyż ich obecność nie miała żadnego wpływu na bieg wydarzeń. Najlepszym dowodem na dekoracyjny charakter ich ról jest fakt, iż przetrwali tak wiele epok i radykalnych zmian w kręgu przywódców. Dowiedli po prostu, że nie stanowią żadnego zagrożenia i że nie uprawiają własnej polityki. Zdobyli sobie w ten sposób reputację godnych zaufania urzędników, których można trzymać na wysokich stołkach jako dowód udziału Tybetańczyków w procesie decyzyjnym.

W młodszym pokoleniu tybetańskich przywódców, którzy wchodzi obecnie na scenę, jest wiele wykształconych osób o odpowiednim pochodzeniu i właściwym „kręgosłupie ideologicznym”, chcących dotrzeć na najwyższe szczeble partyjnej hierarchii. Niemniej Tybet wciąż nie jest regionem politycznie autonomicznym, z elitą, która mogłaby prowadzić własną politykę bez oglądania się na Pekin. Chroniczne uzależnienie regionu od subsydiów z centrum i brak silnych lokalnych liderów sprawiają, że TRA, mimo nominalnej autonomii, ma wciąż mniej swobody niż „zwykłe” prowincje.



Wpływ centrali na kształtowanie polityki w Tybecie najlepiej ilustruje rola Forum Roboczego, czyli Narodowego Forum Poświęconego Pracy w Tybecie. Ciało takie powstało po raz pierwszy w 1959 roku. Powołano je ponownie w roku 1980 na prośbę nowego sekretariatu partii w Pekinie, co wskazywało, że planowanie polityki w regionie należeć będzie do najwyższych przywódców Chin. Pierwsze Forum Robocze zwołał Hu Yaobang w 1980 roku; zapoczątkowało ono erę najbardziej liberalnej polityki w najnowszej historii Tybetu. Podstawową strategię I Forum określano jako: „łagodność, łagodność i jeszcze raz łagodność” (Yang Jingren, ówczesny przewodniczący Frontu Jedności). Cztery lata później Hu Yaobang zwołał II Forum, które wezwało do „otwarcia” regionu i powiązania jego rozwoju gospodarczego z innymi regionami Chin. Następne Forum obradowało dziesięć lat później, w 1994 roku, postulując szybki wzrost gospodarczy i dalszą integrację z Chinami (por. *Odcinanie głowy węża. Tybet w latach 1994-95: Więcej kontroli*, Tibet Information Network/Human Rights Watch Asia, Warszawa 1997).

Poczynając od 1980 roku Forum Robocze są najważniejszym organem politycznym Tybetu. Proces formułowania i wdrażania strategii dla regionu jest przejrzysty. Przewodniczący, sekretarz generalny KPCh, wzywa do Pekinu kadry z Tybetu, by mogły one przysłuchiwać się obradom. W skład Forum wchodzi najwyżsi przywódcy partii – jego członkiem nie jest nawet sekretarz lokalnej organizacji partyjnej (choć może przedstawiać temu gremium swoje materiały). Nie ulega więc wątpliwości, że decyzje polityczne w sprawie TRA zapadają na najwyższym szczeblu.

Teoretycznie, struktura rządu w TRA przypomina rządy chińskich prowincji; regionalne Zgromadzenie jest najwyższym organem władzy – ma prawo do modyfikowania ustaw krajowych, wydawania ustaw lokalnych, mianowania rządu i sędziów. Konstytucja stanowi, że na czele rządu i zgromadzenia regionu lub prowincji musi stać osoba należąca do lokalnej mniejszości etnicznej. Tak więc od chwili powołania TRA w 1965 roku szefem rządu był zawsze Tybetańczyk: najpierw Ngabo Ngałang Dzigme, po rewolucji kulturalnej – Tian Bao, Dordże Ceten i Cering Dordże, a obecnie Gjalcen Norbu (oczywiście, również członek partii). Zgromadzeniem Ludowym TRA także nieodmiennie kierowali Tybetańczycy – dziś ponad 80 procent delegatów wszystkich szczebli jest Tybetańczykami.

W praktyce, jak już wspomniano, w strukturach Zgromadzenia Ludowego i rządu TRA dominują członkowie partii. Zajmują oni najważniejsze stanowiska i kierują procesem podejmowania decyzji. Podczas każdej sesji Zgromadzenia powołuje się *ad hoc* komisję partyjną, która reprezentuje obecnych na sali członków KPCh i powierza im kluczowe stanowiska we wszystkich strukturach Zgromadzenia i Konferencji Konsultatywnej. Z uwagi na klauzulę ścisłej tajności i brak materiałów źródłowych, trudno orzec, czy dochodzi do konfliktów między partią a Zgromadzeniem Ludowym TRA, a jeśli tak – to jak są one rozwiązywane. Nie wiemy też wiele o systemie nominowania. Ogólnie rzecz biorąc, można jed-



nak stwierdzić, że deputowani Zgromadzenia Ludowego – wśród których jest wiele „znanych postaci”, takich jak byli wysocy lamowie – zajmują swoje „stanowiska” po to tylko, by legitymizować poczynania partii. W tym sensie nie mają więcej władzy niż lokalna komórka Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej, która – mimo że ma być forum dla głoszenia poglądów „bezpartyjnych” – zdominowana jest przez członków KPCh i tworzone *ad hoc* komisje partyjne, sterujące przebiegiem każdej sesji.

Regionalne Zgromadzenie Ludowe powołano w 1965 roku. Jak większość instytucji, nie obradowało ono w czasach rewolucji kulturalnej i wróciło na scenę w 1977 roku (choć ustawę Prawo Wyborcze Chińskiej Republiki Ludowej dla Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych i Lokalnych Zgromadzeń Ludowych Wszystkich Szczebli znowelizowano dopiero w roku 1979). Ustawa reguluje konstytucyjne funkcje ZPL; uzupełniają ją szczegółowe przepisy ustawowe, dotyczące Zgromadzeń lokalnych i lokalnych rządów.

Ustawy te powoływały cztery szczeble Zgromadzeń Przedstawicieli Ludowych. Na szczycie znajduje się Zgromadzenie Ogólnochińskie, wybierane na pełną pięcioletnią kadencję; poniżej są Zgromadzenia 29 prowincji i regionów autonomicznych – również z pięcioletnimi kadencjami. Hierarchię zamykają Zgromadzenia prefekturalne i okręgowe.

Zgromadzenie regionalne, podobnie jak Ogólnochińskie, jest ciałem legislacyjnym, upoważnionym do modyfikowania ustaw (krajowych) i wydawania ustaw (dla regionu). Zgromadzenie pełni dwojaką rolę – ustawodawczą i nadzorczą: sprawuje kontrolę nad urzędnikami administracji i władzy sądowniczej. Zgromadzenia regionalne obradują jednak tylko raz – i to przez krótki czas – w roku i nie podejmują żadnych decyzji politycznych. W Zgromadzeniu Ogólnochińskim najważniejsze stanowiska piastują członkowie partii; to oni kierują pracami tego ciała i do nich należy rozstrzyganie wszystkich strategicznych kwestii. Zgromadzenie ma gwarantować „mieszkańcom całego kraju” – i to jest jego główne zadanie – „sprawowanie najwyższej władzy w kierowaniu państwem”. Wybory i sam fakt istnienia Zgromadzenia legitymizują władzę KPCh i sugerują, że zgadza się na nią cały naród.

Inną instytucją, która odgrywa ważną rolę w Tybecie, jest Ogólnochińska Ludowa Polityczna Konferencja Konsultatywna. Ye Xuanping, wiceprzewodniczący OLPKK, określa swoją organizację nie jako organ administracyjny, lecz „ważne ciało polityczno-konsultacyjne, pełniące rolę patriotycznego frontu jedności”.

OLPKK nie ma statusu konstytucyjnego – została powołana przez KPCh. Jej istnienie opiera się na dogmacie o dominującej roli partii. W Chinach właściwych jest organizacją marginalną, pozbawioną jakiegokolwiek wpływu na władzę, w Tybecie nadal odgrywa jednak rolę szczególną. Podobnie jak Zgromadzenie Ludowe, OLPKK istnieje na czterech szczeblach: krajowym, regionalnym, prefekturalnym i okręgowym. W przeciwieństwie do Zgromadzenia, którego członków



wybiera się, teoretycznie, w głosowaniu powszechnym, nominacja w poczet członków OLPKK jest prezentem od partii. KPCh powołała to ciało w ramach „sojuszu” z organizacjami i osobami, które z uwagi na charakter klasowy lub ideologiczny do partii nie należą, lecz mają pewne znaczenie społeczne. Członków obowiązuje wierność czterem dogmatom: przywództwu partii, przewodniej roli myśli marksistowsko-leninowsko-maoistowskiej, dyktaturze ludu oraz drodze socjalistycznej.

Aby zostać wybranym do OLPKK, należy przekonać partię, iż „poddano się reformie” i jest się gotowym całkowicie podporządkować demokratycznej dyktaturze proletariatu. Wśród członków Konferencji są przywódcy tacy jak Lhalu Celang Dordze, były gubernator Wschodniego Tybetu i minister kaszagu. Lhalu został wtrącony do więzienia w 1959 roku i spędził w nim 20 lat. Inną ważną postacią jest Czamdo Phagpa-la (Phagpa-lha Gelek Namgjal), były opat klasztoru Czamdo, który piastuje wysokie stanowiska w rządzie i OLPKK od 1960 roku.

OLPKK pełniła ważną rolę propagandową w pierwszym okresie, przekonując, że partia gotowa jest akceptować niekomunistów. Duży nacisk kładziono wówczas na wyrozumiałość komunistów wobec wrogów klasowych. Z czasem rola Konferencji uległa zmianie – dziś należy do niej propagowanie polityki partii w społeczeństwie. Choć na papierze podkreśla się, że OLPKK służy pozyskiwaniu wpływowych obywateli, w praktyce ułatwia ona walkę z poglądami dysydenckimi. Ludzie, doskonale zdając sobie sprawę z bezsilności Konferencji, tak opisują jej rolę: „trzeba tam robić trzy rzeczy, wszystkie rękoma – podawać je wchodząc na salę, klaskać w trakcie przemówień, i wreszcie podnosić, gdy przychodzi do głosowania”.

Mimo ogólnej bierności, pojedynczy członkowie potrafią wykazywać się stanowczością, a nawet posunąć do ostrej krytyki. Podczas kulminacji wystąpień niepodległościowych pod koniec lat osiemdziesiątych, przedstawiciele Konferencji przekazali partii dokument, w którym krytykowali sposób tłumienia demonstracji. W ostatnich latach najtrudniejszą kwestią dyskutowaną na forum OLPKK była sprawa rozpoznania Panczenlamy. Wielu członków nie chciało się wypowiadać na ten temat, niemniej inni wielokrotnie powtarzali, że „nie doszło do zbliżenia stanowisk między nami a rządem centralnym. To, co mieliśmy do powiedzenia, nie znajdowało uznania partii”.

Choć rośnie udział Tybetańczyków w pracach partii i rządu TRA, nie należy sądzić, że zaczynają oni odgrywać dominującą rolę w regionie. Centralizacja procesu podejmowania decyzji oraz nieustępliwość władz właściwie uniemożliwiają pojedynczym członkom partii lub urzędnikom rządu podnoszenie kwestii kłócących się z oficjalną polityką KPCh. Sytuację dodatkowo utrudnia gospodarcze uzależnienie regionu od centrum. Poza TRA, gdzie Tybetańczycy stanowią zdecydowaną mniejszość, możliwości rywalizowania z Chińczykami o władzę polityczną w komunistycznej hierarchii są jeszcze bardziej ograniczone.

Na najwyższych szczeblach władzy, czy to partyjnej czy rządowej, najważniej-



szym zagadnieniem jest zasięg ustępstw – oficjalnie określanych „szczególnymi okolicznościami” lub „specjalnymi potrzebami” – związanych z historyczną i kulturową odrębnością regionu od Chin. „Umiarkowani” twierdzą, że trzeba brać pod uwagę ową odrębność i godzić się na pewne ustępstwa, związane ze społecznymi i religijnymi uczuciami Tybetańczyków, natomiast „twardogłowi”, czy też „lewacy”, są zdania, że „specjalne potrzeby” to eufemizm, którym posługują się „nacjonaliści”, by przeszkodzić w „budowie socjalizmu”. Debata ta jest echem walk między „lokalnymi patriotami” i „chińskimi szowinistami” z końca lat pięćdziesiątych. Według sekretarza partii Chena Kuiyuana – który oskarża adwokatów „szczególnych okoliczności” o „separatystyczne stręczycielstwo” – kwestia ta jest dziś testem politycznej lojalności.

Szersze zagadnienia polityczne – wolność religijna, Dalajlama czy wreszcie niepodległość – są dla władz tabu. Członkowie partii i urzędnicy państwowi mają tu być jednomyślni i stanowczo przeciwstawiać się wszelkim ideom związanym z niepodległością Tybetu. Niemniej Tybetańczyków najbardziej interesują właśnie te sprawy i to one oddzielają naród od jego współczesnych przywódców.

Londyn, 1997



„Śmierć czterem przeżytkom”: rewolucja kulturalna w Tybecie.



„Przeszłość jest wrogiem przyszłości”: rewolucja kulturalna w Tybecie.

Panczenlama

Wystąpienie na forum Stałego Komitetu TRA Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych, Pekin 1987

Żyjemy w kraju wielu narodów. Obok Chińczyków mamy tu pięćdziesiąt pięć mniejszości narodowych. Lewackie odchylenia, tak przed, jak i po rewolucji kulturalnej, zawsze przysparzały im wielu cierpień. Zupełnie niedawno opublikowano „Historię Pasang i jej krewnych” po to tylko, żeby ośmieszyć Tybetańczyków. W zeszłym roku przedstawiciele z Tybetu protestowali, gdy na podstawie tego tekstu pisano scenariusz. Zwróciliśmy się nawet do wiceprzewodniczącego Ngabo Ngalanga Dzigme, by przedstawił nasze obiekcje odpowiednim departamentom. Mimo to film powstał i dostał nawet nagrodę. Wyróżniono również podobne „dzieło”, zatytułowane „Współczucie bez litości”. Podobne afronty spotykały także inne mniejszości narodowe.

Tybet: lekceważony, zaniedbywany, spychany na margines

W listopadzie zeszłego roku pojawił się dziesięciopunktowy dokument, dotyczący obowiązującego prawa, który polecono nam studiować. Tyle że nie było w nim mowy o autonomii regionów mniejszościowych. Na dwudziestym posiedzeniu Stałego Komitetu OZPL pytaliśmy departament prawa, jak można było pominąć tak ważną kwestię. Usłyszeliśmy, że studiowanie ustaw dotyczących kierowania regionami autonomicznymi należy zostawić poszczególnym mniejszościom.

Stanowczo się temu sprzeciwiłem. Twierdzę, że przepisy te powinni zgłębiać także Chińczycy, a zwłaszcza urzędnicy, którzy odpowiadają za ich wdrażanie. „Rzecz nie w tym, że nie umiemy sprawować władzy, rzecz w tym, że żadnej władzy nam nie dano. Sługa nie chodzi goły dlatego, że nie chce nosić ubrania, ale dlatego, że pan nie dał mu żadnej szaty”, powiedziałem.

W końcu wprowadzono pewne zmiany, które ogłoszono w *Dzienniku Ludowym*. Problemy dotyczące mniejszości narodowych ignoruje się jednak znacznie częściej. Dlatego też wyliczyłem uchybienia rządu podczas wspólnego posiedzenia podkomisji Stałego Komitetu OZPL. Nie neguję wagi, jaką przywiązuje się do Hongkongu i Tajwanu. Nie podobało się nam jednak odkładanie na bok i kompletne ignorowanie naszych spraw.



Podczas wyzwalania Mao Zedong i Zhou Enlai konsultowali swoje posunięcia z poszczególnymi mniejszościami. Nie umiem zrozumieć tego, co stało się później ze statusem mniejszości. Mam nadzieję, że wszyscy będą starali się to zrozumieć. Choć mniejszości narodowe stanowią tylko sześć procent populacji, są właścicielami sześćdziesięciu czterech procent terytorium Chin. Zachowanie pokoju i stabilności w tych regionach leży więc w interesie Chin.

Rozwój Tybetu

W raporcie krajowej Komisji Planowania przedstawiono liczne propozycje walki z nędzą w wielu regionach. Nie znajdziecie w nim jednak słowa o regionach mniejszościowych. Poruszając tę kwestię na forum Stałego Komitetu, powiedziałem: „Nie ma nic złego w tym, że wzbogacie się pierwsi. Będziemy chodzić w wytartych ubraniach i żebrać o jedzenie. Ale czy napawa to was dumą?”. Nie jestem ekspertem od rozwoju gospodarczego. Nie znaczy to jednak, że nie mam o tym zielonego pojęcia. Jestem przekonany, że nakłady na rozwój transportu, komunikacji i uruchomienie źródeł energii w Tybecie zwrócą się w ciągu dwóch, trzech lat. Zdajemy sobie sprawę z trudności gospodarczych kraju. Wiemy też, że nie stać go na inwestowanie w wiele ważnych przedsięwzięć. Decyzje tego rodzaju są przecież kwestią polityczną. Jak już mówiłem, ponad dwie dekady stosowania lewackich strategii w regionach mniejszościowych przyniosły ogromne szkody. Tybetańczycy odczuwają ich skutki do dzisiaj. Obecna polityka liberalizacji jest dobra, niemniej Tybetańczycy obawiają się, że może nie trwać długo.

W zeszłym roku odwiedziłem Kham i widziałem spustoszenie, jakie wywołuje bezmyślne karczowanie lasów na ogromną skalę. Oglądałem wielkie usuwiska. Jednocześnie w regionach mniejszościowych zamyka się przedsiębiorstwa, które mogłyby przynosić duże zyski. Weźcie zakłady przemysłu tytoniowego w Taklo-Tron, w Yunnanie. Miały ogromny potencjał, zamknięto je jednak z uwagi na brak wykwalifikowanej siły roboczej i niską jakość produkowanych przez nie papierosów. A korzystali ze świetnych surowców. Natomiast wytwórnice w Szanghaju, które mają kiepski tytoń, ale za to wyszkolony personel i najlepsze technologie, produkują dobre papierosy i przynoszą dochody.

Regionom mniejszościowym trzeba poświęcić szczególną uwagę. Państwo powinno wspierać lokalny przemysł. Dziś rząd interesuje się nim tylko wtedy, gdy zakłady stoją na progu bankructwa. Mamy tu do czynienia z beztroską lub premedytacją, której celem jest jeszcze większe obciążenie ludności lokalnej. Kiedy towarzysz Hu Yaobang odwiedził Tybet w 1980 roku, postanowił repatriować stamtąd wszystkich beзуżytecznych Chińczyków. Uważamy, że to mądra decyzja. Z całą pewnością trzeba nam wykwalifikowanych, zdolnych ludzi. Na co nam jednak ludzie beзуżyteczni?! Nie sądzę, by wszyscy Chińczycy byli kompetentni – są wśród nich i jedni, i drudzy.



Chińscy imigranci w Tybecie

Utrzymanie jednego Chińczyka w Tybecie kosztuje cztery razy więcej niż w Chinach. Dlaczego Tybetańczycy mają wydawać pieniądze na ich wyżywienie? Należałoby raczej dobrze się zastanowić, jak wykorzystać te środki na rozwój regionu. Polityka przysyłania tysięcy bezużytecznych ludzi przysporzyła Tybetowi wielu cierpień. Zaczęło się od kilku tysięcy, potem liczba chińskiej ludności zwiększyła się wielokrotnie. Dla wielu Chińczyków, którzy pracowali bardzo ciężko w pierwszym okresie, nie ma więc dziś żadnego zajęcia. Chińscy pracownicy przyjeżdżają teraz do Tybetu z całymi rodzinami. Są chciwi i zachłanni, jak amerykańscy najemnicy. Walczą i giną za pieniądze. Śmiechu warte.

Tybetańczycy są prawowitymi panami Tybetu. Trzeba szanować życzenia i uczucia narodu tybetańskiego. Powszechnie uważa się, że Wu Jinghua zostanie odwołany. Poproszono mnie o przedstawienie szczerzej opinii na jego temat. Napisałem, że jest jednym z najlepszych urzędników w Tybecie. Udało mu się, między innymi, prowadzić słuszną politykę wobec narodu, religii, frontu jedności. Ponieważ w tej chwili priorytetem jest rozwój gospodarczy, musimy postępować dalekowzrocznie. Nie wolno zamykać oczu na problemy mniejszości narodowych. Rozwój gospodarczy i sprawy mniejszości – to kwestie takiej samej wagi.

Nierówności w sferze edukacji

W Tybecie powstało kilka szkół, niemniej są one na bardzo niskim poziomie. W szesnastu prowincjach Chin działają szkoły, w których naucza się po tybetańsku, co oczywiście świadczy o trosce rządu o nasz naród. Niemniej wywołało to pewne problemy. Przede wszystkim, konkursowe zasady naboru studentów stawiają na przegranej pozycji szkoły w Tybecie. Placówki te są też poważnym obciążeniem dla budżetu regionu.

Po drugie, większość uczniów uczęszcza do szkół podstawowych – w bardzo młodym wieku są więc odcinani od rodzimej kultury i domu. Z czasem staną się obcy swoim rodzicom, rodakom, krajowi. Co gorsza, wykształcenie, jakie otrzymują w Chinach, nie jest dostosowane do ich potrzeb. Choć tybetański jest w programie niektórych szkół w prowincji Yunnan, postępy uczniów są, jak mogłem się osobiście przekonać, bardzo mizerne. Rodzice pragną, by dzieci miały pracę i mieszkały z nimi po ukończeniu szkoły średniej. Nie chcą, by były daleko od domu.

Podczas zeszłorocznej wizyty w Khamie powiedziałem, że Chińczycy mają bardzo mocne skrzydła i świetnie znają się na technice latania. „Mogą oblecieć Chiny i przelecieć Ocean Indyjski. Umieją nawet latać za granicę, żeby się tam kształcić. Ale tylko trzydzieści procent wraca potem do domu, by pomagać swemu krajowi. My, mniejszości, też moglibyśmy wrócić, gdyby dano nam możliwość podjęcia takich studiów. Tybet i inne regiony kraju przeznaczają ogromne środki na kształcenie chińskich studentów. Ale gdzie w tym sens, skoro zdobywszy



wiedzę, nie wracają oni potem do kraju?”. Podnosiłem tę kwestię nawet na zebraniu Stałego Komitetu. Trzeba wypracować jakiś system: niech studenci, których wysyła się za granicę, podpisują zobowiązanie służenia krajowi przez określony czas. Jeżeli nie wrócą, będą musieli spłacić całą sumę, jaką państwo zainwestowało w ich edukację. Podobne zasady powinny obowiązywać studentów z Tybetu.

Zastanówmy się teraz nad różnicami w sferze edukacji. Chiński student musi uzyskać dwieście pięćdziesiąt punktów, żeby zdać egzamin; Tybetańczyk tylko sto dziewięćdziesiąt. Niemniej egzaminy zdaje znacznie więcej Chińczyków. Przyczyną jest bariera językowa, która stawia Tybetańczyków na przegranej pozycji. Doświadczyłem tego na własnej skórze. Znam chiński, często popełniam jednak straszne błędy. Z prostego powodu – chiński nie jest moim językiem ojczystym. W tej sferze nigdy nie mógłbym współzawodniczyć z Chińczykami.

Co gorsza, tybetańscy uczniowie wysyłani do innych prowincji mają problemy z aklimatyzacją. Trudno im przyzwyczaić się do pogody, żywności, wody i tak dalej. Wielu zapada na zdrowiu, co musi się odbić na ich postęпах w nauce. Jest tylko jeden sposób na spotkanie się z rodzicami – samolot. A więc latają, rodzice albo uczniowie, co stanowi niebywałe obciążenie finansowe.

W zeszłym roku niektóre szkoły z Szanghaju i innych regionów zakupiły – w imieniu szkół tybetańskich – samochody. Okazało się jednak, że korzystają z nich same. Kiedy sprawa wyszła na jaw, władze podjęły odpowiednie kroki, niemniej wszyscy nabrali wody w usta i nigdy nie powiadomiono o tym opinii publicznej. Tak czy owak, dziś sytuacja jest nieco lepsza, trzeba jednak coś zrobić, żeby takie praktyki nie mogły się powtórzyć.

Rząd ma zorganizować wkrótce spotkanie poświęcone edukacji w Tybecie. Jego celem będzie poważna dyskusja nad systemem oświaty w regionie. Uważam, że Tybetańczycy potrzebują zaplecza edukacyjnego w Tybecie. Trzeba zrobić wszystko, by powołać tu szkoły każdego szczebla. Młodzi ludzie, którzy kończą naukę w liceum, powinni być – stosownie do zdolności i potrzeb regionu – kierowani do szkół wyższych. Wcześniej zdążą w miarę przyzwyczajenia opanować tybetański i utożsamić się z regionem. Już to, jak sądzę, będzie wielkim krokiem naprzód. Uważam, że przedstawiciele każdego narodu powinni uczyć się swego języka i posługiwać się nim. Rząd centralny wielokrotnie mówił o wadze studiowania i używania języka tybetańskiego w Tybecie. Nic jednak w tej sprawie nie zrobił.

Pielęgnowanie języka i kultury

Rząd ogłosił cztery plany modernizacji. Powinniśmy uczyć się od państw rozwiniętych. Musimy wziąć od nich wiedzę techniczną i naukowe metody zarządzania. Najlepszym systemem dysponuje ten, kto ma najwyższą stopę życiową. Nie poświęcałem tej kwestii zbyt wiele uwagi. Weźmy styl życia Japończyków. Mają oni wysoko rozwinięty system oświaty w dziedzinie kultury, nauki i techniki. Każdą publikowaną na świecie książkę można przeczytać trzydzieści dni później po japońsku.



Jeśli idzie o przekłady, zwłaszcza z języków europejskich, sytuacja w Tybecie jest żałosna. Znacznie gorsza niż w Turkiestanie Wschodnim czy Mongolii Wewnętrznej. W zeszłym roku byłem za granicą. Nie mogłem znaleźć nikogo, kto umiałby tłumaczyć z tybetańskiego na angielski. Musiałem więc wziąć ze sobą chińskiego tłumacza i mówić po chińsku. Z pewnością zrobiło to fatalne wrażenie na cudzoziemcach. Trudno o lepszy dowód oplakanej sytuacji szkolnictwa w Tybecie.

W całym Tybetańskim Regionie Autonomicznym nie znalazł się nikt, kto mógłby przełożyć na tybetański podręcznik do fizyki. Co robią władze TRA? W Qinghai przełożyli wszystko, mniejsza o jakość. Są gotowi pomagać TRA. Ale władze lokalne nie raczyły nawet odpowiedzieć na ten gest. Urzędnicy ci próbują całkowicie zmarginalizować język tybetański. To bardzo, bardzo smutne. Wiceprzewodniczący Ngabo Ngałang Dzigme ma w tym roku złożyć wizytę w Tybecie. Zastanawiam się, czy możecie wprowadzić przepisy, które pomogą w rozwoju języka tybetańskiego. Jeżeli to zrobicie, sytuacja poprawi się już w ciągu dwóch, trzech lat. Gwarantuję. Dziewięćdziesiąt pięć procent Tybetańczyków nie mówi po chińsku i nie rozumie tego języka. Posługiwanie się chińskim w sprawach administracyjnych służy wyłącznie wygodnictwu chińskich urzędników. Czy nie rozumiecie, że przejście na tybetański przyniosłoby ogromne korzyści masom? Niektórzy narzekają, że za dużo mówię. Może. Ale wielu ludzi dawało wyraz podobnemu niezadowoleniu. Sytuacja, którą opisałem, tak rozwścieczyła Ngabo Ngałanga Dzigme, że podczas zeszłorocznego zebrania walił pięścią w stół. Mam nadzieję, że wszyscy podejną do tej sprawy z najwyższą powagą. Rozwój języka tybetańskiego to nie błahostka, tylko kwestia ściśle związana z polityką.

Instytut tybetologii w Pekinie

Kilka słów do Dordże Cetena i reszty. Jak ludzie, którzy nie mają większego pojęcia o języku i kulturze Tybetu, chcieliby prowadzić studia tybetologiczne? Od wielu ludzi słyszałem poważne zarzuty pod adresem Instytutu Tybetologii. Najcięższe dotyczyły systemu naboru.

Krótko: jest wiele do zrobienia w sprawie Tybetu. Proszę, by komitet partii i rząd ludowy TRA głęboko zastanowiły się nad systemem administracyjnym i zrobiły wszystko, by go ulepszyć.

Mam również nadzieję, że rząd centralny poświęci więcej uwagi sytuacji politycznej w Tybecie i wesprze region gospodarczo. Na naszym regionie spoczywa ogromne brzemie. My, przedstawiciele TRA w OZPL, przedstawiliśmy pewne propozycje. Starych, niepewnych urzędników średniego szczebla zastępuje się młodym, wykwalifikowanym personelem.

Niemniej wielu winnych zbrodni rewolucji kulturalnej nadal cierpi na lewacką zgagę. Niektórzy, mimo głośnych protestów, poszli nawet w górę.

Rząd centralny zdecydował: nie ma miejsca na powtórkę rewolucji kulturalnej. Awansowanie tych ludzi jest skutkiem kampanii „żału za popełnione błędy



i gotowości do zmian”, którą prowadzono tylko w Tybecie. Za tym ruchem nie stoi rząd centralny. Nie wiadomo też, kto rozpoczął tę kampanię.

Nie mówię tu o oderwanych incydentach. Tybet powinien być regionem specjalnym. Tybet potrzebuje specjalnej strategii politycznej i gospodarczej. Należy ją realizować, dopóki nie rozwiążemy najbardziej palących problemów gospodarczych i nie zadowolimy ludzi.

Przyznać się do błędów

Zgadzam się z tym, co mówił o niepokojach w Tybecie Rigzin Łangjal. W 1959 roku była tu rewolta. Zdławiono ją siłą. Słusznie. Nie należy temu zaprzeczać. Niemniej prześladowano też wielu niewinnych ludzi. Podczas tłumienia powstania popełniono liczne błędy. Władze nie oglądały się na nic: winny, niewinny. Na chybił trafił aresztowano i wtrącano do więzień. Nie prowadzono żadnych dochodzeń. Każdy Tybetańczyk, który się nawinął, był bity i trafiał za kraty. I teraz zdarza się to w Tybecie na co dzień. Musimy podejść do tego z najwyższą powagą. Trzeba prowadzić śledztwa, winni muszą ponieść karę. To jedyny sposób na usmieszenie goryczy i żalu ludu. Czyż nie mieliśmy tu rozmawiać właśnie o tym?

Przed laty ukarano mnie za przedstawienie „Petycji siedemdziesięciu tysięcy znaków”. Mówiłem w niej właśnie o takich faktach. W gruncie rzeczy, moje poglądy na temat działalności wyższych urzędników byłego rządu lokalnego Tybetu pokrywają się z tym, co mówił Ngabo. Były mocne struktury i system prawny. Zasiadającego w rządzie arystokratę, który nie wykonywał poleceń, przebierano w białą czubę, sadzano na czerwonego wołu i wypędzano. Co byście zrobili, gdyby spotkało to was? Każdemu zależy na karierze.

Aneksja Tybetu

Siedemnastopunktowa Ugoda stanowiła, że rząd lokalny będzie sprawował władzę do czasu wprowadzenia reform demokratycznych. Identyczną obietnicę złożono władzom klasztorным w Taszilhunpo. To, co stało się później, najlepiej oddaje slogan: „Krytykować stary system z perspektywy nowej ideologii”. Niezbyt etyczna praktyka.

Naukowiec wywodzi wnioski z naukowo dowiedzionych faktów. Tybetańscy arystokraci służyli rządowi od pokoleń. Byli głęboko oddani Dalajlamie, w którym widzieli schronienie nie tylko w tym, ale i w następnych żywotach. Dokładnie takie samo oddanie i szacunek żywiły masy. To niezaprzeczalne fakty. Później arystokratów oskarżono o wywołanie rebelii i prześladowano. Uważam, że postąpiono absolutnie niewłaściwie. Oczywiście, takiej krytyce poddano i mnie. Zostałem też ukarany. Jednak prawda jest bezczasowa. Zawsze taka sama. Niewątpliwie w mojej petycji były błędy. Jednak nie popełniłem błędu, zabierając głos. Nigdy. Pomyłki w treści były i są pomyłkami. Trzeba jednak powiedzieć sobie jasno, gdzie się myliłem, a gdzie miałem rację.



Weźmy Lhokę, pierwszą bazę powstańców z Khamu. Kiedy przez ten region przejeżdżał Dalajlama, ludzie z radością składali dary: masło, mąkę i inne artykuły. Nikt ich o to nie prosił. To były spontaniczne gesty, wyraz miłości ludu. Później zostali uznani za członków ruchu oporu. Jak można było to zrobić? Każdy powinien o tym wiedzieć. Dziś, gdziekolwiek jadę, ludzie okazują mi właśnie taką miłość i oddanie. Czy należy patrzeć na to w kategoriach politycznych? Okazują mi szacunek dlatego, że są religijni, i dlatego, że tak każe tybetański obyczaj. Trzeba rozumieć i szanować nasze obyczaje i tradycje.

Słumienie powstania i wprowadzenie reform było w zasadzie słuszne. Jednak zrobiono to na sposób skrajnie lewacki. Takie rzeczy nie mogą się powtórzyć, a krzywdy trzeba naprawić. W ciągu ostatnich trzydziestu lat rządów komunistycznych uczyniono wiele dobrego, ale i wiele złego. Mówiono o tym na szóstej konferencji jedenastego Zjazdu Komunistycznej Partii Chin. Wiadomo o tym i poza granicami kraju. Przyznając się do błędów nie niszczymy wizerunku partii, ale pomagamy go budować. Wielu towarzyszy mówiło mi, że byli towarzysze z Dowództwa Okręgu Tybet i Dowództwa Okręgu Czengdu nie powinni byli robić tego, co zrobili. To zdrowa postawa. Często mówimy, że wyzwalając i reformując Tybet, osiągnięto, w pocie czoła, bardzo wiele. I że lud Tybetu nigdy o tym nie zapomni. To szczere słowa. Niemniej jednak popełniliście też wiele błędów, również w Tybecie. Tego też nigdy nie zapomnimy. Mówię o tym dlatego, że błędy trzeba naprawiać. Jeśli tego dokonamy, pójdziemy do przodu. Powodują mną najlepsze intencje.

Opowiem wam teraz bardziej osobistą historię. Za wybuchem powstania stał rząd, kaszag. *Labrangi* [monastyczne „zaplecze” wysokiego lamy] nie brały udziału w żadnej agitacji. Z początku opowiadano nam wzniosłe komunały o pokojowych reformach i polityce braterskich relacji. Kiedy jednak zaczęto wprowadzać reformy, otaczający nas ludzie doznali niewyobrażalnych cierpień. Wszyscy byli nieufni, czuli wstręt. Większość członków lokalnego rządu Tybetu uciekła do Indii. Garstkę, która została, wychwalano jako elementy postępowe i awansowano. Natomiast naszym ludziom, którzy zostali, gdyż czuli się związani z Chinami, zadawano straszliwe cierpienia. Byłem wówczas w Lhasie, więc oszczędzono mi takiego losu, niemniej wszyscy członkowie mojej rodziny przeszli *thamzingi* [wiece walki klasowej].

Aresztowano też żonę jednego z moich ludzi. Kiedy pewnego dnia prowadzono ją na przesłuchanie, wymamrotała: „Ten człowiek, Panczen, przysporzył mi tylu cierpień, że chyba umrę z bólu”. Władze uznały, że powie wreszcie coś, co mnie obciąży – a długo czekały na taką okazję. Natychmiast wezwano protokolanta, żeby spisać zeznanie. I zaczęło się: „Popełniliśmy ogromny błąd, słuchając tego Panczena i nie uczestnicząc w walkach z Chińczykami. Gdyby poprowadził nas do powstania, żyłoby się nam teraz znacznie lepiej. Zabiliśmy tylu Chińczyków, ilu by się dało, a potem uciekli do Indii. Bez żadnych problemów, bo nasza wioska leży w pobliżu granicy. Ale ten człowiek kazał nam zachowywać się postępowo i patriotycznie. I tyle mamy z jego rad. Teraz nie da się już uciec do Indii. Prześladowają tu wszystkich, mężczyzn i kobiety. Żyjemy w piekle na ziemi”.



Gdyby powstał film o zbrodniach w prowincji Qinghai, zaszokowałby każdego widza. W Goloku ciała zabitych spychano ze wzgórza do głębokiego rowu. Żołnierze mówili krewnym zabitych, że powinni się cieszyć ze zdławienia rebelii. Zmuszano ich do tańczenia na ciałach pomordowanych, a potem wystrzelano z karabinów maszynowych. Wszystkich pogrzebano w tym samym miejscu.

W rzeczy samej, walki nie toczyły się wszędzie. Oczywiście w Khamie było ich najwięcej. Ale w Dziarung Parpo i w Mili – w Amdo – koczownicy zebrali broń i przekazali ją władzom chińskim. Zwołano wiec, na którym wychwalano ich pod niebiosa i obwieszano girlandami. Potem zapakowano ich do samochodów i odwieziono do wiosek, gdzie zostali natychmiast aresztowani. Siedzieli w więzieniach przez całe lata. Byli wśród nich starcy.

W Amdo i Khamie dopuszczano się niesłychanych okrucieństw. Ludzi dzielono na dziesięcio, dwudziestoosobowe grupy i zabijano. Wiem, że nie należy o tym mówić, ale te zbrodnie zostawiły głębokie urazy. Są przywódcy, którzy zawsze pozostawiają za sobą cień złego dziedzictwa. Czemu to służy? Winnych trzeba, oczywiście, ukarać. Ale po co złe dziedzictwo? Ludzie, którzy uparcie przy nim trwają, są naprawdę głupi. Cóż, znajdują się jednak i tacy, którzy będą sławić ich mądrość i zdolności. Towarzysz Wu Jinghua chce zbadać błędy, jakie popełnili niektórzy urzędnicy podczas tłumienia powstania w Tybecie. Uważam, że dochodzenie takie powinno być bardzo skrupulatne.

Mao Zedong powiedział wyraźnie, że zabiłby nie tylko Jiang Jieshi seniora, ale i juniorów. Choć ja, Panczen senior, zdołałem przeżyć, wielu młodych Panczenów zabito i zamęczono na śmierć w więzieniach.

W Qinghai, na przykład, mamy jakieś trzy, cztery tysiące wiosek i miast. W każdym żyją trzy, cztery tysiące rodzin. W każdej wiosce i w każdym mieście uwięziono od ośmiuset do tysiąca osób. Z tego co najmniej trzysta, czterysta zginęło w więzieniach. Zgładzono połowę więźniów. W zeszłym roku odkryliśmy, że w powstaniu brała udział garstka. Większość [zabitych] to zupełnie niewinni ludzie.

W mojej petycji pisałem, że do więzień trafiło pięć procent ludności. Z informacji, które wtedy miałem, wynikało, że wskaźnik ten faktycznie wynosi dziesięć, piętnaście procent. Zabrakło mi odwagi i nie podałem prawdziwej liczby. Gdybym to zrobił, zginąłbym na thamzingu. W przypadku Tybetu to bardzo poważne kwestie. Jeżeli poprzestaniemy na czczych frazesach i nie zrobimy nic, by rzeczywiście naprawić krzywdy, czekają nas bardzo poważne konsekwencje. To, co mówię, może się nie podobać. Niemniej powoduje mną miłość do ojczyzny.

Lojalność i przyszłe zagrożenia

Kiedy byłem w Turkiestanie Wschodnim, powiedziałem tamtejszym towarzyszom: „Wasza praca zostanie wystawiona na próbę, jeśli dojdzie do inwazji na Turkiestan. Na wiecach słyszycie tylko kłamstwa. Nie powinniśmy w nie wierzyć. Będziecie mogli powiedzieć, że zrobiliście tu kawał dobrej roboty, jeśli lud stanie



ramię w ramię z Armią Ludowo-Wyzwoleńczą w chwili sowieckiej inwazji na tę prowincję”.

Dwa przykłady historyczne. Lenin powiedział, iż zwycięstwo Rewolucji Październikowej świadczy o tym, że właściwie pracowano z masami. Stalin nie zrobił dla mas nic dobrego. Dlatego też mieszkańcy republik mniejszościowych nie wsparli armii sowieckiej w czasie hitlerowskiej inwazji. Widzieliśmy filmy z wojny wietnamskiej. Mniejszości narodowe witały AL-W z otwartymi ramionami, wskazywały żołnierzom drogę, przynosiły wodę, tylko dlatego, że miały dość reżimu faworyzującego większość Kinh. Kinhowie byli bardzo okrutni. Jeżeli ktoś nie chciał się im podporządkować, po prostu strzelali. Nawet do sześćdziesięciolatek. Powinniśmy wyciągać wnioski z historycznych lekcji.

W 1964 roku wezwano mnie do Pekinu, gdzie niektórzy przywódcy mówili mi: „Odwracacie się od macierzy. Chcecie wzniecić separatystyczną rebelię? Nawet jeśli uzbroicie całą populację Tybetu, wystawicie ledwie trzy miliony żołnierzy. Nie boimy się tego”. Napawało mnie to ogromnym smutkiem; zrozumiałem wtedy, co to znaczy nie być wolnym. Po pierwsze, nie było we mnie takich myśli. Po drugie, nawet gdybym chciał wywołać powstanie, jak miałbym zapewnić sobie poparcie całej ludności Tybetu? Kto ważyłby się na coś podobnego przy takich dysproporcjach? Nawet gdyby ktoś taki się znalazł, zostałby natychmiast zlikwidowany.

Powstanie w Tybecie wywołali ludzie, którzy nie mieli wyczucia czasu ani żadnego pojęcia o polityce i strategii. Jeżeli rzeczywiście chce się wojny, trzeba to robić w odpowiedniej chwili. Należy być wystarczająco silnym. Znać siły swoje i przeciwnika. Bez tego nie ma nadziei na zwycięstwo. Nie da się wygrać wojny kilkoma przestarzałymi karabinami. Powstańcy byli żałośnie naiwni. Gdyby jednak chwycili za broń w czasie obcej interwencji, kraj znalazłby się w bardzo trudnej sytuacji.

Dlatego właśnie trzeba myśleć o dobrobycie mniejszości w czasie pokoju. Musimy mieć pewność, że przedstawiciele mniejszości są szczęśliwi w granicach macierzy. Jeżeli będą, z radością wesprą Chińczyków w rozwijaniu kraju. Uparcie sądząc, że zawsze będziecie rządzić i uciskać mniejszości, narazicie się na poważne problemy w przyszłości.

Warto pamiętać o przykładach, które dałem przed chwilą. Trzeba myśleć o wojnie zwłaszcza teraz, gdy wydaje się ona coraz bardziej prawdopodobna. Oczywiście możemy jej zapobiec. Ale co zrobimy, jeśli rzeczywiście wybuchnie? W 1962 roku AL-W wygrała konflikt graniczny z Indiami dzięki logistycznej pomocy Tybetańczyków, którzy na własnych plecach i grzbietach swoich zwierząt [nosili jej sprzęt]. Choć niektórzy mówią dziś o nowej wojnie z Indiami, wydaje się ona mało prawdopodobna. Gdyby jednak do niej doszło, wątpię, by Tybetańczycy udzielili takiej pomocy jak w 1962 roku.

Niektórym towarzyszom nie spieszo do realizowania nowej polityki. Ludzie ci nie mają wyczucia strategii. Nic też nie wiedzą o polityce. Jeśli w Tybecie



dojdzie do zamieszek, władze zwołają nadzwyczajne zebranie i polecą Ngabo lub mnie uspokoić sytuację. Ma się rozumieć, że zrobimy wszystko, co w naszej mocy. Jeśli jednak nigdy nie czyni się nic dla ludu, to jak mamy pomagać rządowi, gdy sytuacja wymyka się spod kontroli?

Zawsze mówię rzeczy grubiańskie. Ale i kieruję się tylko dobrem państwa. Nie nie mogę na tym zyskać. W gruncie rzeczy, osobiście jestem zadowolony. Mam wrażenie, że jestem najszcześliwszym człowiekiem w Chinach. Myślcie zatem szerzej.

Co zyskujemy na prowadzeniu lewackiej polityki w Tybecie? Lewacy wszystko tłamszą. Kiedy odsunięto towarzysza Hu Yaobanga, uczcili to odpalaniem petard i pijaństwem. Ogłosili klęskę wiernego sojusznika narodu tybetańskiego. Powiadają też, że Wu Jinghua, Panczen i Ngabo nie będą mogli wrócić do Tybetu. Dlaczego mielibyśmy nie otrzymać pozwolenia na powrót do naszej ojczyzny? Okazało się, że świętowali trochę przedwcześnie. Ci ludzie próbują wbić klin między Chińczyków i Tybetańczyków. Należymy do jednej rodziny. Jak ośmielają się mówić o klęsce przyjaciela Tybetu?

Proszę wszystkich o namysł i pracę na rzecz narodu tybetańskiego. Rząd przyjął duży budżet dla Tybetu. Co się stało z tymi pieniędzmi? Czyż większość nie została sprzeniewierzona przez urzędników? To właśnie uniemożliwia realizację wielu projektów. Musimy zrobić coś dla ludu Tybetu, którego jedynym źródłem utrzymania jest praca fizyczna.

Wielu rzeczy nie jesteśmy w stanie zrobić. Brakuje możliwości. Zbyt mało uwagi poświęca się językowi tybetańskiemu. Tak na poziomie oświaty, jak posługiwania się nim [w codziennym życiu]. Tybet jest najbardziej religijnym regionem, należy więc promować nauczanie i posługiwanie się językiem tybetańskim. Rozumie się to samo przez się.

Dopuszczono się wielu nieprawości. W 1958 roku, w Qinghai, mówiono mi o dokumencie, który stanowił: „Najpierw należy stłumić rebelię. Przystępując do kampanii, która zapobiegnie następnym rebeliom, trzeba wypracować jasną strategię wobec narodowości i religii”.

Nadal musimy zastanawiać się nad polityką przyszłości. Choć dziś może panować pokój i stabilizacja, będzie dochodzić do wielu niepokojów. Trzeba jednak myśleć o całym problemie. W tej chwili mamy harmonię między narodami, pokój i stabilizację. Nie wolno jednak spocząć na laurach. Co zrobimy, jeśli w przyszłości dojdzie do rozruchów?



X Panczenlama Lobsang Czokji Gjalcen pozostał w Tybecie po upadku powstania i ucieczce Dalajlamy do Indii. Chińczycy postawili go na czele marionetkowego „rządu lokalnego”, licząc, że pomoże im w kolonizacji nowej prowincji. Jednak wkrótce potem wystosował do Mao „Petycję siedemdziesięciu tysięcy znaków”, za którą został potępiony jako wróg ludu, partii i socjalizmu. Choć nie odbył się żaden proces, następnych czternaście lat spędził za kratami: dziesięć w najbardziej strzeżonym więzieniu Chin, Qingchen – gdzie, poddawany nieludzkim torturom, próbował odebrać sobie życie, cztery kolejne – w areszcie domowym. Po wyjściu z więzienia był rzecznikiem reform; robił wszystko, by ocalić religijne, kulturowe i językowe dziedzictwo swego kraju. Choć próbował łagodzić niepokoje – potępił na przykład rozruchy i demonstracje w Lhasie, które doprowadziły, już po jego śmierci, do ogłoszenia stanu wojennego – pozostał nieprzejednanym krytykiem polityki Chin w Tybecie, powtarzając, że cena, jaką jego kraj „zapłacił za rozwój, była znacznie wyższa niż zyski”.

W ostatniej mowie – ku zdumieniu zebranych mnichów, nie podejrzewających, że zostało mu tylko kilkanaście godzin życia – dał jasno do zrozumienia, iż jego następne wcielenie musi wskazać Dalajlama, i podkreślił, że „rok między śmiercią [mistrza] a narodzinami [jego nowego wcielenia] nie jest do niczego potrzebny. Urzeczywistniona osoba może przejawiać się jednocześnie w wielu postaciach. Nie musi czekać na przejście świadomości z poprzedniego ciała. W buddyzmie możliwe są narodziny wcześniejsze”. Stało się dokładnie tak, jak przepowiedział. Sześć lat później Dalajlama wskazał jego nowe wcielenie – Genduna Czokji Nime, który przyszedł na świat w trzy miesiące po śmierci Lobsanga Czokji Gjalcena. Komunistyczna Partia Chin nie uznała jednak decyzji przywódcy Tybetańczyków i wprowadziła wybranego przezeń chłopca, mianując następnie własnego, „autentycznego” Panczenlamę.

Retoryka protestu

Ulotki tybetańskie

Elliot Sperling

Pytaniom, na które postaramy się tu odpowiedzieć, choć są bardzo proste i zasadnicze – Czego chcą tybetańscy dysydenci? O czym myślą? – nie poświęcano do tej pory wiele uwagi. Nie powstrzymało to wszakże licznych autorów od stanowczych sądów na ten temat – nie ukrywam, że do napisania niniejszego artykułu skłoniły mnie właśnie kontrowersyjne wypowiedzi tego typu. W liście do redakcji *New York Timesa*, zatytułowanym „Jeśli idzie o ducha, tybetańscy lamowie przypominają irańskich mułłów”, czytamy: „Wróciłem właśnie z podróży do Tybetu i Chin. W Tybecie widziałem latarnie zniszczone przez demonstrantów, na czele których stali lamowie. Ci sami demonstranci manifestowali niechęć wobec wznoszonych z chińską pomocą budynków. Wielu ciemnych lamów i mnichów uważa wprowadzenie elektryczności, kanalizacji i oświaty za zagrożenie dla ich władzy. (...) Smród dobywający się z izb mnichów w pobliżu wrót Potali najlepiej świadczy o stopniu ich rozwoju. Mnisi mogą uczyć się pisać i czytać, mogą też się kąpać – z tych demokratycznych praw postanowili jednak nie korzystać”⁶⁹.

Wkrótce potem intencje protestujących postanowił wyjaśnić A. Tom Grunfeld: „Dziesiątki Tybetańczyków ze wszystkich warstw społecznych, z którymi przeprowadzono wywiady, twierdziło zgodnie, że większość uczestników zamieszek kierowała się nie chęcią protestowania przeciwko ograniczaniu wolności czy swobód religijnych, lecz gniewem na urzędników Biura Bezpieczeństwa Publicznego, policjantów i członków partii. Zainteresowanie kwestiami takimi jak niepodległość czy swobody religijne było znacznie mniejsze niż oczekiwano. Niepodległość jest pojęciem abstrakcyjnym, które zdaje się nie zaprzętać uwagi większości Tybetańczyków; inni, zwłaszcza wykształceni, uznają ją za zupełnie nierealną. Ponadto restrykcje dotyczące religii nie dotknęły większej części populacji”.

Grunfeld zgodził się jednak w końcu z konkluzjami większości obserwatorów (przy okazji zaprzeczając chyba samemu sobie): „Oczywiście, do kwestii niepodległości oraz

⁶⁹ Michele Hoffman: „In Spirit, Tibet's Lamas Resemble Iran's Mullahs”, *New York Times*, 27 sierpnia 1988.



wolności religii podchodzi się bardzo emocjonalnie i Tybetańczycy niezmiennie wyrażają poparcie dla tybetańskiego, teokratycznego państwa narodowego⁷⁰.

Skoro pojawiają się takie komentarze, musimy zapytać, czy tybetańscy dysydenci dokonują jakichkolwiek intelektualnych kalkulacji, czy też jesteśmy świadkami wyłącznie emocjonalnych, irracjonalnych reakcji, wywołanych syrenim śpiewem świeckiego i religijnego nacjonalizmu. Powinniśmy też zbadać rozmiary owego nacjonalizmu, by zrozumieć, dlaczego wywiera tak wielki wpływ.

Tło, na którym dochodzi do patriotycznych manifestacji w Tybecie, wydaje się dość zagadkowe. Słowa i poczynania części dwudziestowiecznych przywódców Tybetu klócą się z wizerunkiem skrajnie nacjonalistycznej partii czy państwa – wspomnijmy tu tylko o zgodzie rządu Retinga (*Rwa-sgreng*) na przyjęcie chińskich pensji rządowych przez przedstawicieli Tybetu w Nanjingu⁷¹ czy, współcześnie, o doniesieniach o opłacaniu byłego przedstawiciela Dalajlamy w Tokio (a zapewne i innych członków tybetańskiego rządu na wychodźstwie) przez tajwański Guomindang⁷². Powszechnie wiadomo również o rezygnacji Dalajlamy z niepodległości Tybetu jako warunku dla osiągnięcia porozumienia między jego gabinetem a rządem Chin.

Brak wyraźnych, „nacjonalistycznych” poglądów, które obejmowałyby wszystkie zagadnienia dotyczące narodu i zajmowanego przezeń terytorium, tłumaczyć można na wiele sposobów. Z pewnością należałoby tu przypomnieć, że do niedawna w Tybecie nie istniały pewne atrybuty współczesności. Kraj odcięty od uprzemysłowionego świata – oraz właściwego mu porządku biurokratycznego i społecznego – przez większą część XX wieku nie miał również dostępu do europejskiej tradycji intelektualnej, która nadała kształt powojennym ruchom narodowym. Z pewnością musimy też oddzielić manifestacje uczuć patriotycznych na wychodźstwie – pamiętając wszakże przy tym, że większość uchodźców opuściła Tybet, kiedy jeszcze nie było tam mowy o takich

⁷⁰ A. Tom Grunfeld: „Independence is second to Dalai Lama's return”, *Far Eastern Economic Review*, 13 października 1988, s. 26. Jeśli idzie o owe „dziesiątki wywiadów”, trudno nie zauważyć, że w opublikowanej wcześniej książce Grunfelda o Tybecie nie znajdziemy nic, co świadczyłoby o tym, że zna on tybetański lub chiński. Ponadto, choć w popularnych książkach o Tybecie często pojawia się termin „teokracja”, w istocie nie przystaje on do realiów tybetańskich. Znacznie lepsze i mniej dwuznaczne wydaje się określenie „hierokracja”; por. Turrel V. Wylie: „Lama Tribute in the Ming Dynasty” w: Michael Aris, Aung San Suu Kyi (red.): *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, Warminster 1980, s. 335.

⁷¹ Por. Thub-bstan sangs-rgyas (Thupten Sangje): *Rgya-nag-du Bod-kyi sku-tshab don-gcod skabs dang-gnyis tshugs-stangs skor-gyi lo-rgyus thabs-bral zur-lam*, Dharamsala 1982, ss. 46-53. Tybetański rząd emigracyjny wstrzymał dystrybucję tego tomu na kilka lat, choć został on opublikowany przez rządową Library of Tibetan Works and Archives i rozesłany do wielu instytucji (w tym zachodnich bibliotek).

⁷² Por. „Dharamsala Severs All Ties with Taiwan”, *Tibetan Review*, luty 1990, ss. 4-5. Do tej pory nie opublikowano żadnego materiału, który można by uznać za próbę pełnego przedstawienia tego zajścia.



zjawiskach – i w samym Tybecie. Grupa pierwsza zbudowała „nacionalizm diaspory”, podczas gdy druga znalazła się w sferze wpływów uprzemysłowionych Chin, a co za tym idzie elementów zachodniej tradycji intelektualnej, przepuszczonych przez edukacyjną maszynkę maoizmu i chińskiej wersji leninizmu. Tu przedmiotem naszego zainteresowania będą właśnie Tybetańczycy z Tybetu, a zwłaszcza ich protesty narodowe (a nie inne przejawy, niezależnie od tego, jak intensywne i gwałtowne, sprzeciwu wobec polityki władz). Nie idzie o to, by ignorować kontakty między diasporą a krajem – mamy przecież wiele dowodów na to, że dysydenci doskonale znają publikacje uchodźców – w Tybecie powstała jednak jedyna w swoim rodzaju mieszanka idei i wpływów. Tybetańscy dysydenci, na przykład, niemal całkowicie przemilczają oświadczenia, w których Dalajlama rezygnuje z zabiegania o niepodległość, czy publikacje przedstawiające Panczenlamę jako prawdziwego patriotę, jednocześnie obficie czerpiąc z materiałów, dotyczących praw człowieka.

W stwierdzeniu, iż współczesny nacionalizm (z leżącymi u jego podstaw ideami rządów większości i samostanowienia) wyrasta z intelektualnych tradycji Zachodu, nie ma nic odkrywczego. Dotyczy to tak XIX-wiecznej Europy, jak powojennego trzeciego świata. Jeśli idzie o ten drugi, Kenneth Minogue (wyraźnie inspirowany Leninem) stwierdza krótko, że „Europejczycy przywieźli ze sobą but, którym w końcu dostali kopniaka”⁷³. W Tybecie, przed przyłączeniem go do ChRL, właściwie nie funkcjonowało pojęcie nacionalizmu, choć niewątpliwie budziło zainteresowanie w pewnych kręgach. Dopiero teraz odkrywamy intelektualne życie XX-wiecznego Tybetu, niezwiązane bezpośrednio z filozofią buddyjską. Biografia Genduna Czophela⁷⁴ pióra Heather Stoddard odkryła przed nami Tybet, w którym ludzie zastanawiali się nad polityczną przyszłością kraju w sposób nie mający nic wspólnego ze stereotypowym oderwaniem od świata⁷⁵.

W rozwoju intelektualnego zaplecza myśli narodowej ważną rolę odegrała edukacja. Trzeba zwrócić uwagę na jej dwa tory, które przyczyniły się do ukształtowania pojęć nacionalistycznych. Pierwszy – to wprowadzenie marksistowskiego, chińskiego systemu oświaty, który w sposób systematyczny przybliżył tybetańskim elitom europejskie idee narodu i nacionalizmu⁷⁶. Jeszcze przed rozwojem chińskiego szkolnictwa w Tybecie w latach osiemdziesiątych, w oficjalnych oświadczeniach i komunikatach często pojawiały się kwestie takie jak różnice między narodami czy nieuchronna logika historii, która związała ze sobą Chińczyków i Tybetańczyków. Systematyczna edukacja oraz propaganda marksistowska zmusiły intelektualistów, studentów i zwykłych ludzi do zmierzenia

⁷³ Kenneth Minogue: *Nationalism*, Nowy Jork 1967, s. 81.

⁷⁴ Heather Stoddard: *Le mendiant de l'Amdo*, Paryż 1986.

⁷⁵ *Ibid.*, ss. 69-94.

⁷⁶ Oczywiście nie bezpośrednio, lecz przez pryzmat chińskiego marksizmu. Wcześniej garstka Tybetańczyków miała kontakt z tymi ideami za pośrednictwem ideologii Sun Yat-sena. Por. Stoddard, *op. cit.*, ss. 82-86.



się z kwestią tybetańskiej tożsamości narodowej. Choć idee tych (i związanych z nimi maoistowskich pojęć zbiorowej woli ludu itd.) nie przyniesli do Tybetu Europejczycy, ich pojawienie się na scenie intelektualnej przypomina sytuację opisaną przez Minogue'a. Podobnie jak w przypadku omawianych przezeń ruchów antykolonialnych, skutki nie pokrywały się z intencjami akuszerów nowej ideologii. Świadczyć o tym może uwięzienie Gesze Lobsanga Łangczuka, któremu przypisuje się artykuł, wykazujący, że dzieła Mao Zedonga na temat wyzwolenia narodów potwierdzają słuszność tybetańskich aspiracji niepodległościowych⁷⁷. Tak też powinniśmy rozumieć obecność studentów na demonstracjach w Lhasie i innych regionach Płaskowyżu Tybetańskiego, a także w Pekinie. Chiny konsekwentnie posługiwały się teorią narodu, tłumacząc swą obecność w Tybecie – ich oświadczenia i polityka, czy to łagodna czy też opresyjna, skutecznie utwierdzały więc tybetańską tożsamość narodową. Jestem przekonany, że choć brutalna polityka Chin, zwłaszcza przed 1980 rokiem, niewątpliwie zaostrzyła konflikt i pozostawiła po sobie dziedzictwo głębokiej niechęci, nawet rządy lżejszej ręki przyczyniłyby się do powstania powszechnego ruchu patriotycznego.

Drugi czynnik edukacyjny wydaje się mieć przede wszystkim znaczenie społeczne. Idzie tu o buddyjski kler, który, reprezentując tradycyjną inteligencję (choć już tylko z racji rozmiarów, nie wyłącznie), spełniał rolę podobną do sytuacji opisywanej przez Ernesta Gellnera, gdzie kultura wyższa staje się jądrem tożsamości, kształtującej się wokół rozgoryczenia grupy etnicznej, gdy „kultura wysoka, która przetrwała okres przejściowy [od społeczności agrarnej do uprzemysłowionej], przestaje być utożsamiana z duchowieństwem lub dworem i zaczyna stanowić emblemat, nośnik „narodu” (...)”⁷⁸. Jak się za chwilę przekonamy, w ostatnich

⁷⁷ Dge-bshes Blo-bzang dbang-phyug (Gesze Lobsang Łangczuk) zmarł w więzieniu w listopadzie 1987 roku, po spędzeniu kilkudziesięciu lat w różnych zakładach karnych; por. TIN dok. T5(H), T1 (YB). Ostatni wyrok zaczął odsiadywać w 1982 roku, kiedy to aresztowano go za pisanie i rozpowszechnianie tekstów niepodległościowych. Opowieść o czerpaniu argumentów z dzieł Mao Zedonga może mieć charakter apokryficzny – nie mamy nawet pewności, czy zachowała się jakaś kopia tego artykułu. Niemniej jednak historia ta świadczy o istnieniu szkoły tybetańskiego myślenia, wedle której chińska doktryna marksistowska jako taka dostarcza argumentów, przemawiających za niepodległością Tybetu.

⁷⁸ Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*, Ithaca 1983, ss. 73-81. Gellner stwierdza następująco, że kultury wysokie, które przetrwały okres przejściowy, podlegają dalszym przeobrażeniom: „Kiedy ich nośnikiem był dwór lub duchowieństwo, miały raczej charakter ponadetniczny i ponadpolityczny (...) [Jednak po transformacji] ceną, jaką płacą za to, że przestają być li tylko domeną kleru i że zaczyna utożsamiać się z nimi cały, zajmujący określone terytorium naród, jest ich postępująca sekularyzacja”. O „ponadetnicznym” charakterze buddyzmu najlepiej świadczy jego popularność wśród Mongołów i Mandżurów (XVII-XX wiek). Renesans, aczkolwiek przede wszystkim nacjonalistyczny, zainteresowania buddyzmem w Mongolii sprawia jednak, że trudno mówić o zaniku tego aspektu buddyzmu tybetańskiego. Niemniej rosnąca sekularyzacja społeczności tybetańskiej tak w Tybecie, jak na wychodźstwie (znacznie mniejsza niż dawniej obecność mnichów i klasztorów w strukturach administracyjnych itd.) nie budzi żadnych wątpliwości.



latach kler buddyjski odgrywał kluczową rolę w formułowaniu i propagowaniu myśli dysydenckiej w Tybecie. Skoro zaczął uosabiać tybetańską kulturę, nic dziwnego, że *ipso facto* we wszystkich restrykcjach i atakach na duchowieństwo Tybetańczycy widzieli działania antytybetańskie.

* * *

Wyliczywszy kilka czynników, jakie umożliwiły powstanie ruchu dysydenckiego, który w ciągu ostatnich lat dał o sobie znać w całym kraju, a zwłaszcza w Lhasie, dochodzimy do tematu głównego: jego intelektualnego zaplecza. Nasze badania są z oczywistych względów bardzo ograniczone. Nie zdołamy przecież przeprowadzić długich, szczegółowych wywiadów z wieloma działaczami i demonstrantami, a nawet gdyby się to udało, zapewne z uwagi na okoliczności trudno byłoby uzyskać szczere odpowiedzi⁷⁹. Niemniej jednak można wyjść poza cytowane wcześniej subiektywne obserwacje i zająć się materiałami, sporządzonymi przez Tybetańczyków.

Na ich podstawie spróbujemy teraz dowiedzieć się, o czym myślą i czego chcą Tybetańczycy. Posłużymy się w tym celu piętnastoma dokumentami, przeznaczonymi dla tybetańskiego – choć w kilku przypadkach również zagranicznego – odbiorcy⁸⁰. Nie będziemy zajmować się ulotkami pisanymi ręcznie, choć jest ich bardzo wiele i, jak przekonali się odwiedzający Lhasę turyści, nietrudno je zdobyć. Wychodzimy z założenia, że materiały powielane mechanicznie powinny lepiej oddawać opinie i poglądy grup, a nie jednostek. Podejście takie, oczywiście, musi budzić zastrzeżenia, gdyż pewne kwestie mogą być postrzegane bardzo odmiennie i stanowić przedmiot dyskusji. Niemniej w ten sposób powinniśmy dostrzec choćby zarysy intelektualnych fundamentów ruchu dysydenckiego w Tybecie.

Zauważmy przy tym, że doszło do tego w czasie, gdy, w pewnym sensie, Tybet z rolniczego przeobraził się w kraj uprzemysłowiony. (Jeśli za „industrializację” uznamy polityczne i gospodarcze przyłączenie go do wielkich, uprzemysłowionych Chin itp. Wydaje mi się, że rozszerzając definicję w ten sposób nie przekraczamy granic wyznaczonych przez Gellnera.)

⁷⁹ Z pewnością nie jest to sprawa prosta. Vaclav Havel pisał, że pod represyjnymi, okrutnymi rządami ludzie przybierają drugą osobowość w życiu intelektualnym, społecznym i politycznym; por. Timothy Garton Ash: „Eastern Europe: The Year of Truth”, New York Review of Books, 15 lutego 1990, s. 18. Właśnie wymuszone dostosowanie się do przymusu sprawia, że obserwatorzy często mają ogromne kłopoty z określeniem dominujących poglądów i oczekiwań społeczeństw w takich krajach (najlepszym potwierdzeniem mogą tu być wyniki wyborów w Nikaragui w 1990 roku). Państwo, które karze za posiadanie „błędnych” poglądów, nie jest dobrze przygotowane do badania opinii publicznej i może to sobie skutecznie uniemożliwić. W 1979 roku władze chińskie były zupełnie zaskoczone niezwykle emocjonalnym, gorącym przyjęciem, jakie zgotowali przedstawicielom Dalajlamy mieszkańcy Lhasy. Wygląda na to, że rząd wierzył, iż „separatyzm” popiera tylko „garstka” Tybetańczyków, póki nie musiał uciec się do skrajnie represyjnych środków, nie mających nic wspólnego ze „zwykłym” przywracaniem porządku.

⁸⁰ Do kilku dotarłem osobiście; wiele, prawdę mówiąc większość, udostępnił mi Robbie Barnett i Tibet Information Network.



Dokumenty te odślaniają przed nami kilka nurtów myślenia. Być może za najbardziej uderzający uznać trzeba brak odniesień do konkretnych zasad buddyjskich. Nie znaczy to oczywiście, że ich autorzy są przeciwni buddyzmowi – wprost przeciwnie, często i oni, i sieć dystrybutorów należą do kleru. Co więcej, wielokrotnie mówią o obronie doktryny buddyjskiej, nazywając przy tym Chińczyków „wrogami wiary” (*bstan-dgra Rgya-dmar*). Nie znajdziemy jednak konkretnych odniesień – religijnej argumentacji itd. – do zasad buddyzmu jako takich. To, co najbardziej rzuca się w oczy – to liczne wzmianki o prawach i prawie.

Najczęściej, co nie powinno budzić zdziwienia, pojawia się termin „prawa człowieka”. Pojęcie to, jak wiadomo, jest stosunkowo młode; kształtu, jaki znamy dziś (w sensie granic, których – w stosunku do jednostki – nie wolno przekroczyć państwu), zaczęło nabierać dopiero w XVIII wieku⁸¹. Rozwijane następnie przez zachodnich filozofów i polityków, zyskało ogromne znaczenie polityczne po drugiej wojnie światowej. Pojawienie się pojęcia praw człowieka w retoryce dysydenckiej świadczy o wpływie, jaki miało na rozwój ruchu patriotycznego przenoszenie zachodnich idei do Tybetu. Idee te często upowszechniał sam chiński rząd – przedstawiając je w negatywnym świetle. Władze robiły wszystko, zwłaszcza po Tiananmen, by oddzielić gospodarcze prawa zbiorowe, w które wierzą Chiny i które gwarantowane są przez inne państwa socjalistyczne oraz kraje trzeciego świata, od „burżuazyjnych” praw indywidualnych zachodnich demokracji⁸². Chińska dezaprobata dla liberalnie rozumianych praw człowieka najwyraźniej poruszyła czułą strunę w dysydentach tybetańskich.

Drugim źródłem informacji o prawach człowieka była społeczność emigracyjna. Egzemplarze Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, które krążyły po Lhasie co najmniej od stycznia 1989 roku, okazały się przepisywanymi ręcznie kopiami (bez wstępu i kolofonu) przekładu, opublikowanego w Dharamsali 1970 roku⁸³. Dopiero w 1989 roku w Indiach wydano wersję miniaturową, przeznaczoną specjalnie dla czytelników w Tybecie.

Innym przykładem wpływu publikacji diaspory na wydawnictwa w Tybecie jest dokument z adnotacją na stronie tytułowej: „Te wiadomości ze świata przekazuje Komitet Powstania Niepodległościowego” (*'dzam-gling gsar-'gyur de rang-btsan ger-langs tshogs-chung-nas bsgril-bsgrags-zhus*), dotyczący uchwały Kongresu USA z kwietnia 1988 roku, która ostro krytykuje gwałcenie przez Chiny praw człowieka w Tybecie. Tekst ten jest dokładną kopią artykułu, opublikowanego

⁸¹ Por. Kenneth Minogue: „The History of the Idea of Human Rights” w: Walter Laqueur, Barry Rubin (red.): *The Human Rights Reader*, Nowy Jork 1990, ss. 3-17.

⁸² Por. np. Yi Dintg: „Opposing Interference in Other Countries' Internal Affairs Through Human Rights”, *Beijing Review*, 6-12 listopada 1989, ss. 3-17.

⁸³ Yongs-khyab gsal-bsgrags 'gro-ba mi'i thob-thang. Dharamsala 1970.



w emigracyjnym periodyku *Shes-bya* w czerwcu 1988 roku, w rubryce „Wiadomości ze świata” (*'Dzam-gling gsar-'gyur*)⁸⁴.

Świadomość praw człowieka przybiera rozmaite formy. W związku z demonstracjami w Lhasie 10 grudnia 1988 roku (Międzynarodowy Dzień Praw Człowieka, rocznica przyjęcia Deklaracji Powszechnej) opublikowano co najmniej dwa dokumenty. Tybetańczycy tak wyjaśniają w nich znaczenie praw człowieka dla sytuacji w kraju: „Z okazji dnia pamięci walki o prawa człowieka, my, naród tybetański, wzywamy Narody Zjednoczone i przyjazne nam kraje do przywrócenia słusznie należnych nam praw. Obecnie Światowa Organizacja i wiele państw czynią z praw człowieka najwyższy priorytet – my, wszyscy mieszkańcy Tybetu, świeccy i duchowni, cierpiący w chińskim jarzmie, dziękujemy wam za to i z radością, i ze smutkiem”⁸⁵.

Druga ulotka wzywa po prostu do „pamiętania o prawach człowieka Światowej Organizacji” (*'dzam-gling rgyal-tshogs-kyi 'gro-ba mi'i thob-thang-la dran-gso zhu*)⁸⁶.

W dostępnych mi dokumentach prawa człowieka omawiane są szerzej, ze szczególnym uwzględnieniem prawa do samostanowienia i prawa do niepodległości jako podstawowych składników praw człowieka, które przysługują Tybetańczykom. I tak w jednej z ulotek czytamy: „(...) chroniliśmy ten kraj Tybetańczyków i naród tybetański; jesteśmy zdecydowani walczyć o przyszłość, w której przywrócone zostaną jego prawa. A wówczas, realizując prawo narodu do samostanowienia, tu, w Tybecie, utworzone zostanie Niezależne Państwo Tybetańskie”⁸⁷. A następnie: „Celem naszej trzydziestoletniej walki, tak zbrojnej, jak i pokojowej, z czerwonym chińskim najeźdźcą jest prawo człowieka, którym cieszyliśmy się przez tysiące lat: [prawo do] niepodległego Tybetu”⁸⁸.

Najbardziej interesującą wypowiedź na temat praw człowieka znajdujemy w broszurce zdobytej ostatnio przez Tibet Information Network i zatytułowanej „Zasadnicze elementy drogocennej konstytucji demokratycznej Tybetu” (*Bod-kyi dmangs-gtso'i rtsa-khrims rin-po-che'i dgongs-don*). Dokument ten jest komentarzem

⁸⁴ „A-ri'i Gros-tshogs 'og-ma'i thog 7 snyan-seng zhus-pa'i gros char”, *Shes-bya*, czerwiec 1988, ss. 16-22; oraz TIN Doc. 3(R). Cytowane tu dokumenty uzyskane z Tibet Information Network, opatrzone są numerami archiwum TIN i poprzedzone literami „TIN”. Warto zwrócić uwagę na błąd ortograficzny w tytule dokumentu z 1989 roku (*'Dzam-gling gsar-'gyur de rang-btsan [s]ger-langs tshogs-chung-nas bsgril-bsgrags-zhus*). Wszędzie pozostawiam oryginalną pisownię.

⁸⁵ TIN Doc. 23(Q) (A).

⁸⁶ TIN Doc. 24(Q)

⁸⁷ Pha, s. 3. Oznaczony sylabą „pha” (dokument ten wydaje się należeć do serii; na pierwszej stronie data „3-10” i „1987”) oraz datowany na dziesiąty dzień pierwszego miesiąca 2114 roku kalendarza tybetańskiego. Inny dokument, napisany tym samym charakterem pisma, oznaczony jest sylabą „ma” i datowany na 10 kwietnia 1987.

⁸⁸ Pha, ss. 7-8.



do konstytucji, ogłoszonej przez Dalajlamę w 1963 roku⁸⁹. Choć autorzy należą do kleru, w tekście nie ma odniesień do konkretnych nauk buddyjskich poza ogólnym stwierdzeniem, iż konstytucja opiera się na „ideałach świętej Dharmy, głoszonej przez w pełni doskonałego Buddę” (*yang-dag-pa rdzogs-pa'i sangs-rgyas-kyis legs-par gsung-pa'i dam-pa'i chos*) i że demokracja jest zgodna ze „stanowiskiem buddyzmu” (*sangs-rgyas-pa'i lta-spyod*). Autorzy dają też wyraz swemu szacunkowi dla religii, gdy wspominają o tradycyjnym spleceniu władzy duchowej i świeckiej, stwierdzając, że: „nie ulega wątpliwości, iż na mocy zasady samostanowienia, wpisanej w międzynarodową tradycję prawną, możemy cieszyć się chwałą pełnej, religijnej i świeckiej niepodległości”⁹⁰.

Jeśli idzie o prawa, komentarz wyjaśnia: „Konstytucja opiera się na proklamowanych zasadach praw człowieka, praktykowanych na arenie międzynarodowej, oraz na prawie do samostanowienia i korzystania ze samostanowienia (...) [Konstytucja] wyraźnie gwarantuje wszystkim Tybetańczykom równe prawa wolności myśli i opinii, wyznania, prawo do gromadzenia się, życia, głosowania, podróżowania, wolność słowa, prawo do tworzenia partii politycznych i organizacji, swobodę wyboru zawodu – w ten sposób, dzięki zapewnieniu wszystkim wolności i swobody, rodzi się wielka, wspaniała demokratyczna przyszłość, niosąca w sobie potencjał społecznego rozwoju (...) Wedle tradycji demokratycznej konstytucji, różne osoby, wyznające odmienne poglądy, korzystają ze swych demokratycznych uprawnień bez obaw, [bez uciekania się do] podstępów i bez tajemnic, mogą faktycznie realizować owe przywileje w myśli i słowie”⁹¹.

Wszakże nie bez ograniczeń: „Realizując demokratyczne równe prawa i swobody, trzeba jednak rozumieć istotę demokracji; to, co nazywa się »demokracją«, nie jest pozbawione początku i końca i nie oznacza, że każdy może robić co chce. Nie wolno więc kłamać o demokratycznych prawach, nie uczyniwszy zadość żadnemu z demokratycznych zobowiązań”⁹².

Idealy i pojęcia demokracji oraz praw człowieka zaprzętały uwagę polemistów w łonie tybetańskiego ruchu dysydenckiego. W pewnym sensie uczestniczyli oni w międzynarodowej dyskusji na temat praw człowieka – za pośrednictwem tego, czego mogli się o niej dowiedzieć z chińskich źródeł.

Dążąc do demokratycznej przyszłości, polemicy tybetańscy nie zapominali o przeszłości Tybetu. W cytowanym komentarzu do konstytucji znajdujemy wzmianki o dawnym, feudalnym systemie politycznym: „Tak jak my odrzuciliśmy błędne zwyczaje starego społeczeństwa, tak samo [Dalajlama] widzi potrzebę

⁸⁹ Słynna grupa mnichów z klasztoru Drepung ('Bras-spungs), której członków skazano na bardzo wysokie wyroki w 1989 roku za „kontrewolucyjną propagandę”. Por. TIN News Update, 27 grudnia 1989, ss. 3-5.

⁹⁰ TIN Doc. 6(J), ss. 1r-1v.

⁹¹ TIN Doc. 6(J), ss. 2r, 2v-3r, 3v.

⁹² TIN Doc. 6(J), ss. 5r-5v.



[powołania] w przyszłym Tybecie demokratycznego, religijnego i świeckiego rządu, różniącego się od starej, tradycyjnej administracji, bez przywracania pańszczyzny, feudalnych przywilejów klasztorów czy dziedziczenia urzędów państwowych”⁹³.

Inna broszurka, zatytułowana „Wołanie [z] Naga o słuszną sprawę o świecie siedemnastego [cyklu] *Rab-byung*” (*Rab-byung bcu-bdun 'char-kha'i bden-don klu-sgra*), idzie jeszcze dalej: „2 września 1960 roku, w chwili narodzin demokratycznego państwa tybetańskiego, przegnano feudalizm, powołując system taki, jak na całym świecie. Bratnie narody, nie miejcie żadnych wątpliwości! Wrogowie jak zwykle łączą sprawy, które nie mają związku, zakłamuja historię i twierdzą, że Tybet należy do nich. Mówią, że wróci feudalizm [jeżeli Tybet oddzieli się od Chin]”⁹⁴.

W tym samym dokumencie znajdujemy idylliczny, łagodnie mówiący, obraz przeszłości: „Od czasów pierwszego króla Tybetu Njari Cempo i utworzenia państwa tybetańskiego, przez ponad dwa tysiące lat dach świata [Tybet] promieniał niczym złota wieża. Z czasem ukształtowała się tradycja Ganden Podrang oraz w pełni suwerenny naród, wykorzystujący najmądrzejszych spośród siebie. Ów naród cieszył się szczęściem w tybetańskiej krainie. Ale w latach pięćdziesiątych czerwony chiński imperializm, wyposażony w nowoczesną broń, otoczył i najechał krainę śniegu”⁹⁵.

Poglądy autorów tej ulotki na temat przeszłości Tybetu są w oczywisty sposób wewnętrznie sprzeczne. Cudowny kraj z ostatniego akapitu trudno pogodzić z przywoływaną wcześniej feudalną przeszłością, nie wspominając już o wzmiankach o pańszczyźnie z komentarza do konstytucji. We fragmencie tego ostatniego, mówiącym o feudalnych przywilejach i dziedziczeniu urzędów, pobrzmiwają echa chińskich analiz historii Tybetu, podczas gdy dla autorów „Wołania” termin „feudalizm” wydaje się po prostu odnosić do negatywnych, niechcianych aspektów tradycyjnego społeczeństwa tybetańskiego⁹⁶. Interesujący jest wybór daty „końca feudalizmu” i powołania „demokratycznego państwa tybetańskiego” – 2 września 1960 roku Dalajlama otworzył obrady Zgromadzenia Tybetańskich Przedstawicieli Ludowych (*Bod mi-mang spyi-'thus lhan-tshogs*)⁹⁷, parlamentu na

⁹³ TIN Doc. 6(J), s. 1v.

⁹⁴ TIN Doc. 2(R), s. 3. Siedemnasty cykl *rab-byung*, o którym mowa w dokumencie, rozpoczął się w 1987 roku. Dokument ten roi się od wszelkiego rodzaju błędów. W tłumaczeniu pominięto wersyfikację oryginału.

⁹⁵ TIN Doc. 2(R), s. 1. „Tradycja *Dga'-ldan pho-brang*” odnosi się oczywiście do rządu dalajlamów.

⁹⁶ Choć dziennikarze często posługują się tym terminem, by oddać „zacofanie” Tybetu, większość zachodnich tybetologów uważa, że nie nadaje się on do opisu realiów tybetańskich.

⁹⁷ Por. Tshe-dbang phun-tshogs (Cełang Phuncog) et al., *Rgyu-mkho'i Bod-gnas lag-deb*, New Delhi 1987, s. 33.



wychodźstwie, którego powołanie nie miało bezpośredniego związku z obaleniem „feudalizmu”, chyba że uznamy go za synonim „starego” społeczeństwa i kultury politycznej. Feudalizm jest tak ważny dla autorów większości ulotek, gdyż przez całe lata posługiwano się nim jako argumentem na rzecz przyłączenia Tybetu do Chińskiej Republiki Ludowej. Dysydenci podważają ten argument, nie próbując jednak zaprzeczać, że w Tybecie panowały pańszczyzna i feudalizm. I choć niewątpliwie istnieje poczucie, że warunki społeczne w Tybecie przed 1959 rokiem nie były sprawiedliwe, autorzy ulotek, na przykład „Wołania”, chcą widzieć w starym, zdominowanym przez religię państwie tybetańskim ideał, który należy przeciwstawić warunkom, jakie zapanowały po wchłonięciu przez Chiny. Oczywiście sprzeczności w obrazie dawnego Tybetu odślaniają więc ważne, emocjonalne impulsy autorów.

Rozważania na temat historii stanowią doskonały pretekst do wprowadzenia szerszych pojęć nacjonalistycznych – w artykułach tego rodzaju często znajdujemy więc opisy chińskich i tybetańskich cech, które nazwać można „narodowymi”. Pamiętając nasze dywagacje na temat rozwoju nacjonalizmu i postaw patriotycznych, jedność tych, którzy posiadają cechy tybetańskie, powinna być tu co najmniej tak oczywista, jak przepaść dzieląca ich od Chińczyków. W końcu poprzednie pokolenie Tybetańczyków miało bardzo niewiele, jeśli w ogóle, kontaktów z Chińczykami – jedyne różnice, jakie znali, dotyczyły różnych regionów Tybetu. W jednej z ulotek przygotowanych z okazji Międzynarodowego Dnia Praw Człowieka w 1988 roku czytamy: „Nasz Tybet ma długą, udokumentowaną historię. My, Tybetańczycy, wywodzimy się z zupełnie odmiennego pnia niż inne narody. Dziś nawet wzmianka o historii Tybetu napawa czerwonych chińskich agresorów wstydem i złością. Czerwoni chińscy najeźdźcy muszą wrócić do swego kraju. Panami Tybetu są Tybetańczycy. [Naszym] świeckim i duchowym królem jest Jego Świątobliwość Dalajlama”⁹⁸.

Przy wyznaczaniu granic między tym, co tybetańskie, a co nie, często pojawia się religia. Wspominaliśmy już o teorii Gellnera na temat okoliczności, w jakich kler, reprezentujący wysoką kulturę ludu lub narodu, zostaje włączony w proces kształtowania się tożsamości narodowej, co – niezależnie od pełnionej wcześniej roli religijnej – często doprowadza do jego całkowitej sekularyzacji⁹⁹. Autorzy naszych ulotek wyraźnie i jednoznacznie łączą buddyzm tybetański z tożsamością narodową: „Wrogowie religii w żaden sposób nie mogą żyć w harmonii z Tybetańczykami. Gdyby miało do tego dojść, przypominałoby to przyjęcie przywódcy z zewnątrz [tzn. spoza własnej grupy]. Jak można opowiadać się za obcymi? (...) To możliwe jest tylko wśród swoich, to rodzi się ze wspólnych obyczajów, jedzenia, stroju”¹⁰⁰.

⁹⁸ TIN Doc. 23 (Q)(B)

⁹⁹ Warto też tu przypomnieć, że George Orwell uważał religie za formę nacjonalizmu. Por. „Notes on Nationalism” w: Sonia Orwell, Ian Angus (red.): *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, Nowy Jork 1968, t. III, s. 363.

¹⁰⁰ TIN Doc. 2(R), s. 2.



Uderzając w struny narodowe, autorzy posługują się często retoryką wspólną chińskiemu marksizmowi i ruchom antykolonialnym. Rutynowo opisują Chińczyków przymiotnikiem „imperialistyczny” (z reguły: „imperialistyczne Czerwone Chiny, *btsan-rgyal Rgya-dmar*); termin ten pojawia się często również w publikacjach diaspory. Wyraźniejsze zapożyczenie z chińskiej nomenklatury znajdziemy w krótkim opisie obcych rządów: „Czerwoni Chińczycy mówią, że są antyfaszystowscy, ale w istocie praktykują skrajny faszyzm”¹⁰¹. Nie wiemy, co dokładnie rozumieją autorzy tego dokumentu przez „faszyzm” – czy idzie im, na przykład, o okrutne, dyktatorskie rządy, czy też o marksistowską teorię klas i prześladowania na tle narodowościowym. Nie ulega jednak wątpliwości, że sam termin, *hu-shi-si'i lam-lugs*, zaczerpnięto ze źródeł chińskich, a nie emigracyjnych¹⁰².

W innych dokumentach znajdujemy wskazówki, że autorzy korzystali również ze źródeł niechińskich. Z ulotki z 1987 roku, mającej formę apelu do członków amerykańskiego Kongresu, wynika, iż w 1985 roku Tybetańczycy dowiedzieli się, że grupa kongresmenów i senatorów podpisała się pod listem do prezydenta Li Xianniana, dając wyraz zaniepokojeniu sytuacją w Tybecie. Dalej czytamy, że w październiku 1987 roku Głos Ameryki donosił, iż na amerykańskim wekslu bankowym określono Tybet jako „wolny i niepodległy” (*rang-dbang rang-btsan*)¹⁰³. W związku z tym incydem rząd Stanów Zjednoczonych poinformował Chiny, iż USA traktują Tybet li tylko jako część Chin – i to mają zapewne na myśli autorzy ulotki, pisząc, że prezydent Reagan „porzucił słuszną sprawę” (*bden-don blos-gtong*)¹⁰⁴. Pisownia nazwiska Reagan (*Ri-ghan* oraz *Ri-ghin*) pozwala sądzić, że informacja nie pochodziła ze źródeł chińskich (tj. chińskojęzycznego serwisu Głosu Ameryki), gdyż wówczas przypominałaby zapewne chińskie *Ligen* – lecz tybetańskich, i to niemal na pewno z Indii.

Inna interesująca kwestia to fakt, że wbrew stereotypowym wyobrażeniom na temat protestów w Tybecie, autorzy jednego z dokumentów, cytowanego już „Wołania”, wzywają do stosowania przemocy. Choć napisano ją wierszem, ulotka ta wydaje się najbardziej prymitywna pod względem językowym i roi od błędów ortograficznych (np. *mkhe-dbang* zamiast *mkhas-dbang*, itd.).

„(...) Bohaterowie ludu uzbrojeni są w naturalny oręż i walczą. Naturalna broń przeciwko karabinom maszynowym. Nie przerywajcie walki ludu! Bronimy dziedzictwa wieków. Gdy pada ojciec, miejsce w szeregu zajmuje syn”¹⁰⁵.

¹⁰¹ TIN Doc. 1(P), s. 2.

¹⁰² Por. (tybetańska definicja/transkrypcja terminu) Zang-Han duizhao cihui (Rgya-Bod shan-sbyar-gi tshig-mdzod), Pekin 1976, s. 222 ('Hpha-shi-si rings-lugs' jako chińskie faxisizhuyi); oraz Gdong-thog Bstan-pa'i rgyal-mtshan (T.G. Dhongthog): Dbyin-Bod shan-sbyar-gi tshig-mdzod snang-ba gсар-pa, Dharamsala 1973, s. 154 ('I-ta-li'i dmar-po'i phyogs 'gal tshogs-pa'i rtsa-'dzugs dang sgrig-lam').

¹⁰³ Ma, s. 2.

¹⁰⁴ Ibid., s. 5.

¹⁰⁵ TIN Doc. 2(R), s. 2.



Tekst opatrzone przypisem, który wyjaśnia, że „naturalny oręż” to kamienie, będące, zdaniem autora, jedyną bronią dostępną Tybetańczykom. Kamień, czytamy dalej, powinien stać się nowym symbolem tybetańskiej walki, „rytualnie obecnym” w obchodach Nowego Roku ziemnego smoka (1988-89) kalendarza tybetańskiego¹⁰⁶.

W innym tekście znajdujemy podobny, choć pozbawiony elementów przemocy, opis taktyki symbolicznych protestów – zawieszania flag modlitewnych i palenia kadzidła w każdą środę w intencji długiego życia Dalajlamy, sukcesów jego działań, niepodległości Tybetu i przegnanania Chińczyków. Autorzy ulotki twierdzą, że takie działania, czytelne, mimo braku jednoznacznie niepodległościowych symboli, dla wszystkich Tybetańczyków, odbywają się w Lhasie od 1959 roku (z trzyletnią przerwą w okresie rewolucji kulturalnej) – a więc od 1.277 tygodni. Kulminacją symbolicznych protestów tego rodzaju, piszą dalej, były rytuały z 10 marca 1987 roku¹⁰⁷.

* * *

Autorzy broszur i ulotek poruszają więc wiele kwestii, dotyczących praw człowieka, społeczeństwa tybetańskiego, demokracji itd. Czasem mijają się z prawdą pisząc o historii, czasem ich poglądy są sprzeczne, nie ulega jednak wątpliwości, że w lhaskich kręgach dysydenckich toczą się poważne dyskusje. Choć obserwatorzy i komentatorzy chętnie wypowiadają się na temat celów i motywów protestów, jeśli rzeczywiście chcemy je zrozumieć, powinniśmy raczej słuchać głosu Tybetańczyków i studiować produkowaną przez nich biblię.

Autorzy wszystkich cytowanych tu dokumentów domagają się właściwie tylko jednego: niepodległości Tybetu. Niepodległość nie jest więc dla nich „pojęciem abstrakcyjnym, które zdaje się nie zaprzętać uwagi większości Tybetańczyków”¹⁰⁸. Mówią dobitnie:

„[Gdyby pod chińskimi rządami] Tybet został rozbudowany, stopa życiowa Tybetańczyków podniesiona do poziomu nieznanego w innych krajach, a nawet gdyby rzeczywiście dano nam szczęście, którego zaznają tylko bogowie z [„nieba”] Trzydziestu Trzech – nie chcielibyśmy na to spojrzeć. Nie chcielibyśmy tego za nic w świecie”¹⁰⁹.

Gdyż liczy się wyłącznie niepodległość.

Elliot Sperling – historyk, tybetolog, wykładowca Indiana University.

¹⁰⁶ TIN Doc. 2(R), s. 4.

¹⁰⁷ Pha, ss. 5-6.

¹⁰⁸ Grunfeld, op. cit.

¹⁰⁹ Pha, ss. 8-9.

Symbole i protest

Ikonografia demonstracji w Tybecie 1987-1990

Robert Barnett

Drugi tydzień marca 1990 roku był dla Tybetańczyków pełen historycznych odniesień. Nie tylko za sprawą rocznicy najważniejszego wydarzenia w dziejach ich walki z Chińczykami i zmianą dekady, ale przede wszystkim zamknięcia dziesięcioletniego okresu w najnowszej historii kraju. Jego wagę można zilustrować jednym obrazem: 4 marca, w niedzielę, świat dowiedział się, że przed świątynią Dżokhang, na głównym placu w tybetańskiej dzielnicy miasta, stoją cztery czołgi¹¹⁰.

Z perspektywy Zachodu nie była to informacja na pierwsze strony gazet – nie donoszono wówczas o poważniejszych niepokojach lub protestach – wydarzenie to miało jednak wiele symbolicznych implikacji. Pierwsze od dziesięciu lat wyrowadzenie czołgów na ulice tybetańskiej stolicy wyznaczało koniec dekady, która miała być, i w pewnym sensie była, epoką reform i liberalizacji.

Proces łagodzenia restrykcji rozpoczął się wraz ze zwołaniem przez rząd centralny Pierwszego Forum (czy też Seminarium) poświęconego „Pracy w Tybecie” w marcu 1980 roku¹¹¹. Podczas konferencji uznano, że priorytetem dla Tybetu jest naprawienie szkód, wyrządzonych przez ultralewackie praktyki; „jedynym

¹¹⁰ „Soldiers stand by for Tibet protests”, *Guardian*, Londyn, 5 marca 1990; „Tibet: Chinese Tanks take over Lhasa City Centre”, *Tibet Information Network (TIN) News Update*, Londyn, 4 marca 1990. Pekin wykpił te doniesienia, ale nie zaprzeczył im wprost. Nong Deyi, rzecznik pekińskiego biura Rządu Ludowego Tybetańskiego Regionu Autonomicznego, powiedział reporterom z Hongkongu, że „w marcu zeszłego roku [wprowadzając stan wojenny] rząd Chinycy ściągnął do Lhasy wystarczająco dużo żołnierzy, żeby nie musieć wysłać do miasta czołgów”. Ren Yinong, rzecznik Komisji ds. Mniejszości, dodał, że „po ogłoszeniu stanu wojennego przywrócono w mieście spokój. Dlaczego Lhasę miałyby więc patrolować czołgi czy transportery opancerzone?”. Powiedział też jednak, iż „zagraniczni separatyści” nadal „podlegają do antychińskich wystąpień w różnych regionach kraju” i że „nie poniechali swoich kno-wań”, *Hong Kong Standard*, 6 marca 1990.

¹¹¹ Por. 100 Questions about Tibet, *Beijing Review Publications*, Pekin 1989, s. 34. Yang Zhongmei tłumaczy nazwę grupy jako „Seminarium Robocze w Sprawie Tybetu” i informuje, że jej raport został zaaprobowany przez Komitet Centralny partii 7 kwietnia 1990 roku. Yang Zhongmei: *Hu Yaobang*, Armonk, NY 1988, s. 142.



kryterium prawdy" miały być odtąd „praktyczne rezultaty”. Innymi słowy, rozumiano konieczność wycofania się z katastrofalnej polityki doby rewolucji kulturalnej (robiono to przecież już w Chinach) i uświadomiono sobie, że sytuacja w Tybecie wymaga specjalnych, łagodniejszych metod.

Te kluczowe ideologiczne ustępstwa uitorowały drogę do wizyty Hu Yaobanga w Tybecie. Doszło do niej w maju 1980 roku; była to pierwsza wizyta urzędującego sekretarza partii w regionie. Hu, jak wynika z relacji świadków, był przerażony tym, co zobaczył. Miał też stwierdzić, że Tybet jest biedniejszy niż w 1959 roku (kiedy to pełną kontrolę nad nim przejęły Chiny)¹¹². Zwiększył tempo reform, wezwał do poszanowania tybetańskiej kultury oraz zwolnienia z podatków chłopów i koczowników¹¹³. W ten sposób – po dwudziestu latach uprawiania polityki, która zmierzała do zagłady narodowej i etnicznej odrębności Tybetańczyków, doprowadzając przy okazji do straszliwego zubożenia całej populacji – rozpoczął się okres relatywnej liberalizacji.

Reformy przynosiły skutki. Rozwiązanie komun pozwoliło koczownikom na natychmiastowy powrót do normalnego życia; ich stopa życiowa podniosła się z dnia na dzień¹¹⁴. Lepiej żyło się również mieszkańcom wsi i miast. Po dwudziestu latach represji ludzie wrócili do praktyk religijnych z entuzjazmem, który musiał zaskoczyć nie tylko Chińczyków, ale i większość obserwatorów zagranicznych. Probierzem liberalizacji było zezwolenie Tybetańczykom na odwiedzanie krewnych i świętych miejsc w Indiach oraz postawienie na turystykę jako fundament rozwoju urbanistycznego.

Czołgi, które stanęły w centrum Lhasy w marcu 1990 roku, uznać można za najlepszy dowód klęski tej polityki. Pod koniec 1987 poważnie ograniczono ruch turystyczny, choć tylko w tym roku Tybet odwiedziły 43 tysiące cudzoziemców. Z tego, co wiemy, w połowie marca 1990 przebywało tam zaledwie jedenastu obcokrajowców – w tym ośmiu tylko dlatego, że musieli zawrócić z granicy z Nepalem z powodu śnieżyicy. Od marca poprzedniego roku w dolinie Lhasy obowiązywał stan wojenny, a Tybetańczycy mieli niemal całkowity zakaz podróży. Dodajmy, że od 1987 roku uwięziono co najmniej trzy tysiące osób podejrzewanych o działalność polityczną.

Co więcej, wyczerpywała się również tolerancja religijna, będąca dla Chińczyków koronnym dowodem polityki liberalizacji. Wielu twierdziło co

¹¹² W poufnym dokumencie cytuje się Hu, który miał powiedzieć, że „nie ulega wątpliwości, iż blizny, jakie zostawiły na społeczeństwie wieki feudalnego niewolnictwa, są bardzo głębokie i nie da się ich usunąć jednego dnia. Na wiele rzeczy, które wynikają z historii, trzeba czasu”, Baokan Wenzhai („Wycinki prasowe”), Pekin, 8 maja 1984; cyt. za Yang, *op. cit.* s. 196.

¹¹³ Yang, *op. cit.* s. 143.

¹¹⁴ Por. G.E. Clarke: *China's Reforms of Tibet and their Effects on Pastoralism*, discussion paper 237, Institute of Development Studies, Uniwersytet Sussex, listopad 1987.



prawda, że jest ona wyłącznie zabiegiem kosmetycznym, podkreślając, iż w niektórych regionach (jeśli nie wszędzie) zezwalano na praktykowanie religii, ale nie na jej nauczanie. Jednak dopiero w ostatnich tygodniach 1989 roku pojawiły się znaki świadczące o tym, że władze ponownie wprowadzają restrykcje religijne.

W tym kontekście czołgi nabierają nowych znaczeń. Wyprowadzenie ich na ulice sugerowało nie tylko załamanie polityki reform – umieszczenie ich przed Dżokhangiem, sercem świata buddyzmu tybetańskiego, dobitnie świadczyło o charakterze ówczesnego konfliktu między Tybetańczykami a Chińczykami.

Odzyskiwanie rocznic

Zanim zajmiemy się załamaniami polityki reform, musimy zwrócić uwagę na miejsce religii w stosunkach tybetańsko-chińskich: choć konflikt w istocie dotyczy suwerenności i tożsamości narodowej, często rozgrywa się na płaszczyźnie religijnej. Wielkie święta i rocznice tybetańskiego kalendarza buddyjskiego dostarczają kontekstu oraz stanowią punkty zwrotne konfliktu między Tybetańczykami a Chińczykami. Kluczową kwestią batalii religijnej nie jest przy tym problem zasadniczy – czy w ogóle odbędą się tradycyjne uroczystości – lecz mniej oczywisty: czy, jeśli do nich dojdzie, ich charakter świadczyć będzie o ciągłości państwa tybetańskiego czy też chińskiego.

Drugi tydzień marca – tydzień rocznic – jest tak ważny, gdyż polityczna walka w Tybecie toczy się właśnie wokół nich.

5 marca: Atak na Dżokhang. W drugim tygodniu marca przypadają cztery różne rocznice o wielkim znaczeniu politycznym. Najważniejsza z nich jest ostatnia, religijna. Pierwsza, z 5 marca, była drugą rocznicą wielkiej demonstracji z 1988 roku, podczas której zastrzelono co najmniej pięć osób¹¹⁵, a oddział Ludowej Policji Zbrojnej zaatakował świątynię Dżokhang¹¹⁶.

W 1989 roku, w pierwszą rocznicę tych wydarzeń, doszło najpierw do niewielkiej demonstracji, w której uczestniczyło co najwyżej czterdzieści osób. Przerodziła się ona jednak w masowy protest i trzydniowe zamieszki, gdy pół godziny po tym, jak demonstranci zaczęli wznosić hasła niepodległościowe, policja otworzyła do nich ogień. Hongkoński dziennik cytował później anonimowego chińskiego

¹¹⁵ W kwietniu 1988 roku Panczenlama powiedział w wywiadzie telewizyjnym, że podczas zamieszek, prócz ofiar wśród funkcjonariuszy sił bezpieczeństwa, zginęło pięć osób. „NPC Deputies Ngapoi, Banqen Meet Press”, Foreign Broadcast Information Service (FBIS) CHI-88-064, 4 kwietnia 1988, cyt. za Asia Watch: Evading Scrutiny, lipiec 1988, s. 20. Niektórzy zachodni dziennikarze podają znacznie większe liczby; por. Jonathan Mirsky: „Revealed: Temple Massacre of Tibetan Monks”, The Observer, Londyn, 8 maja 1988.

¹¹⁶ Film wideo z tych protestów, nakręcony przez chińskich funkcjonariuszy i przeznaczony do użytku wewnętrznego, został przekazany TIN w styczniu 1989 roku. Widać na nim atak na świątynię, ale nie strzelanie. Te sceny musiały zostać wycięte.



urzędnika, który twierdził, iż podczas rozruchów policja zabiła 250 Tybetańczyków¹¹⁷. Trzeciego dnia ogłoszono stan wojenny. Niektórzy obserwatorzy są zdania, iż władze wyprowadziły na ulice wojsko, zakładając, że Tybetańczycy będą próbować uczcić rocznicę 5 marca¹¹⁸.

8 marca: Wprowadzenie stanu wojennego. Druga ważna data w tym tygodniu przypadła w czwartek, 8 marca 1990 – była to pierwsza rocznica ogłoszenia stanu wojennego w Lhasie. Spodziewano się, że Tybetańczycy zechcą uczcić protestem i ten dzień. Jego wagę podkreśliły też same władze, wyprowadzając na ulice sprzęt wojskowy, jakiego nie widziano tu od lat.

W paradzie wzięło udział ponad półtora tysiąca uzbrojonych żołnierzy, pięćdziesiąt ciężarówek, dwanaście armat polowych, pięć samochodów pancernych i pięć wyrzutni rakietowych¹¹⁹. Władze chińskie uznały zapewne, że rozpoczęcie drugiego roku stanu wojennego to najbardziej prawdopodobna data masowych protestów, i postanowiły uczcić ją po swojemu.

Paradoksalnie, wpadły w ten sposób we własne sidła. Mieszkańcy Lhasy mogli tego dnia nie wyjść na ulice, ale Chińczycy ostentacyjnie podkreślili to, przeciwko czemu burzyli się Tybetańczycy: chińską obecność w ich ojczyźnie. To właśnie ona stanowi główny powód niezadowolonia i jest przedmiotem niemal wszystkich protestów¹²⁰. A armia jest najdosadniejszym uosobieniem obecności Chińczyków.

Władze nie wiedziały, że mimo blokady turystycznej świat dowie się o tej manifestacji siły (a nawet o pojazdach, które się podczas niej zepsuły – jednej ciężarówce i jednym motocyklu). Parada musiała zrobić bardzo złe wrażenie na grupce cudzoziemców, ale nie był to jedyny skutek uboczny. Pokaz ów miał mieć zapewne znaczenie symboliczne, prawdopodobnie zastraszające, przy okazji wskazywał jednak, że ci, których miał przestraszyć, stanowią poważne zagrożenie. Wyprowadzając na ulice 1,8 tysiąca żołnierzy oraz wyrzutnie rakietowe, Chińczycy skutecznie przekreślali własną propagandę, wedle której dysydenci

¹¹⁷ Ta liczba pojawia się w artykule opublikowanym w Cheng Ming, Hongkong, 1 maja 1989. Zachodni dziennikarze, którzy przebywali w Lhasie, gdy rozpoczynały się protesty, szacują liczbę ofiar na 75 – 150.

¹¹⁸ Por. Martial Law in Lhasa – A Premeditated Plan?, TIN, Londyn, 7 sierpnia 1989.

¹¹⁹ „Chinese Show of Force Chills Tibet”, relacja świadka, Guardian, Londyn, 9 marca 1990, s. 24. Parada odbyła się na Dekji Szar Lam (chiń. Beijing Donglu), głównej ulicy Lhasy.

¹²⁰ Lhaskie demonstracje z 19 maja 1989 roku były wyrazem poparcia dla ruchu demokratycznego i strajku głodowego na Tiananmen. Podczas studenckiej demonstracji 30 grudnia 1988 roku wzywano do przestrzegania praw człowieka i uczynienia z tybetańskiego – zgodnie z wcześniejszymi obietnicami – oficjalnego języka w Tybecie. Niektórzy obserwatorzy byli zdania, że zielony kolor transparentów miał być zawałowanym gestem poparcia dla Dalajlamy, którego łączy się czasem z tą barwą. W obu przypadkach nie było żadnych aresztowań. Podczas wszystkich innych wystąpień wyraźnie domagano się niepodległości Tybetu.



tybetańscy byli „garstką separatystów”. Co więcej nigdy poważnie nie sugerowano, by „garstka” ta była w jakikolwiek sposób uzbrojona¹²¹. Manifestacja siły miała jednak jeszcze większe znaczenie: potwierdzała oskarżenia Tybetańczyków, utrzymujących uparcie, że chińska obecność jest nie tylko nielegalna, ale ma charakter operacji wojskowej na nieproporcjonalnie wielką skalę.

Innymi słowy, na płaszczyźnie ideologii i wiarygodności Chińczycy mogli więcej stracić niż zyskać, decydując się na tak jednoznaczne uczczenie rocznicy 8 marca. Jeśli idzie o reakcje tłumy, od naocznych świadków wiemy tylko, że Tybetańczycy obserwowali paradę w milczeniu, a stojący z tyłu starzec opuścił w dół kciuki. Nie trudno jednak wyobrazić sobie, że dla mieszkańców Lhasy „defilada” równała się bankructwu chińskiej retoryki. Tybetańczycy i tak uznawali to zresztą za aksjomat. Pamiętam, że w 1987 roku ktoś powiedział mi w Lhasie: „Jak Chińczyk coś mówi, to zawsze kłamie”. Trzydzieści miesięcy coraz bardziej chaotycznych reakcji władz na przetaczające się przez miasto protesty postawiło pod znakiem zapytania szczerść zapewnień o liberalizacji. Nawet gdyby Chińczycy nie widzieli nic dwuznacznego w defiladzie z 8 marca, ludzie, których kultura opiera się na symbolice, mogli przecież zinterpretować ją inaczej, niż życzyłby sobie tego rząd.

10 marca: Powstanie kontra reformy. Trzecia rocznica przypadała 10 marca. Upamiętniała wydarzenia z 1959 roku, kiedy to na ulice Lhasy wyszły tysiące Tybetańczyków, by chronić Dalajlamę przed grożącym mu – jak podejrzewano – uprowadzeniem przez Chińczyków. Protest przerodził się w zbrojne powstanie i doprowadził do ucieczki Dalajlamy do Indii. Wojsko rozprawiło się z powstańcami, doszło do krwawych represji. Jak podawało wówczas Radio Lhasa, do końca roku zabito 87 tysięcy osób¹²².

¹²¹ W marcu 1989 roku chińskie agencje prasowe (por. „Account of 5, 6 March Riots, NCNA, 7 marca w: FBIS, 8 marca 1989) donosiły o znalezieniu broni przy tybetańskich demonstrantach, nigdy jednak nie przedstawiono na to żadnych dowodów ani nie powtórzono tych oskarżeń. Inne przykłady znajdzie Czytelnik w *Asia Watch: Merciless Repression – Human Rights in Tibet*, Nowy Jork 1990, ss. 16-20. Wcześniej rząd Chin – w liście do Komisji Praw Człowieka ONZ z 13 stycznia 1988 roku (streszczonym w UN Document E/CN.4/1988/22, 19 stycznia 1988, para. 81) – twierdził, że Tybetańczycy używali broni podczas demonstracji 1 października 1987 roku. Później, po cichu, wycofał te oskarżenia. Nie ma po nich śladu w oświadczeniu przedstawionym Komisji przez rząd Chin po zeznaniach naoczego świadka z Zachodu, który stanowczo zaprzeczył chińskiej wersji (por. UN Press Release HR/2159, 4 marca 1988, s. 7). Panczenlama wystosował oświadczenie, w którym nie tylko nie wspomina o przypadkach użycia broni palnej przez Tybetańczyków, ale i zaprzecza oficjalnej wersji wydarzeń, wedle której nie strzelali również policjanci. Radio Lhasa, 8-9 lutego 1988, w: SWB, FE/0072 i, 11 lutego 1988.

¹²² Asia Watch podaje jako źródło tej informacji nie Radio Lhasa, ale Xizang xingshi he wenwu jiaoyu di jiben jiaocai, broszurkę opublikowaną przez Tybetański Okręg Wojskowy 1 października 1960 (*Asia Watch: Human Rights in Tibet*, Nowy Jork 1988, s. 10).



10 marca jest datą bardzo ważną, gdyż zajmuje kluczowe miejsce w obu wersjach historii. Władze chińskie – bez wątplenia próbując zatrzeć skojarzenia z powstaniem – uznały ten sam dzień za datę wprowadzenia reform demokratycznych w Tybecie. Oczywiście 10 marca 1959 roku nikt nie mógł niczego wprowadzić, ponieważ Lhasa była wówczas, oględnie mówiąc, sparaliżowana przez protesty¹²³. Niemniej jednak rząd rokrocznie próbuje przededefiniować historyczne znaczenie tej rocznicy, organizując uroczyste wiece poświęcone sukcesom reform.

10 marca 1989 roku, w trzydziestą rocznicę reform demokratycznych, partyjni dostojnicy wygłaszali przemówienia w zachodniej części stolicy, podczas gdy na drugim końcu miasta – w czterdzieści osiem godzin po wprowadzeniu stanu wojennego i dwadzieścia cztery godziny po wydaleniu wszystkich zachodnich turystów – armia manifestowała siłę w dzielnicy tybetańskiej¹²⁴. Przed Dżokhangiem rozłokowano pluton ciężarówek z wyrzutniami typu katusza, wycelowanymi w świątynię¹²⁵. Władze znów symbolicznie zagospodarowały czas i przestrzeń – i znowu ciężar gatunkowy ich symboli mógł przynieść więcej strat niż zysków. Przede wszystkim uczynił z Dżokhangu serce tybetańskich protestów.

¹²³ Ngabo Ngalang Dzigme, w „oficjalnej” relacji z tych wydarzeń, nazywa powstanie „incydentem z 10 marca”. Demokratyczne reformy miały być głównym celem ataku przywódców rebelii – Ngabo nie pisze jednak, że zaczęła się ona 10 marca. Dwuznaczności pojawiają się przy opisie wartości reform. W 1956 roku „rząd centralny postanowił odłożyć wprowadzanie reform demokratycznych co najmniej na sześć lat” (China Tibetan Studies, nr 2, 1988, cyt. za 100 Questions about Tibet, op. cit., s. 116). Ngabo wspomina również, że w 1956 roku premier Zhou Enlai osobiście obiecał jemu i Dalajlamie, że będą one wprowadzone najwcześniej w 1962 roku. Później krytykuje ich skalę i twierdzi, że nawet Mao powiedział mu kiedyś, iż „wprowadzenie spółdzielni w Tybecie było błędem”. Według Ngabo decyzja o realizacji reform „zapadła wkrótce po stłumieniu powstania (...) na posiedzeniu plenarnym” Komitetu Przygotowawczego Tybetańskiego Regionu Autonomicznego („On the 1959 Armed Rebellion” w: Tibetans in Tibet, China Reconstructs Press, Pekin 1988, s. 164). Mackerras zauważa, że 28 kwietnia 1959 roku Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych w Pekinie przyjęło rezolucję, wzywającą do przeprowadzenia reform w Tybecie, którą Komitet Przygotowawczy przyjął formalnie 17 lipca. Colin Mackerras: *Modern China, A Chronology*, Londyn 1982, ss. 489-90.

¹²⁴ Choć obowiązywał już stan wojenny, w marcu i kwietniu odbywały się liczne wiece upamiętniające 30. rocznicę wprowadzenia reform demokratycznych. W przemówieniach ciągle pojawiały się wzmianki o skutecznym stłumieniu ostatnich rozruchów, co nieuchronnie narzucało skojarzenia z powstaniem z 1959 roku. Hu Jintao, ówczesny sekretarz partii w Tybecie, umieścił protesty z lat 1987-89 na liście czterech najważniejszych wydarzeń po 1959 roku: „Podczas przełomowych wydarzeń [w ciągu ostatnich trzydziestu lat], wśród których jest zduszenie rebelii, reformy demokratyczne, kontratak w samoobronie [wojna z Indiami w 1962 roku] [i] stłumienie rozruchów w Lhasie, masy wszystkich narodowości w Tybecie, we współpracy z oddziałami AL-W i zbrojnej policji, niewzruszenie strzegły jedności macierzy”. „Secretary Addresses Tibet Meeting (...) to mark the 30th Anniversary of Democratic Reform in Tibet”, Radio Lhasa, 20 kwietnia 1989; „Anniversary of Tibet’s Democratic Reforms Marked”, SWB, 4 kwietnia 1989.

¹²⁵ „Na Barkhorze rozłokowano czterdzieści ciężarówek z co najmniej dwudziestoma żołnierzami uzbrojonymi w karabiny maszynowe (...) Świadkowie mówią o co najmniej dwunastu ciężarówkach z ręcznymi wyrzutniami rakiet (...) i pięciu z uzbrojonymi, przygotowanymi do strzału



Dżokhang kontra Norbulingka

Choć 10 marca 1959 roku powstanie ogniskowało się wokół Norbulingki, oddalonej o trzy kilometry od miasta letniej rezydencji dalajlamów, centrum rocznicowych manifestacji w 1990 roku stał się Dżokhang. Tybetańscy działacze niepodległościowi uczynili zeń, a co za tym idzie i ze starej tybetańskiej dzielnicy Lhasy, polityczną „stolicę” kraju, organizując wokół świątyni wszystkie demonstracje w ciągu ostatnich dwóch i pół roku. Z kolei chińskie obchody w dobie reform zawsze związane były z Norbulingką, która przy czczonej przez wiernych i pielgrzymów Potali uchodzić może za świecką siedzibę dalajlamów. Tu właśnie od początku lat osiemdziesiątych chińscy dostojnicy organizowali oficjalne uroczystości, obchodzili święta, takie jak Dzień Nauczyciela czy folklorystyczny *Szoton* („święto jogurtu”), wydawali przyjęcia, wygłaszali niekończące się przemówienia na temat reform i oglądali występy zespołów ludowych. W ten sposób centrum powstania z 1959 roku zostało przeobrażone w miejsce oficjalnych obchodów i akceptowanych przez władze chińskie świeckich uroczystości tybetańskich¹²⁶.

Nie bez znaczenia jest więc zapewne fakt, iż pierwsza z wielkich demonstracji wybuchła przed Dżokhangiem dokładnie w chwili otwarcia oficjalnych, świeckich obchodów w Norbulingce. Doszło do tego 1 października 1987 roku, w rocznicę utworzenia Chińskiej Republiki Ludowej. Podczas gdy w Norbulingce najwyżsi chińscy dostojnicy w Tybecie sławili w rozwlekłych przemówieniach trzydzieści osiem lat Republiki Ludowej, trzy tysiące Tybetańczyków podkładało ogień pod mały komisariat obok oddalonego o trzy kilometry Dżokhangu.

Chińskie media rozpisywały się później o zniewadze, jaką była demonstracja dla obchodów w Norbulingce. Bojkot oficjalnych uroczystości był symbolicznym afrontem dla chińskich uczuć, odrzuceniem świeckiego wizerunku, jaki tworzyli Chińczycy, przebudowując i tradycję, i miasto¹²⁷. Rok później władze podjęły kroki, mające podkreślić wizerunek 1 października jako świeckiej, czysto chińskiej

wyrzutniami typu katuszka. (...) Rakiety wycelowane są w świątynię Dżokhang, Naoczni świadkowie uważają to za próbę zastraszania [Tybetańczyków]. Podobne pojazdy i wyrzutnie rozstawiono wzdłuż Dekji Nub Lam, drogi prowadzącej ze starówki na zachód i przechodzącej obok Potali. Tu pociski wycelowano w pałac”; „Rockets in Barkor, News Update, TIN, Londyn, 7 czerwca 1989.

¹²⁶ W przewodniku dla zachodnich turystów, wydanym przez władze chińskie w 1988 roku, nie ma żadnych wzmianek o święcie Monlam i innych uroczystościach religijnych. Nie ma też w nim informacji – choć publikowano je w przewodnikach, które ukazały się przed 1987 rokiem – o przywróceniu świąt religijnych. Na pomieszczonej w nim liście „najważniejszych świąt” znalazły się tylko uroczystości świeckie: „Tybetańczycy obchodzą wiele świąt, z których najważniejszy jest Nowy Rok, Lingka, Muyu [kąpiel], Ong-kor [żniwa] i Yaji”. Heyu: A General Survey of Tibet, Pekin 1988, ss. 98-99.

¹²⁷ Próby przebudowywania tradycji widać też w samym mieście. Chińskie budynki zajmują dziś powierzchnię dwudziestokrotnie większą od dzielnicy, która zachowała tybetański charakter i architekturę. Najwięcej prac budowlanych prowadzono w zachodniej części stolicy, w pobliżu Norbulingki, która nie leży już, jak w 1959 roku, za granicami miasta, lecz stanowi jego część.



rocznicy, a nawet usiłowały „uprawomocnić” ją tybetańskimi gusłami, aby ruch niepodległościowy nie „zawłaszczył” tej daty jako symbolu narodowego, patriotycznego sprzeciwu¹²⁸.

Wysiłki te nie mogły przecież zmienić znaczenia, jakie nadały temu świętu tybetańskie demonstracje z 1987 roku. Odrzucając uroczystości w Norbulingce, dysydenci podkreślali symboliczny status Dżokhangu w kulturze tybetańskiej i rolę, jaką pełnił on – przez ponad tysiąc lat – przed wkroczeniem Chińczyków do Tybetu. Pod koniec lat osiemdziesiątych kolejne demonstracje uczyniły zeń symbol tybetańskich dążeń narodowych. Choć w 1987 roku wśród demonstrantów przeważali ludzie świeccy, wzmocniono przy okazji element religijny w ruchu patriotycznym. Świątynia, naturalny symbol aspiracji buddyjskich, zaczęła w ten sposób reprezentować połączenie dążeń duchowych i świeckich, które składają się na współczesny tybetański nacjonalizm, odzwierciedlając przy tym tradycyjną teorię państwa jako *chos-srid zung-'brel*, „połączenia religii i polityki”.

Tolerancja religijna

Sami Chińczycy, znów być może nieświadomi siły symboli, przyczynili się do połączenia religii i polityki w Tybecie, podkreślając sukcesy reform okazywaniem tolerancji religijnej. W 1986 roku, podczas ważnej ceremonii w Dżokhangu, dali najambitniejszy pokaz reform, pozwalając mnichom na odbycie pierwszego od dwudziestu lat Monlamu, „Wielkiego Święta Modlitwy”¹²⁹.

Z uwagi na charakter religijny, uroczystość miała się odbyć w Dżokhangu, a nie w Norbulingce. Władze bardzo chciały pokazać, że liberalizacja dotyczy również religii. Nie wiadomo, czy zdawały sobie sprawę, że tradycyjnym celem Monlamu było udzielenie rządowi błogosławieństwa, lub raczej duchowego

Zmiany te przedstawiane są jako symbol postępu. Tybetański przedstawiciel w OLPKK mówił: „Kiedy przed paru laty wróciłem do nowego Tybetu, na własne oczy zobaczyłem te nieprawdopodobne przemiany. W starej Lhasie (?) Luobulinke [Norbulingka] łączyła z (?) Wajiao [Barkhor] wąska ścieżka. Teraz zastąpiła ją gładka asfaltowa szosa”. Radio Lhasa, 13 grudnia 1988, w: SWB, FE/0337 B2/1, 17 grudnia 1988. Znaki zapytania od SWB.

¹²⁸ „W ciągu ostatnich kilku dni główne organizacje i szerokie masy sprzątały stolicę i przyrządzały świąteczne potrawy, radośnie przygotowując się do obchodów narodowego święta (...) Gotując się do uroczystości, niektórzy mieszkańcy zawieszali na drzwiach amulety, które symbolizują szczęście i powodzenie”. Amulety i sprzątanie to tradycyjne atrybuty Nowego Roku. Radio zapowiadało, że „nie będzie lihości” dla separatystów, którzy spróbują „zakłócić obchody”. „Lhasa Public Prepares for National Day”, Radio Lhasa, 29 września 1988 w: SWB, FE/0273 B2/8, 4 października 1988.

¹²⁹ „Pod wpływem zainteresowania Bomitetu [sic] Centralnego Partii Ludowy Rząd Tybetańskiego Regionu Autonomicznego postanowił ponownie otworzyć Wielkie Święto Modlitwy, które nie odbywało się od dwudziestu lat, od czasu rewolucji kulturalnej. Wielkie Buddyjskie Święto Modlitwy w Lhasie (Lha ldan cho-'phrul smon-lam chen-mo), bez podania daty, autora i wydawcy, wydrukowana w Tybecie broszurka okolicznościowa, upamiętniająca Monlam z 1986 roku.



poparcia, w zamian za jego opiekę nad instytucjami religijnymi¹³⁰. Chińczycy mogli tego nie wiedzieć, ale wybierając taką symbolikę, podzielili los tradycyjnego, nieistniejącego już rządu Tybetu, który na czas trwania rytuału oddawał władzę świecką mnichom.

W 1988 roku rząd Chin musiał zezwolić na Monlam, by pokazać światu, że demonstracje nie zachwiały polityką liberalizacji w Tybecie. W przeciwieństwie do świeckich uroczystości w Norbulingce, władze nie mogły same poprowadzić Monlamu: musiały zabiegać o współpracę – chciałyby się powiedzieć, tradycyjne błogosławieństwo i aprobatę – mnichów. Jednak setki duchownych ogłosiły, że nie wezmą udziału w Monlamie w 1988 roku na znak protestu przeciwko aresztowaniu dysydentów po październikowych manifestacjach. Dzięki interwencji Panczenlamy zwolniono 95 demonstrantów aresztowanych w 1987 roku¹³¹. Była to jednak kropla w morzu i wielu mnichów odmówiło udziału w uroczystościach. Dyskusje z urzędnikami, którzy próbowali wyperswadować im bojkot, doprowadziły do kolejnych aresztowań¹³².

Z pomocą Panczenlamy zdołano skłonić połowę mnichów do odbycia uroczystości, ale 5 marca, ostatniego dnia święta, doszło do wspomnianej wielkiej demonstracji. Podczas protestu policja zaatakowała Dżokhang, w którym zabarykadowało się około czterystu mnichów. Nie było to najsmądźsze posunięcie władz, które głosiły hasła tolerancji religijnej.

¹³⁰ Na czas święta tradycyjnie odwracano stosunki między kościołem a państwem – świeccy urzędnicy przekazywali władzę mnichom. „Przez trzy tygodnie miastem rządzi dwaj rektorzy Drepungu, którym asystuje uzbrojona w baty »policja« klasztorna”, pisał o Monlamie z 1937 roku Spencer Chapman, dodając, że stolica „była w rękach trzydziestu tysięcy mnichów” (F.S. Chapman: Lhasa: The Holy City, repr. Delhi 1989, ss. 322, 316). Harrer opisuje, jak ostatniego dnia uroczystości „czterech ministrów zamieniało pyszne, drogocenne nakrycia głowy na noszone przez służbę czapki z czerwonymi frędzlami, by na chwilę pokazać, że są równi ludowi” (Heinrich Harrer: Seven Years in Tibet, Londyn 1953, s. 154.)

¹³¹ Zwolnienia wydają się być rezultatem umowy z Panczenlamą – mnisi mieli odprawić Monlam w zamian za zwolnienie więźniów. „Namgjal z miejskiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego i Departamentu Sprawiedliwości powiedział (...) że podczas ostatniej inspekcji w Xizangu wiceprzewodniczący Banqen [Panczen] proponował jak najłagodniejsze traktowanie demonstrantów. W odpowiedzi na tę propozycję Biuro Bezpieczeństwa Publicznego i Departament Sprawiedliwości sprawdziły akta i postanowiły okazać wyrozumiałość 59 uczestnikom rozruchów”. Zwolnionych – zapewne samych duchownych – „wezвано (...) by byli [prawdziwymi] mnichami i mniszkami, kochającymi państwo i religię”. „Xizang Rioters Accorded Lenient Treatment”, NCNA, 21 stycznia 1988 w: FBIS, CHI-88-014, 22 stycznia 1988.

¹³² Według niektórych źródeł Julu Dała Cering, pierwszy i najważniejszy z dysydentów aresztowanych przez Chińczyków, został zatrzymany w grudniu 1987 roku za to, że nie chciał lub nie zdołał wyperswadować mnichom Gandenu planowanego przez nich bojkotu Monlamu w 1988. Na policyjnym wideo z 5 marca 1988 roku widać wyraźnie, że mnisi domagali się zwolnienia Julu – od tego właśnie zaczął się cały incydent.



Czwarta rocznica: Monlam

Ostatnią z czterech rocznic, jakie przypadały w drugim tygodniu marca, był Monlam, ważniejszy i bardziej znaczący od poprzednich. Wszystkie omawiane wcześniej upamiętniały wydarzenia, do których doszło dlatego, że odbywał się – lub miał odbyć – Monlam. Jego znaczenie nie kończy się jednak na okolicznościach. Jako część zamierzchłej, przedchińskiej historii, uosabia tradycyjne tybetańskie relacje między kościołem a państwem; wypełnia go moc, która utrudnia Chińczykom manipulowanie jego charakterem i kształtem¹³³.

Monlam jako rocznica różni się od innych dni, upamiętnianych przez Tybetańczyków demonstracjami. Wolą go uczcić odmową uczestniczenia¹³⁴ – co daje im przewagę i stawia w trudnej sytuacji państwo chińskie. Sprawa ma jednak drugie dno. Jak już wspominaliśmy, fala demonstracji – co najmniej trzydzieści od 1987 do marca 1990 roku – uczyniła z placu przed Dżokhangiem centrum protestów politycznych w Tybecie. Odmowa udziału w ceremonii w 1988 roku przeniosła debatę do wnętrza świątyni.

Uczestnicy Monlamu z 1988 roku poczekali z demonstracją na zakończenie religijnych rytuałów – wprowadzenie do świątyni wielkiego posągu Buddy Majtrei. Zaczyna się wówczas świecki epilog uroczystości: tradycyjne zawody w podnoszeniu ciężarów, które obserwują najwyżsi dygnitarze. Dokładnie w tym momencie – o godz. 9.47 – mnisi zaczęli wzywać siedzących na podium dostojników do politycznych ustępstw, a przede wszystkim domagać się wypuszczenia z więzień wszystkich duchownych. Oficjalni goście opuścili podium, a mnisi zaczęli wznosić hasła niepodległościowe. Trzykrotnie okrążyli świątynię – dokładnie tak samo, jak uczestnicy wszystkich poprzednich demonstracji.

Potem jednak zrobili coś, czego nie uczynił nikt inny: wrócili do świątyni, zamykając za sobą jej potężne drewniane wrota. Mnisi podkreślali pierwszeństwo, przewagę duchowego nad świeckim, blokując oficjalną, państwową część uroczystości – która powinna rozpocząć się po zakończeniu religijnych rytuałów – póki władza nie odpowie na ich żądania. Wydaje się, że od wieków takie właśnie było polityczne znaczenie Monlamu.

¹³³ Niedostrzeżenie przez Chińczyków politycznej symboliki Monlamu doprowadziło już do zamieszek. W 1885 roku Tybetańczycy burzyli się przeciwko chińskim dostojnikom, którzy oglądali procesję z okien swojej rezydencji – złamali w ten sposób protokół, „wynosząc” się nad Dalajlamę, który siedział „niżej”, i niesione przez mnichów wizerunki buddy. Do podobnej sytuacji doszło w 1911 roku, kiedy to mieszkańcy Lhasy „obrzucili błotem i starymi skarpetami” ambana oraz Panczenlamę, którzy zajęli miejsce Dalajlamy w procesji. W.D. Shakabpa: *Tibet: Political History*, Nowy Jork 1984, ss. 195, 237. W 1946 roku Harrer oglądał Monlam z okna w misji chińskiej, ale musiał się ukryć za kotarą (Harrer, op. cit. s. 151).

¹³⁴ Szakabpa wylicza jeszcze wcześniejsze przykłady, świadczące o politycznym znaczeniu udziału w Monlamie, zwłaszcza w latach 1498-1517, kiedy to panujący wówczas w Lhasie Donjo Dordże, który popierał Karmapę, głowę szkoły kagju, zakazał uczestniczenia w święcie mnichom szkoły gelug. Shakabpa, op. cit. s.88.



Zamykając bramę, mnisi zyskali, zapewne przez przypadek, bardziej nośny symbol niż zwykłe zatrzaśnięcie drzwi do serca duchowego świata Tybetu przed nosem chińskiego państwa. Stojący na podium dygnitarze, wyraźnie zdenerwowani i wzburzeni zakłóceniem porannych zawodów atletycznych, z jakiegoś powodu nie wycofali się do swoich samochodów i oddalonych o kilometr urzędów, lecz skierowali prosto do sanktuarium Dżokhangu. Kiedy mnisi zamknęli za sobą bramę świątyni, uwięzili w jej wnętrzu kilkunastu najwyższych dostojników w Tybecie.

Jeszcze bardziej ironiczny jest fakt, że dygnitarze szukali schronienia w salach, które rok wcześniej państwo zabrało kościołowi na pomieszczenia dla „grupy roboczej” (*las-don ru-khag*), zespołu urzędników państwowych, mających prowadzić reedukację polityczną i monitorować poglądy mnichów. Może władza, uciekając tu, a nie do własnych biur, chciała podkreślić swoje prawo do tego skrawka świątyni?

Tak czy owak, 5 marca 1988 roku, o wpół do jedenastej, państwo chińskie straciło najwyższych przedstawicieli „w terenie”, uwięzionych w celach świątyni, której nie mogli opuścić ani, tym bardziej, kontrolować. Trudno o potężniejszy symbol polityczny. Od czasu chińskiego najazdu na Tybet przed czterdziestu laty przewaga władzy duchowej nad świecką nigdy chyba nie była tak namacalna, jak w owej chwili.

Dwie godziny później bramę musiała szturmować Ludowa Policja Zbrojna. Wcześniej jednak policjanci wspięli się po strażackich drabinach do okien pokoju grupy roboczej. Wszystko to wyglądało jak średniowieczny atak na zamek. Jedno nie ulega wątpliwości: kiedy na scenie pojawiła się LPZ, nie działała w samoobronie, lecz odbierała tybetańskiemu klerowi fizyczną kontrolę nad miejscem, które na chwilę stało się tym, czym było przez wieki podczas kolejnych Monlamów: centrum politycznego życia Tybetu. Można by powiedzieć, że Chińczycy zostali zmuszeni do odegrania na malej, lecz bardzo eksponowanej scenie miniaturowego aktu inwazji na Tybet. Tym razem jednak nie robili tego po to, żeby narzucić swą władzę sąsiadowi, lecz by uwolnić własnych, bezradnych przywódców, zdanych na łaskę i niefaskę Tybetańczyków¹³⁵.

Monlam 1990: Koniec tolerancji religijnej

Monlam z 1990 roku był inny. Nie doszło do żadnych manifestacji. Przypominał jednak cień jakże różnych – chińskich – demonstracji, które tego roku wyznaczały daty 5, 8 i 10 marca. Poza doniesieniami o proteście grupki mniszek (11 marca) – o którym mamy bardzo mało niepotwierdzonych informacji – jedynymi manifestacjami tego marca były demonstracje siły chińskiej armii. Jak już wspominaliśmy, Chińczycy wchodzili w ten sposób w grę Tybetańczyków, potwierdzając centralne miejsce Dżokhangu w życiu politycznym kraju. Wyprowadzając przed Dżokhang czołgi i wojsko, mieli przecież strzec lub zagrażać tybetańskiej świą-

¹³⁵ W pułapce znaleźli się przywódcy pochodzenia tybetańskiego, a nie chińskiego. Najważniejszy z nich, Raidi (tyb. Ragdi) był zastępcą pierwszego sekretarza partii TRA.



tyni, a nie bronić budynków rządowych, które powinny być siedzibą władzy. Nawet Norbulingka, główna scena polityki symbolicznej w stylu chińskim, nie zagroziła pozycji Dżokhangu¹³⁶.

Chińska polityka w Tybecie pełna jest takich anomalii. Najbardziej ironiczny wydaje się fakt, że patrolom Armii Ludowo-Wyzwoleńczej i LPZ rozkazano obchodzić Dżokhang w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara. Nie mają chyba wyboru: gdyby maszerowały inaczej, dołączyłyby do rzeki tybetańskich pielgrzymów, którzy w ten sposób okazują szacunek i cześć buddom ze świątyni.

Jeśli idzie o symbolikę Monlamu w 1990 roku, dla władz najważniejsze było z pewnością pytanie, czy organizować uroczystości czy też nie. W końcu postanowiły je odwołać. Poszczególnym klasztorom zezwolono na odprawienie stosownych rytuałów, zrezygnowano jednak z wielkich publicznych obchodów. Rząd i tak zresztą musiał przegrać tę batalię. Odwołując uroczystości, symbolicznie zrezygnował z najważniejszego dlań sloganu o tolerancji dla praktyk religijnych w Tybecie¹³⁷. Publiczne uroczystości odwołano co prawda i w 1989 roku, ale symboliczne znaczenie tego zakazu przyćmiły o wiele ważniejsze, trzydniowe demonstracje Tybetańczyków i ogłoszenie stanu wojennego. Zrezygnowanie ze święta w 1990 roku oznaczało, że nawet wyprowadziwszy na ulice armię, Chińczycy nie są w stanie praktycznie potwierdzić retoryki tolerancji religijnej.

Ograniczanie praktyk religijnych – *campa* i jałowiec

Na kilka tygodni przed marcem 1990 roku musiało dojść do zasadniczych zmian w chińskiej polityce wobec religii. Wcześniej władze dały się wpłatać w grę symbolami buddyjskimi takimi jak Monlam, co mogło prowadzić do protestów, teraz jednak zaczęły otwarcie ingerować w praktyki religijne i formalnie zakazywać niektórych rytuałów. Był to poważny krok wstecz – nawet podczas kampanii przeciwko „czterem złym” z sierpnia 1989 roku, podczas której zakazano pewnych „zabobonów”, z tego co wiemy, rząd nie próbował ograniczać praktyk religijnych w Tybecie (przypomnijmy, że słowo „praktyki” nie obejmuje tu nauczania). Wydaje się, że od marca 1989 roku obowiązywał nieformalny zakaz przyjmowania nowych mnichów; w niektórych regionach wstrzymano też odbudowę klasztorów, zniszczonych przez Chińczyków przed 1979 rokiem. Do kulminacji tych utrudnień doszło pod koniec 1989 roku, kiedy to ogłoszono formalne zakazy dotyczące praktyk duchowych.

¹³⁶ Jedyny wyjątek to demonstracja dziewięciu mniszek w Norbulingce, która miała miejsce 2 września 1989 roku. Zakłóciły one przedstawienie operowe podczas święta Szoton, w którym uczestniczyli również dygnitarze chińscy.

¹³⁷ „Lokalne stowarzyszenia buddyjskie i klasztory postanowiły, że w tym roku nie odbędzie się w Lhasie Monlam Genmo, czyli święto Wielkiego Wezwania”. Wyjaśniono przy tym, że decyzję podjęła „większość lamów”, a rząd nie miał z nią nic wspólnego. „Nie wpłynęło to w żaden sposób na politykę partii wobec wierzeń religijnych” i „nadal chronione będą normalne praktyki religijne”. NCNA (Xinhua), 5 lutego 1989 w: SWB, FE/0379 B2/2, 8 lutego 1989.



Chińscy przywódcy uznawali i nadal uważają religię za centralny element „kwestii Tybetu”¹³⁸. Zhao Ziyang, ówczesny sekretarz generalny KPCh, zapewne pod wpływem Panczenlamy, sądził, że najważniejszym problemem w Tybecie jest religia i że jej represjonowanie wzbudzi zacieklą wrogość Tybetańczyków. Wracając do polityki restrykcji, Chińczycy narażali na szwank całą reformatorską retorykę. Represje, jakimi odpowiedziano na demonstracje z 1987 roku, były dla rządu wyłącznie środkiem bezpieczeństwa. Dla Chińczyków w żadnym razie nie oznaczały odejścia ani tym bardziej rezygnacji z polityki liberalizacji, choć z pewnością tak odebrało to wielu zachodnich obserwatorów. Niewielkie z pozoru restrykcje, jakim próbowano poddać ludowe praktyki religijne w 1989 roku, stanowiły znacznie większe zagrożenie dla wiarygodności chińskiej retoryki politycznej niż kampania aresztowań, tortur a nawet egzekucji w trybie doraźnym, którym od dwóch lat poddawano tybetańskich dysydentów.

Zakazy, jakie pojawiły się w ciągu tych kilku tygodni, dotyczyły wspólnego palenia gałęzi jałowca (*bsangs-gsol*) oraz *lha-rgyal*, tradycyjnej praktyki, polegającej na rzucaniu w powietrze garści campy (*rtsam-pa*) czyli prażonej mąki jęczmiennej. Wprowadzając owe ograniczenia, władze znów wpadały w pułapkę zastawioną przez Tybetańczyków. Ponieważ rządy wojska uniemożliwiały przeprowadzenie normalnej demonstracji politycznej, tradycje religijne, z reguły przesycone i duchowością, i patriotyzmem, zaczęły nabierać symboliki coraz bardziej politycznej. To prosta konsekwencja problemu Dalajlamy – a więc tybetańskiej syntezy kościoła i państwa – przed którym stoi rząd Chin. „Wiara w Dalajlamę i opowiadanie się za niepodległością Tybetu – to dwie diametralnie różne sprawy”, powiedział pewien dostojnik w 1988 roku, chyba bardziej z nadzieją niż z przekonaniem¹³⁹. Kwestie te są ze sobą tak powiązane, że władze chińskie mają poważny problem z okazywaniem tolerancji religii bez tolerowania – czy, w pewnym sensie, uznania – koncepcji państwa tybetańskiego.

Władze poczuły się zmuszone do zakazania rytuału *lha-rgyal* 10 października 1989 roku, kiedy to chińskie wojsko i policja przez dziesięć godzin obserwowały tłum tysiąca Tybetańczyków, spacerujących wokół Dżokhangu i obrzucających się nawzajem campą. Na nakręconym wówczas filmie wideo widać zmieszanych,

¹³⁸ Yang Shangkun stwierdza na przykład: „Prezydent powiedział dziś, że przyspieszenie rozwoju gospodarczego i praca z wyznawcami religii to najważniejsze zadania dla Tybetu (...) Religia i klasztory lamajskie zajmują tu szczególne miejsce (...) poświęcono więc wiele uwagi kwestii wolności wierzeń religijnych. „Yang Shangkun Discusses Tibet with NPC Deputies”, NCNA (Xinhua), 31 marca 1989 w: SWB, FE/0425 C1/5, 4 kwietnia 1989.

¹³⁹ Urzędnik ów, imieniem – w pisowni pinyin – „Lamu Renjiu Weishe”, prawdopodobnie Lhamu Langczuk Gesze, starał się zapewne chronić ustępstwa na rzecz religii przed zakusami wyznawców polityki twardej ręki. Wcześniej powiedział, że „wolność religii i ochrona normalnych praktyk religijnych stanowią podwaliny polityki partii i rządu. I nic się tutaj nie zmieni”. „Lhasa's Vice-Major Warns Trouble-Makers”, Radio Lhasa, 30 września 1988 w: SWB, FE/0273 B2/8, 4 października 1988.



lecz spokojnych oficerów i żołnierzy, przyglądających się temu niecodziennemu, acz pogodnemu świętu.

Dopiero o siódmej wieczorem, gdy mieszkańcy Lhasy, którym skończyły się już zapasy mąki, zaczęli palić ogromne ilości gałęzi jałowca, Chińczycy zrozumieli znaczenie tego, na co patrzyli. Oczywiście domyślali się, że mają do czynienia z jakąś uroczystością religijną, które wtedy chcieli jeszcze tolerować. Tybetańczycy świętowali jednak otwarcie – choć bez słowa – zupełnie nową rocznicę: przyznanie Pokojowej Nagrody Nobla Dalajlamie.

Władze musiały czuć się upokorzone, że ich znajomość tybetańskich rytuałów okazała się tak powierzchowna, iż nie zdawały sobie sprawy ze szczególnego związku między osobą Dalajlamy a *lha-rgyal*. Następnego dnia do wszystkich biur i zakładów pracy w Lhasie wysłano urzędników, którzy rozpoczęli minikampanię przeciwko rzucaniu campy i paleniu jałowca. Tybetańczycy reagowali na zaangażowanie policji i kadr szyderstwami. „Godzinami obrzucaliśmy campą siebie, policjantów i żołnierzy, zanim zorientowali się, co jest grane – powiedziała później turyście młoda kobieta. – A potem AL-W rewidowała ludzi, szukając woreczków z campą i usmarowanych mąką palców”¹⁴⁰.

Funkcjonariusze wygłaszali przemówienia i przepytывali wszystkich obecnych, czy oni sami lub ktoś, kogo znają, rzucił wczoraj campę. Z wiarygodnych raportów wynika, że aresztowano wiele osób¹⁴¹. W grudniu rząd wydał rozporządzenie, delegalizujące i rzucanie campy, i zbiorowe palenie jałowca. Stały się one przestępstwami politycznymi. W tym samym miesiącu na zebraniach dzielnicowych informowano, że za ciskanie campą grożą trzy lata więzienia¹⁴².

Wszystko to miało znacznie poważniejsze konsekwencje, niż to się mogło początkowo wydawać. Ofiarowanie kadzidła jest jedną z najważniejszych praktyk buddyjskich w Tybecie, a nie powierzchownym dodatkiem do rytuału. *Lha-rgyal* nie ma takiego znaczenia i wywodzi się zapewne z tradycji

¹⁴⁰ „Tibet: Government Threatens to Shoot Demonstrators, say Tibetans”, TIN, News Update, Londyn 6 marca 1990.

¹⁴¹ W tym tygodniu aresztowano wiele osób w okolicach Dżokhangu, nie wiemy jednak, czy rzucali oni campę, czy wznosili niepodległościowe hasła. 14 października 1989 roku zatrzymano dwie kobiety, Kelsang Dolkar i Ciczo, za „wznoszenie reakcyjnych okrzyków” na Barkhorze. Tego samego dnia aresztowano cztery mniszki z klasztoru Miczungri (Tenzin Łangmo, Tenzin Seldron, Kelsang Łangmo i Tenzin Czokji) za „zorganizowanie nielegalnej demonstracji” w centrum miasta (Xizang Ribao (Dziennik Tybetański), Lhasa, 18 października 1989 w: FBIS, 1 listopada 1989). Następnego dnia zatrzymano dwie inne mniszki (Lobsang Dolma, Ngawang Cultrim) za „reakcyjne hasła”. Wszystkie kobiety zostały potem skazane na dwa-trzy lata reedukacji przez pracę. Aresztowane w tym samym okresie Phuncog Palmo i Phuncog Njidrol, skazano, odpowiednio, na osiem i dziewięć lat więzienia (Asia Watch, TIN).

¹⁴² O zakazie rzucania campy przypominano na zebraniach w Lhasie przed rocznicami, przypadającymi 10 grudnia 1989 i 5 marca 1990, gdyż władze spodziewały się nowych protestów.



przedbuddyjskich, pozostaje jednak praktyką religijną; jego nazwa oznacza „ofiarę dla bóstw”, która ma zapewnić szczęście honorowanej w ten sposób osobie – w tym przypadku, Dalajlamie.

Sami Tybetańczycy, próbując informować świat o tym, co zaszło, koncentrowali się raczej na zakazie rzucania campy, a nie palenia jałowca. Być może dlatego, że campa jest ich narodową potrawą i ma ogromne znaczenie symboliczne, gdyż Chińczycy w ogóle jej nie jedzą. A może przez to, że stała się najważniejszym chyba symbolem tybetańskiej tożsamości, czymś specyficznie narodowym. Dziewczynka, która uciekła do Indii pod koniec 1989 roku, mówiła, że podczas przesłuchania po manifestacji z 5 marca 1988 śledczy bez końca pytali ją, kto kazał jej przyłączyć się do demonstracji. Powiedziała im, że usłyszała z ulicy okrzyk, wzywający „wszystkich jedzących campę Tybetańczyków” i, jako jedząca campę Tybetanka, dołączyła do tłumu. Określenie „jedzący campę” ma więc odróżniać ludzi wiernych narodowej tradycji od „schińszczonych”. W innych relacjach oznacza po prostu Tybetańczyków jako naród. Zakazując *lha-rgyal*, Chińczycy wzmocnili więc tożsamość tybetańskiej opozycji, zamiast ją osłabić.

Podsumowanie

Wydaje się, że władze chińskie dały się wciągnąć w walkę na symbole, w której ciągle są w defensywie. Choć partia zawsze stawiała na pisanie na nowo historii i zrobiła z tego główną strategię, chińscy funkcjonariusze nie potrafili ogarnąć dziejowych kontekstów przywoływanych przez Tybetańczyków podczas rocznic historycznych i religijnych.

Chińska polityka tolerancji wobec religii zaczęła się rozmywać, gdy władze pogubiły się między narodowymi a polityczno-religijnymi symbolami, wykorzystywanymi przez ruch niepodległościowy. Retoryka tolerancji straciła jeszcze bardziej na znaczeniu w marcu oraz kwietniu 1990 roku, kiedy wydalono z klasztorów mniszki i mnichów, podejrzewanych o sympatie niepodległościowe. W tym okresie objęto też zakazem wszystkie ważniejsze ceremonie religijne poza tymi, na które wydano specjalne zezwolenia.

Nie oznacza to całkowitego odejścia od polityki pewnej tolerancji wobec religii, lecz zacieśnianie nad nią biurokratycznej kontroli – do której państwo zawsze dawało sobie prawo, choć czasem nie chciało zeń korzystać¹⁴³. Niemniej wyraźnie

¹⁴³ Konstytucja ChRL mówi tylko o wolności „normalnych praktyk religijnych”. „Nikt nie może wykorzystywać religii do prowadzenia działań zakłócających porządek publiczny, szkodliwych dla zdrowia obywateli lub godzących w państwowy system edukacyjny” (Konstytucja z 1982 roku, art. 36). „Normalne praktyki religijne” nie zostały jednak zdefiniowane. Heberer poświęca temu zagadnieniu cały rozdział i zauważa, że „elastyczność takich przepisów pozwala urzędnikom na drastyczne ograniczanie swobód religijnych podczas kampanii ideologicznych, np. walki z »duchowymi zanieczyszczeniami« (1983) lub »burżuazyjnym libretynizmem«” [sic] (1987)”. T. Heberer: *China and its National Minorities – Autonomy or Assimilation*, Armonk, NY 1989.



widoczny jest już trend: państwo chińskie czuje się zmuszone do dokonania rewizji delikatnej, lecz niezwykle ważnej kwestii tolerancji religijnej w Tybecie. To, co do tej pory było ideologicznie rozwiązywalnym problemem bezpieczeństwa i kontroli nad politycznymi protestami, w 1989 roku stało się wyzwaniem dla ogłoszonej przez Pekin tezy o akceptacji dla religijnej oraz narodowej, czy raczej etnicznej, tożsamości. Tybetańczycy wprowadzili Chiny na scenę pełną symbolicznych odniesień, na której chińska liberalizacja była krok po kroku odzierana z wartości, stając się powoli wyłącznie retoryką.

Jak już wspominaliśmy, wyprowadzenie czołgów przed Dżokhang w marcu 1990 roku wyznaczało symboliczny koniec ery liberalizacji, która rozpoczęła się dziesięć lat wcześniej. Wydarzenie to doskonale ilustruje bogactwo kontekstów sceny, na której rozgrywa się cała batalia. Czołgi wjechały do stolicy, gdy kończyły się obchody tybetańskiego Nowego Roku, których punktem kulminacyjnym jest Monlam. W pewnym sensie władze uczciły w ten sposób rocznicę. O ironio, wedle tybetańskiego kalendarza w tygodniu tym rozpoczynał się rok Żelaznego Konia. Ciekawe ilu ludzi zobaczyło w chińskim czołgu zapowiadane przez astrologów zwierzę. Władze okazały się raz jeszcze bardziej więźniem niż panem logiki, leżącym u podłoża politycznego konfliktu w Tybecie.

Tybet: 1987-1990

Kampania przeciwko separatyzmowi i świadomość polityczna Tybetańczyków

Ronald D. Schwartz

Jesienią 1987 roku w ciągu dziesięciu dni odbyły się w centrum Lhasy trzy demonstracje. Pierwszą, 27 września, poprowadzili mnisi z klasztoru Drepung, którzy przeszli ulicami miasta wznosząc okrzyki niepodległościowe i powiewając tybetańską flagą. Zostali zaatakowani, pobici przez policję, a potem aresztowani i uwięzieni. 1 października podobną demonstrację zorganizowali duchowni z klasztoru Sera, których również zaatakowali i pobili policjanci; potem przewieziono ich na pobliski komisariat. Rozwścieczony tłum, próbując odbić mnichów, podpalił komendę. Przez kilka godzin funkcjonariusze strzelali do demonstrantów, zabijając co najmniej osiem i raniąc wiele osób. 6 października na czele kolejnego protestu znów stanęli mnisi z Drepungu.

W ciągu następných dwóch lat mnisi i mniszki demonstrowali w Lhasie co najmniej trzydzieści razy; w tym samym czasie dysydenci zaczęli rozprowadzać publikacje polityczne, kopiować plakaty i tworzyć sieć podziemnych organizacji. Przedstawimy tu zarys kampanii, którą rozpoczął chiński rząd, aby rozbić ruch oporu w Tybecie i położyć kres manifestacjom – omówimy mobilizację partyjnego aparatu kontroli w odpowiedzi na patriotyczne protesty i poddamy analizie rolę ideologii w wiecach politycznych, mających „poprawić myślenie” Tybetańczyków. Zajmiemy się również reakcją mieszkańców Tybetu i zastanowimy nad przyczynami klęski działań, których celem było przywrócenie porządku. Kampania „antyseparatystyczna” w istocie jeszcze bardziej skonfliktowała – społecznie i symbolicznie – Tybetańczyków z Chińczykami. Nadała też nowy kształt świadomości politycznej tych pierwszych i sprawiła, że ich wołanie o wolność stało się nowoczesną ideą.

2 października 1987 roku, dzień po rozruchach przed komisariatem, na pierwszej stronie *Dziennika Tybetańskiego* ukazały się dwa artykuły wstępne, w których zawierała się oficjalna odpowiedź Chin na wybuch narodowościowych niepokojów w Tybecie. Pierwszy artykuł mówił o „wielkim pikniku” z 29 września – zorganizowanym i sponsorowanym przez rząd – dla trzystu pięćdziesięciu mnichów klasztoru Sera i około trzech tysięcy „wiernych mas religijnych”, który wyznaczał



koniec tradycyjnych letnich odosobnień medytacyjnych. Czytamy w nim o „powiewającym wysoko sztandarze patriotyzmu i jedności, chroniącym jedność macierzy i przeciwstawiającym się separatyzmowi”. W przemówieniach wygłoszonych przez najważniejszych przywódców, reprezentujących lokalny oddział Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej (OLPKK), komórkę Frontu Jedności, regionalną Komisję ds. Narodowości i Religii oraz Stowarzyszenie Buddyjskie, zawierają się wytyczne polityki partii wobec regionu, stanowiące wyraźne ostrzeżenie dla mnichów z Sera, by nie powtórzyli błędu swoich kolegów z Drepungu, którzy zorganizowali demonstrację 27 września. Nie ulega wątpliwości, że artykuł napisano przed manifestacją mnichów Sera 1 października (dzień święta narodowego ChRL).

Według autorów przywódcy obiecali kontynuowanie strategii partii wobec „narodowości” w regionie, polityki „otwartych drzwi” oraz reform. W zamian „osoby z powołaniem religijnym” miały wykazać się patriotyzmem i popierać narodową jedność, przyczyniając się w ten sposób do budowy „nowego socjalistycznego Tybetu w oparciu o jedność, dostatek i edukację”. Ten ostatni slogan pojawił się po wizycie Hu Yaobanga w Tybecie w 1980 roku. Stanowił wyraz nowej strategii Frontu Jedności, polegającej na utrzymywaniu kontroli politycznej poprzez liberalizację gospodarczą z jednej strony, i ostrożnym dostosowywaniu się do uczuć religijnych oraz narodowych z drugiej¹⁴⁴.

Drugi artykuł – to „obwieszczenie” Ludowego Rządu Miasta Lhasa. Znalazła się w nim oficjalna wersja wydarzeń z 1 października, wedle której tybetańscy „chuligani” odebrali policji broń, a następnie nawzajem się pozabijali. Dalej pomieszczono szczegółowe „dyrektywy” politycznej kampanii walki z separatyzmem. Po pierwsze, „szerokie kadry, robotnicy, mieszkańcy, mnisi i mniszki z całego miasta” mieli zrozumieć powagę zajęć oraz „zrewidować stanowiska i przyjąć właściwą perspektywę ideologiczną”. Członkowie partii, Komunistycznego Związku Młodzieży i kadry powinni natomiast dawać przykład – z „gotowością i brakiem jakiegokolwiek wahania” jako testem lojalności. Po drugie, komórki rządu winny „wykonać dobrą robotę ideologiczną”, edukując podlegające im kadry oraz pracowników, na których z kolei spoczął obowiązek podzielenia się tą wiedzą z rodzinami, dziećmi i krewnymi. Na tej samej zasadzie edukacja ideologiczna mieszkańców miasta należała do komitetów dzielnicowych, aby „szerokie masy odrzuciły działania garstki” i zrozumiały, że „niepokoje wywołane przez kilka osób nie mogą zmienić polityki partii”. Na koniec przypomniano administracji i komitetom dzielnicowym o konieczności „przekazywania władzom wszystkich ważnych informacji”.

Obwieszczenie dało początek kampanii, którą rząd i aparat bezpieczeństwa prowadzić miały przez następne lata. Język tych dokumentów – nacisk na „właściwą postawę i poglądy” oraz „dobrą ideologiczną robotę” – przypomina inne kampanie polityczne w Chinach.

¹⁴⁴ Por. „Reform and Repression in Tibet”, *Telos* 80, 1989.



Charakter działań zmieniał się wraz z kolejnymi demonstracjami i wzrostem zasięgu niepokoїв w latach 1988-89. Pierwsza faza obejmuje okres od demonstracji jesienią 1987 do rozruchów kończących święto Monlam 5 marca 1988 roku. Władze sądziły wówczas, że z problemem uporają się lokalne struktury administracyjne. Po 5 marca, wraz z falą aresztowań i uwieńczeń, ciężar walki z rozruchami spoczął na służbach bezpieczeństwa oraz systemie penitencjarnym – sposób traktowania więźniów miał zastraszyć społeczeństwo i odizolować potencjalnych dysydentów. Jednocześnie media informowały Tybetańczyków, że każda demonstracja zostanie natychmiast brutalnie stłumiona. Fazę trzecią i ostatnią wyznacza ogłoszenie stanu wojennego 8 marca 1989 roku. W istocie stan wojenny oznaczał przyznanie się do klęski kampanii. Rozruchom mogła zapobiec tylko potężna demonstracja siły na ulicach Lhasy. Tybetańczycy nadal jednak organizowali manifestacje, zinstytucjonalizowano więc środki administracyjne, które pierwotnie traktowano jako chwilowe. Innymi słowy, każda faza kampanii stawała się kolejnym szczeblem zorganizowanego systemu represji.

W obronie reform w Tybecie

Kwestie, które miały zdominować całą kampanię, pojawiły się już po pierwszej fali demonstracji z jesieni 1987 roku. Odpowiedzialnością za niepokoje obarczono „wysłanych przez klikę Dalaja” cudzoziemców i sabotażystów, którzy „zwodzili i ogłupiali masę”. Politykę prowadzoną w Tybecie w okresie reform lat osiemdziesiątych nadal uznawano za słuszną. Jesienią 1987 roku demonstrantów nie nazywano jeszcze „kontrewolucjonistami” – termin usprawiedliwiający najsurowsze represje i kary – lecz zwykłymi „przestępcami”. W tym czasie celem kampanii było podkreślanie pozytywnych aspektów reform oraz potrzeby zachowania „jedności i stabilizacji”, niezbędnych do dalszego postępu i rozwoju.

Urzednicy tybetańscy z pewnością mieli powody, by w swych raportach do centrali w Pekinie bagatelizować znaczenie manifestacji w Lhasie. Być może wydawało się im, że z łatwością odizolują prowodyrów, że ludność przekonana jest o potrzebie wspierania reform i że demonstracje zostaną szybko stłumione. 19 stycznia 1988 roku Panczenlama usprawiedliwiał politykę reform i rozluźnienia kontroli w Tybecie, przypisując demonstracje problemom, jakie pozostawiło po sobie „dwadzieścia lat rządów błędnej lewackiej ideologii”:

Ten stan rzeczy stanowił sposobność, którą wykorzystali separatyści do wzniesienia niepokoїв. Rozmaite błędy oraz luki w naszej pracy stworzyły warunki, niczym suche drewno, do podsycania płomieni, prowokowania problemów i rozruchów¹⁴⁵.

Panczenlama przyznał, że osobiście zabiegał o zwolnienie większości Tybetańczyków aresztowanych po jesiennych demonstracjach i nalegał na nieodstępowanie od prowadzonej obecnie polityki. Ostrzegał przy tym, że na osoby jak on utożsamiane z przemianami, już wywierają naciski ludzie, którzy sprzeciwiają się reformom, zwłaszcza w sprawach związanych z narodowością i religią:

¹⁴⁵ Lhasa Xizang, stacja regionalna. 9 lutego 1988; FBIS, 10 lutego 1988, ss. 36-37.



Po zamieszkach w Lhasie niektórzy myśleli, że doszło do nich, gdyż posunęliśmy się za daleko w realizacji naszego programu politycznego, polegającego na naprawianiu krzywd i korygowaniu błędów poprzedniego okresu: ponieważ zagalopowaliśmy się we wprowadzaniu nowej strategii wobec religii, lamowie stali się arogancy, prowadząc nową politykę wobec mniejszości, podsycając ciasny nacjonalizm, i tak dalej. Utrzymują oni, że reakcją na zamieszki powinien być powrót do starych praktyk, odstąpienie od prowadzonej obecnie i wypracowanej przez nas polityki łagodności oraz zastosowanie surowych środków; sądzą, że bez tego nie uda się uporać z problemami. Choć poglądy takie podziela niezbyt wielu, są one jednak obecne wśród naszych kadr. Musimy być wobec nich bardzo rozważni i traktować je z najwyższą powagą. Idee takie, jeśli będą się rozprzestrzeniać, mogą bowiem spowodować ogromne kłopoty¹⁴⁶.

Natychmiast po październikowych demonstracjach zaczęto zwoływać kolejne „zebrania” w departamentach odpowiedzialnych za politykę rozluźnienia i wprowadzanie reform w Tybecie: regionalnej OLPKK, lokalnej Komisji ds. Narodowości i Religii, Stowarzyszeniu Buddyjskim i Departamencie Pracy Frontu Jedności KPCh. Tybetańscy przedstawiciele w tych ciałach musieli kolejno potępiać separatystów, którzy wywołali demonstracje, wychwalać stosunek partii do religii oraz opowiadać się za jednością macierzy i narodowości.

Deklaracje lojalności zrehabilitowanych bezpartyjnych przywódców (tak zwanych „patriotycznych wyższych sfer”) miały zapewne służyć dwóm celom. Po pierwsze, mówiąc, że nigdy jeszcze nie było tak dobrze – odbudowa klasztorów, poprawa sytuacji gospodarczej, przywrócenie wolności religii – ludzie ci dawali legitymację obecnemu reżimowi. Byli przecież rdzeniem Frontu Jedności w Tybecie i mieli stanowić przeciwwagę dla skupionych wokół Dalajlamy kół emigracyjnych, rozładowując napięcia na tle narodowościowym. Po drugie, sami byli obiektem kampanii antyseparatystycznej. Należało położyć kres nawet najsubtelniejszemu wsparciu, jakiego mogli udzielić temu ruchowi. Trzeba było im uświadomić, że rehabilitacja, odzyskane wpływy, a także wszelkie ustępstwa w dziedzinie religii i edukacji – wiszą na włosku. Kampania była więc dla nich wyraźnym ostrzeżeniem. Większości krytykowanie Dalajlamy i przekreślanie sprawy [niepodległości] Tybetu nie przychodziło łatwo. Był to pierwszy prawdziwy test lojalności wobec chińskich władz, jakiemu poddano te kręgi od czasu powrotu z niebytu w latach osiemdziesiątych.

Aparat kontroli społecznej

13 października Departament Propagandy lokalnego oddziału partii wydał dokument, w którym określono „najważniejsze punkty” rozpoczynających się właśnie w całym regionie studiów ideologicznych: po pierwsze, niepokoje zostały zaplanowane i wzniecone przez „klikę Dalaja”, po drugie, narodowa jedność jest niezbędna dla „polityki reform, otwarcia na świat i ożywienia gospodarki”,

¹⁴⁶ Ibid, s. 37.



po trzecie, obowiązuje „nierozdzielność” – Hanowie i Tybetańczycy nie mogą bez siebie żyć¹⁴⁷.

Owe „studia” prowadzić mieli przedstawiciele administracji jednostek produkcyjnych, departamentów rządu i komitetów dzielnicowych, powołanych w Tybecie przez władze komunistyczne. Dzięki sieci owych organizacji każda jednostka przypisana była do którejś z nadzorowanych „grup dyskusyjnych”¹⁴⁸. Te same struktury śledziły zachowanie obywateli i informowały o nim bezpośrednio Biuro Bezpieczeństwa Publicznego (BBP). Ciąta te straciły na znaczeniu po wprowadzeniu reform w latach osiemdziesiątych; w 1984 roku liczbę wymaganych wieców politycznych zredukowano z trzech do jednego w tygodniu. Podczas zebrań regularnie omawiano tematy ideologiczne i praktyczne, takie jak zdrowie, higiena czy edukacja. Przed wybuchem zamieszek kwestie polityczne ograniczały się do wychwalania osiągnięć „nowej polityki tybetańskiej” w gospodarce i oświacie. Zagadnień takich jak lojalność czy niepodległość Tybetu nie poruszano nigdy.

Edukację polityczną prowadzono w pracy i w miejscu zamieszkania – to, gdzie należało w niej uczestniczyć, zależało od „rejestracji” (*them-mtho*). Każde osiedle (*sgo-ra*) w tybetańskiej części miasta podlega komitetowi dzielnicowemu (*sa-gnas u-yon lhan-khang*), który ma własną siedzibę i personel. Z reguły Komitet organizuje zebrania dla przełożonych (*go-'khrid*) kwartałów, podając im tematy, jakie należy poruszać podczas wieców „osiedlowych”. W początkowym okresie kampanii urzędników rządu poinformowano, że będą bezpieczniejsi, przeprowadzając się ze swoich domów do kwater rządowych. W ten sposób mogli uniknąć atmosfery grozy i zastraszania, budowanej w dzielnicach tybetańskich. W urzędach przed kampanią chroniła ich obecność Chińczyków. Poza tym, głoszenie „błędnych poglądów” na wiecu „jednostki produkcyjnej” mogło skończyć się reprimendą czy ostrzeżeniem przełożonego, nie prowadziło jednak do wszczęcia śledztwa przez BBP i ewentualnego aresztowania. Niemniej jeden z pracowników biura rządowego mówi:

Władze wystąpiły z tą propozycją, ponieważ się obawiały. Próbowaly odciąć ludzi od ruchu. Wielu Tybetańczyków było wściekłych, ale bali się mówić, żeby nie stracić pracy.

Komitety dzielnicowe zwoływały wiece przede wszystkim po to, żeby zidentyfikować osoby, które mogły brać udział w demonstracjach lub żywić dysydencje poglądy. Jeden ze świadków informuje, że prowadzący zebranie ostrzegali:

Wszystkich, którzy wezmą udział w antyrządowych wystąpieniach, spotka surowa kara. Nagrodzimy każdego, kto powie nam o osobach biorących udział w demonstracjach lub rozlepiających plakaty. Jeśli nie możecie poinformować o sobie, napiszcie wszystko na kartce i wsuńcie ją pod drzwi komitetu dzielnicowego, a my już zajmiemy się tymi, których wskażecie.

¹⁴⁷ Lhasa Xizang, stacja regionalna. 13 października 1987; FBIS, 14 października 1987, s. 30.

¹⁴⁸ Por. Martin King Whyte, *Small Groups and Political Rituals in China*, Berkley 1974; Whyte opisuje porównywalne formy edukacji politycznej w Chinach.



Wyższym urzędnikom polecono zbadać powiązania między podlegającymi im mieszkańcami a społecznością uchodźców. Rodziny, które wysłały dzieci do szkół w Indiach, uznawano za politycznie podejrzane. BBP organizowało też sieć płatnych informatorów, „szarych” obywateli, którzy zwiększali swoje dochody donosami na sąsiadów. W dzielnicach tybetańskich, gdzie większość mieszkańców trudni się handlem (z reguły drobnym) i nie należy do jednostek produkcyjnych, budowanie sieci informatorów ma wiele cech reketu. Osoby, które odmawiają współpracy, mogą stracić licencję, a co za tym idzie – źródło utrzymania; gorliwych nagradza się przywilejami takimi jak specjalne zezwolenia na podróżowanie. Donosiciele biorą również udział w zebraniach, bezpośrednio informując BBP o tym, co kto mówił.

Mieszkańcom regularnie podawano tematy „do przemyślenia” i dyskusji. Na przykład, czy mnichów, którzy brali udział w demonstracjach, należy wyrzucać z klasztorów, a jeśli tak, to co z nimi później zrobić? Wypowiedzi osób, które popierały Chińczyków, publikowano potem w mediach. Jednym z najważniejszych celów takich zebrań jest identyfikacja potencjalnych dysydentów poprzez wymuszanie świadectw lojalności. Nazwiska osób odmawiających współpracy są zapisywane. Choć zwykle nie aresztuje się ich od razu, jako pierwsze trafiają za kraty po następnej fali demonstracji. Wielu szuka pretekstów, by nie uczestniczyć w dyskusjach – twierdzą na przykład, że nie widzieli żadnej manifestacji, albo że wiedzą zbyt mało, żeby zabierać głos. Zmusza się ich często do deklarowania poparcia dla Chińczyków, robią to jednak niechętnie i bez entuzjazmu.

Prawdziwym testem lojalności była gotowość do krytykowania Dalajlamy, na co nie chciał się zgodzić żaden Tybetańczyk. O to właśnie rozbiły się próby organizowania prochińskich kontrademonstracji wymierzonych w Dalajlamę. Tybetańczyków można było nakłonić do wygłoszenia paru wiernopoddańczych frazesów na wiecu politycznym, ale nie do zaatakowania Dalajlamy. Z reguły Chińczycy nie robili więc tego bezpośrednio, mówiąc raczej o „klice Dalaja”. Tybetańczycy natychmiast to dostrzegli i starali się wykorzystać. I tak, na przykład, na jednym z wieców organizowanych przez komórkę administracyjną wstał młody Tybetańczyk i powiedział: „To, co się stało, może i było bardzo złe, nie należy jednak znieważać Dalajlamy ani obwiniać o wszystko „kliki” [ru-tshogs] Dalaja, gdyż jest on naszym przywódcą religijnym”. Został później wezwany do biura dyrektora, który kazał mu „zmienić sposób myślenia”, na tym się jednak skończyło.

Tybetańczycy błyskawicznie nauczyli się wygrywać dwuznaczność, wiążącą się z polityczną i duchową rolą Dalajlamy. Na wiecach politycznych domagali się „wolności religii”, którą gwarantuje chińskie prawo, i odmawiali krytykowania Dalajlamy, na ulicach był zaś on dla nich najważniejszym symbolem niepodległości Tybetu.

Po pierwszych demonstracjach z jesieni 1987 roku powołano specjalną grupę do spraw edukacji politycznej i prowadzenia dochodzeń w klasztorach. Do ministerstw i jednostek produkcyjnych wysłano stosowne zawiadomienie, prosząc



o wybranie kadr, które zostaną przeszkolone, a następnie wcielone do zespołów edukacyjnych, nazywanych kolektywnie „grupą roboczą” (*las-don ru-khang*)¹⁴⁹. Na czas kampanii ludziom tym udzielono urlopów, a pensje wypłacał im nadal pierwotny pracodawca. Dodatkowo otrzymywali też premie za „pracę polityczną”. Podobną grupę roboczą uformowano z funkcjonariuszy komitetów dzielnicowych, których przeszkolono i wysłano do prowadzenia edukacji politycznej wśród mieszkańców miasta. W latach 1987-89 grupy kierowane do klasztorów spędzały w nich od kilku tygodni do kilku miesięcy, wszczynając dochodzenia, identyfikując potencjalnych wicherzycieli i zwołując wiece.

Początkowo grupa robocza nie prowadziła edukacji politycznej w departamentach i przedsiębiorstwach rządowych; odpowiadali za nią kierownicy tych placówek. Niemniej wraz z rozwojem kampanii i kolejnymi niepokojami pod znakiem zapytania stała się skuteczność kontroli także w tych instytucjach. Grupa robocza stała się integralną częścią życia Tybetańczyków. Z czasem okazało się, że jej najważniejszym celem jest wykrywanie separatystów. W październiku 1989 roku w samej Lhasie działało trzystu funkcjonariuszy, a na terenie całego regionu – co najmniej tysiąc. Nadal stacjonowali w klasztorach, ale ich mandat obejmował już także instytucje pierwotnie wyłączone z kampanii. Dwa, trzy razy w tygodniu zwoływano w biurach cztero-, pięciogodzinne wiece, podczas których pracownicy musieli rozmawiać na temat demonstracji. Komitetem dzielnicowym kazano oddzielić tych, którzy mieli coś wspólnego z separatystami, od osób nadających się do reedukacji. Szczególną uwagę poświęcano poglądom uczestników poprzednich manifestacji – prowadzono z nimi szczegółowe wywiady pod pozorem „badania opinii publicznej”.

W listopadzie 1989 roku zorganizowano szkolenie dla kadr; uczestnicy otrzymali zadanie wykrycia dysydentów w każdym klasztorze, biurze i dzielnicy. Dyrektywy dla klasztorów brzmiały tak: po pierwsze, przeciwstawiać się separatyzmowi i „klice Dalaja”; po drugie, potępić przyznanie Dalajlamie Pokojowej Nagrody Nobla i przeprowadzić stosowną kampanię; po trzecie, kontynuować identyfikowanie uczestników demonstracji i ich popleczników – zwłaszcza takich, którzy nie brali czynnego udziału w zajściach – oraz wydalać niezarejestrowanych mnichów; po czwarte, prowadzić poszukiwania separatystów nawet w najmniejszych świątyniach.

Dyrektywa ta wyznacza w pewnym sensie normę, gdyż zakłada, iż w każdej organizacji muszą znajdować się jacyś separatyści. Podkreślano, że tym razem poszukiwania muszą być „pełne”. Te same procedury miały obowiązywać w dzielnicach mieszkalnych i wszystkich placówkach, w których, wydział po wydziale, należało prowadzić poszukiwania wicherzycieli.

Tybetańczyk przekazujący te informacje, zwrócił uwagę, że sytuacja przypomina lata sześćdziesiąte, należy jednak podkreślić, iż przez cały czas trwania

¹⁴⁹ Termin tybetański oznacza „grupę roboczą”. Określenie chińskie, gongzuo dui, ma takie samo znaczenie.



kampanii nie podjęto żadnych kroków, sugerujących powrót do praktyki „klasyfikacji klasowej”, która wiązała się z prześladowaniem określonych warstw społecznych. Teraz szło o lojalność, a nie o status. Niemniej wśród osób, wobec których prowadzono intensywne dochodzenia, było wielu Tybetańczyków, pochodzących z rodzin uznanych niegdyś za „kontrewolucyjne”. Z ostatnich dyrektyw wynikało też, że odpowiedzialność za działania poszczególnych osób ponosić będą również ich krewni. Kampanię rozszerzono na szkoły, mianując urzędników, do których należało nadzorowanie wieców politycznych dla uczniów oraz informowanie o „niewspółpracujących” dzieciach lub rodzicach. Tak więc nadzór i inwigilację każdego obywatela prowadzono już w miejscu pracy, zamieszkania oraz w szkole.

Nie wrócono też do „wieców walki” z okresu rewolucji kulturalnej, podczas których krewni i sąsiedzi musieli publicznie atakować wybrane osoby. Wiece kampanii antyseparatystycznej sprowadzały się głównie do słuchania wykładów i gróźb, a dyskusje służyć miały przede wszystkim identyfikacji potencjalnych dysydentów. Działalność grupy roboczej została zinstytucjonalizowana; jej funkcjonariusze wskazywali osoby, które należało aresztować – zatrzymania i przesłuchania należały zaś do BBP. Innymi słowy, kampania służyła konsolidacji aparatu bezpieczeństwa, a nie sterowaniu ruchem społecznym.

Przesłuchanie jako forma edukacji

5 marca 1988 roku, gdy święto Monlam dobiegało już końca, doszło do kolejnej wielkiej demonstracji. Rozpoczęli ją mnisi z klasztoru Ganden, okrążając grupę urzędników państwowych i domagając się uwolnienia Julu Dała Ceringa, słynnego lamy i uczonego, członka OLPKK, którego aresztowano w grudniu 1987 roku za rozmawianie z cudzoziemcem o niepodległości Tybetu. W czasie tych zajęć oddział Ludowej Policji Zbrojnej wdarł się do Dżokhangu, zabijając, raniąc i zatrzymując mnichów, którzy szukali tu schronienia przed brutalnym biciem. Manifestacja przerodziła się w rozruchy; w ciągu kilku następnych dni aresztowano tłumy Tybetańczyków, których przewieziono do więzień znajdujących się w okolicach Lhasy (głównie Guca i Sangjipu). Wielu z nich nie uczestniczyło w zamieszkach, lecz uznano ich za potencjalnych dysydentów podczas wieców lub zostali wskazani przez przesłuchiwanym. Na podstawie raportów i świadectw osób uwięzionych w tym czasie stwierdzić można z całą pewnością, że brutalność, z jaką traktowano ich w instytucjach izolacyjnych, służyć miała zbudowaniu atmosfery strachu.

W przeciwieństwie do wcześniejszych demonstracji, 5 marca doszło do bezpośredniej konfrontacji między Tybetańczykami a umundurowanymi chińskimi żołnierzami i funkcjonariuszami służby bezpieczeństwa. Brutalność w więzieniach miała charakter systematyczny i powszechny – w kilku zaledwie przypadkach wiązała się z chęcią wydobycia informacji lub zeznań. Osoby aresztowane po 5 marca od pierwszej chwili były bite przez policję, żołnierzy i strażników. Więźniów traktowano z niezwykłym okrucieństwem – bicie, rażenie pałkami elektrycznymi,



wiązanie i zawieszanie, zakuwanie w kajdany, szczucie psami – aż do chwili zwolnienia. Większość z około ośmiuset zatrzymanych wypuszczono w czerwcu bez postawienia zarzutów.

Z relacji zwolnionych wynika, że wiece i przesłuchania w instytucjach izolacyjnych były przedłużeniem kampanii prowadzonej za murami, tyle że odpowiadała tu za nią administracja więzienna. Cele i język pozostały takie same. Tortury stanowiły integralną część wszystkich przesłuchań, które prowadzono w specjalnym pomieszczeniu w obecności jednego lub dwóch strażników, śledczego i, gdy było to potrzebne, tłumacza. Oto relacja sprzedawcy, którego aresztowano 5 marca za rzucanie kamieniami, osadzono w areszcie śledczym Guca i zwolniono 25 czerwca:

W ciągu dwóch pierwszych tygodni przesłuchiwało mnie osiem razy. „Dlaczego brałeś udział w demonstracji? Jakie masz poglądy? Czym zajmuje się twoja rodzina?” (...) Ciągłe bili mnie przy tym w brzuch. Pewnej nocy kazano mi stać na dworze i nie pozwolono zmrużyć oka. Było bardzo zimno. Śledczy mówił, że Tybet nigdy nie będzie niepodległy, i pytał, co chcieliśmy osiągnąć demonstracjami. Przesłuchiwali mnie również Tybetańczycy. (...) W celi było zawsze dwóch albo trzech policjantów. Z początku śledczy ciągle się zmieniali, później zawsze przychodził ten sam. Często zadawali identyczne pytania, np. „Ile rzuciłeś kamieni?”. Potem wy pytali o ludzi. To było bardzo trudne. Wiem, ile wycierpiałem. I nie chciałem, żeby ktoś kiedyś tak przeze mnie cierpiał. Gdybym kogoś wskazał, jak mógłbym później spojrzeć w oczy jemu albo jego krewnym? Prawdziwe bicie zaczynało się, gdy nie chciałeś podawać nazwisk. A potem znów pytali: „Kto był przywódcą? Kto wzniecił rozruchy?”.

Ogólnie rzecz biorąc, osoby świeckie budziły mniejszą podejrzliwość niż mnisi. Wszyscy osadzeni musieli uczestniczyć w wielkich wiecach, na których wykładano „prawdziwą historię” Tybetu. Między marcem a lipcem w Guca, gdzie przetrzymywano większość aresztowanych świeckich, przeprowadzono trzy takie wiece. Więźniom powtarzano, że zostaną potraktowani łagodnie, jeśli podadzą nazwiska i przyznają się do popełnionych przestępstw. Według uczestników polityczną myślą przewodnią była daremność buntów. „Zawsze zaczynali od opisu potęgi Chin i pytali, jak możemy sądzić, że zdołamy je obalić. W 1959 roku stłumiono powstanie, mimo że partyzanci byli dobrze uzbrojeni, dostawali pomoc zza granicy itd. Teraz, mówili, nie macie nic. Co możecie zdziałać?”.

Wiece adresowano do osób o nieugruntowanych poglądach politycznych: Tybetańczyków, którzy, zdaniem władz, zostali podjudzeni do uczestnictwa w demonstracjach przez prowodyrów, lecz wciąż rokowali nadzieję na „skorygowanie sposobu myślenia”. Oficerowie polityczni, odpowiedzialni za ich prowadzenie w więzieniach, starali się więc nie atakować bezpośrednio Dalajłamy, gdyż przyjmowali, że prości Tybetańczycy darzą go wielkim szacunkiem. „Mówili, że Dalajłama jest jak wierny pies. Oszukiwani i zwodzony przez cudzoziemców, daje się im prowadzić na smyczy. (...) Daliście się oszukać grupce złych cudzoziemców, która manipuluje wami wszystkimi. Nie pozwalajcie na



to. Tybetu i Chin nic nie rozdzieli. Niepodległość Tybetu nigdy nie była i nigdy nie będzie możliwa”.

Głównym celem przesłuchań było zidentyfikowanie przywódców i organizatorów demonstracji. Najbardziej obciążający dowód stanowiła spójność poglądów politycznych. Osoby, które udzielały głębokich i inteligentnych odpowiedzi na pytania dotyczące polityki, traciły szansę na zwolnienie. Osadzonych pytano często o sprawy, których mogli nie znać, na przykład, o pięciopunktowy Plan Pokojowy Dalajlamy. Śledczy badali w ten sposób ich polityczną świadomość lub intensywność kontaktów z Tybetańczykami w Indiach. Więźniów rutynowo wypytywano o krewnych i wizyty za granicą. Mniszka, oskarżona o zorganizowanie małej demonstracji w kwietniu 1988 roku, opisuje, w jaki sposób badano źródła jej poglądów na temat niepodległości Tybetu:

Wprowadzono mnie do pokoju i śledczy zapytał, czy, po pierwsze, wiem, ile mniszek z mojego klasztoru jest w więzieniu, po drugie, co myślałam, kiedy je aresztowano, i po trzecie, czy wiedziałam, że opuszczają świątynię, żeby wziąć udział w demonstracji. Powiedziałam, że nie miałam o tym pojęcia. On twierdził, że nie tylko zdawałam sobie z tego sprawę, ale i sama wszystko zorganizowałam. Ponieważ uparcie powtarzał, że to ja stałam za demonstracją, nie miałam wyboru i musiałam się przyznać do zorganizowania manifestacji. Wtedy chciał wiedzieć, jaki był mój cel. Powiedziałam: „Żeby Tybet był wolny”. Zapytał, czy w wolnym Tybecie dostałabym coś do jedzenia. Odparłam, że nie walczymy o wolny Tybet, żeby mieć co jeść, lecz z tych samych powodów, co wy, gdy domagacie się od świata swoich praw i walczycie o nie. My też chcemy praw, które się nam należą. Poza tym pragniemy, by pewnego dnia wszyscy Tybetańczycy mogli zobaczyć Dalajlamę w wolnym Tybecie. (...)

Spytał, czy byłam w zeszłym roku w Indiach na inicjacji Kalaczakry. Odrzekłam, że nie wiedziałam, jak się tam dostać. Na to on, czy po tej inicjacji pojawił się w naszym klasztorze jakiś mnich. Powiedział, że ktoś musiał nas podjudzić, i chciał wiedzieć kto. Odparłam, że nikt nas nie podburzał i że wszystko, co uczyniliśmy, zrobiłyśmy same. (...) Ciągłe pytał, czy na pewno nikt nas nie podburzał. Powtarzałam, że działałyśmy z własnej inicjatywy i, co więcej, nie potrzebowałyśmy żadnych zachęt. (...)

„To znaczy, że popierasz Kuszo Julu?”, zapytał. Przytaknęłam. „Wszyscy ludzie w tym więzieniu popierają Kuszo Julu?” „Tak, wszyscy”. Zapytał, czy wiem, jakie zbrodnie popełnił Kuszo Julu, a ja odparłam: „Nasze zbrodnie są takie same – walczymy o wolny Tybet. Żadnych innych nie znam”. (...) Oficer powiedział, że nie ma szans na wolny Tybet, niezależnie od tego, jak długo będziemy o niego walczyć. Zaczął mówić o historii, a ja milczałam, bo nic o tym nie wiem. W końcu spytał, czy cieszyłabym się, gdyby Tybet był wolny, a ja odpowiedziałam: „Tak. Kiedy Tybet będzie wolny, zapanuje szczęście”. (...) Gdy powiedział, że obecna polityka chińskiego rządu jest dobra, zapytałam: „To dlaczego mamy tylu żebraków na Barkhorze?”. Odparł, że nie ma w tym nic złego, bo za dawnych rządów było ich znacznie więcej. Powiedziałam, że nie mówimy o starym rządzie,



tylko o obecnym. On na to, że powinnam wiedzieć, iż w Indiach jest znacznie więcej nędzarzy. Powiedziałam mu, że nie mam o tym pojęcia, bo nigdy tam nie byłam. Dodałam, że skoro sam zaczął mówić o obecnym rządzie, musiałam powiedzieć, co myślę. Wtedy uznał, że na dziś wystarczy, i kazał mi wszystko przemyśleć. Miałam na to trzy dni.

Śledczy musiał uznać, że to nie ona zorganizowała demonstrację. Zwolniono ją w lipcu wraz z większością mniszek z jej klasztoru. Mniszki traktowano w więzieniu z wyjątkową brutalnością, one jednak nie dały się złamać. Nie potrafiąco wydobyc z nich ważnych informacji ani przyznania się do winy. Nie mogły podać żadnych nazwisk, gdyż działały z własnej inicjatywy i wszystkie zostały aresztowane. Nie próbowały ukrywać swego poparcia dla niepodległości Tybetu, nie miały się więc do czego przyznawać.

Jesienią 1988 roku większość Tybetańczyków aresztowanych po demonstracjach 5 marca była już na wolności. Za kratami pozostały osoby uznane za przywódców i organizatorów – wśród nich czternastu mnichów Gandenu, którzy wywołali te protesty, oraz czternastu mnichów i mniszek z innych lhaskich klasztorów. Kilkoro z nich aresztowano już wcześniej za udział w innych demonstracjach. Niektórzy zabierali głos na wiecach, wykazując się głęboką znajomością historii Tybetu, co wskazywało, że czytali zakazaną literaturę. Innych oskarżono o pisanie plakatów czy ulotek; przy części znaleziono kompromitujące dokumenty i listy. Kilku starszych mnichów, którzy nawoływali do bojkotowania Monlamu w 1988 roku, obarczono odpowiedzialnością za działania podlegających im nowicjuszy. W więzieniu pozostało również około siedemdziesięciu pięciu świeckich obojga płci. I tu przyczyną nie musiał być udział w demonstracjach, lecz wystąpienia na wiecach, zeznania, rozlepianie plakatów lub posiadanie zakazanych publikacji.

Tybetańczycy nadal planowali demonstracje, a na ulicach Lhasy wciąż pojawiały się plakaty niepodległościowe. Wiece polityczne okazały się jednak skutecznym narzędziem – coraz więcej osób otwarcie wypowiadało się przeciwko Chińczykom. Podczas zebrań komitetów dzielnicowych zapowiadano wyraźnie, że Tybetańczycy „zostaną zastrzeleni na ulicach”, jeżeli dojdzie do kolejnych demonstracji. O tym, że groźby te nie są gołosłowne, miały przekonać mieszkańców Lhasy wzmocnione patrole wojskowe, pojawiające się w mieście, ilekroć władze spodziewały się nowych wystąpień. Zespoły robocze wróciły do świątyń we wrześniu 1988 roku, by zapobiec protestom. Przy okazji ogłoszono, że wielu mnichów – przede wszystkim ci, którzy brali udział w demonstracjach i zostali aresztowani – będzie relegowanych z klasztorów. Duchowni uznali to za okazję do zmanifestowania swego sprzeciwu. We wrześniu 1988 roku zwołano w Gandenie wiec, poświęcony wydaleniom i warunkom pozostania w świątyni, w którym brali udział mnisi zwolnieni właśnie z więzienia. Oto jak relacjonuje go jeden z uczestników:

Mieliśmy przedstawić i omówić nasze problemy. Nikt się nie odezwał. Wtedy zaczęli zadawać nam pytania, jednemu po drugim. Tego dnia mówiło trzech młodych. Powiedzieli, że partia komunistyczna wydalila ich z klasztoru i że będą



musieli odejść. Poprosili, żeby wyrzucić ich już dziś. Nie mieliśmy wątpliwości, że nic się nie da zrobić, skoro wszystkim rządzi partia. Wtedy oskarżono ich o niewłaściwą reakcję. [Chińczycy] pytali: „Dlaczego mówicie o odejściu? Macie dwie drogi. Jeżeli jest się patriotą [*rgyal gces*] i kocha religię [*chos gces*], można pozostać w klasztorze. Jeśli jednak odrzuca się [te wartości], wtedy trzeba odejść”. Ponieważ mnisi powiedzieli, że odchodzą, oskarżono ich o brak patriotyzmu.

Drugiego dnia młodzi mnisi upierali się, żeby decyzja zapadła jeszcze tego wieczora. Mówili, że od jutra chcą już studiować. Kiedy ustalono, że trzeba będzie wyciągnąć ostateczne wnioski, zaczęła się burzliwa dyskusja. Chińczycy zagrozili przełożeniem zebrania na następny dzień, jeśli będziemy wdawać się w szczegóły. A trudno było tego uniknąć, ponieważ nikt nie był neutralny. Gdybyśmy mieli mediatora, każdy – to znaczy i my, i Chińczycy – mógłby spokojnie przedstawić swoje stanowisko. A tak wszystko sprowadzało się do tego, że zadawali nam pytania i zaraz sami udzielali na nie odpowiedzi. Po prostu robili, co chcieli, i na tym się skończyło.

Mnisi próbowali zamienić zebranie w debatę z urzędnikami, podobną do religijnych dysput, jakich uczą się w klasztorze i prowadzą codziennie na dziedzińcu. Logiczna argumentacja jest jednym z głównych przedmiotów studiów monastycznych. Sposób myślenia młodych o niepodległości Tybetu ukształtowała właśnie taka analiza wniosków opartych o istniejące przesłanki. Funkcjonariusze wysłanych do klasztorów zespołów roboczych nie byli najwyraźniej przygotowani do dyskusji tego rodzaju. Mnich z Gandenu opowiada, co stało się następnego dnia:

Rano powiedzieli nam od razu, że poprzedniego wieczoru zachowywaliśmy się niegodnie i że jesteśmy przeżarci reakcjonizmem do szpiku kości. Mówili: „Wczoraj domagaliście się, żeby zebranie zakończyło się podjęciem decyzji. Chcecie znowu trafić do więzienia? Jeśli tak, możemy wam to ułatwić. Jeżeli lubicie pić wodę tej ziemi, musicie przestrzegać prawa”. Najwięcej mówił przewodniczący podkomisji [*las-don tshogs-chung*]. Młodzi mnisi nie odzywali się już więcej. Powiedziałem wtedy: „Nie tak powinno się do nas mówić. Jesteście kadrami [*las byed-pa*], a my zwykłymi ludźmi. Jeśli chodzi o mnie, dopiero co zostałem zwolniony z więzienia. Ogólnie rzecz biorąc, nie byłem tam szczęśliwy, ale i nie miałem wielu żmartwień. Wystarczyło myśleć o sobie. Teraz, tutaj, ciągle toczą się jakieś rozmowy z Chińczykami o tym, czy o tamtym. Zwolniliście człowieka z więzienia, ale czuję się tak, jakbym znów do niego trafił. Nie prosiłem o zwolnienie, i jeśli to wam nie odpowiada, zamknijcie mnie znowu”. Zostałem oskarżony o niewłaściwą postawę. Powiedziałem: „Po co zadajecie pytania, skoro nie słuchacie odpowiedzi?” Ciągłe kazali nam mówić, a potem co chwila przerywali.

Zebrania polityczne nie dość, że nie przekonywały o słuszności chińskich argumentów, to wzbudzały opór Tybetańczyków i uczyły ich solidarności. Kadry uznawały poszczególne osoby za podżegaczy i wydawały nakazy aresztowania, przy następnej okazji zawsze jednak znalazł się ktoś, kto zastąpił uwięzionych „prowodyrów”. Wiece, mimo panującej na nich atmosfery strachu, dały



Tybetańczykom sposobność do publicznego formułowania pretensji oraz stawiania czoła Chińczykom, nawet jeśli na ich oczach aresztowano i karano nowych „bohaterów”.

Najlepiej chyba ilustrują to zamieszki w małej wiosce, spowodowane pojawieniem się ośmioosobowej grupy roboczej z lokalnego sztabu w Czuszurze, w klasztorze Rato, położonym o 30 km na południowy zachód od Lhasy. Podczas wiecu, który zwołano 29 września 1988 roku, wstał jeden z mnichów, Cering Dhondup, i zaczął spierać się z funkcjonariuszem wygłaszającym wykład o „zombie” (*ro-langs*) feudalizmu: „Nie mam nic do powiedzenia na temat feudalizmu. Tybet był niepodległy przez tysiące lat. Teraz rządzą nim chińscy imperialiści”. W tej samej chwili na równe nogi zerwało się pięćdziesięciu mnichów, skandując hasła niepodległościowe.

Ceringa Dhondupa aresztowano tej samej nocy. 4 października zwołano wiec, podczas którego ogłoszono, że zostanie przewieziony na proces. Gdy go wyprawiano, mnisi zaczęli ciskać kamieniami w członków grupy roboczej i policjantów. W nocy do duchownych przyłączyli się chłopcy z pobliskiej wioski, atakując policję i obrzucając kamieniami samochody. (Większość nowicjuszy w Rato pochodzi z okolicznych osad.) Chińczycy odjechali, ale 6 października klasztor i wioskę otoczył dwuosobowy oddział Ludowej Policji Zbrojnej z Lhasy. Znowu doszło do zamieszek, które stłumiono, używając gazów łzawiących i strzelając w powietrze. Wiele osób pobito, aresztowano czterech kolejnych mnichów.

Być może za znaczący uznać należy fakt, że do starć doszło na klasztornym dziedzińcu – tam, gdzie mnisi ćwiczą się w debatowaniu. Chińczycy postawili nogę na tybetańskiej ziemi, zarezerwowanej dla sporów i dyskusji. Wiece polityczne kojarzyły się duchownym z tradycyjnymi debatami, choć brak swobodnej, uczciwej wymiany zdań sprawiał, że uznali je za głupie i absurdalne:

Kłopoty zaczęły się na dziedzińcu naszego klasztoru, bo postanowiliśmy nie słuchać tego, co mówią Chińczycy. Powiedzieli, że nie zachowujemy się jak mnisi, więc nimi nie jesteśmy. Zapytaliśmy, dlaczego doszli do takich wniosków. To było tej samej nocy, kiedy wstał Cering Dhondup i spytał, czy chcą nam coś jeszcze powiedzieć. Odparli, że jeśli mamy o sobie tak dobre mniemanie, to powinniśmy iść krzyczeć w Lhasie. Wtedy właśnie Cering Dhondup, który nie mógł już znieść tego chińskiego gadania, zaczął mówić o niepodległości.

Z punktu widzenia mnichów, argumenty Chińczyków pozbawione były nawet ideologii. Funkcjonariusze napawali się władzą i wyłącznie prowokowali:

Co mówili podczas wiecu? Powiedzieli, że Tybet nie ma armii i że jesteśmy bezradni jak dzieci. Tybetański rząd miał kiedyś wszędzie wojskowe koszary, ale oni, Chińczycy, zniszczyli je w ciągu trzech miesięcy, a my nie mogliśmy nic na to poradzić. Są teraz tak potężni, że nawet gdyby dali każdemu mnichowi strzelbę i karabin maszynowy, i tak nic byśmy nie zdziałali. (...) Mówili: „Tybet nie jest niepodległym krajem. Nie chwycicie nieba palcami i nie włożycie go sobie do ust”. Pytali, czy wydaje się nam, że campa i ziarno spadną z nieba, jeśli zdobędziemy



niepodległość. „Myślicie, że niepodległość ułatwi wam życie i nie będziecie musieli ciężko pracować? Nic z tego: jest wam teraz znacznie lepsze niż kiedyś. Wtedy wszyscy byliście niewolnikami albo poddanymi i nie mieliście co jeść w tym wolnym kraju. Nie może być sytuacji lepszej niż ta, którą macie obecnie”.

Symbolika sprzeciwu

Edukacja polityczna w klasztorach, grupy robocze i komitety dzielnicowe – wszystko to zdało się na nic, jeśli idzie o zmianę postaw Tybetańczyków wobec chińskich rządów¹⁵⁰. Kampania, przekształcając się w pasmo gróźb i terroru, nie zdławiła też niepodległościowych protestów ani nie zapobiegła kolejnym demonstracjom. Najlepiej świadczy o tym rosnąca rola aparatu bezpieczeństwa i, w końcu, wojska. W gruncie rzeczy kampania ukształtowała świadomość polityczną Tybetańczyków i podsyciła ich opór. Jeśli przyjmiemy, że celem edukacji politycznej w Chinach jest zmiana sposobu myślenia przy pomocy grupowej presji, to kampania antyseparatystyczna spełzała na niczym, organizując „edukowanych” przeciwko chińskim rządóm i ucząc ich solidarności. Choć wśród funkcjonariuszy było wielu Tybetańczyków, rola, jaką odgrywali podczas wieców politycznych, uwypuklała jedynie ów podział. Kiedy grupy robocze zaczęły stanowić stały element życia klasztorów, komitetów dzielnicowych oraz jednostek produkcyjnych, ich funkcjonariusze byli coraz skuteczniej izolowani jako kolaboranci i oportuniści. Kadry musiały coraz dotkliwiej odczuwać tę infamię, gdy zaczęto identyfikować je z aparatem biurokratycznym, którego zadanie polegało na wskazywaniu osób, idących do więzień i na tortury. Praca tego typu mogła być obowiązkiem i stanowić odskocznnię dla dalszej kariery, niemniej popieranie jej z pewnością nie leżało w interesie „zwykłych” Tybetańczyków.

Sytuacja ta była prostą konsekwencją strukturalnych zmian w społeczeństwie tybetańskim, jakie przyniosła dekoloktywizacja i reformy z lat osiemdziesiątych. Bez totalitarnego aparatu komun wiece polityczne i kampanie reedukacyjne nie mogły być skutecznym środkiem narzucania poglądów politycznych ani kontroli społecznej. Życie Tybetańczyków zaczęło toczyć się wokół relacji pozostających poza nadzorem państwa, a często mu przeciwnych. Widać to szczególnie wyraźnie w klasztorach, które stały się naturalnym ośrodkiem współpracy dla pokolenia Tybetańczyków wychowanych już pod chińskimi rządami. Ogólnie rzecz biorąc, religia stanowi naturalną oś świadomości narodowej i oporu przeciwko Chińczykom. Wobec braku wszechpotężnej i wszechobecnej organizacji, wiece polityczne przypominały o innych formach solidarności. Niezależnie od tego, czy

¹⁵⁰ Whyte, op. cit., uważa również, że wiece polityczne nie były skuteczne w zmienianiu postaw, podkreśla jednak, że przyczyniały się do utrzymania kontroli społecznej. Na tych właśnie aspektach organizacyjnych Chińczycy nie mogą już polegać w Tybecie. Porównajmy tylko sytuację w Tybecie z konkluzją Whyte'a: „Rozkazy, groźby i fizyczny przymus z pewnością nie znikły z życia Chińczyków, niemniej nowy model organizacyjny wydaje się umożliwiać skuteczne ukrywanie owych technik kontroli” (s. 233).



urzędnicy występowali na nich w roli dobroczyńców czy prześladowców, zawsze byli po drugiej stronie coraz głębszej przepaści. Ludzi można było nadal kupować lub zastraszać, niemniej system nie dawał już podstaw organizacyjnych, pozwalających na niszczenie i atakowanie „wrogów” w stylu rewolucji kulturalnej.

Na falę demonstracji z 1988 i 1989 roku należy patrzeć przez pryzmat ciągłej kampanii politycznej. W oczach Tybetańczyków były one ze sobą ściśle powiązane, potwierdzając oraz uwydatniając społeczne i symboliczne podziały między nimi a Chińczykami. Protesty stały się praktycznym ćwiczeniem w budowaniu narodu. Nowa reakcja na nową sytuację w kraju podkreślała odrębność świata Chińczyków i Tybetańczyków, wyznaczała tybetańskie terytorium, broniąc go przed sinizacją i inkorporacją. Widać to w formie, jaką przybrały manifestacje; podczas niemal wszystkich z ponad dwudziestu zorganizowanych w tym czasie, małe grupy mnichów i mniszek zbierały się na Barkhorze w starej, tybetańskiej części Lhasy, a następnie zaczynały okrażać świątynię Dżokhang, skandując „Tybet jest niepodległy”, „Niech żyje Dalajlama” (dosłownie: „Oby Dalajlama żył tysiąc lat”) i powiewając zakazanymi flagami Tybetu. Do demonstrujących dołączali przechodnie. Potem manifestację rozbiły siły bezpieczeństwa, bijąc, aresztując, i czasem strzelając do uczestników.

Okrażanie, *korła* (*skor-ba*) świątyń i innych świętych miejsc jest jedną z najpopularniejszych praktyk buddyzmu tybetańskiego, bardzo popularną wśród ludzi świeckich. Korła wokół Dżokhangu, najbardziej czczonego miejsca w Tybecie, ma znaczenie szczególne. Otaczający Dżokhang Barkhor stanowi przy tym centrum tybetańskiej Lhasy i jest jej największym targowiskiem. Na miejsce protestu jako pierwsi wybrali go mnisi z Drepungu, którzy zorganizowali tu demonstrację 27 września 1987 roku. Sprowokował ją atak chińskich mediów na Dalajlamę, związany z jego wizytą w Stanach Zjednoczonych. Gdy mnisi zebrali się o świcie w herbaciarni, nie mieli pojęcia, co z sobą począć. Możliwością było wiele: mogli na przykład pomaszerować główną ulicą albo stanąć naprzeciw budynków rządowych, wybrali jednak Barkhor.

(Trzecia demonstracja mnichów Drepungu, którzy 6 października domagali się zwolnienia osób aresztowanych 27 września, odbyła się przed siedzibą rządu. 30 grudnia 1988 roku studenci i wykładowcy zorganizowali protest przeciwko strzelaniu 10 grudnia, w Dniu Praw Człowieka. Manifestanci szli główną ulicą, nie mieli jednak tybetańskich flag – domagali się rozbrojenia policji, większej wolności kulturowej i religijnej, zwiększenia roli języka tybetańskiego w oświacie oraz administracji. Tej manifestacji policja nie rozbiła.)

Demonstrując wokół Barkhoru, Tybetańczycy symbolicznie wyznaczyli swoje terytorium. Położone w nowej części miasta rządowe biura są obszarem chińskim – manifestowanie przed nimi byłoby uznaniem obcej władzy. Chińczycy mogliby się spodziewać takich wystąpień i rozumieć je, oznaczałoby to jednak zaakceptowanie ich podejścia do problemu: na przykład, jakie swobody religijne tolerować i w jakim zakresie, jakie prawa powinny przysługiwać mniejszościom, itd. Korła natomiast to sprawa czysto tybetańska – i ją, i znaczenie Dżokhangu rozumie



każdy Tybetańczyk. Chińczycy czują się źle w tym kwartale Lhasy. Po pierwszych demonstracjach Barkhor zaczęły patrolować uzbrojone patrole; wojsko maszerowało w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara. Dla Tybetańczyków – w sposób antyreligijny. Niezależnie od tego, czy zdawali sobie z tego sprawę sami funkcjonariusze, widział to i rozumiał każdy Tybetańczyk. Chińczycy wpisali się więc w symbolikę tybetańską, zajmując – również graficznie – miejsce po drugiej stronie przepaści.

1 października, podczas drugiej demonstracji, tłum niósł na ramionach po Barkhorze sędziwego mnicha, który wbiegł do płonącego komisariatu, żeby uwolnić aresztowanych. Jego czyn natychmiast wpisano w symbolikę korła jako protestu: odwagi, współczucia i buntu jednocześnie. W trakcie tej i następnych demonstracji ludzie nieśli wokół Dżokhangu ciała zabitych. Religijne znaczenie tej ceremonii musiało być jasne dla każdego Tybetańczyka.

Wolność religii

Zaadoptowanie korła do protestów każe zwrócić baczniejszą uwagę na inny aspekt tybetańskiej reakcji na kampanię antyseparatystyczną: odmienne rozumienie religii i wolności religijnej przez obie strony konfliktu. Dla prostych Tybetańczyków korła jest najpowszechniejszą i najbardziej widoczną formą praktyki duchowej. Jednocześnie – obok składania pokłonów, obracania młynków modlitewnych i palenia kadzidła – zgadza się z definicją wpisaną w politykę partii, która zezwala na „dobrowolne wyrażanie wiary religijnej” (*chos-dad rang-mos kyi srid-jus*). Religię rozumie się tu jako nieszkodliwy przesąd, a w najlepszym razie – dodatek do etnicznego kolorytu. Odgórne wpisanie wiary w ten szablon odbiera jej wybuchowy potencjał jednoczenia Tybetańczyków w naród. Na dłuższą metę, modernizacja i rozwój gospodarczy mają ją zupełnie unieszkodliwić i zepchnąć na margines. Religię toleruje się właśnie w oparciu o to założenie. Mnisi, wykorzystując korła jako środek protestu politycznego, dokładnie ukazali granice chińskiej wizji wolności, zmuszając władze do zaatakowania religii w trakcie szarży na „nacionalizm”. Jednocześnie pokazali prostym Tybetańczykom, jak – odnajdując w niej symbole narodowe – przeobrazić własną praktykę duchową, na którą zezwalała władze chińskie, w akt buntu.

Tybetańczycy wypracowali wiele form protestów niepodległościowych w postaci praktyk religijnych. Po 27 września 1988, kiedy obecność niezliczonych patroli uniemożliwiała zorganizowanie tam jakiegokolwiek demonstracji upamiętniającej protesty z poprzedniego roku, setki Tybetańczyków zasiadły na placu obok Dżokhangu (tradycyjnym miejscu wykładów religijnych), by przez kilka godzin modlić się za pomordowanych. Policja nie interweniowała. Wieczorem 3 grudnia 1988 roku, podczas święta maślanych lampek, tysiąc osób wspólnie recytowało przed Dżokhaniem „Słowa Prawdy” (*bden-tshig smon-lam*), napisaną przez Dalajlamę modlitwę, w której wzywa się bóstwa opiekuńcze Tybetu do „przeegnania barbarzyńców z Krainy Śniegu”. Po 5 października 1989 roku Tybetańczycy zaczęli świętować Pokojową Nagrodę Nobla, paląc



kadzidła i obrzucając siebie nawzajem – oraz chińskich żołnierzy – garściami campy. Kiedy władze zorientowały się w tym, zaczęto zwoływać wiece potępienia Dalajlamy, a 13 października wydano rozkaz aresztowania oraz strzelania do Tybetańczyków, którzy rzucają mąkę i palą kadzidło. Poszukiwano organizatorów uroczystości, które formalnie uznano za działanie separatystyczne. Źródła tybetańskie twierdzą, że aresztowano i przesłuchano ponad dwieście osób.

Najważniejszym symbolem religijnym jest oczywiście Dalajlama. Jego podwójna rola – przywódca politycznego i duchowego – pomagała, jak pamiętamy, Tybetańczykom w odpieraniu ataków na wiecach. Dalajlama uosabia fundamentalne założenie tradycyjnego systemu politycznego Tybetu: „połączenie religii i polityki” (*chos-srid zung-'brel*)¹⁵¹. W oczach Tybetańczyków idea ta nabrała zupełnie nowego znaczenia, które wręcz kłóci się z tradycją – teraz aspekt doczesny utożsamiany jest z demokracją. Dla młodych ludzi Dalajlama, jako jeden ze światowych przywódców, symbolizuje dziś demokrację i prawa człowieka.

Chińczycy zmuszeni są z kolei do atakowania obu tych aspektów. Skoro wiara religijna musi podporządkować się „patriotyzmowi” – miłości „macierzy” – warunkiem tolerancji religijnej jest zaakceptowanie chińskich rządów. Tybetańskie wołanie o demokrację i prawa człowieka odrzuca się jako próbę przywrócenia „starego społeczeństwa” (*spyi-tshogs rnying-pa*). Tybetańczycy uważają jednak, że to system chiński nie dorasta do światowych norm, ponieważ nie zapewnia demokracji i praw człowieka. Tak opisuje to jeden z mnichów Gandenu, który brał udział w wiecach politycznych w klasztorze:

Chińczycy mówią, że nasz stary rząd, który zajmował się polityką i religią, zupełnie nie przystaje do współczesności. (...) Twierdzą, że rząd chiński jest znacznie bardziej postępowy. Mają niezwykle wysokie mniemanie o swoim socjalizmie i komunizmie. Mówią, że ich rząd odpowiada realiom współczesnego świata. Nasz był przestarzały, bo polityka i religia nie idą ze sobą w parze.

Żądamy, żeby Chińczycy opuścili Tybet. Dla nas jest to absolutnie niezbędne. Potrzebujemy wolności i niepodległości. Chińczycy nie mają pojęcia, jak cierpimy pod ich rządami. Oskarżają nas o chęć przywrócenia starego porządku. Mówią, iż śni się nam, że sami zostaniemy przywódcami. A prawda jest taka, że nigdy nie domagaliśmy się władzy, ale szczęścia większości Tybetańczyków. O to apelujemy do organizacji zajmujących się prawami człowieka i do wszystkich, którzy odczuwają sympatię dla Tybetu. I dlatego bierzemy udział w pokojowych demonstracjach.

¹⁵¹ Margaret Nowak omawia miejsce tej formuły w poglądach politycznych młodych uchodźców tybetańskich w Indiach. Wyjaśnia, że – obok symbolu, jakim jest Dalajlama – pozwala im ona na umieszczenie „nowych, obcych doświadczeń społecznych w znajomym kontekście tradycyjnie niejasnej, a co za tym idzie elastycznej idei *chos-srid zung-'brel*, połączenia religii i polityki”. *Tibetan Refugees: Youth and the New Generation of Meaning*, New Brunswick, NJ 1984, s. 157.



Tybetańczycy wymieniają długą listę restrykcji wobec religii, dotyczących odbudowy świątyń, wyświęcania nowych mnichów i mniszek, przyjmowania datków od osób prywatnych, odprawiania rytuałów itd. Sprawami religijnymi zarządza sieć organizacji, odpowiedzialnych za realizowanie wytycznych partii. Dla Chińczyków przepisy te są w pełni uzasadnione, gdyż w ten czy inny sposób ograniczają autonomię instytucji religijnych oraz krzewienie się praktyk indywidualnych, które są ściśle związane ze świadomością narodową Tybetańczyków. Ci zaś próbują przepisy ignorować lub obchodzić. Czasami im się udaje, zawsze jednak mają świadomość, że władze w każdej chwili mogą zmienić politykę i strategię. Mnich z Gandenu dodaje:

Pod rządami Chińczyków nigdy nie będzie wolności. Kiedy Tybet odzyska niepodległość, powrócą też swobody religijne. Nie wcześniej. Do tego czasu będą one istnieć tylko na papierze, a nie w rzeczywistości. Mówią, że jest wolność religii. Mówią, że prowadzą politykę odprężenia (srid-jus gu-yangs). Przez chwilę nie narzucają żadnych ograniczeń. A potem, stopniowo, pojawiają się restrykcje. Nie ma więc żadnych szans na wolność religii.

Prawa człowieka

Tybetańczycy sięgnęli praktycznie po wszystkie chińskie deklaracje polityczne, by jasno wyrazić swój sprzeciw. Napływające ze świata informacje na temat demokracji, praw człowieka i walki narodowowyzwoleńczej dały im przy tym alternatywne słownictwo – oraz znaczenia – wobec tych, którymi posługują się Chińczycy. Równie ważne były wysiłki, zmierzające do połączenia nowoczesnej terminologii politycznej z zaczerpniętą z buddyzmu wizją świata i miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek. Młody mnich z Drepungu, który brał udział w pierwszych demonstracjach jesienią 1987 roku, tak opisuje pojęcia wolność i prawa człowieka:

Jeżeli odzyskamy niepodległość, zostaną spełnione wszystkie, wąsko pojęte, pragnienia Tybetańczyków. Z szerszego punktu widzenia, zwycięży wówczas i rozkwitnie Dharma Buddy. Jeśli będzie wystarczająco silna i dobra, może przynieść pokój oraz szczęście całemu światu, nie tylko Tybetańczykom. Żyjemy tu, we własnym kraju, ale nawet nasze ciała nie należą do nas. Chińczycy mówią, że dokonali w Tybecie wielkiego postępu, zadbali o biedne rodziny, dali im wszystko itd. Dla mnie nie ma w tym krzty prawdy. Każdy pragnie wolności. Bez niej ludzkie życie pozbawione jest sensu.

Chińczycy mówią nam: macie wszystkie swobody – wolność religii itd. Prawa człowieka obejmują wolność. My potrzebujemy wolności prawdziwej. Ona pozwala nam przygotować się odpowiednio nie tylko na to życie, ale i na żywoty następne. Komuniści w nie nie wierzą, trudno więc im to pojąć. Gdyby wolność sprowadzała się do jedzenia i picia, nie miałyby zbyt wielkiego znaczenia. Byłyby dobra dla psów i kotów, które nie mają innych zmartwień. Istoty ludzkie są inne. Człowieczeństwo ma znaczenie głębsze.



Ów mnich ma dwadzieścia lat. Zanim wstąpił do klasztoru, przez sześć lat uczęszczał do szkoły podstawowej. Nie mógł kontynuować edukacji, bo jego rodzina została zaliczona do „złej klasy” (gral-rim-pa) w czasach rewolucji kulturalnej. Przez cztery lata uczył się w klasztorze. Wszystkie polityczne terminy, którymi się posługuje, weszły do języka tybetańskiego w XX wieku. Konotacje niektórych – takich jak „demokracja” czy „imperializm” – wywodzą się niemal wyłącznie z przełożonych na tybetański chińskich materiałów propagandowych. Nie należy sądzić, że łączy ich znaczenie z pojęciami religijnymi tylko dlatego, że jest mnichem. Nadanie im znaczenia w kontekście władanego przez Chiny Tybetu wymaga odniesienia do buddyzmu, który uważa odrodzenie w ciele człowieka za niezwykle cenne, widzi potrzebę czynienia dobra w imię przyszłych żywotów i uznaje Dharma za istotną dla świata.

Niepodległość oznacza zatem wolność praktykowania Dharmy; wolność ta nie ma jednak sensu, jeśli jest ślepa na kondycję człowieka. Po tybetańsku „prawa człowieka” to dosłownie „prawa wędrujących istot ludzkich”, zaś „wędrujące – czy też błądzące – istoty” są jednym z podstawowych terminów buddyzmu tybetańskiego. Trzy kluczowe pojęcia – niepodległość, wolność i prawa człowieka – sprowadzają się zatem do nadania sensu ludzkiemu istnieniu. Wolność religijna implikuje prawo do przygotowania się do przyszłych żywotów, czyli altruistycznego czynienia dobra – co obejmuje i całe życie polityczne, i pracę na rzecz niepodległości. Przeciwnieństwem są egoistyczne działania, powodowane chęcią zysku w tym życiu; tu odnoszą się do czczych, chińskich obietnic „poprawienia życia”. Prawa człowieka w rozumieniu Tybetańczyków oddzielają więc altruizm od egoizmu, sacrum (obejmujące tak religię, jak i politykę) od profanum. Wartości, które dla człowieka Zachodu są w istocie polityczne i świeckie, Tybetańczycy identyfikują z aspektem sakralnym i symbolicznie przeciwstawiają – należącemu do profanum – systemowi chińskiemu. „Recytowania Om mani padme hum, odwiedzania świątyń i dawania datków nie uważa się za prawdziwą wolność religii”, mówi mnich.

Tybetańczycy są od dawna świadomi istnienia Organizacji Narodów Zjednoczonych i uważają ją (być może naiwnie) za forum odpowiednie do zgłaszania swoich skarg. Często próbują podawać zagranicznym turystom ręcznie pisane listy adresowane do ONZ. Od 1987 roku mówią, że nie walczą tylko o niepodległość, lecz o prawa człowieka. Termin ten pojawia się coraz częściej w owych listach i na rozlepianych w Lhasie plakatach. Na kilka dni przed 10 grudnia 1988 roku (Międzynarodowy Dzień Praw Człowieka) pojawiła się ulotka, w której czytamy: „Dziś jest dzień upamiętniający walkę o prawa człowieka. Apelując do ONZ oraz przyjaznych nam państw o przywrócenie należnych nam praw, i my, Tybetańczycy, chcemy czcić ten dzień”.

Na plakatach, które rozlepiano w Lhasie rankiem 10 grudnia, obok znajomych haseł, takich jak: „Niech żyje Dalajlama” i „Niech żyje niepodległość Tybetu”, pojawiły się nowe: „Niech żyje nowa demokratyczna konstytucja” i „Pamiętajmy o prawach człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych”. Owe ulotki, listy



i plakaty, prymitywnie kopiowane z drewnianych matryc lub przepisywane ręcznie, podpisywały czasem organizacje, nadające sobie nazwy typu „Rewolucyjny Komitet na rzecz Niepodległości Tybetu” lub „Zwycięski Wielki Tybet”. Nazwy te często się zmieniały – co stanowiło odbicie dość luźnych powiązań w sieci tybetańskich dysydentów: od sprzedawców z Barkhoru, przez mnichów, mniszki, urzędników i studentów, po wykształcone przez Chińczyków kadry. Plakaty często rozwieszały kobiety, praktykujące o świecie swoje korta. Za dystrybucję i produkcję takich materiałów zawsze karano więzieniem.

Dla Tybetańczyków prawa człowieka powiązane są ściśle z pojęciem „prawdy” (*bden-pa*), która w ich języku znów ma konotacje religijne i polityczne (jako „sprawiedliwość”). Mówią o prawdzie (słuszności) swojej sprawy, o „prawdziwych prawach” (*bden-pa'i thob-thang*) oraz o „prawdziwej historii”, które odbierają im Chińczycy. To zresztą standardowa odpowiedź na chińskie argumenty o braku armii i niemożności pokonania mocarstwa. Zacytujmy mnicha z Drepungu: „Najlepszy i jedyny sposób – to mówić zawsze prawdę. Inaczej nie możemy z nimi walczyć. Nawet gdyby walka zbrojna była możliwa, nie uciekalibyśmy się do niej. Naszym orężem jest prawda”.

Odwołanie się do prawdy, w sensie religijnym i politycznym, jest antidotum na chińskie „kłamstwa”, które opierają się wyłącznie na władzy i sile. W ulotce z 10 grudnia czytamy: „Każda wzmianka o prawdziwej historii okryłaby wstydem chińskich najeźdźców”. Tybetańczycy wyobrażają sobie możliwość postawienia swej sprawy przed hipotetycznym niezależnym trybunałem, pewni, że „prawda zwycięży”. Autorzy „Listu do Narodów Zjednoczonych”, napisanego w sierpniu 1989 roku (pięć miesięcy po ogłoszeniu stanu wojennego) i przemyconego później z Tybetu, proszą: „Zbierzcie wszystkich mieszkańców Lhasy, mnichów i świeckich, oraz chińskie władze i bądźcie bezstronni. Dajcie nam tylko szansę mówić o prawdziwej historii”.

Łatwo zbyć te apele o prawdę, widząc w nich, jak zrobili to Chińczycy wyłączenie jedynego argumentu dostępnego bezbronnym. Niemniej to właśnie oni zbudowali fundament tybetańskiej świadomości politycznej, rozpoczynając kampanię przeciwko separatyzmowi. W końcu kazali Tybetańczykom słuchać swoich argumentów i dyskutować o nich. Choć wiecie nie miały wiele wspólnego z prawdziwą rozmową, brak innych mechanizmów narzucania zbiorowego postuszeństwa sprawił, że zaczęli oni szukać odpowiedzi na chińskie argumenty. (Władze nie próbowały przecież wycofać się z reform ani przywracać kolektywizacji.)

Z drugiej strony, modernizacja i rozwój gospodarczy nie mogą stanowić skutecznego substytutu ideologicznego dla socjalizmu (o którym właściwie nie mówiło się w ramach kampanii). Chińczycy chcieliby, żeby Tybetańczycy widzieli w nich reformatorów, a nie źródło ucisku. Ci zaś określają swe aspiracje mianem szeroko pojętej „modernizacji”, podkreślając w ten sposób słabości chińskiego systemu. Napływ zagranicznych produktów, obcych idei i turystów tylko im w tym pomaga – niemal wszyscy cudzoziemcy sympatyzują z Tybetańczykami i są krytyczni wobec chińskich rządów, wydała się więc ich z Tybetu, ilekroć dochodzi



do niepokoju. Chińczycy – błędnie – zakładali, że mogą „zmodernizować” tybetański sposób myślenia na swoją modłę. Kampania przyniosła skutek odwrotny – podważyła chińskie pretensje do tytułu „postępowości” i „nowoczesności”, kryształizując jednocześnie tybetańską świadomość narodową.

Najważniejszy chyba dokument tego okresu patriotycznych protestów opracowała w 1988 roku i drukowała z drewnianych matryc grupa młodych duchownych z klasztoru Drepung. *Znaczenie Drogocennej Demokratycznej Konstytucji Tybetu* było przeznaczone dla mieszkańców rodzinnych wiosek owych mnichów i miało pokazać im, jak mógłby wyglądać wolny Tybet. Autorów zatrzymano wcześniej po demonstracji z 27 września 1987 roku i zwolniono w styczniu. Niektórych aresztowano ponownie i skazano na wieloletnie kary więzienia – przywódcę, Ngałanga Phulczunga, na dziewiętnaście lat – 30 listopada 1989 roku.

Konstytucja – to projekt demokratycznej ustawy zasadniczej, opracowany przez Dalajlamę na wychodźstwie w 1963 roku. Dokument z Drepungu opiera się na jej założeniach. Mówi o „równości” bez względu na płeć, pochodzenie społeczne, język, religię, rasę, majątek, miejsce urodzenia, oraz o równych prawach do wolności słowa, wolności myśli, gromadzenia się i zrzeszania oraz poruszania.

Niemniej tekst ten przede wszystkim odzwierciedla obecną sytuację i jest odpowiedzią na kampanię przeciwko separatyzmowi. Zaczyna się od wezwania Tybetańczyków do kontynuowania walki z „obcym chińskim najeźdźcą” z „siłą, której źródłem jest dowiedziona prawda” (*bsgrub-bya bden-pa yin-pa'i rang-bzhin gyi nus-shugs*). Echo języka klasztornych debat pokazuje, jak mnisi szukają racjonalnych elementów w tradycji religijnej do odpierania chińskich argumentów. Większą część poświęcono omówieniu znaczenia „demokracji, łączącej założenia polityczne i religijne” (*chos srid gnyis-ldan gyi dmangs-gtso*). To, oczywiście, tradycyjna formuła polityczna: według autorów tego tekstu to właśnie buddyzm jest zgodny z duchem demokracji, a propozycje Chińczyków – nie.

Znaczenie odpowiada na wiecowe argumenty, mające dowodzić, że tylko system chiński może stawić czoło wyzwaniom współczesności. Język jest prosty i bezpośredni, niemniej styl argumentacji wyrasta z tradycji monastycznych dysput. Tybetańskie określenie „demokracji” (*dmangs-gtso*) zrozumiemy, rozbijając ten termin na dwie sylaby. Pierwsza (*dmangs*) oznacza „szerokie masy” (*rgya-che'i mi-dmangs*), czyli wszystkich, bez żadnych wyjątków, niezależnie od pozycji, pochodzenia, pokrewieństwa itd. Mnisi zapożyczają tu standardowy termin z chińskiego leksykonu komunistycznego i, używając go w kontekście niepodległościowym, nadają mu nowe znaczenie. Następnie tłumaczą pojęcie „szerokich mas”, używając przykładu Tybetu. W ten sam sposób omawiają znaczenie drugiej sylaby (*gtso*) – skrótu od słowa *gtso-ba*: „wspaniały”, „najwyższy”. W ten sposób demokracja staje się „praktyką wyrażania woli społeczeństwa zgodnie z pragnieniami i życzeniami szerokich mas” (*rgya-che'i mi-mang gi dgos 'don 'dod-babs bor bstun dgos-pa'i spyi mos kyi lugs srol*).



Potem mnisi definiują pojęcie rządu reprezentatywnego. Najważniejszy nie jest tu jednak komentarz do projektu konstytucji niepodległego Tybetu z 1963 roku, ale informacje na temat politycznych dyskusji, toczących się obecnie w kraju. *Znaczenie szczegółowo omawia kwestię „starego społeczeństwa” – podkreślając, że nie ma mowy o powrocie do „poddaństwa” (shing-bran gyi lam-lugs) i „starego systemu” rządów „feudalnych panów” (bkas-bkod brgyud-'dzin-pa).* Duchowni znów odpierają więc standardowe oskarżenia z politycznych wieców.

Wiece te zmusiły mnichów do myślenia o demokracji w kategoriach uniwersalnych. Bez nich zapewne nie mieliby po temu żadnego powodu. Paradoksalnie, władze osiągnęły deklarowany cel, podnosząc świadomość polityczną Tybetańczyków, tyle że nie tak, jak tego chciały: tłumiona wrogość do Chińczyków wybuchła ze zdwojoną siłą, a tybetańskie wołanie o niepodległość połączone zostało z nowoczesnymi ideami politycznymi, takimi jak demokracja i prawa człowieka. Szczególnie zaskakujące jest to, że doszło do tego – w trakcie brutalnej kampanii, której celem było złamanie oporu Tybetańczyków. Nowe terminy – choć stopień ich rozumienia musi być bardzo różny – poznała niemal cała populacja tybetańska, wiążąc je z Dalajlamą i niepodległością. Idee demokracji i praw człowieka stały się wśród Tybetańczyków powszechne; nikt też nie wątpi, że o nie właśnie toczy się walka o niepodległość Tybetu.

Stan wojenny

Ogłoszenie stanu wojennego w Lhasie w nocy z 7 na 8 marca 1989 roku zmusiło władze chińskie do stosowania coraz brutalniejszych środków tłumienia sprzeciwów. Odpowiedzialnością za utrzymanie porządku w Lhasie obarczono AL-W. Wydarzenia wcześniejsze wskazują, że rząd planował sprowokowanie Tybetańczyków do rozruchów, by znaleźć pretekst do ogłoszenia stanu wojennego i wyprowadzenia na ulice wojska, gdyż pierwsza demonstracja z 5 marca była mała, pokojowa i niczym nie różniła się od wielu poprzednich w ostatnich miesiącach. Kiedy policja otworzyła ogień do demonstrantów, wycofano z tybetańskiej części miasta służby bezpieczeństwa, jak gdyby zapraszając Tybetańczyków do zamieszek. Potem policjanci od czasu do czasu atakowali manifestantów, strzelając do nich na oślep, co musiało wzbudzić jeszcze większą wściekłość tłumu.

Ogłoszenie stanu wojennego pozwoliło władzom na zakazanie wizyt cudzoziemcom – poza kilkoma „wybrańcami” – i ograniczenie swobody podróżowania Tybetańczyków. Manifestacje siły – przemarsze uzbrojonych oddziałów, transportery opancerzone, wojskowe posterunki na ulicach – stały się stałymi elementami lhaskiego pejzażu. 4 marca 1990 roku na plac przed Dżokhangiem wjechały czolgi, by zapobiec demonstracjom w rocznicę stanu wojennego.

Głównym rezultatem kampanii prowadzonej po ogłoszeniu stanu wojennego była fala aresztowań i wyroków za rozmaite „przestępstwa kontrrewolucyjne”. Większość ofiar nie miała nic wspólnego z rozruchami czy demonstracjami, choć do masowego skazywania więźniów przystąpiono dopiero po 8 marca 1989 roku. W latach 1989-90 zapadały bardzo surowe wyroki. Na dziesięć i więcej lat skazy-



wano na przykład za „uczenie reakcyjnych piosenek o niepodległości”, śpiewanie pieśni o Dalajlamie, rozlepianie plakatów, posiadanie tybetańskiej flagi czy rozpowszechnianie publikacji niepodległościowych. 23 stycznia 1990 zwołano wiec, na którym ogłoszono wyroki dwudziestu dwóch Tybetańczyków – wśród nich młodocianych – oskarżonych o przestępstwa kontrrewolucyjne. Skazanych obwożono później po mieście.

Nadal trwało też polowanie na separatystów – kampanie „prześwietlania i śledztwa” stały się integralną częścią życia Tybetańczyków. Coraz większą rolę odgrywały grupy robocze, powołane doraźnie do przeprowadzenia kampanii reedukacji ideologicznej. Teraz do ich formalnych obowiązków należał już nadzór i obserwacja. Powołano również stałe Biuro do spraw Stabilizowania Sytuacji, które miało prowadzić dochodzenia wobec osób uznanych za „niechętne do współpracy”.



自由

List do Deng Xiaopinga

Wei Jingsheng

Panie Deng Xiaoping,

Kampania propagandowa, którą Pan prowadzi, wskazuje, że jest Pan nie tylko niezadowolony z wybranego osobiście następcy, ale i zaniepokojony sprawami Tybetu. Pańscy ludzie opracowali więc pospiesznie „białą księgę”, zatytułowaną „Tybet: prawo własności i prawa człowieka”, żeby ukryć swą niekompetencję i niewiedzę, które są również Pańską niekompetencją i niewiedzą. Powtarzają w niej stare kłamstwa tudzież fałszywe interpretacje, by wprowadzić w błąd i Pana, i innych Chińczyków, gdyż chcą utrzymać stanowiska oraz władzę. Skutki będą takie, że kiedy większość obudzi się ze snu, Tybet nie będzie już częścią Chin. Zasada *domina obex* obejmie znacznie większe tereny niż te 1,2 miliona kilometrów kwadratowych, a Pan stanie się pośmiewiskiem historii, która osądzi Go z całą surowością. Poprawa sytuacji i rozwiązanie problemu wymaga przede wszystkim zrozumienia. Wysłuchiwanie kojących łgarstw nie pomoże w poznaniu rzeczywistości i trudności ani, tym bardziej, ich nie rozwiąże. Osobiście wiem bardzo niewiele o historii Tybetu. Uważam jednak, że myślę trzeźwiej niż Pan i Pańscy ludzie. Podejmuję więc ryzyko napisania tego listu z nadzieją, że zgodzi się Pan na poważną, akademicką dyskusję, której uczestnicy będą w pełni korzystać z wolności słowa, aby ludzie mający rzetelną wiedzę mogli naświetlić to zagadnienie i przyczynić się do jego rozwiązania. Jeśli tak się nie stanie, stracimy ostatnią szansę i powtórzymy scenariusz z byłego Związku Radzieckiego oraz Jugosławii.

Kwestia Tybetu jest trudna z powodu niepowtarzalności tego kraju i mglistego charakteru jego suwerenności. Prawo międzynarodowe praktycznie nie ma w tej chwili zastosowania i w wielu kwestiach samo sobie przeczy, nie może więc przyczyniać się do rozstrzygnięcia zawitych konfliktów współczesnego świata. Uporczywe powoływanie się na przestarzały, niewiążący instrument z pewnością nie pomoże w znalezieniu rozwiązania problemu, przed którym dziś stoimy. Na przykład, Kanada czy Australia są w pełni niepodległe i suwerenne. Nazywanie ich koloniami albo terytoriami brytyjskimi na podstawie faktu, iż głową obu tych państw jest królowa angielska i że do mianowania wyższych urzędników państwowych potrzebna jest jej aprobatą, byłoby po prostu śmieszne. Rozwiązując spory należy liczyć się z rzeczywistością, a nie szukać „dowodów i faktów” li tylko w opracowaniach historycznych.



Przypadek Tybetu jest bardziej osobliwy i złożony niż wspomnianych państw, zaś „jedność” Tybetu i Chin (dynastii Qing i Republiki Chińskiej) tak szczególna, że nie rozumie jej wielu uczonych. Autorzy „białej księgi” nie dorównują nawet tym akademikom, a ich argumenty w ogóle nie pomagają zrozumieć faktów. System losowania ze Złotej Urny był jedynie metodą, służącą siłom zewnętrznym do zażegnania rozgrywek o władzę między frakcjami duchownych – nie miał nic wspólnego z kontrolą administracyjną. Panie Deng, gdyby poproszono Liu Bochenga o pomoc w rozwiązaniu problemu Pańskich bliskich, czy oznaczałoby to, że władza on Pańską rodziną albo że należy ona do klanu Liu? To już nie jest niewiedza, a rozmyślne zniekształcanie rzeczywistości. Pańscy znajomi – Ya Hanzhang i Phuncog Łangjal – wiedzą o tym bardzo dobrze. Niemniej Pan nie zamierza ich słuchać. Gdyby było inaczej, nie dałby się Pan chyba wodzić za nos tamtym oszustom?

Ambana wysłano do Tybetu jako „oficera łącznikowego” po stłumieniu nepalskiej rewolty, żeby zapobiec powtarzaniu się podobnych wydarzeń. Nie był on, jak utrzymują autorzy „białej księgi”, zwierzchnikiem administracyjnym, ustanowionym po rebelii dzungarskich Mongołów. Nie miał władzy gubernatora kolonii. Przypominał raczej brytyjskiego ambasadora w Brunei – mógł udzielać rad oraz uczestniczyć w sprawach związanych z obronnością i polityką zagraniczną. Nigdy nie był zwierzchnikiem administracyjnym ani wojskowym, a jego uprawnienia nie dorównywały nawet prerogatywom wspomnianego przedstawiciela Londynu na Borneo. Autorzy „białej księgi” napisali, że wojska dynastii Qing i prowincji Sichuan, którymi dowodził amban z Tybetu, finansował dwór Qing (a nie rząd w Lhasie, gdyż była to armia „zagraniczna”). Zapomnieli jednak dodać, że owe oddziały nazywano zbrojną eskortą posła w Tybecie. Czyżbyśmy chcieli twierdzić, że państwa europejskie zrezygnowały z suwerenności, zgadzając się na militarną obecność Stanów Zjednoczonych w Europie?

Tybet wybierał głowę państwa i wyznaczał ciała administracyjne na swój sposób, po swojemu też nimi kierował. Miał własną armię, podlegającą własnemu rządowi. Oznacza to, że był krajem suwerennym. Pod tym względem zdecydowanie różnił się od Ukrainy i Chorwacji, które suwerenność utraciły. Gdyby nawet ją utracił, wciąż zachowuje prawo do uwolnienia się od suzerena. „Nikt nigdy nie uznał Tybetu za niepodległe państwo”. Jak taki argument może pomóc w znalezieniu porozumienia? Być może zdoła przekonać grupę uczniów lub studentów, lecz w ogóle nie przyczynia się do zrozumienia ani tym bardziej rozwiązania problemu. Rzeczywistość jest rzeczywistością, niezależnie od tego, czy zgadza się Pan z nią, czy nie. Lepiej więc szanować prawa drugiej strony. W ten sposób mógłby Pan przynajmniej zyskać zaufanie.

Niezwykłość statusu Tybetu polega na tym, że choć nie utracił on suwerenności, nie był w pełni niepodległym krajem – ale też nie kolonią. Nie prowadził wszystkich swoich spraw, jak niezawisłe, suwerenne państwa, lecz nie podlegał, wzorem prowincji, mianowanemu przez dwór ministrowi. Miał pełną autonomię w sprawach wewnętrznych, będąc częścią dworu Qing w sprawach zagranicznych.



Właśnie dlatego wielu Chińczyków i obcokrajowców, którzy nie znają wszystkich faktów, uważa Tybet za prowincję chińskiego imperium. Trudno znaleźć inny przykład unii tego rodzaju. Z punktu widzenia prawa, przypomina ona Commonwealth i przyszlą Unię Europejską. O unii Tybetu i Chin zdecydowały najwyższe władze obu państw.

Zgodnie z umową i zwyczajami, dwór Qing oraz jego następcy wysyłali wojska do Tybetu jedynie na prośbę dalajlamy. Armia wycofywała się do Sichuanu i Qinghai natychmiast po wykonaniu powierzonego jej zadania. Qingowie nie utrzymywali w Tybecie stałej armii, tylko nieliczne, podlegające postłowi oddziały, które stacjonowały w zamkniętych koszarach. Po części odpowiadali za sprawy natury militarnej i politykę zagraniczną Tybetu oraz, sporadycznie, za bezpieczeństwo kraju i tłumienie rebelii. Do dalajlamy, najwyższego duchowego przywódcy tej dynastii, należało zaś utrzymywanie jedności państwa Qingów. Nie był on „cesarskim nauczycielem”, lecz głową religii państwowej. W Tybecie, Xinjiangu, Qinghai, Gansu, Syczuanie, Yunnanie, części Birmy, Wewnętrznej i Zewnętrznej Mongolii, północnowschodnich prowincjach i części rosyjskiego Dalekiego Wschodu (trzy czwarte terytoriów Qing) jego popularność przewyższała sławę samego cesarza. Pierwszy cesarz dynastii uczynił lamaizm religią państwową dlatego, że „zjednoczenie lamaizmu było niezbędne do władania różnymi częściami Mongolii”. I tak [buddyzm tybetański] stał się główną siłą utrzymującą jedność Chin, gdy posiadały one największe terytorium. Z kolei dwór finansowo i militarnie pomógł Dalajlamie w utrzymaniu pozycji, suwerenności oraz najwyższej władzy nad znacznie większymi obszarami.

W przypadku takiej unii każda ze stron staje się głównym warunkiem istnienia drugiej. Słowo „gigantyczne” najlepiej oddaje korzyści, jakie dzięki niej odniosły oba państwa, była więc stabilna i trwała. Prawny status stron był równy, różniły się one jednak władzą realną. Utrzymaniu równowagi służyło mianowanie wysłannika i dostarczanie Tybetowi licznych towarów. Gdyby tego nie robiono, wpływy przywódcy religijnego przerosłyby wpływy cesarza, zagrażając równowadze i równości. Oczywiście stosunki między dworem Qing a Tybetem z czasem ewoluowały, niemniej ich szkielet nie zmienił się aż do ostatnich lat panowania dynastii. Dlatego też Tybet nie oderwał się od Chin, tak jak Korea, Wietnam, Laos, Birma czy Mongolia, i opowiadał się po stronie cesarstwa nawet wtedy, gdy Lhasę zajęły brytyjskie wojska.

Główną przyczyną tego stanu rzeczy była dobrowolna unia, oparta na wspólnych interesach i zgodna z prawami ludzkimi, które najpełniej wyraża zasada: „dobro ludu jest dobrem najwyższym”. I tylko ona tłumaczy trwałość owej unii. Weźmy choćby były Związek Radziecki i Jugosławię. Nawet ludzie mówiący jednym językiem tworzą wiele państw. Czyżbyśmy chcieli twierdzić, że Stany Zjednoczone, Wielka Brytania, Irlandia, Australia i Kanada nie są różnymi, suwerennymi krajami? O suwerenności stanowią przede wszystkim wola i dążenia ludu. Jej część ginie wraz ze śmiercią pragnienia niezależności części społeczeństwa. Inne warunki, określane przez tzw. „prawo suwerenności”, muszą być



oparte na dążeniu ludu do samorządności i narodowego samostanowienia. Bez tych fundamentów wszelkie aspekty suwerenności muszą w końcu stracić moc prawną. Ani okupacja, ani kontrola administracyjna zasady tej nie zmieniają – zwłaszcza we współczesnym świecie.

Stosunków między Tybetem a Chinami nie wyznaczała przewaga militarna oraz kontrola administracyjna, lecz dążenie do samorządności i narodowego samostanowienia. Relacje te były więc stabilne. Przez ponad sto lat, od schyłku dynastii Qing po Republikę, Chiny, ze względu na swą słabość, nie wywiązywały się ze zobowiązań wobec Tybetu: po prostu nie były w stanie zapewnić mu bezpieczeństwa. Mimo to rząd dalajlamy respektował traktaty dwustronne i nie zrobił niczego, co mogłoby narazić na szwank tę suwerenną jedność. Gdyby Tybet chciał się „oderwać”, bez większych problemów mógł to uczynić jak Mongolia Zewnętrzna. W Chinach panował wówczas chaos, a państwa trzecie zachęcały Lhasę do upomnienia się o niepodległość. Autorzy „białej księgi” twierdzą, że nikt nigdy nie uznawał Tybetu za niepodległe państwo. To kłamstwo. Kiedy Anglia władała Indiami, zwłaszcza podczas Konwencji w Simli, rezerwowano miejsce dla Tybetu jako niepodległego państwa. Próby uczynienia niepodległości *fait accompli* nie powiodły się tylko z powodu decyzji Dalajlamy. Protest złożony przez przedstawiciela słabego wówczas rządu chińskiego nie miał wagi, jaką mu później przypisywano. Należy przy tym pamiętać, że Pekin od dłuższego czasu nie wywiązywał się ze swoich zobowiązań, a duże obszary Tybetu były okupowane bądź przyłączane do innych państw – stanowisko rządu dalajlamy powinno więc budzić tym większy szacunek.

W tym właśnie okresie stosunki między Pekinem a Lhasą zaczęły się pogarszać. Po pierwsze, Chiny stawały się nowoczesnym państwem, w którym słaby wpływ religii. Nie była już ona tak ważna jak za czasów panowania dynastii Yuan, Ming czy we wczesnym okresie rządów Qingów, choć nie należy nie doceniać jej wpływów. Po drugie, Chiny były już tak słabe, że z trudem zmagaly się z zachodnim sąsiadem, a Tybet zdążył się nauczyć bronić własnych interesów. Wojskowa pomoc przestała być konieczna, zresztą i tak nie mógł już na nią liczyć. Po trzecie, handlowi dwustronnemu zaczęły zagrażać towary brytyjskie oraz indyjskie. Po czwarte, państwa i narody sąsiadujące z Chinami traciły zainteresowanie ich kulturą. Jeśli idzie o sam proces pogarszania się stosunków między Tybetem a Chinami, to bardziej niż kontakty na szczeblu rządowym ochłodziły się relacje między oboma narodami. W oczach Tybetańczyków wizję sojusznika i obrońcy zastąpił obraz oszusta (przede wszystkim z Sichuanu lub muzułmanina z północno-zachodnich Chin). Dla Chińczyków, którzy uważali się za oświeconych, poddani żywego Buddy zmienili się zaś w zacofanych i głupich „pół ludzi, pół bestie”. Choć wzajemna rezerwa i pogarda nie spowodowały natychmiastowego podziału, stworzyły klimat dla mających nastąpić później mordów i, być może, ostatecznego rozdziału. Tę tragedię wyreżyserował właśnie Pan, Panie Deng Xiaoping.

Już na początku lat czterdziestych władcy Tybetu rozpoczęli dyskusję o reformach społecznych. Chcieli stworzyć system podobny do brytyjskiego lub



indyjskiego i przeprowadzić umiarkowane reformy religijne. Zgodnie z odwieczną tradycją, pragnęli to uczynić sami. Bycie reformowanym przez cudzoziemców lub podobnych do cudzoziemców Chińczyków w ogóle nie wchodziło w grę (Guomindang potrafił uszanować tę tradycję, toteż jego stosunki z Tybetem były bardziej harmonijne). Przywódcy tybetańscy nie mieli też ochoty na rewolucję, walkę z posiadaczami, parcelację majątków i eksterminację wrogów klasowych. Co więcej, ich zdanie podzielało całe społeczeństwo. Powtarzanie, że „wyzwoleni chłopci pańszczyźniani przez długie lata czekali z nadzieją na nadejście partii komunistycznej” jest tylko wytartym sloganem Pańskiej propagandy i z pewnością nie oddaje ówczesnych nastrojów tybetańskiej wsi. Jeśli zapyta Pan swoich starych podwładnych, Ya Hanzhanga i Phuncoga Łangjala, o prawdziwe rezultaty komunistycznej agitacji wśród tych ludzi, to przekona się Pan, że nie jestem uprzedzony. W większości państw, np. w Niemczech i w Rosji, największą przeszkodą dla zniesienia pańszczyzny byli sami chłopci. To właśnie wola całego narodu (i praktyki Komunistycznej Partii Chin) sprawiły, że rząd Tybetu nie sprzeciwiał się unii z Guomindangiem, lecz stanowczo nie zgadzał się na wkroczenie komunistów i wydalili członków Tybetańskiej Partii Komunistycznej, z Phuncogiem Łangjalem na czele, wraz z wyrzucenymi z kraju Chińczykami. Zastosowane środki dowodzą, że Tybet cieszył się wówczas pełną suwerennością (również w polityce zagranicznej i obronności) – negocjacje w sprawie powrotu armii syczuńskiej i członków rodzimej partii komunistycznej z Indii prowadzono kanałami dyplomatycznymi.

Tymczasem Komunistyczna Partia Chin rosła w siłę. Jak wszystkie partie komunistyczne, nie zamierzała szanować suwerenności ani woli narodu. Indie, które właśnie uwolniły się od rządów brytyjskich, nie były w stanie pomóc Tybetowi w walce z KPCh. Tak więc próba przeciwstawienia się wkroczeniu komunistów zakończyła się niepowodzeniem. Do łatwego zajęcia Lhasy przyczynili się skorumpowani urzędnicy tybetańscy i nieświadomość młodego Dalajlamy. Panie Deng Xiaoping, decyzję o pokojowym wyzwoleniu Tybetu, którą podjął Pan wraz z Mao Zedongiem, należy uznać za politycznie słuszną, niemniej obecność chińskich wojsk sprawiła, że sama umowa została wymuszona, a więc w świetle prawa międzynarodowego jest nieważna. Gdyby do tamtych zasad podchodzono poważnie, rząd Dalajlamy mógłby ją jednak uznać, a suwerenna unia Chin i Tybetu pewnie trwałaby nadal. Społeczność międzynarodowa musiałaby się pogodzić z *fait accompli*, a Tybet nie przysporzyłby Chinom tylu problemów. Tybetańczycy to ludzie godni zaufania i polityczne rozgrywki nie są ich mocną stroną.

Niestety, przywódcom Komunistycznej Partii Chin – między innymi Mao Zedongowi i Panu – uderzyło do głowy „zwycięstwo” w wojnie koreańskiej oraz poprawa sytuacji gospodarczej. Prowadząc kampanię „wielkiego skoku” i obierając skrajnie lewacką linię w kraju, zaczął Pan uprawiać podobną politykę w Tybecie, uznając, że należy przyspieszyć tam reformy demokratyczne. Wywołało to gniew Tybetańczyków – całego narodu. Lud wydał wojnę obcej religii



i lewackiej polityce partii komunistycznej. Rząd Chin uznał to za rewoltę. W czasie wojny i po niej, obok nienawiści wywołanej torturami i mordami na niewinnej ludności, pojawiły się wzajemna dyskryminacja oraz pogarda. Narody tybetański i chiński oddalały się od siebie coraz bardziej, walka o niepodległość przybierała na sile. Mówienie o suwerenności w takich okolicznościach wzbudziłoby tylko nowe podejrzenia wobec partii komunistycznej. Stosunki dwustronne zaczęły przypominać układ między mocarstwem kolonialnym i kolonią. A sama sytuacja – przypadek byłej Jugosławii.

Spójrzmy na dwa przykłady ze współczesnego świata – negatywny i pozytywny. Jugosławia – tak jak Chiny – nie uznaje prawa innych narodów do samostanowienia. Wykorzystuje wręcz armię, aby nie mogły one z tego prawa korzystać. W rezultacie, nie osiągnęła swoich celów i zasiała nasiona ogromnej nienawiści, za którą przyjdzie jej płacić bardzo długo. Z drugiej strony, Rosja potrafiła uszanować prawo do samostanowienia i autonomii. Udało się jej zachować Wspólnotę Niepodległych Państw i szansę na zjednoczenie w przyszłości. Co więcej, pozostało zaufanie i życzliwość. Różnica między Belgradem a Moskwą wkrótce będzie jeszcze wyraźniejsza. Serbia znajdowała się w znacznie lepszym położeniu niż Rosja, która w przeszłości dostarczyła sąsiadom znacznie więcej powodów do nienawiści. Niemniej odmienne metody rozwiązywania problemów przyniosły różne rezultaty. Przy wielu podobieństwach największa różnica polega na tym, że Rosja kierowała się prawem i szanowała tytuł narodów do samostanowienia oraz autonomii. To właśnie sprawiło, że tendencje zjednoczeniowe nie zostały przekreślone i wciąż mogą odgrywać jakąś rolę. We współczesnym społeczeństwie dążenie do zjednoczenia jest silniejsze niż dążenie do podziału. Podkreślanie władzy czy administracyjnej zwierzchności jednego narodu nad innym jest wrogiem jedności.

Spółcześnie, które podzieliły się lub właśnie dzielą, charakteryzowała nieograniczona władza jednego narodu nad resztą. Niemniej te, które się zjednoczyły lub są w trakcie tego procesu, również napotykają na problemy. Korzyści płynące ze zjednoczenia są oczywiste, choć istnieją także poważne kontrargumenty. Czy zna Pan przypadek utrzymania unii jedynie siłą? Nawet jeśli, znaczy to tylko tyle, że nie nadszedł jeszcze czas na podział. Opowiadał się Pan zawsze za niepodległością narodów i antykolonializmem. Prawda jest taka, że nie pojmuję Pan, co oznaczają te terminy. Dla Pana to tylko poręczne narzędzia, których nie musi Pan rozumieć, ani tym bardziej, w nie wierzyć. To właśnie główna przyczyna Pańskich lewackich poglądów.

Stosunki między Chinami a Tybetem były znacznie lepsze niż między narodami byłego Związku Radzieckiego czy Jugosławii. Aż do 1949 roku Chiny nigdy nie uciskały Tybetu ani nie próbowały go podbić. Obie strony dobrowolnie wypracowały system suwerennej unii. Nawet dziś szanse na naszą unię są większe niż we Wspólnocie Niepodległych Państw czy Europie. Dalajlama, którego zmuszono do opuszczenia kraju, początkowo nie domagał się niepodległości. Nie robi tego również teraz, a to wskazuje, że nadal są szanse na porozumienie. Pan jednak



wciąż trzyma się starej polityki oraz starych idei i ufa starej biurokracji. W ten sposób popycha Pan Tybet ku secesji. Chiny straciły już połowę terytoriów, które należały niegdyś do dynastii Qing. Jeżeli nic się nie zmieni, następne pokolenia Chińczyków będą musiały żyć z eksportu siły roboczej. Ożywienie narodu chińskiego stanie się mrzonką.

Wymazanie z pamięci skutków represji i mordów ostatnich czterdziestu lat oraz przywrócenie normalnych stosunków między Tybetem a Chinami wymagać będzie wielkiego wysiłku. Widzę tu trzy główne zadania.

Po pierwsze, trzeba wyzbyć się wzajemnej nienawiści i pogardy, a zwłaszcza fałszywego obrazu Tybetańczyków w oczach Hanów. Cztery dekady propagandy zaszczerpiły w chińskich kadrach w Tybecie (i nie tylko) dyskryminację i niechęć do Tybetańczyków, co z kolei wywołuje ich żywiołową nienawiść wobec Hanów. Problem jest naprawdę poważny i otoczony takimi, a nie innymi ludźmi, w ogóle nie zdaje Pan sobie z niego sprawy. Pozwoli Pan, że przytoczę kilka przykładów, które pozwolą zrozumieć powagę sytuacji.

Moi rodzice nie znali żadnego Tybetańczyka i nigdy nie zrobili nic, by dowiedzieć się czegoś o Tybecie. Ich wiedza o tym kraju pochodziła z komunistycznej propagandy. Tybetańczycy byli dla nich półzwierzętami. Kiedy więc usłyszeli, że chcę ożenić się z Tybetanką, powiedzieli nie – i zagrozili nawet, że jeśli dojdzie do tego małżeństwa, zerwą ze mną wszelkie kontakty. Później, gdy poznali tę dziewczynę, zmienili zdanie. Niemniej jej rodzice nie chcieli takich teściów dla swojej córki, nie zostałem więc ich zięciem.

Kiedy odsiadywałem wyrok w Tybecie (w Qinghai), słyszałem wiele rozmów świadczących o dyskryminacji i pogardzie chińskich urzędników wobec Tybetańczyków. Na wszystko, co miało jakikolwiek związek z Tybetem, patrzono z góry. Garść przykładów: tybetańskie psy są naprawdę wspaniałe, strażnicy woleli jednak sprowadzać zwierzęta z Chin. Wyśmiewali mnie, gdy opowiadałem im o zaletach tybetańskich mastifów. Zmienili zdanie dopiero po obejrzeniu programu telewizyjnego o cudzoziemcach, płacących astronomiczne kwoty za tybetańskie rasy. Chińczycy nie wierzyli też, że tybetańskie masło nie różni się od tego, które podaje się w zachodnich restauracjach. Jak to możliwe, że ci ludzie jedzą to samo, co cudzoziemcy? Mięso jaka jest bardzo smaczne. Hanowie kupują je jednak tylko wtedy, gdy nie mogą dostać nic innego. Kiedy tybetański lekarz dowiedział się, że lubię to mięso i chcę, by kupił dla mnie trochę tybetańskiego masła, uznał mnie za jednego ze swoich. Piszę to po to, by uzmysłowić Panu, jaki jest stosunek chińskiego personelu do Tybetańczyków. Dyskryminują ich bardziej niż Biali Indian. Szczerze mówiąc, wszystkie dokumenty, oświadczenia i materiały propagandowe świadczą o tym, że Pańskie nastawienie wobec Tybetańczyków jest identyczne. Pogłębia to tylko przepaść i doprowadzi kiedyś do ostatecznego podziału.

Trudno będzie pozbyć się urazów gromadzonych przez czterdzieści lat. Trzeba jednak próbować – próbować codziennie. Ludzie, którzy nie szanują mniejszości



narodowych, powinni odejść. Do wszystkich narodów należy odnosić się jednako, bez żadnych przywilejów, gdyż przyznając je, daje się do zrozumienia, że traktuje się uprzywilejowanych jak obcych. Ze wszystkich publikacji muszą zniknąć elementy chińskiego szowinizmu. Przez czterdzieści lat uczono ludzi brać nacjonalizm i szowinizm za patriotyzm. Chińczycy uważają księżniczkę Wencheng za kogoś w rodzaju zbawiciela Tybetu. Ten absurd nie ma nic wspólnego z historią. Obóz pracy w prowincji Qinghai, gdzie mnie wysłano, leży w pobliżu miejsca, w którym wojska tybetańskie rozbiły stutysięczną armię generała Xue Renguia. Małżeństwo księżniczki [z tybetańskim królem] miało być gwarancją pokoju. Żaden z chińskich urzędników w tym regionie nie miał o tym pojęcia. Wszyscy uważali, że księżniczka przyniosła Tybetańczykom „oświecenie”. Myśleli przy tym, że wysłano ich do Tybetu, żeby pomóc miejscowej ludności zagospodarować ziemię, na której żyła od wieków. Mówili i zachowywali się jak kolonizatorzy. To skutek Pańskiej jednostronnej propagandy. Tę mentalność trzeba zmienić. Nie mogą ukazywać się publikacje pełne napuszonych kłamstw – jak w „białej księdze”.

Po drugie, rząd musi przyspieszyć rozwój gospodarki rynkowej w Tybecie i połączyć ją trwałymi więzami z chińskimi prowincjami. W XIX wieku towary brytyjskie i indyjskie zdobyły rynek tybetański. W ciągu ostatnich czterdziestu lat tamtejsza gospodarka poniosła dotkliwe straty, przede wszystkim z powodu tzw. „ustalonych cen socjalistycznych” na tybetańskie surowce i płody rolne. To czysty, kolonialny wyzysk. Pańska pomoc tych strat nie wynagrodzi. Zwłaszcza gdy przeznacza się ją na rozwój aparatu przemocy i chińskie badania naukowe – biura rządowe wszystkich szczebli, szpitale i hotele dla Hanów, bazy wojskowe, instalacje geotermiczne itd. Pańskie pokrętne wyjaśnienia i tak nie przekonają Tybetańczyków – oni naprawdę nie są tacy głupi, jak się Panu wydaje. Wiedzą, że pomoc ta nie jest szczerą, nigdy więc Panu nie zaufają. Ludzie odpowiedzialni za podejmowanie decyzji, powinni traktować Tybet jak ojczyznę i przeznaczać środki, jakie mają do dyspozycji, na efektywny rozwój gospodarki. Należy usunąć wszystkie bariery oraz „kontrolowane ceny” i otworzyć drogę towarom tybetańskim do chińskiego rynku. Te kroki trzeba podjąć, żeby poprawić stosunki między Hanami a Tybetańczykami.

Po trzecie, rząd chiński musi zerwać z tradycyjną praktyką traktowania tybetańskich przywódców religijnych jako zakładników, gdyż budzi to głęboką niechęć wszystkich, zarówno wierzących, jak niewierzących Tybetańczyków. (Przy okazji, taka polityka nie świadczy też najlepiej o Pańskim poszanowaniu praw człowieka.) Chińskie władze powinny wyzbyć się mrzonek o „wielkim imperium Hanów” i przystąpić do negocjacji z Dalajlamą, który nie ma do Pana zaufania, gdyż nie zrobił Pan nic, aby je zdobyć. Winien więc Pan pozwolić mu na wybranie miejsca negocjacji i zezwolić na powrót do Lhasy, jeśli wyrazi takie życzenie. Są to rozsądne, podstawowe warunki. Nie ma w nich nic niezrozumiałego. Nie widzę też żadnych powodów, dla których nie miałby Pan na to przystać. Rząd chiński chce mieć wpływ na



dobór doradców Dalajlamy. Czy to nie przesada?! Odwlekanie negocjacji i szukanie wykrętów dowodzi tylko, że Pańskim ludziom brak wiary w siebie. Najwyraźniej boją się, że gdy dojdzie do naprawdę szczerych rozmów, ich machinacje zostaną obnażone. Przedkłada Pan swoich ludzi nad interes narodu, i pozwala im działać wbrew prawu oraz opinii publicznej. Przystąpienie do negocjacji zwiększa szansę na to, że Tybet pozostanie częścią Chin. Rozmowy powinny więc rozpocząć się bez stawiania jakichkolwiek warunków wstępnych. Dobrze byłoby zaprosić Dalajlamę do powrotu do Lhasy. On z pewnością wie, że jeśli nie sprzymierzy się z Chińczykami, pozostaną mu ambitni Indusi, którzy wcale nie są lepsi od Hanów. Przykłady Sikkimu, Bhutanu i Nepalu pokazują najlepiej, jak wyglądałby przyszedły, niepodległy Tybet. Gdybyśmy postępowali mądrzej, Tybetańczycy nie mieliby żadnego powodu do zrywania unii, która trwała kilkaset lat. Wydarzenia na całym świecie wskazują, że prędzej czy później związek taki powstanie. Płynące z niego korzyści są większe niż straty. Postępowanie Dalajlamy dowodzi, że rozumie problem znacznie lepiej niż ja. Ma też własne kłopoty, zatem nie powinniśmy być zbyt nachalni.

Przekazano 5 października 1992 roku.

Wei Jingsheng – elektryk z pekińskiego zoo, jeden z najsłynniejszych dysydentów, nazywany „chińskim Wałęsą” i „prywatnym więźniem Deng Xiaopinga”. W 1997 roku warunkowo zwolniony i skazany na banicję w Stanach Zjednoczonych.



Chiński pogranicznik i zimowy robak: Chen Kuiyuan w TRA, 1992-2000

Robert Barnett

Chen Kuiyuan, chiński administrator Mongolii Wewnętrznej, był sekretarzem partii Tybetańskiego Regionu Autonomicznego (TRA) od 1992 do 2000 roku. Postaramy się tu poddać analizie jego decyzje polityczne, szukając wskazówek, które pozwoliłyby na oddzielenie inicjatyw Chena od dyrektyw centrum.

Po wybuchu niepokojów w 1987 roku priorytetem władz TRA były kwestie związane z bezpieczeństwem i kontrolą. Po zbudowaniu bardziej wyrafinowanego systemu bezpieczeństwa w 1990 roku doszła do nich promocja szybkiego rozwoju gospodarczego. Zmiana ta miała ścisły związek z lipcową wizytą w TRA prezydenta Jiang Zemina.

Kiedy dwa lata później Chen objął urząd w Lhasie, kontynuował tę dualną strategię, umacniając swoją pozycję przy pomocy retoryczno-politycznych inicjatyw – wyolbrzymiał „nacionalistyczne” zagrożenia, promował szybki rozwój ulicznego handlu i otwarcie opowiadał się za wspieranym przez państwo napływem chińskich osadników do Tybetu.

W 1994 roku przystąpił do pacyfikowania religii, ogłaszając m.in. zakaz kultu Dalajlamy oraz kampanię „reedukacji patriotycznej” mnichów i mniszek. Posunięcia te, podobnie jak polityka gospodarcza i migracyjna, zostały zaaprobowane przez władze centralne w *Dus rabs gsar par skyod-pa'i gser zam*, „Złotym moście do nowej ery” – dokumencie, zawierającym postanowienia Trzeciego Forum w sprawie Pracy w Tybecie, które obradowało w Pekinie w lipcu 1994 roku.

Chen dodatkowo otworzył jednak nowy front polityczny, atakując tybetańskich uczonych i intelektualistów oraz zmieniając program nauczania historii i kultury na Uniwersytecie Tybetańskim. W 1997 roku musiał uznać, iż jest już na tyle odczytany, że może zacząć pozować na kogoś w rodzaju współczesnego uczonego-administratora. W 1999 roku opublikował dwie ważne książki, które najwyraźniej miały umacniać ten wizerunek – zbiór wybranych przemówień i notatek (*Xizang de Jiaobu*, „Kroki Tybetu”) oraz tomik poetycki, poświęcony trudnościom, z którymi zmagał się, piastując swoje stanowisko (*Lantian baixue*, „Niebieskie niebo, biały śnieg”).



Nasuwa się pytanie, czy postawa i styl działania Chena wywodzą się ze specyficznej tradycji administratorów, a zwłaszcza, jak ujął to Uradyn Bulag, „chińskich pograniczników” – mandarynów, dbających, niczym Chen w Mongolii Wewnętrznej, o spokój w regionach granicznych. Niestety, nie zdołamy tu na nie odpowiedzieć.

1 maja 1992 roku otrzymałem odręczną notatkę. Zawierała imiona trzech mniszek aresztowanych miesiąc wcześniej za udział w symbolicznym proteście w Lhasie i opis brutalnego pobicia więźniarki z Drapczy, która postanowiła uczcić Nowy Rok kalendarza tybetańskiego, nakładając czystą koszulę. Między tymi informacjami był jeszcze jeden akapit: „Nowy sekretarz partii TRA – pan Den Szun Jon, kieruje 180 urzędnikami, którzy przyjechali niedawno do Tybetu w związku z projektem ONZ 3357. To nowy *tru-szi*”.

Dopiero dziewięć miesięcy później oficjalne chińskie media potwierdziły, że w Tybecie nastął nowy *kru'u-shi* (chiń. *zhuxi*), najwyższy władca, sekretarz partii. Tybetańskie podziemie – choć niezbyt biegle w obcych nazwiskach i tytułach – okazało się, jak zwykle, dobrze poinformowane. Chen Kuyuan przejmował kontrolę nad Tybetem w atmosferze niepewności i kłamstw. Osiem lat później, tuż przed północą 17 października 2000 roku, oglądałem wiadomości w lhaskiej knajpce dla cudzoziemców – zagranicznych dygnitarzy w Pekinie, obchody rocznicy pokojowego wyzwolenia Czamdo w 1950 roku i chińskich urzędników ofiarowujących nowe komputery Lhasie. Nagle z ekranu znikły twarze Kukjida i Loce, najpopularniejszych prezenterów tybetańskiej telewizji, i pojawiła się niebieska plansza z zarezerwowanym dla najważniejszych wiadomości żółtym napisem: sekretarz Chen został odwołany. Zakończyły się rządy zimowego robaka.

Fritillarii fritillarii jest najsłynniejszą tybetańską rośliną leczniczą. Tybetańczycy nazywają ją *jarcagambu*, czyli „lato-trawa, zima-robak”, ponieważ zmienia się w zależności od pory roku. W epoce Chena urzędnicy uczynili z niej symbol nowego dostatku, który, jak powiadali, jest w zasięgu wszystkich mieszkańców regionu, jeśli tylko „uaktywnią” się gospodarczo. W tym samym czasie Tybetańczycy zaczęli tak nazywać chińskich dygnitarzy, którzy szukali pretekstu, by nie spędzać zim na Płaskowyżu Tybetańskim. Chen był modelowym zimowym robakiem – tak za sprawą retoryki gospodarczej, jak i kalendarza. W ciągu ostatnich dwóch lat swoich rządów pojawiał się w Lhasie sporadycznie, tylko z okazji najważniejszych spotkań. Większość czasu spędzał w Chengdu, najbliższym chińskim mieście, z którego rządził swoim lennem przy pomocy telefonów i telegramów. Jak wielu kolegów, nie przepadał za atmosferą Tybetu. Oficjalnie – z powodu rozrzedzonego powietrza, które nie służy organizmowi większości chińskich urzędników. Brak tlenu jest sztandarowym wątkiem przebogatej literatury, poświęconej heroizmowi i wyrzeczeniom kadr, pełniących służbę w odległych regionach granicznych, oraz typowym elementem odpowiedzi Chińczyków, pytanych o wrażenia z Tybetu. Cierpienia Chena doczekały się nawet wiersza, w którym jawi się on jako nieustraszony, gotowy na wszelkie próby zarządcy-myśliciel:



Samolot zniża się, popadam w przygnębienie, mam zawroty głowy,
Szybko podają mi tlen i lekarstwa.
Kiedy kładę się na łóżku, zaczynamy rozmowę od zamieszek.
Za świstem cięćtu kryją się oczywiście inne dźwięki:
Otwarcie sprzeciwiają się rządowi, podżegają masy,
Knują w złowieszczych pokojach i realizują podle zamierzenia.
Oparty o łaskę idę na naradę.
Za gorzkie owoce bandyci winić mogą tylko siebie.

(Chen Kuiyuan, „Powrót do Lhasy (28 maja 1993)”, *Lantian baixue*, Beijing Chubanshe 1999.)

Przezwisło, które zyskał wojażami między tybetańskimi wyżynami a chińskimi nizinami, nie wiązało się jednak z problemami medycznymi. W ten sposób nazywano administratorów, którzy – wnosząc z upodobania do spędzania zim w Chinach – nie przejmowali się zbyt swymi obowiązkami w Tybecie (do którego w latach dziewięćdziesiątych delegowano ich zresztą tylko na trzy lata). Pod rządami Chena pojawiła się fala nowych chińskich urzędników: „zimowych robaków”, technokratów, łowców posad, kierujących się – a przynajmniej tak widzieli to Tybetańczycy – zasadą „maksimum zysków przy minimum wysiłku”. Zwłaszcza w celu zrozumienia lokalnej kultury. Taki był etos administracji lokalnej, którą uosabiał Chen i która najprawdopodobniej go przetrwa.

„Zimowy robak” nie jest przecież tylko obraźliwym określeniem – kryje się za nim bogata historia skojarzeń i pamięci. Po pierwsze, przywodzi na myśl swoje przeciwieństwo: wcześniejsze pokolenie chińskich i wschodniotybetańskich urzędników, którzy spędzali na Płaskowyżu nie tylko mroźne zimy, ale całe lata, a nawet dekady. *Lao xizangren*, „starzy Tybetańczycy”, przywędrowali do Tybetu centralnego, jako zarządcy, tłumacze i kadry, za 18 armią z Sichuanu i 1 armią z Xinjiangu. Wydawali się, przynajmniej z perspektywy czasu, gotowi do poświęceń i pełni idealizmu. Fala „zimowych robaków” kazała spojrzeć na nich w innym, lepszym świetle i oddzielić kwestie polityczne, retorykę „wyzwolenia” oraz zniszczenia epoki „lewackich odchyłeń” od moralnych przymiotów, determinacji, braterskiego idealizmu i ciężkiej pracy. Aby objąć swoje stanowiska, wielu z nich szło pieszo sześć miesięcy, co więcej, niektórzy uczyli się tybetańskiego i zgłębiali lokalne obyczaje. Dzięki dziwnej alchemii historii Chen nadał radykalnym reformatorom i rewolucjonistom aurę elegancji oraz kultury, czyniąc z nich, co brzmi niemal nieprawdopodobnie, admirałów tradycji.



„Tybetanizacja”

Musimy się cofnąć w czasie, by nakreślić bardziej usystematyzowany obraz współczesnej historii Tybetu („Tybetu” w węższym, chińskim rozumieniu, czyli wyłącznie TRA). Pokolenie „starych Tybetańczyków”, których dziś uznalibyśmy za lewaków, utraciło władzę na rzecz ultralewaków w czasie rewolucji kulturalnej, która według wersji oficjalnej trwała od 1966 do 1976 roku. Wraz z dojściem do władzy reformatora Deng Xiaopinga i jego głównego akolity Hu Yaobanga po śmierci Mao w 1976 roku wrócono do bardziej pragmatycznej inżynierii społecznej. Hu odwiedził Lhasę w 1980 roku i zarządził odwołanie trzeciej części stacjonujących w Tybecie Chińczyków, dzięki czemu wiele eksponowanych stanowisk objęli ponownie „starzy Tybetańczycy” (w tym także Tybetańczycy ze wschodu). Na wyraźne życzenie Hu do władz wróciło również wielu mieszkańców Tybetu środkowego – między innymi arystokraci i lamowie doby „starego reżimu”. Ich dzieci miały otrzymać wyższe wykształcenie, aby przygotować się do pracy w administracji.

Rozpoczął się – w dużej mierze dzięki energii X Panczenlamy – zaskakująco szybki proces „tybetanizacji” i renesansu kulturowego w całym Tybecie etnograficznym. W 1987 roku przyjęto ustawę, na mocy której tybetański stał się językiem urzędowym w TRA i miał zostać językiem wykładowym w szkołach wszystkich szczebli do końca stulecia. Wielu utożsamia Chena z brutalnym traktowaniem tybetańskich dysydentów, niemniej bicie i torturowanie mniszek oraz innych więźniów politycznych było utartą praktyką na długo przed jego przybyciem do Tybetu. Za znacznie ważniejszy aspekt rządów Chena i zimowych robaków uznać trzeba systematyczne kastrowanie kulturalnych oraz administracyjnych reform, zainicjowanych przez Hu Yaobanga i Panczenlamę na początku lat osiemdziesiątych.

Wiele wskazuje na to, że już w czasie przyjmowania ustawy o języku powrót starych Tybetańczyków i polityka tybetanizacji napotykały zaciekle opór w łonie partii. Zaczynał się zupełnie inny trend. Odwołane chińskie kadry zabiegały o powrót do władzy. Choć w Chinach konsekwentnie usuwano urzędników z czasów rewolucji kulturalnej, w Tybecie – po części za sprawą samego Hu – polityki tej nie wprowadzono. Czwarta część lokalnych przywódców z lat osiemdziesiątych była reliktem rewolucji kulturalnej. W drugiej połowie dekady wrócił silny nurt ideologiczny, nawołujący do powrotu do większej kontroli nad polityką, religią i kulturą. W 1987 roku w Pekinie ruszyła potężna kampania przeciwko burżuazyjnemu liberalizmowi, która doprowadziła do odsunięcia Hu Yaobanga. To właśnie mogło być przyczyną demonstracji w Tybecie, ponieważ ludzie zaczęli zdawać sobie sprawę, że reformy z początku dekady są coraz bardziej zagrożone.

W 1989 roku – już po śmierci Panczenlamy – w Dzienniku Tybetańskim ukazał się niezwykle artykuł, ukazujący stosunek jednej z wpływowych frakcji do polityki uprawianej w latach osiemdziesiątych: „W ostatnich latach burżuazyjny



liberalizm panoszył się w ideologii i teorii politycznej w całym kraju, bez wątpienia wpływając również na Tybet. (...) Po dziesięciu latach katastrofalnej rewolucji kulturalnej i »lewackich« błędów priorytetem politycznym było podjęcie praktycznych decyzji teoretycznych, negujących lewacką ideologię i [kwestię] »walki klasowej jako kluczowego ogniwa«. Od tego czasu sprawy nie toczyły się tak, jak oczekiwano. Choć od czerwca 1979 do listopada 1985 roku wygłaszano niezliczone przemówienia poświęcone walce z »lewactwem«, tylko w ośmiu z setek artykułów i omówień pamiętano o »czterech kardynalnych zasadach« [supremacji socjalizmu, marksizmu-leninizmu, demokratycznej dyktatury ludu oraz przywództwa partii]. Opublikowano je w czasie kampanii »walki z burżuazyjnym liberalizmem«. W tym długim okresie kładziono teoretyczny i ideologiczny nacisk na »zrozumienie Tybetu na nowo« oraz »wychodzenie od realiów Tybetu w każdej kwestii«. Najpopularniejszymi tematami były teoria narodowości i religia. (...) W pewnym sensie naprawianie minionych krzywd politycznych odsunęło na dalszy plan znaczenie rewolucji socjalistycznej. Od czasu do czasu zaprzeczano nawet rebelii, którą trzeba było stłumić w 1959 roku, oraz ogłoszonej po niej reformie demokratycznej. Nikt jednak nie kontratakował. Zasiłano się »specjalnym statusem« w wymiarze regionalnym i ogólnokrajowym, traktując marksizm i maoizm w sposób automatyczny”. [„Refleksje o stanie teorii politycznej w Tybecie”, *Xizang Ribao* (chińskojęzyczne wydanie Dziennika Tybetańskiego), 7 sierpnia 1989 – artykuł sygnowało „Stowarzyszenie Młodych Tybetańczyków na rzecz Teorii”.]

Postawa, z jaką utożsamia się Chena, o wiele lat wyprzedzała więc – w wymiarze ideologicznym – rządy nowego sekretarza. Jego duchowi poprzednicy piastowali stanowiska i uprawiali politykę w Tybecie, kiedy był jeszcze anonimowym biurokratą w partyjnej szkole w Mongolii Wewnętrznej, gdzie przyszedł na świat i dorastał. Ale apel „Młodych Tybetańczyków” o powrót do polityki marksistowskiej długo pozostawał bez odpowiedzi. Choć fala demonstracji, która ruszyła we wrześniu 1987 roku, pozwoliła władzom lokalnym na wprowadzenie znacznie ostrzejszego reżimu w Tybecie – w tym ogłoszonego w marcu 1989 roku trzynastomiesięcznego stanu wojennego – nadal obowiązywała polityka reform, a nowo mianowani przywódcy wciąż zasiadali w swoich fotelach. Poprzednicy Chena byli zbyt zajęci innymi sprawami lub obawiali się nagłego przekreślenia reform. W 1985 roku Hu Yaobang mianował przeciw sekretarzem partii TRA reformatora Wu Jinghuę – z pochodzenia Yi, jedyne nie-Hana na tym stanowisku – którego partyjny beton pozbył się dopiero wiosną 1988 roku, oskarżając go o „prawicowe odchylenie”. (Wu doprowadzał do furii chińskich urzędników, którzy sprzeciwiali się reformom Hu, nosząc – co brano za propagowanie postaw nacjonalistycznych – tybetańską kurtkę, *czubę*.) W Pekinie nadal piastował ważne stanowisko znany z odwagi, bezpardonowo krytykujący lewaków Panczenlama, który zmarł w styczniu 1989 roku. Tydzień wcześniej oświadczył publicznie, że Tybet więcej stracił, niż zyskał na trzech dekadach obecności Chińczyków.



Bezpieczeństwo i gospodarka

W omawianym okresie polityka w Tybecie przechodziła trzy fazy. Od 1987 do 1990 roku priorytetem było bezpieczeństwo, czy też, używając nomenklatury chińskich przywódców, stabilizacja, czyli położenie kresu demonstracjom i niepokojom. W kulminacyjnym momencie ogłoszono stan wojenny, który służył nie tyle walce z opozycją w klasycznym wydaniu – aresztowania, bicie i tortury były w TRA na porządku dziennym od dwóch lat, pod rządami armii sytuacja uległa wręcz poprawie – lecz budowaniu bardziej wyrafinowanych mechanizmów kontroli. Najważniejszym z nich był *zhengfengzhen*, czyli obowiązujący już w innych regionach Chin system „dowodów osobistych”, które wprowadzono w Lhasie i większej części TRA w 1989 roku. Jednocześnie rozbudowano agencję i zmieniono – na mniej ostentacyjny – charakter obecności policji i wojska. W dokumentach poufnych, a pięć lat później również publicznie, nazywano to przejściem od strategii „pasywnej” do „aktywnej”. „Aktywne” wysyłanie na ulice kilkuosobowych grup funkcjonariuszy w cywilnych ubraniach (mających w odwodzie oddziały w koszarach) i przemyślane, prewencyjne aresztowania potencjalnych działaczy, zastąpiły „pasywne”, duże, uzbrojone patrole i otwieranie ognia do protestujących tłumów. W czasie wizyty prezydenta Jiang Zemina w lipcu 1990 roku nowy system działał już sprawnie, skutecznie zapobiegając masowym demonstracjom.

Fazę drugą – przyspieszony rozwój gospodarczy jako antidotum na nacjonalizm tybetański – rozpoczęła właśnie wizyta Jianga. Nową politykę symbolizował jego slogan, „chwytanie obiema rękami”, czyli połączenie stabilizacji z promowaniem rozwoju gospodarczego. Rozwój był po części kontynuacją polityki Hu Yaobanga, a zwłaszcza zwołanego w 1984 roku Drugiego Forum, tyle że teraz widziano w nim kluczowy element strategii bezpieczeństwa. Innymi słowy, uznano, że problem nacjonalizmu rozładuje podniesienie stopy życiowej mieszkańców regionu. Idea ta ma swoje źródła w determinizmie społecznym chińskiego marksizmu, który uważa „lokalny nacjonalizm” za formę wiary religijnej, to znaczy stan świadomości właściwy jedynie grupom słabiej rozwiniętym i mniej wyrafinowanym od nowoczesnego społeczeństwa chińskiego. Wedle tej doktryny po osiągnięciu odpowiedniego pułapu rozwoju gospodarczego separatyzm przestaje być atrakcyjny. Po przybyciu do Tybetu w marcu 1992 roku Chen stał się żarliwym orędownikiem „chwytania oburącz” i rozwoju jako instrumentu kontroli. Tłumaczył to w wielu przemówieniach.

„Tylko za sprawą rozwoju gospodarczego i podnoszenia prestiżu kraju, wzbogaciwszy się i znużywszy separatystami, ludzie dokonają wreszcie właściwego osądu i zrezygnują z prób podzielenia macierzy. W przeciwnym razie broni nie złożą. To nie jest kwestia woli Dalaja. (...) Stabilizacja i rozwój Tybetu są dla siebie nawzajem warunkami koniecznymi. Utrzymując stabilizację, tworzymy warunki dla rozwoju. Jeśli rozwiążemy problem rozwoju, stabilizacja zyska trwałą podstawę. Stabilizacja jest warunkiem wstępnym, a rozwój ma znaczenie kluczowe. Jeżeli gospodarka będzie się dobrze rozwijać, powstaną



mocne fundamenty cywilizacji duchowej i solidne podstawy długofalowej stabilizacji. Bez szybkiego wzrostu gospodarczego, fundamenty nie będą silne i trwałe. Jeśli ludzie nie osiągną wysokiej stopy życiowej, nie będą zainteresowani budowaniem swojego kraju i nie znajdą w życiu satysfakcji, a więc zwrócą się ku religijnym iluzjom, które mają nadzieję na następny żywot. Rozwój gospodarczy podniesie ich zaufanie do kraju, przypieczętowując trend zjednoczenia i miłości do rządu centralnego” [Chen Kuiyuan, „Wymogi i nadzieje trzeciego spotkania roboczego w sprawie Tybetu”, *Xizang de Jiaobu*, Zhonggong Zhongyong Dangxiao Chubanshe 1999, ss. 194, 196-197].

Polityka, którą Chen lojalnie odziedziczył po Jiangu, rzeczywiście podniosła stopę życiową w TRA – wkrótce po jego przyjeździe wzrost PKB przekroczył 10 procent i zaczął utrzymywać się na tym poziomie, a statystyczne dochody w miastach Tybetu przeskoczyły średnią krajową. Osiągnięto to, ma się rozumieć, dzięki potężnym inwestycjom publicznym czy to rządu centralnego, czy to innych prowincji Chin właściwych, które od 1994 roku musiały głęboko sięgać do kieszeni, finansując projekty infrastrukturalne w TRA. W pierwszym okresie rządów Chena mówiono się nawet o stworzeniu specjalnej strefy ekonomicznej, ale nigdy tego nie zrobiono i marzenie o poważnych inwestycjach zagranicznych pozostało mrzonką. Chen wprowadzał gospodarkę Tybetu w nową epokę prostszymi metodami. W kwietniu 1992 roku wszystkie departamenty posiadające nieruchomości przy głównych ulicach otrzymały polecenie przekształcenia frontowych ścian w szeregi sklepików wielkości garażu. Rezultatem był nagły boom drobnego, prywatnego handlu ulicznego. Skorzystali na nim chińscy handlarze. W grudniu 1992 roku Chen kazał znieść kontrolę na granicach TRA z innymi prowincjami, by nic nie blokowało napływu imigrantów. W 1994 roku władze doszły do wniosku, że oplacalne jest również udzielanie takich „pożyczek” Tybetańczykom. Posunięcia tego typu przyniosły nierówny rozwój, skoncentrowany nie na produkcji, lecz na handlu i usługach. Ulice tybetańskich miast błyskawicznie wypełniły rzędy tanich domów publicznych i barów. Lawinowo rosła rzesza chińskich imigrantów, od ulicznych sprzedawców po właścicieli luksusowych sklepów, i jeszcze bardziej pogłębił się rozdział między gospodarką miejską a wiejską.

W napływie chińskich imigrantów nie było nic przypadkowego. Choć przez kilka lat władze starały się temu zaprzeczać, nie ulegało wątpliwości, że sprowadzanie chińskich handlarzy jest metodą Chena na przyspieszenie rozwoju gospodarczego TRA. W 1994 roku bronił tej strategii już otwarcie: „Mieszkańcy wszystkich okręgów powinni mieć szerokie horyzonty i cieszyć się z otwierania restauracji oraz sklepów przez przybyszów z głębi kraju. (...) Nie należy się obawiać, że ludzie ci odbiorą im pieniądze i pracę. W ramach socjalistycznej gospodarki rynkowej Tybet rozwija się ekonomicznie, a Tybetańczycy uczą się robić pieniądze, gdy zarabiają je tu przybysze z głębi kraju” (Tybetańskie Radio Ludowe, Lhasa, 28 listopada 1994; za BBC, SWB 5 grudnia 1994).

W takim podejściu do gospodarki było coś znacznie bardziej kontrowersyjnego od celowych manipulacji demograficznych. Polityka ekonomiczna, którą



zainicjował Hu Yaobang i której rzecznikiem był Panczenlama, również stawiała na rozwój, tyle że kierowany przez Tybetańczyków, a przynajmniej uwzględniający ich interesy. Nie deklarowano tego otwarcie, lecz sugerowano w typowy dla chińskiego dyskursu politycznego, zawołowany sposób, powołując się na „specjalną specyfikę” Denga, który powiedział, że każdy region powinien rozwijać się stosownie do warunków lokalnych. W latach osiemdziesiątych władze tybetańskie posługiwały się tym „kanonicznym” terminem, budując model rozwoju odpowiadający potrzebom Tybetu. Chen zabrał się za demontaż „specyficznie” tybetańskich priorytetów w gospodarce już w 1992 roku, zanim jego przybycie podano do wiadomości publicznej. Wykorzystał do tego inny slogan Denga – „wiosenną falę”, czyli wezwanie do gwałtownego przyspieszenia urynkowienia gospodarki Chin. Choć teoria wiosennej fali w żaden sposób nie kłóciła się z wcześniejszymi „specyficznymi cechami”, Chen użył jej do zaatakowania tych, którzy opowiadali się za powierzeniem gospodarki Tybetańczykom: „Czy Tybet chce zostać w ogonie reform i procesu otwarcia, posługując się etykietą specjalnego statusu? W izolacji geograficznej nie ma nic przerażającego. Przerażające jest sztywne, konserwatywne myślenie oraz psychologia próżniactwa” [*Renmin Ribao* (Dziennik Ludowy), 16 maja 1994].

Później Chen atakował ideę specyficznego rozwoju Tybetu jako formę lewackiego odchylenia: „Największymi przeszkodami dla budowania gospodarki socjalistycznej i realizowania głębokich reform w Tybecie są lewackie idee i przestarzałe myślenie. Przez lewackie idee rozumiemy tu lgnięcie do archaicznego modelu gospodarczego, który nie uwzględnia rzeczywistości i przeszkadza w rozwoju produkcji. Ponieważ żyliśmy i pracowaliśmy w ten sposób od wielu lat, przyzwyczailiśmy się do tego modelu i trudno nam się uwolnić od jego wpływów. Wyzwolenie umysłu wymaga ciężkiej, długoletniej pracy. Widać to zwłaszcza w Tybecie, który jest zacofany gospodarczo, ma zamknięty rynek i niewiele kontaktów ze światem. W Tybecie do wyzwolenia umysłu trzeba więc wysiłku jeszcze większego” [przemówienie ze wspólnego posiedzenia VI ZPL TRA i VI OLPKK TRA, 14 maja 1996].

Od tej pory „specjalna specyfika” rzadko pojawiała się w oficjalnych wystąpieniach, a gospodarką TRA zaczęły kierować Chiny. Nowe władze całkowicie odeszły od inicjatyw ekonomicznych Hu Yaobanga. W ten sposób Chen wypełnił zalecenie Jiang Zemina – „chwycić oburącz” czyli, mówiąc normalnym językiem, położył kres wystąpieniom niepodległościowym i sztucznie przyspieszył rozwój gospodarczy. Metody, jakimi to osiągnął, nie świadczą jednak najlepiej o słuszności idei determinizmu ekonomicznego, wedle której rozwój gospodarki miał automatycznie rozwiązać problem nacjonalizmu tybetańskiego. Chen doprowadził do wzrostu dochodów w miastach TRA, ale jednocześnie gwałtownie wzrosła liczba chińskich imigrantów. Jego poczynania przypominają raczej „strategię mandżurską”. Pod koniec XIX wieku, u schyłku rządów dynastii Qing, chińskich chłopów osiedlano nad Amurem, aby karmili armię i strzegli granic przed rosyjską inwazją. W latach dwudziestych następnego stulecia podobną politykę uprawiano w Mongolii



Wewnętrznej, a trzydzieści lat później zaczęto osiedlać chińskich żołnierzy przy granicy ze Związkiem Radzieckim w Xinjiangu (gdzie żyje dziś ponad milion Chińczyków). Współczesny wariant tybetański różni się jedynie tym, że zasada się – przynajmniej w TRA – na mobilnej, uprawiającej handel populacji miejskiej, a nie na stałych osadnikach w regionach wiejskich, niemniej poza tym „chwytanie oburącz” w wydaniu Chena pokrywa się z tradycyjną strategią wykorzystywania chińskich chłopów do stymulowania gospodarki i ochrony regionów granicznych.

Faza trzecia: kontrola nad religią i kulturą

W polityce bezpieczeństwa i gospodarce Chen, jak się wydaje, realizował wytyczne swoich zwierzchników z Pekinu. Zdaniem obserwatorów jego metody mogły być co najwyżej bardziej radykalne od zakładanych. Prośba Chena o zwołanie „Trzeciego Forum”, „które zapewni dochodową gospodarkę oraz długoterminowy pokój i stabilizację” w Tybecie, pokazuje, w jaki sposób – skutecznie – zabiegał on o poparcie i finansowanie rządu centralnego. Z dokumentu, który opublikowano dopiero pięć lat później, wynika (zapewne zgodnie z intencją wydawcy), że Chen był architektem polityki Pekinu wobec Tybetu. Najwyraźniej zawdzięczał to poparciu swoich patronów: Hu Jintao (który zanim zrobił karierę w stolicy, zasiadał przed nim na fotelu sekretarza partii TRA) oraz odpowiadającego za sprawy mniejszości narodowych i religii Li Ruihuana.

„Musimy zerwać z izolacją oraz zapewnić łatwy przepływ ludzi i materiałów do i z Tybetu, zacieśniając więzi ekonomiczne oraz przyjazną komunikację między nim a regionami wewnętrznymi. Mieszkańcy powinni mieć więcej kontaktów z populacją wszystkich narodowości z głębi kraju oraz rozumieć i kochać wielką rodzinę naszej macierzy. Należy podnieść stopę życiową w Tybecie i poprawić eksploatację surowców naturalnych. (...) Zwracamy się do rządu centralnego o wdrożenie licznych projektów budowlanych” [Chen Kuiyuan, „Prośba o zwołanie trzeciego forum roboczego, które zapewni dochodową gospodarkę oraz długoterminowy pokój i stabilizację w Tybecie”, *Xizang de Jiaobu*, Pekin 1999, s. 118].

Jeżeli Chen w ogóle uprawiał własną politykę, to ukształtowała się ona w trzeciej fazie jego rządów w Tybecie – fazie kontroli nad religią i kulturą (nauką, programami nauczania oraz wizją historii). Choć w tej dziedzinie retoryka i strategia Chena wydają się nowatorskie, ich zapowiedzi można się doszukać już w prośbie o zwołanie Trzeciego Forum, którą przedstawił w rok po objęciu urzędu. Opublikowane w 1999 roku przemówienia dobrano tak (zwłaszcza w drugim wydaniu), by pokazać, że najważniejsze posunięcia Chena były doskonale przygotowane, a nawet wyprzedzały zamysły Pekinu:

„Mamy liczne, doskonałe kadry tybetańskie, które odgrywają rolę szczególną. Należy to popierać, ale musimy też trzeźwo patrzeć na problemy we własnych szeregach. Trzeba dojść do porozumienia w łonie partii oraz rozwiązać problem postaw członków i kadr. Poglądy niektórych członków partii i kadr na kwestie narodowości i religii nie są „wyraźną linią” [odcinającą ich] od klik



Dalaja. Jest też garstka, która potajemnie kolaboruje z separatystyczną kliką. Pewne komórki partii i rządu szczebla okręgowego idą na ustępstwa, boją się walczyć z nielegalnymi świątyniami oraz różnymi szkołami, a niektóre departamenty kultury nie są w awangardzie promowania ideologii oświatowej i nie wykazują inicjatywy w walce o następne pokolenie”. [Chen Kuiyuan, „Prośba o zwołanie trzeciego forum roboczego, które zapewni dochodową gospodarkę oraz długoterminowy pokój i stabilizację w Tybecie”, *Xizang de Jiaobu*, Pekin 1999, s. 118].

Niezależnie od tego, co mówią przeciwnicy chińskich rządów w Tybecie, decyzja o zaatakowaniu tybetańskiej religii i kultury jako takiej nie miała – w okresie reform – precedensu. Oczywiście, w głównych klasztorach stacjonowała policja, ograniczano nauczanie buddyzmu i nie realizowano polityki językowej w Panzenlamy, niemniej wszystkie te restrykcje nie miały charakteru skoordynowanego ataku politycznego. Mimo licznych, niekonsekwentnych zakazów w sprawach religii i kultury nadal obowiązywał duch reform z lat osiemdziesiątych. Nawet jeśli w praktyce nastręczało to wielu trudności, Tybetańczykom teoretycznie przysługiwało prawo do rozwijania własnego dziedzictwa. Nie było mowy o kwestionowaniu duchowego autorytetu Dalajlamy: krytykowano jego poglądy polityczne, lecz status religijny pozostawał świętością. Wszystko to – podobnie jak w przypadku oficjalnego promowania napływu chińskich imigrantów – zmienił Chen, przekreślając założenie, że kwestie tybetańskiej religii i kultury są zbyt drażliwe, by otwarcie poddawać je kontroli politycznej oraz ideologicznej.

Kampania przeciwko Dalajlamie

Świat nie miał pojęcia o tych radykalnych zmianach do chwili podania ich do wiadomości publicznej w 1995 roku, niemniej z wcześniejszego o dwa lata dokumentu wynika, że atak na tybetańską religię i kulturę planowano od początku rządów Chena. Pierwsze oznaki zmiany strategii pojawiły się w maju 1994 roku, kiedy to członkom partii przypomniano o dogmacie ateizmu i kazano usunąć z domów ołtarze, różańce, zdjęcia Dalajlamy oraz inne symbole wiary. Było to bardzo wymowne; jeszcze w styczniu 1991 roku – na rok przed pojawieniem się w Lhasie Chena – Dziennik Tybetański publikował artykuły, w których dowodzono, że tybetańscy członkowie partii powinni móc praktykować religię. Pod koniec maja 1994 roku pracownikom administracji – w tym również ludziom, którzy do partii nie należeli – polecono usunąć zdjęcia Dalajlamy z biur i samochodów. W drugim tygodniu czerwca poszczególne departamenty zwoływały wiece, na których ogłaszano zakaz wystawiania na widok publiczny portretów Dalajlamy. W lipcu objęto nim instytucje półoficjalne: biura podróży, spółdzielnie i firmy taksówkowe. Pod koniec sierpnia wydano rozporządzenie, z którego wynikało, że dotyczy nie tylko biur, ale i mieszkań pracowników administracji. 28 września policja zaczęła konfiskować zdjęcia Dalajlamy z lhaskich straganów – innymi słowy, kampanią objęto zwykłych Tybetańczyków. Posunięć tych nie ogłoszono



publicznie; dopiero w styczniu 1995 roku gazety zaczęły publikować długie artykuły, kwestionujące autorytet religijny Dalajlamy. Ataki te były rozwinięciem poufnych ustaleń Trzeciego Forum, które przekazano aparatczykom we wrześniu poprzedniego roku:

„Musimy skutecznie obnażyć prawdziwe oblicze kliki Dalaja. Z uwagi na tradycyjną religię Dalaj cieszy się pewnym prestiżem wśród mnichów, mniszek i wiernych. Ale on i jego poplecznicy zrejterowali do obcego kraju, gdzie przeobrażili się w polityczną klikę separatystyczną, która ma nadzieję na uzyskanie niepodległości Tybetu oraz jest narzędziem zagranicznych wrogich sił. (...) Nasza walka z kliką Dalaja nie jest kwestią wiary religijnej ani autonomii – to problem zapewnienia jedności kraju i zwalczania separatyzmu” [Dokument nr 5: „Wykorzystać sposobność Trzeciego Forum i nowe aspekty pracy w Tybecie”, przemówienie Ragdiego, zastępcy sekretarza partii, 5 września 1994 roku, VII plenum VI Stałego Komitetu KPCh TRA; oficjalny skrót tego wystąpienia opublikowano następnego dnia w chińskojęzycznej edycji Dziennika Tybetańskiego].

Innymi słowy, centrum wyjaśniło, dlaczego nie należy czynić rozróżnień między religijnym a politycznym statusem Dalajlamy. Decyzję tę miesiąc później dosadnie wyłożył Dziennik Tybetański: „Podsumowując, Dalaj nie jest już autorytetem religijnym. Z przywódcy rebelii przeciwko macierzy zdegenerował się w nagie narzędzie antychińskie, które przefrymarczyło swój honor za patronat zachodnich wrogich sił” [Li Bing, „Dalaj jest narzędziem wrogich sił na Zachodzie”, *Xizang Ribao*, 11 grudnia 1995]. W ten sposób wycofano się z religijnych ustępstw wobec Dalajlamy, na które Deng Xiaoping zgodził się w 1979 roku. Chen uważał, że jego poprzednicy powinni byli zrobić to wcześniej. „Zdolność kliki Dalaja do wyrządzania szkód jest do pewnego stopnia skutkiem naszych błędów i braku politycznego rozsądku. Niektórzy członkowie partii wierzą, że krytykowanie Dalaja obraża boga i masę; nie tylko nie angażują się w tę batalię, ale i oddzielają walkę mas od walki partii. To absolutnie niewłaściwe. Komuniści są ateistami. Jeżeli będziemy widzieć w Dalaju ideał religijny i nie poddamy go krytyce w ramach kampanii zwalczania separatyzmu, nie zdołamy zmobilizować mas do skutecznej walki z separatystyczną grupą, której przewodzi. Musimy totalnie zdemaskować Dalaja i nie uznawać jego władzy religijnej” [przemówienie do członków partii z IV plenum VI ZPL i VI OLPKK TRA, 14 maja 1996 roku].

Przywódcy TRA zwlekali rok z narzuceniem nowych wytycznych mnichom. 5 kwietnia 1996 roku Dziennik Tybetański – na pierwszej stronie – formalnie ogłosił zakaz wystawiania na widok publiczny zdjęć Dalajlamy. „Należy stopniowo zakazać zawieszania portretów Dalaja w świątyniach. Musimy przekonać i edukować mnichów oraz rzesze zwykłych wierzących, że Dalaj nie jest już przywódcą religijnym, mogącym dać szczęście masom, lecz człowiekiem, który zawinił wobec macierzy i ludu” [*Xizang Ribao*, 5 kwietnia 1996].

Była to decyzja ryzykowna. Doprowadziła do poważnego konfliktu przynajmniej w jednym klasztorze (Ganden), w którym żołnierze zastrzelili mnicha, tłumiąc protest przeciwko nowemu zakazowi. Wkrótce potem ruszyła potężna



kampania edukacji politycznej w klasztorach (*dgon sde'i nang rgyal bces ring lugs kyi slob gso spel ba*). Urzędnicy odwiedzali wszystkie świątynie, zmuszając duchownych do pisemnego potępienia Dalajlamy. Co więcej, w każdej z nich mianowano nowy komitet administracyjny, w którego skład wchodził świeccy, często wręcz członkowie partii. Wydalono setki mnichów i mniszek, wielu duchownych uciekło do Indii, protestujących aresztowano. Kiedy cztery lata później Chen kończył swoją karierę w TRA, mógł twierdzić, że bez większych reperkusji skutecznie położył kres niepokojom w klasztorach.

Atak na intelektualistów

Chen prowadził agresywną i bezkompromisową politykę wobec religii, ale jeszcze bardziej prowokujące okazało się jego nastawienie do kultury oraz życia intelektualnego w Tybecie. Atak na Dalajlamę jako wroga politycznego można uznać za racjonalny, jednak Chen posunął się znacznie dalej. Po zmuszeniu duchownych do wyrzeczenia się Dalajlamy zabronił urzędnikom państwowym uczestniczenia we wszelkich praktykach religijnych. W 1997 roku podobne restrykcje zaczęły obowiązywać krewnych urzędników i wszystkich pracowników, takich jak kierownicy, portierzy czy sprzątaczkę. W tym samym czasie – nie znamy dokładnych dat wprowadzania owych zakazów, ponieważ nigdy nie podano ich do wiadomości publicznej – zasady te zaczęły obowiązywać dzieci i uczniów, czego nie dało się już uzasadnić żadnymi względami „bezpieczeństwa”. Chen odebrał Tybetańczykom zagwarantowaną w konstytucji wolność religii. Za tę nadgorliwość skrytykował go, bardzo łagodnie, chiński przywódca Li Lanqing, który złożył wizytę w Tybecie w sierpniu 2000 roku – na kilka tygodni przed odwołaniem Chena z TRA. Największe oburzenie Tybetańczyków wywołało jednak przemówienie o prawdziwej sztuce, możliwej do przyjęcia tradycji i roli buddyzmu w kulturze Tybetu, które wygłosił w lipcu 1997 roku:

„Dziedzicząc kulturę tradycyjną, musimy oddzielać esencję od miazgi i ciągle tworzyć coś nowego. (...) Niektórzy ludzie mówią, że tybetańska kultura narodowa jest związana z religią w formie i w treści. Inni twierdzą, że uniwersytecki program nauczania będzie jałowy, o ile nie umieści się w nim religii. Że bez tego uczelnie nie będą uczelniami. Gdyby ludzie ci mówili o akademiach buddyjskich, pozostawiłbym to bez komentarza. Ale oni mają na myśli Uniwersytet Tybetański (UT), a zatem ich twierdzenia są zupełnie bezpodstawne. Czyżby kultura buddyjska była synonimem tybetańskiej kultury narodowej? Mówiąc, że tybetańska kultura narodowa pojawiła się wraz z buddyzmem, skraca się historię cywilizacji tybetańskiej o ponad tysiąc lat. Jak wszyscy wiedzą, przez długi czas w Tybecie nie było żadnego buddyzmu, który powstał dopiero dwa i pół tysiąca lat temu. Czy tybetańska kultura to jedynie religia? To zupełny absurd. Buddyzm jest kulturą obcą. Czyż twierdząc, że Tybet nie miał żadnej kultury przed pojawieniem się buddyzmu, nie mówimy, że Tybetańczycy byli narodem bez kultury? Zrównując kulturę tybetańską z buddyzmem, nie tylko zaprzeczamy rzeczywistości, ale i pomniejszamy przodków narodu tybetańskiego oraz tę nację. Po pro-



stu nie mogą tego pojąć. Niektórzy ludzie, pozujący na autorytety, wygłaszali takie bezwstydną sądy, mieszając prawdę z fałszem. Towarzysze, którzy zajmują się badaniem kultury tybetańskiej, powinni być tym oburzeni. Wykorzystując religię do prowadzenia polityki, separatysty wynoszą buddyzm ponad kulturę tybetańską i próbują używać języka oraz kultury do wywoływania konfliktów i animozji między narodowościami. O to właśnie tu idzie" [*Xizang Ribao*, 16 lipca 1997, s. 1 i 4].

W tym samym przemówieniu Chen oświadczył, że siedemnastowieczny pisarz i polityk Sangje Gjaco był „separatystycznym watażką”, zakazując przedstawiania go w pozytywnym świetle. Dlaczego sekretarz partii miałby zakazywać badań nad jakąś postacią historyczną? Wydaje się, że Chen uznał, iż jest już wystarczająco odczytany i biegły w historii, by publicznie zaatakować tybetańskich uczonych oraz intelektualistów. Z tego, co wiemy, nie zrobił tego żaden z jego poprzedników. Kryła się za tym głębsza zmiana ideologiczna. W Lhasie mówiło się, że półtora roku wcześniej odbyła się zamknięta narada, podczas której Chen oświadczył, że tybetański nacjonalizm ma korzenie w religii, a ta – w kulturze i w języku. Był to najbardziej brzemienny w skutki wkład Chena w kształtowanie polityki partii w Tybecie. Teraz restrykcjom należało bowiem poddać nie tylko religię, ale i kulturę oraz język Tybetańczyków – a to oznaczało radykalną zmianę strategii. Wkrótce potem zamknięto zainicjowane przez Panczenlamę eksperymentalne klasy tybetańskojęzyczne w czterech szkołach średnich, zredukowano personel w biurach zajmujących się tybetańskimi przekładami, zawieszono nabór na wydział studiów tybetańskich UT do czasu „skorygowania” podręczników, i odesłano na wcześniejsze emerytury wielu wybitnych tybetańskich uczonych. Nie szło tu o całkowitą likwidację życia intelektualnego. W 1999 roku centrum postanowiło dać odpór oskarżeniom o niszczenie tybetańskiej kultury, przeznaczając spore kwoty na rozwój pokazowych wydziałów tybetologii w Lhasie, Chengdu i innych miastach. Chen postanowił po prostu nałożyć kaganiec tybetańskiej inteligencji. Zaatakował uczonych, choć nic nie wskazywało, by stanowili oni zagrożenie dla bezpieczeństwa Chin. Do podobnej czystki nie wzywało również Trzecie Forum, którego wytyczne miał jakoby realizować sekretarz. Trzecia faza jego rządów była więc nie tyle próbą zniszczenia tybetańskiej kultury (jeśli to w ogóle możliwe), co okiełznania jej i wyjąłowania w sferze badań naukowych oraz edukacji. Świadczyła też o istotnej zmianie ideologicznej w sposobie traktowania kultur mniejszości, a przede wszystkim była ostatnim etapem systematycznego demontażu reform, które realizowali ludzie pokroju Panczenlamy pod rządami Hu Yaobanga.

Spuścizna

Poczynania Chena doczekały się wreszcie krytyki – we wspomnianych, bardzo wyważonych wystąpieniach Li Lanqinga – gdy latem 2000 roku sekretarz rozciągnął zakaz praktykowania religii na dalszych krewnych urzędników państwowych. Nie potępiono go za ataki na wysoką kulturę ani narzucanie ateizmu



dzieciom. Te wytyczne obowiązywały nawet po przeniesieniu go do Henanu. W lipcu 2001 roku jego następca Guo Jinlong cytował wręcz niesławne przemówienie o polityce kulturalnej z 1997 roku, przypominając tybetańskim uczonym, że ich priorytetem pozostaje atakowanie „Dalaja” i jego stronników: „Lud i czasy wymagają [od was] dwóch rzeczy: po pierwsze, niewzruszonej postawy i właściwej linii. Właściwa linia to strzeżenie i obrona jedności chińskiego państwa, społeczeństwa, ludu i pięćdziesięciu sześciu narodowości. Od linii tej nie wolno odejść nawet o włos” [Dziennik Tybetański, 11 lipca 2001].

Nie wiadomo, czy odwołanie Chena było związane z niezadowoleniem jego pryncypałów. Powierzenie mu ważnego stanowiska sekretarza partii w Henanie wydaje się raczej świadczyć o akceptacji. Z cytowanego przemówienia Guo Jinlonga wynika jasno, że jego poglądy na kulturę i naukę weszły do kanonu polityki Chin w Tybecie.

Chen pozostawił swoim następcom nie tylko ideologię polityczną, która traktuje kulturę Tybetu jako wroga państwa, ale i charakterystyczny styl rządzenia. Jego zasadnicze elementy mogą wydawać się postronnym obserwatorom czysto retoryczne, mają jednak ważne konsekwencje praktyczne. Po pierwsze, doprowadził do perfekcji technikę manipulowania wytycznymi i kampaniami centrum oraz wykorzystywania ich do własnych celów politycznych. W ten sposób, na przykład, „wiosenna fala” z 1992 roku, która miała służyć urynkowaniu gospodarki Chin, stała się usprawiedliwieniem dla sponsorowanego przez państwo napływu chińskiej siły roboczej do Tybetu, a kampania przeciwko korupcji z 1997 roku posłużyła do ataku na praktykujących religię urzędników. Chen żarliwie chwalił strategię rządu centralnego i politykę modernizacji, wykorzystując je do zupełnie innych celów – przede wszystkim do trzymania w ryzach tybetańskich kadr.

Po drugie, wzorem urzędników z Mongolii Wewnętrznej, o których pisał Uradyn Bulag, wyolbrzymiał „zagrożenia lokalne” do konsolidowania i zwiększania swojej władzy. Innymi słowy, uzasadniał prośby o specjalne środki i dotacje centrum oraz tłumaczył anachroniczne połączenie autorytaryzmu z gospodarką wolnorynkową widmem zagrożenia ze strony „Dalaja”. „Separatyzm” był również głównym bohaterem jego prozy. Tymczasem od 1996 roku w całym regionie nie dochodziło do poważniejszych niepokojów – niezadowolenie z chińskich rządów było powszechne, nie manifestowało się jednak w formie publicznych konfrontacji. Retoryka ta służyła wyłącznie utrzymywaniu się u władzy i uzasadnianiu prośb o kolejne specjalne dotacje. W ten sposób Chen wprowadzał Pekin w błąd, tłumacząc swą brutalną politykę w Tybecie.

Trzecią cechą jego rządów był endemiczny brak zaufania do Tybetańczyków, zwłaszcza kadr i tradycyjnych przywódców. Wszystkie kampanie Chena miały służyć identyfikacji, jak to określał, „ukrytych reakcjonistów”. W ramach kampanii „odrzuć chłopca”, w którym Dalajlama rozpoznał inkarnację Panczenlamy, każdy tybetański urzędnik i przywódca musiał publicznie wygłosić deklarację lojalności. Kampania edukacji patriotycznej w klasztorach była testem dla setek



tybetańskich urzędników, których zadanie polegało na zmuszeniu duchownych do wyrzeczenia się Dalajlamy.

W przedmowie do wydanego w 1999 roku tomiku wierszy Chen porównuje się do Gao Shi, wojskowego urzędnika i poety, który strzegł granic chińskiego imperium ponad tysiąc lat przed nim. Być może jego styl sprawowania władzy – wyolbrzymianie lokalnych zagrożeń, zonglowanie polityką centralną dla osiągnięcia własnych celów, manipulowanie strukturą demograficzną, promowanie drobnego handlu, agresywne kontrolowanie religii i ścieranie się z lokalnymi uczonymi – wpisuje się w chińską tradycję administratorów rubieży. Wydaje się jednak, że protoplastów Chena szukać należy nie w czasach dynastii Tang, lecz w ostatnich latach rządów Qingów lub republikanów, zwłaszcza w Mongolii Wewnętrznej, w której się wychowywał. Bardziej niż Gao Shi przypomina też zapewne „rzeźnika z Sichuanu” Zhao Erfenga. Tybetańczycy mają tak odleglesze, jak i bliższe skojarzenia. „Chen – powiedział mi żartem pewien student – jest inkarnacją Langdarmy”, tybetańskiego króla, który prześladował buddystów w IX wieku. Dla innych był przede wszystkim „zimowym robakiem”, uosobieniem nowego pokolenia oportunistycznych, krótkowzrocznych chińskich technokratów, którzy pojawili się w Tybecie w latach dziewięćdziesiątych. Choć mówi się o nim z pogardą, nie był przecież nieskuteczny: kiedy wyjeżdżał do Henanu w październiku 2000 roku zostawiał za sobą zgłiszcza reform z lat osiemdziesiątych, spacyfikowane klasztory, zastraszoną inteligencję i radykalnie przeobrażony Tybet.



Dla Tybetańczyków pierwszą ważną konsekwencją przemian była reanimacja i rehabilitacja Departamentu Pracy Frontu Jedności oraz postawienie na jego czele Mongoła Ulanfu, sygnalizujące rewizję i liberalizację polityki wobec mniejszości, czyli odejście od strategii wymuszania asymilacji, która nie tylko nie zintegrowała regionów autonomicznych, ale oddaliła je jeszcze bardziej od zamożnych prowincji, i powrót do łagodniejszych, stopniowych metod z początku lat pięćdziesiątych. Pod koniec 1978 roku partia, nad którą kontrolę sprawował już Wielki Architekt Deng Xiaoping, ostatecznie odrzuciła idee rewolucji kulturalnej i mobilizacji mas, ogłaszając cztery modernizacje (*xiandaihua*). Powodzenie reform gospodarczych i polityki otwarcia wymagało zmniejszenia biurokratycznej kontroli i współpracy mniejszości – przede wszystkim posiadającego czterdzieści procent zasobów mineralnych ChRL, wędzonego w skrajną nędzę walką klasową i produkcją pszenicy Tybetu – które miały odzyskać wolność kulturową i religijną. Otwarto też bramy więzień i obozów pracy; Panczenlama wrócił do stałego komitetu zmartwychwstałej, marionetkowej Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej (OLPKK), do której wciągano również wielu rehabilitowanych „wrogów klasowych”, rozbudowując jednocześnie lokalne struktury partii i kierując do pracy w Tybecie tysiące chińskich kadr.

Pekin zaczął też sygnalizować, że jednym z jego priorytetów jest normalizacja stosunków z Dalajlamą, którego obecność w Indiach traktowano jako wymagający korekty skutek lewackich odchyłeń, potencjalne zagrożenie (zwłaszcza w obliczu nieoczekiwanego zainteresowania tybetańskim przywódcą wciąż antagonistycznego ZSRR) i skazę na wizerunku nowych Chin. W odpowiedzi Dalajlama dał do zrozumienia, że może zrezygnować z zabiegania o niepodległość i przeprowadzenie plebiscytu, oświadczając, że z perspektywy Dharamsali problem sprowadza się do „dostatku i szczęścia” sześciu milionów rodaków w Tybecie, Chiny natomiast wykonały gest dobrej woli, zezwalając Tybetańczykom na wysyłanie listów i podróżowanie za granicę, nawołując przy tym uchodźców do powrotu do socjalistycznej ojczyzny. W marcu 1979 roku starszy brat Dalajlamy, Gjalto Thondup złożył wizytę w Pekinie i spotkał się z Ulanfu oraz samym Dengiem, który zapewnił go, że reformy będą kontynuowane i że gotów jest rozmawiać z diasporą o wszystkim poza pełną niepodległością Tybetu. Pięć miesięcy później na jego zaproszenie przybyli do Chin wysłannicy z Dharamsali, którym w kolejnym goście dobrej woli zezwolono na posługiwanie się indyjskimi (a nie chińskimi) dokumentami podróży oraz na odwiedzenie regionów Tybetu pozostających poza granicami

TRA. Władze, które najwyraźniej wierzyły, że dokonały socjalistycznej transformacji regionu, i pamiętając o rewolucyjnym zapale mas z niedawnych thamzingów, kategorycznie zakazały wręcz „fizycznego atakowania” delegatów, były absolutnie nieprzygotowane na ekstatyczne powitanie wysłanników. Wszędzie rzucały się im do stóp tysiące zapłakanych, rozhisteryzowanych ludzi, opowiadających o prześladowaniach, torturach, egzekucjach i głodzie, wołających o niepodległość lub próbujących choćby dotknąć brata Dalajlamy, co w jednej chwili przekreśliło nadzieje na potiomkinowski wydzźwięk wizyty oraz postawiło na nogi chińskich przywódców, uświadamiając im skalę „separatystycznego” zagrożenia. Szok spustoszeniami i nędzą przeżyła również Dharamsala, która na podstawie relacji, dokumentów i statystyk zgromadzonych przez tę i dwie kolejne misje doszła wkrótce do wniosku, że chińska okupacja kosztowała życie miliona dwustu tysięcy ludzi – piątej części narodu tybetańskiego, a co dziesiąty Tybetańczyk spędził ponad dekadę w więzieniach i obozach pracy.

Reakcja „mas” zmusiła Pekin do przeanalizowania fiaska „polityki tybetańskiej”, której, co mogło mieć jeszcze poważniejsze reperkusje, przyglądano się z wielką uwagą w zapraszanym do powrotu na łono macierzy Hongkongu i Tajwanie. Deng umocnił swoją pozycję, powierzając w lutym 1980 roku kierowanie partią głównemu architektowi reform Hu Yaobangowi, który natychmiast powołał „tybetański” komitet roboczy i stanął na jego czele, praktycznie ubezwłasnowolniając wciąż uchylający się od wprowadzania śmielszych zmian komitet KPCh w Lhasie. Po kilkumiesięcznych pracach Pekin doszedł do wniosku, że problem tkwi w lewackich błędach oraz bierności władz lokalnych, które nie potrafiły ulżyć nędzy Tybetańczyków ani nie przeciwnały pęt restrykcji narzuconych ich religii i kulturze. Hu postanowił też osobiście odwiedzić stolicę regionu oraz odwołać Ren Ronga, zastępując go kolejnym wojskowym, Yin Fatangiem, choć Panczenlama, konsekwentnie powtarzający tezy swojej petycji, zabiegał o mianowanie Tybetańczyka. (Nowy sekretarz, w przeciwieństwie do swoich poprzedników, znał przynajmniej język tybetański.) 29 maja Hu wygłosił w Lhasie płomienne przemówienie, w którym mówił o klęsce partii i spadku stopy życiowej Tybetańczyków, retorycznie pytał chińskich urzędników, czy wyrzucali do rzeki milionowe dotacje rządu centralnego, przeproszał za błędy, a nawet – czym śmiertelnie naraził się radykałom – porównywał uprawianą tu politykę do kolonializmu, zapowiadając jednocześnie pełne poszanowanie autonomii Tybetu i „specyfiki lokalnej”, zwolnienie z podatków i obowiązkowych dostaw chłopów i koczowników, ożywienie gospodarki, promowanie rozwoju

tybetańskiej nauki, kultury i systemu oświaty oraz odesłanie do kraju większości chińskich kadr. Największą i natychmiast odczuwalną ulgą było dla Tybetańczyków rozwiązanie komun z ich gorsetem totalnej kontroli wszystkich aspektów codziennego życia oraz kontrybucji i przymusowych upraw.

Zapowiedziane odgórnie reformy – za które Dalajlama, deklarujący „wiarę w ideały komunizmu”, dziękował Dengowi i „towarzyszowi Hu” – spotkały się jednak z ogromnym oporem zagrożonych i rozgoryczonych przywódców lokalnych oraz kadr wszystkich szczebli, oskarżanych przez Hu o „niezdrowe tendencje”: ignorowanie polityki państwa i narażanie na szwank jego jedności, wykorzystywanie władzy, frakcyjność, marnotrawstwo oraz „bankietową” rozrzutność. W dodatku przytłaczająca większość z nich miała w ciągu trzech lat zostać zastąpiona przez Tybetańczyków, a ci, którzy uniknęliby emerytury albo przeniesienia – opanować w mowie i piśmie język tybetański. Łyżką dziegciu w beczce obiecujących manifestów była ogłoszona przez Pekin, który w tym samym czasie wycofywał się z typowego dla totalitarnych rządów promowania „rozrodczości” i zamykania w więzieniach przestrzegających przed katastrofą demografów, polityka „jedna rodzina – jedno dziecko”. Choć teoretycznie miała się ona nie stosować do mniejszości, za sprawą mniej lub bardziej nadgorliwych aparatczyków w następnych latach doprowadziła do fali przymusowych aborcji i sterylizacji w różnych regionach Tybetu (o ironio, siedemset lat wcześniej tybetański mistrz buddyjski Sakja Pandita przekonał swego mongolskiego patrona i ucznia Kubilaj-chana do poniechania kontroli przyrostu naturalnego Hanów przez topienie ich w morzu, ratując w ten sposób tysiące, jeśli nie miliony chińskich istnień.)

W lipcu 1981 roku Hu Yaobang przedstawił Gjalo Thondupowi pięciopunktową propozycję, która odcinała przeszłość grubą kreską oraz ograniczała się do kwestii powrotu i statusu Dalajlamy, sugerując przy tym – niewątpliwie w związku z owacyjnym przyjęciem misji – że nie będzie mógł on mieszkać ani sprawować żadnych funkcji w Tybecie. Dokument głęboko rozczarował rząd w Dharamsali, który widział w sobie jedyne prawowitego przedstawiciela Tybetu i dążył do administracyjnego zjednoczenia *Czolka Sum*, czyli wszystkich ziem tybetańskich – klucza nowej, ukształtowanej na wychodźstwie tożsamości Tybetańczyków – oraz uzyskania dla nich specjalnego statusu, jaki proponowano Tajwanowi (tudzież przyznano Lhasie w Siedemna-stopunktowej Ugodzie). W kwietniu 1982 roku Pekin przyjął wysłaników diaspory, przetykając nawet obecność członków rządu emigra-

cyjnego, rozmowy nie przyniosły jednak żadnych rezultatów i stało się jasne, że Deng traci zainteresowanie normalizacją stosunków z Dalajlamą, a żadna ze stron nie jest gotowa na jakiegokolwiek ustępstwa.

Tymczasem reformy uzyskiwały ramy prawne w postaci nowej legislacji i przynosiły pierwsze, oczekiwane rezultaty, błyskawicznie podwajając dochody głównych beneficjentów – produkujących na własny użytek oraz samodzielnie sprzedających plony chłopów i koczowników, czyli dziewięćdziesięciu procent populacji tybetańskiej, która materialnie zaczynała wracać do stanu sprzed „wyzwolenia”, mozolnie odbudowywała i zaludniała zrujnowane klasztory oraz na wszelkie sposoby manifestowała wierność starym praktykom i tradycjom, odrzucając „zdobycze socjalizmu” z maoistowskimi mundurkami, pszenicą, hodowlą świń i nawozami sztucznymi na czele, choć odwilż zrodziła też pierwszych awangardowych artystów, szukających nowych tematów i form wyrazu w literaturze i malarstwie. Gwarantowana w nowej konstytucji i ustawach autonomia polityczna wciąż pozostawała jednak pustym frazesem, czy jak ujmowali to Tybetańczycy, „grzmotem bez deszczu”, gdyż partia zazdrośnie strzegła monopolu na władzę i ściśle kontrolowała proces decyzyjny, budżet regionu był całkowicie zależny od pekińskich dotacji i nie wchodziło w grę zredukowanie pilnujących granic garnizonów AL-W. Nowe władze poczuły się na tyle pewnie, że w 1982 roku zezwoliły Panczenlamie na pierwszy od niemal dwudziestu lat przyjazd do Tybetu i po raz kolejny przekonały się, iż dekady indoktrynacji i prześladowań na jotę nie zmniejszyły oddania Tybetańczyków dla buddyzmu i tradycyjnych przywódców. Perspektywy wydawały się tak obiecujące, że kilka miesięcy później Dalajlama publicznie wyraził pragnienie odwiedzenia Tybetu w 1985 roku.

W lutym 1984 roku Komitet Centralny przypomniał, że to on ręcznie steruje wydarzeniami w „autonomicznej” Lhasie, zwołując drugie forum robocze w sprawie regionu i ogłaszając następny etap reform: „otwarcie” Tybetu na świat, a przede wszystkim na chińskie przedsiębiorstwa i osoby prywatne, które od tej pory mogły bez przeszkód robić interesy, inwestować i osiedlać się na Dachy Świata; wstrzymano również proces odsyłania do domów chińskich kadr. Ekonomistów chińskich i dotujące lokalny budżet władze centralne coraz bardziej irytował brak prawdziwego rynku i samowystarczalna „gnuśność” tybetańskich chłopów, którzy przeznaczali nadwyżki plonów na „nieproduktywną” odbudowę świątyń. Głównym celem nowej strategii był rozwój gospodarczy i „jak najszybsze wzbogacenie” TRA, który miał przestawić się na produkcję przemysłową i promowanie turystyki. Wszystko to wymagało infrastruktury, a konkretnie czterdziestu trzech nowych wielkich inwestycji,

finansowanych, z powodu braku entuzjazmu zagranicznych i prywatnych inwestorów, przez rząd centralny. Przy okazji dał o sobie znać zęcnie wygrywany przez Pekin konflikt między tybetańskimi radykałami pokroju Pasang i Ragdiego – którzy zawdzięczali kariery rewolucji kulturalnej, ciągle, jak ujmował to Panczenlama, „cierpieli na lewackiego kaca” i wbrew oficjalnej linii KPCh nie zostali odsunięci po ogłoszeniu reform – a rzecznikami tybetańskiej „specyfiki” Krainy Śniegu. Władze wyraźnie usztywniły też nastawienie wobec Dalajlamy – Hu Yaobang nazywał go przeciwnikiem, a Yin Fatang zdrajcą – którego wysłannicy osiem miesięcy później złożyli drugą wizytę w stolicy, przywożąc zignorowaną przez stronę chińską, reprezentowaną już nie przez najwyższych przywódców, lecz Departament Pracy Frontu Jedności, propozycję przekształcenia „większego Tybetu” w zdemilitaryzowaną, stowarzyszoną z Chinami strefę pokoju.

Przy okazji hucznych obchodów dwudziestej rocznicy TRA Pekin zezwolił Lhasie na ignorowanie przepisów centralnych, nie przystających do specyfiki regionu, i mianował nowego sekretarza partii, Wu Jinghuę, który w przeciwieństwie do swoich poprzedników nie pracował wcześniej w Tybecie i nie był oficerem AL-W ani Hanem. Wywodzący się z mniejszości Yi protegowany Hu Yaobanga początkowo rozczarował pominiętych po raz kolejny Tybetańczyków, lecz szybko ich zjednał, przywracając rodzime nazwy ulic i biorąc udział w ceremonii religijnej w tradycyjnym tybetańskim stroju, czym zasłużył sobie na przydomek „lamiego sekretarza” wśród zdegrustowanych chińskich kadr, coraz bardziej zaniepokojonych nieposkromionym renesansem buddyzmu. W lutym 1986 roku Wu zezwolił na obchody zakazanego od dwudziestu lat Monlamu, który ściągnął do Lhasy tysiące pielgrzymów z każdego zakątka Tybetu. Choć władze usiłowały powściągać religijny entuzjazm różnymi restrykcjami administracyjnymi, Tybetańczycy wykorzystali liberalizm i tolerancję nowego sekretarza, odbudowując bez zezwoleń kolejne świątynie, zastawiając ołtarze portretami Dalajlamy i posyłając do klasztorów tysiące dzieci, którym daleko było do ukończenia przepisowego, osiemnastego roku życia. W oczach Pekinu wolność religijna przestawała być usankcjonowanym, trzymanym w ryzach wentylem bezpieczeństwa i zaczynała stawać się „kłodą na drodze rozwoju” oraz medium niebezpiecznych, ukrytych tybetańskich aspiracji, stanowiących zagrożenie dla tabu „jedności macierzy”, o czym świadczyły pierwsze plakaty niepodległościowe rozwieszane na lhaskich ulicach przez błyskawicznie demaskowanych i aresztowanych mnichów.

Nacjonalistyczne nastroje podsycił – tym razem dobrowolny, a nie nakazany przez partię – najazd dziesiątków tysięcy osadników chińskich oraz kuszonych przywilejami i wysokimi zarobkami demobilizowanych żołnierzy i robotników wykwalifikowanych, których obecności wymagała rozbudowa infrastruktury niezbędnej do pełnego zintegrowania Tybetu z Chinami właściwymi. Kiedy Deng wydał wojnę „duchowemu plugastwu”, indywidualizmowi i dekadentckim wpływom, dołączyła do nich również spora grupa młodych artystów, którym władze peryferii imperium nie okazywały szczególnie dolegliwego zainteresowania. Tybetańczycy mogli ciskać w przybyszów kamieniami albo pluć im pod nogi, lecz brak wykształcenia, kwalifikacji, znajomości mandaryńskiego i niezbędnych do załatwienia czegokolwiek guanxi, „pleców”, skazywał ich na porażkę w nierównej konkurencji z Hanami. Wu próbował temu przeciwdziałać, otwierając specjalne szkoły i wysyłając tysiące młodych Tybetańczyków do chińskich uczelni, co wywołało jednak (jak pokazał czas, w dużej mierze bezpodstawne) obawy o ich sinizację. Wspierany przez przebywającego w Pekinie Ngabo Panczenlama – którego niepokoiło „dziwne zjawisko wśród kadr, robotników i lamów. Kadry nie wiedzą nic o polityce, robotnicy nie mają pojęcia o technologii, a lamowie nie umieją recytować modlitw. Czy w tej sytuacji mogą być panami swego losu?” – niezmordowanie zabiegał natomiast o rozwój tybetańskojęzycznego systemu oświaty, wszechstronne kształcenie rodaków, promowanie tybetańskich warsztatów i rzemiosła oraz wzmocnienie roli rodzimego języka w administracji, co zwiększyłoby kontrolę tybetańskich urzędników nad sprawami regionu.

Wkrótce potem Chiny – po zmianie regionalnych sojuszy tym razem popierane przez Stany Zjednoczone – znów wadziły się z Indiami o sporną granicę, co dało pretekst do odwołania kolejnej misji z Dharamsali, a naciskany przez radykałów, zaniepokojony coraz powszechniejszą krytyką partii Deng zaczął wyraźnie wycofywać się z reform politycznych, atakując „burżuazyjny liberalizm” i w styczniu 1987 roku zmuszając do ustąpienia Hu Yaobanga, ostatniego w najwyższych władzach orędownika porozumienia z Dalajlamą. Odsunięcie przewodniczącego, który osobiście nadzorował politykę tybetańską od pierwszego forum, a teraz poddawał się „samokrytyce”, miało poważne reperkusje w Tybecie, gdzie radykałowie „uczlili to odpaleniem petard i pijaństwem” tudzież rozpuszczaniem pogłosek o rychłej dymisji Wu Jinghuy. Dwa miesiące później Panczen Rinpoce wygłosił w Pekinie ostre przemówienie, skarżąc się na zaniebdywanie mniejszości i fikcję autonomii – „rzecz nie w tym, iż nie umiemy sprawować władzy, rzecz w tym, że żadnej władzy nam nie dano. Sługa nie chodzi

goły dlatego, że nie chce nosić ubrania, ale dlatego, że pan nie dał mu żadnej szaty” – „bezmyślne karczowanie” tybetańskich lasów, które miało wkrótce przynieść Chinom gigantyczne powodzie, ignorowanie potrzeb lokalnego systemu edukacji, marginalizowanie rodzimego języka i politykę ściągania „chciwych i zachłannych jak amerykańscy najemnicy” imigrantów, których utrzymanie kosztowało „prawowitych panów” Tybetu „cztery razy więcej niż w Chinach”.

Pat dogorywających rozmów i brak jakiegokolwiek zainteresowania Pekinu ich kontynuowaniem zmusił zepchniętą na boczny tor Dharamsalę do szukania nowych argumentów przemawiających do chińskich przywódców. Dalajlama, któremu pozostawało tylko odwołanie się do społeczności międzynarodowej, 21 września 1987 roku przedstawił w Kongresie Stanów Zjednoczonych pięciopunktowy plan, zakładający przekształcenie Tybetu w strefę pokoju, położenie kresu masowemu przesiedlaniu Chińczyków, przywrócenie fundamentalnych praw człowieka i demokratycznych swobód, ochronę środowiska naturalnego oraz rezygnację ChRL z produkcji broni jądrowej i składowania odpadów radioaktywnych na Dachy Świata, a także wzywający Pekin do podjęcia poważnych negocjacji w sprawie statusu regionu i przyszłości stosunków tybetańsko-chińskich. Od wystąpienia Dalajlamy – które poparła również grupa senatorów w liście otwartym do nowego sekretarza KPCh Zhao Ziyanga – wyraźnie zdystansowała się jednak amerykańska administracja, co miało się później powtarzać w wielu innych państwach, gotowych do udzielania Tybetańczykom w gruncie rzeczy symbolicznego wsparcia na poziomie parlamentów, a nie odpowiedzialnych za prowadzenie polityki zagranicznej rządów.

Chiny, podobnie jak trzy lata wcześniej, natychmiast propozycję tę odrzuciły, atakując w rządowych mediach Dalajlamę za próbę „podzielenia macierzy”, lecz 27 września na ulice Lhasy – która w przeciwieństwie do 1959 roku nie dołączała do narodowego powstania jako ostatnia, ale stawała się właśnie centrum oporu wobec chińskim rządów – wyszli mnisi z Drepungu, organizując pierwszą niepodległościową demonstrację od czasu incydentów, jakie towarzyszyły misjom z Dharamsali. Mnisi zostali pobici i uwięzieni, niemniej 1 października, w dniu narodowego święta ChRL, na Barkhorze pojawili się ich koledzy z Sera i Dzokhangu, do których natychmiast dołączyli świeccy. Po brutalnej interwencji policji manifestanci ruszyli pod komisariat, domagając się uwolnienia zatrzymanych, ciskając kamieniami w stojących na dachach kamerzystów i funkcjonariuszy, przewracając i podpalając chińskie samochody. Kiedy w ogniu stanęła sama komenda, policja zaczęła strzelać do tłumu, zabijając kilku i raniąc kilkudziesięciu

Tybetańczyków na oczach zachodnich turystów. Pekin uznał te protesty za zsynchronizowane z waszyngtońskim wystąpieniem Dalajlamy spisek diaspory, a winę za ofiary śmiertelne przypisał „nasyłanym przez Dalaję sabotażystom” i tybetańskim „chuliganom”, którzy wedle oficjalnej wersji odebrali broń policji i nawzajem się pozabijali. Władze w Lhasie natychmiast ogłosiły kampanię walki z separatyzmem, jak za dawnych lat „mobilizując” administrację, danwei (tyb. lekhung), czyli „jednostki produkcyjne”, i „odpowiedzialne za przekazywanie wszystkich informacji” komitety dzielnicowe, a Departament Pracy Frontu Jedności przestrzegł Dalajlamę przed umiędzynaradawianiem kwestii Tybetu.

Po zakończeniu rytuałów Monlamu w 1988 roku, mnisi zaczęli domagać się od zgromadzonych na podium dygnitarzy uwolnienia wszystkich więzionych duchownych i skandować niepodległościowe hasła, trzykrotnie, jak podczas wszystkich poprzednich manifestacji, okrążyli Dżokhang, a następnie zatrzasnęli za sobą wrota świątyni, odcinając przy okazji od świata urzędników, którzy schronili się w niej chwilę wcześniej. Katedrę i partyjnych przywódców „odbiły” oddziały wujing, utworzonej kilka lat wcześniej paramilitarnej Ludowej Policji Zbrojnej (LPZ), katując i zabijając mnichów w najświętszym sanktuarium Tybetu, przemienionym przez manifestantów w polityczny symbol wolnościowych aspiracji narodu tybetańskiego. Choć Panczenlama apelował z jednej strony o spokój, z drugiej zaś o utrzymanie polityki reform i tolerancji religijnej, liczba protestów systematycznie rosła, a władze zaczynały egzekwować restrykcje wobec instytucji monastycznych poprzez ignorowane wcześniej klasztorne „komitety demokratycznego zarządzania” i zaostrzały kampanię, która przeszła w gestię służb bezpieczeństwa, dokonujących masowych, często przypadkowych aresztowań, oraz systemu penitencjarnego, zastraszającego społeczeństwo i izolującego potencjalnych „wichrzycieli” rutynowymi torturami – kilkumiesięcznym biciem, rażeniem pałkami elektrycznymi, zawieszaniem za wykręcone kończyny, pozbawianiem snu, głodzeniem, szczuciem psami, zamykaniem w karcerach itd., od chwili zatrzymania do typowego zwolnienia bez postawienia zarzutów.

W czerwcu Dalajlama, zaproszony do Parlamentu Europejskiego mimo wyjątkowo ostrych protestów dyplomatów chińskich, rozwinął swój plan pokojowy, wzywając do stworzenia „samorządneho, demokratycznego, zdemilitaryzowanego i dobrowolnie stowarzyszonego z ChRL” regionu, którego rząd „decydowałby o wszystkich sprawach dotyczących [większego] Tybetu i Tybetańczyków”. Choć

przyjęta życzliwie przez społeczność międzynarodową – i mówiąc oględnie, bardzo chłodno przez emigracyjnych rzeczników pełnej niezawisłości – propozycja strasburska była dla Chin nie do przyjęcia już tylko za sprawą perspektywy wycofania AL-W ze strategicznego Dachy Świata i oddania Indiom militarnej supremacji w południowej Azji, o tabu „integralności” państwa nie wspominając, trzy miesiące później Pekin ponownie zaprosił Dalajlamę do „rozmów z rządem centralnym”, pozostawiając mu wybór czasu i miejsca, zaznaczając jednak, że tym razem nie chce już widzieć przedstawicieli kaszagu (oraz żadnych cudzoziemców) ani słyszeć o planach trącających zawołowaną „niepodległością” tudzież administracyjnym zjednoczeniu Czolka Sum. Dharamsala odpowiedziała na zaproszenie publicznym obwieszczeniem, że rozmowy odbędą się w styczniu 1989 roku w Genewie, ignorując przy tym warunki wstępne i włączając do zespołu negocjacyjnego holenderskiego prawnika, co musiało zirytować Pekin – który żartował właśnie z prawa międzynarodowego, ratyfikując oenzetowską konwencję przeciwko torturom i oficjalnie ogłaszając politykę „bezlitosnych represji” wobec tybetańskich demonstrantów – gdyż odrzucił on i czas, i miejsce, i kandydatury wszystkich wystaników. Wymiana listów pogłębiła jedynie impas i w listopadzie proces dialogu utknął w martwym punkcie.

W grudniu, po kolejnej krwawo stłumionej manifestacji na Barkhorze, Komitet Centralny odwołał Wu Jinghuę, oddając władzę nad coraz bardziej niespokojnym TRA następnemu Hanowi, Hu Jintao, wschodzącej gwiazdzie disidai, czwartego pokolenia komunistycznych przywódców, co jednoznacznie zwiastowało zacieśnienie centralnej kontroli nad regionem. Miesiąc później do Tybetu wrócił Panczenlama, by wyświęcić czorteny, buddyjskie relikwiarze i „kaplice”, swych poprzedników, które zbezczeszczono w czasie rewolucji kulturalnej, i 28 stycznia 1989 roku zmarł nagle w Szigace, tuż przed śmiercią stwierdzając, że „po wyzwoleniu czegoś oczywiście dokonano, niemniej cena, jaką Tybet zapłacił za rozwój, była znacznie wyższa niż zyski”, i dając jasno do zrozumienia, że jego nowe wcielenie musi, jak każe tradycja, wskazać Dalajlama. Chińscy przywódcy – za pośrednictwem państwowego Stowarzyszenia Buddyjskiego – niespodziewanie zaprosili Dalajlamę do wzięcia udziału w uroczystościach pogrzebowych w Pekinie, otwierając w ten sposób furtkę do przełamania proceduralnego impasu w rozmowach, lecz zaskoczona Dharamsala poprosiła o gwarancję zgody na odwiedzenie choćby jednego rejonu Tybetu i spotkania z Dengiem. Bezzwłoczna odmowa strony chińskiej oznaczała zaprzepaszczenie bodaj największej szansy – i ostatniego daru X Panczenlamy – na przełom w stosunkach tybetańsko-chińskich.

Stolica Tybetu, wierna tradycji Monlamu, powitała nowego sekretarza serią antychińskich demonstracji na Barkhorze. Do ich kulminacji doszło 5 marca, kiedy wielotysięczna manifestacja przerodziła się w trzydniowe starcia z policją, która walcząc o odzyskanie kontroli nad centrum miasta, wielokrotnie otwierała ogień z broni maszynowej do uzbrojonych w kamienie Tybetańczyków. Gdy ofiary liczono już w setkach – a niepokoje wyraźnie ustały – o północy 7 marca rząd centralny, na wniosek Hu, po raz pierwszy w historii ChRL ogłosił stan wojenny w Lhasie, odcinając miasto od świata i wydalając z niego wszystkich cudzoziemców. Armia i używane do „tłumienia buntów” elitarne jednostki fang bao, które przejęły odpowiedzialność za stolicę od LPZ, zaprowadziły spokój, który paradoksalnie pozwolił na stworzenie mniej brutalnego, „aktywnego” systemu bezpieczeństwa, kładąc kres doraźnym egzekucjom i „obrotowym drzwicom” masowych aresztowań często zupełnie niewinnych ludzi. Władze zaczęły wprowadzać system „wszechstronnego zarządzania”, którego logika zasadzała się na zapobieganiu protestom – poprzez inwigilację, budowanie sieci amczoków, „uszu”, czyli donosicieli, instalowanie kamer przemysłowych w niewralgicznych punktach miastach czy obstawianie ulic tajniakami – i bezlitosnym tłumieniu ich w zarodku, a nie masakrowaniu setek demonstrantów na oczach świata.

W kwietniu przywódcy w Pekinie mieli już nowe problemy, tym razem pod własnymi oknami. Kiedy Deng, ryzykując – jak się okazało, bardzo krótką – izolację na arenie międzynarodowej, postawił na krwawą rozprawę z uosabiającymi „polską chorobę” studentami i odsunął przeciwnego rzezi Zhao Ziyanga, a 4 czerwca na Tiananmen wjechały czołgi (czego jako pierwszy sekretarz prowincji gratulował centrum Hu Jintao), partia znów przeszła w ręce aparatczyków pokroju Jiang Zemina i Li Penga, którzy uważali, że jedyną przyczyną niepokoju w Tybecie był „burżuazyjny liberalizm” winny rozluźnienia kontroli politycznej, panaceum na wszelkie problemy widzieli w jej zacieśnianiu i dalszym promowaniu szybkiego rozwoju gospodarczego, a Dalajlamę uznawali za główną przeszkodę osiągnięcia obu tych celów. Przywódca Tybetańczyków – od października laureat Pokojowej Nagrody Nobla, co wzmocniło jeszcze bardziej jego pozycję na arenie międzynarodowej i stało się katalizatorem powstania setek protybetańskich organizacji na całym świecie, a w Lhasie doprowadziło do polowania na świętujących Tybetańczyków oraz zakazu odprawiania najbardziej pierwotnych, radosnych rytuałów ciskania w powietrze campy i palenia gałęzi jałowca – wbrew swoim doradcom ostro potępił pekińską masakrę, wywołując brzemienne w skutki furię Denga,

a ofiarami poczerwcowej wewnątrzpartyjnej czystki padli praktycznie wszyscy zwolennicy dialogu z Departamentu Pracy Frontu Jedności. Dla Tybetu oznaczało to odwrót od strategii uwzględniania jego „specyfiki”, oskarżanej teraz o podsycanie „lokalnego nacjonalizmu”, i przyspieszenie integracji z Chinami; władze wróciły też do starych, wypróbowanych metod: mobilizacji mas i edukacji ideologicznej, opornych oskarżano zaś już nie o chuligaństwo, a „kontrewolucję”, i nie zwalniano bez procesów, lecz skazywano na wieloletnie kary więzienia za całkowicie pokojowe, często symboliczne akty sprzeciwu.

W wojnie z separatyzmem, jak przy wszystkich szeroko zakrojonych kampaniach, na pierwszy ogień poszły tybetańskie kadry, którym przy okazji przypomniano o partyjnym dogmacie ateizmu, zakazie odwiedzania świątyń i posiadania zdjęć Dalajlamy. Po oczyszczeniu szeregów i przygotowaniu członków wysyłanych w teren „grup roboczych” ogłoszono kampanię „dochodzeń i prześwietlania”, która zbiegała się z ogólnochińską yandą – „mocnym uderzeniem” w przestępczość pospolitą – lecz w TRA miała charakter czysto polityczny i służyła wyłapaniu inicjatorów protestów oraz usunięciu „żelazną pięścią ludowej dyktatury demokratycznej” „wrogich elementów” z administracji i z uznanych za najgroźniejszy bastion separatyzmu lhaskich klasztorów. 30 kwietnia 1990 roku, po wielkim wiecu, podczas którego w starym stylu „pouczono” kilkudziesięciu wicherzycieli, formalnie uchylono stan wojenny, co w niczym nie zmieniło twardego kursu władz: dla podkreślenia efektu skazano na śmierć za „próbę ucieczki” i publicznie stracono dwóch tybetańskich więźniów politycznych. W lipcu wizytę w Lhasie – na której ulicach masowe demonstracje zastąpiły kilkuosobowe, wyłapywane w ciągu paru minut grupki wnoszących niepodległościowe hasła mnichów i mniszek – złożył nowy przewodniczący KPCh Jiang Zemin, ogłaszając dwuwymiarową politykę „bezpieczeństwa i rozwoju” z jej sloganem „chwytania oburącz”, czyli umacniania stabilizacji i skoku gospodarczego. Pekin czynił w ten sposób z rozwoju kluczowy element strategii bezpieczeństwa, zakładając, że podniesienie stopy życiowej Tybetańczyków będzie skutecznym antidotum na ich „lokalny nacjonalizm”.

W 1991 roku Dalajlama po raz pierwszy spotkał się z prezydentem Stanów Zjednoczonych (który wkrótce potem podpisał rezolucję Kongresu uznającą Tybet za kraj okupowany) i jako pierwszy zagraniczny gość wygłosił przemówienie w parlamencie niepodległej Litwy, zaś kasząg – zachęcony rozwojem wydarzeń na arenie międzynarodowej oraz zniechęcony milczeniem Chin – formalnie

wycofał propozycję strasburską. We wrześniu 1992 roku Pekin, dla którego śmierć Panczenlamy oznaczała utratę jedynego człowieka, cieszącego się powszechnym szacunkiem i mogącego liczyć na posłuch Tybetańczyków, po raz pierwszy od 1959 roku (i jak dotąd ostatni) wyraził zgodę na intronizację uznanego wcześniej przez Dalajlamę tulku, XVII Karmapy, głowy buddyjskiej szkoły kagju. Wydarzeniu temu nadano ogromną oprawę propagandową – siedmioletni chłopiec miał być świadectwem wolności religii w Tybecie oraz wyrosnąć na „patriotycznego lamę”, popierającego politykę partii i strzegącego jedności macierzy (wkrótce potem z wielką pompą zawieziono go do stolicy, gdzie spotykał się z najwyższymi przywódcami i miał na przykład „modlić się za duszę Mao” na Tiananmen).

Tymczasem Hu Jintao – bardziej od Tybetu zainteresowanego zawieraniem sojuszy w stolicy i pięciem się po szczeblach partyjnej hierarchii – zastąpił kolejny chiński sekretarz, Chen Kuiyuan, którego Tybetańczycy szybko nazwali „zimowym robakiem” (od leczniczego grzyba gaśienicowego *jarca gumbu*, dosłownie „latem trawa, zimą robak”), gdyż źle, jak pisał w grafomańskich wierszach, znosząc *jianku* i wysokość, większość czasu spędzał w chińskim Czengdu, „rządząc swoim lennem przy pomocy telefonu i telegramów”. Zaraz po objęciu władzy, zgodnie z wytycznymi Jianga, Chen ożywił gospodarkę TRA – tyle że nie za sprawą wzrostu produkcji, lecz ulicznego handlu, usług i teoretycznie nielegalnej prostytucji – polecając wszystkim urzędом przekształcić frontowe ściany budynków w szeregi sklepików i „salonów”, które wynajmowano imigrantom z Chin, udzielając im przy tym preferencyjnych kredytów (w ciągu kilkunastu miesięcy w Lhasie zarejestrowano niemal pięć i pół tysiąca prywatnych „firm”), oraz zaczął czystkę tybetańskich urzędników podejrzewanych o lojalność wobec Dalajlamy lub zbyt nieprzywiązanie do „specyfiki” regionu, zastępując ich podobnymi sobie „zimowymi robakami”.

Rok później prezydent Bill Clinton zainaugurował wyścig demokratycznych rządów do chińskiego rynku po trupach międzynarodowych standardów, oddzielając kwestię współpracy gospodarczej z Pekinem od problemu naruszania praw człowieka w Chinach i grzebiąc w ten sposób szansę na wypracowanie spójnej, wspólnej polityki Zachodu przypominającej trzeci koszyk OBWE z Helsinek, który walnie przyczynił się do poprawy sytuacji obywateli bloku sowieckiego. Dla przywódców partii, zabiegających o odejście od „konfrontacyjnej” polityki piętnowania naruszeń praw człowieka na rzecz prowadzonego w zaciszu gabinetów i zupełnie jałowego „dialogu dwustronnego”, prezent ten przyszedł

w dogodnym momencie: choć stosującym coraz bardziej wyrafinowane metody służbom bezpieczeństwa udało się osiągnąć ważny sukces, polegający na rozbiciu podziemnych struktur w Lhasie oraz zidentyfikowaniu i uwięzieniu kilkudziesięciu działaczy niepodległościowych (wśród aresztowanych wcześniej niemal czterech tysięcy Tybetańczyków przeważali przypadkowi uczestnicy ulicznych protestów), 24 maja 1993 roku – kilka dni po pierwszej wizycie Dalajamy w Polsce – przez miasto przetoczyła się największa manifestacja od czasu ogłoszenia stanu wojennego. Ponad tysiąc demonstrantów, którzy po kilkogodzinnym „nieantagonistycznym” proteście przeciwko wysokim cenom żywności oraz opłatom za naukę i opiekę zdrowotną zaczęli wznosić okrzyki niepodległościowe i zostali brutalnie rozpędzeni przez policję, uprzytomniło władzom, że sytuacja w Tybecie znów może wymknąć się spod kontroli. Co więcej, protesty polityczne przekroczyły granice nie tylko stolicy, ale i TRA, ogarniając kolejne regiony wiejskie aż po południowe Qinghai, gdzie Tybetańczycy mieli najwyraźniej dość władz lokalnych, które zaczęły nakładać arbitralne podatki i przypominały sobie o pracy przymusowej, oraz chińskich osadników, sklepikarzy i kłusowników. Protesty o charakterze ekonomicznym pacyfikowano z brutalnością zarezerwowaną do tej pory, w myśl klasycznej doktryny maoistowskiej, dla zagrażających integralności państwa czy przewodniej roli partii „antagonistycznych zbrodni przeciwko ludowi”, a nie „wykroczeń w łonie ludu”, co oznaczało ideologiczny zwrot w polityce władz, które jednocześnie zaostrzyły kontrolę na ulicach i w więzieniach – w październiku podwojono lub potrojono kary czternastu mniszek za nagranie za kratami kasety z pieśniami niepodległościowymi – oraz zaczęły wydawać surowsze wyroki, w ciągu roku podwajając (do sześciu lat) przeciętną karę za przestępstwo polityczne. Z dostępnych – czytaj: szczątkowych – danych wynika, że w latach 1989-94 Tybetańczycy stanowili aż osiemdziesiąt procent wszystkich uwięzionych w Chinach za przestępstwa polityczne.



Shangri-la na wygnaniu: Nowoczesna tożsamość tybetańska

Toni Huber

Wprowadzenie

W wielu publikacjach i oświadczeniach tybetańskiej społeczności na wychodźstwie, które pojawiły się w ostatniej dekadzie, znajdujemy zbiór twierdzeń na temat tożsamości oraz charakteru tradycyjnego społeczeństwa i kultury. Na przykład: „Tybetańczycy są z natury narodem miłującym pokój i stroniącym od przemocy, który nigdy nie stworzył własnej armii” lub „ekologia stanowi nieodłączną część kultury tybetańskiej” czy też „w tradycyjnym Tybecie kobiety były równouprawnione w stopniu znacznie wyższym niż w innych społeczeństwach azjatyckich”. Choć z pozoru niewinne, a nawet poezyjne, takie obrazy i kreujące je teksty są zwodnicze. Poddane analizie, okazują się nie mieć wiele wspólnego z tak zwaną „tradycją” i jej kontynuacją na wychodźstwie.

W istocie tego rodzaju refleksyjne, upolitycznione wyobrażenia kultury i tożsamości tybetańskiej to zjawisko bezprecedensowe oraz bardzo młode. Jako autoportrety diaspory pojawiły się dopiero w połowie lat osiemdziesiątych. Trzeba przy tym zauważyć, że są one produkowane wyłącznie przez uchodźców i, choć powielają je dziś światowe media, podlegają dość ironicznemu ograniczeniu: nie znajdują niemal żadnego poparcia wśród zdecydowanej większości Tybetańczyków, żyjących w granicach współczesnych Chin.

Chciałbym od razu podkreślić, że nie zamierzam tu podważać czy potwierdzać słuszności oświadczeń i twierdzeń tybetańskiej diaspory. Uważam jednak, że powinny one być poddawane krytycznej analizie tak przez Tybetańczyków, jak nie-Tybetańczyków, a jeśli jej nie wytrzymają – kwestionowane. Tu omówię jedynie styl prezentacji i rodzaje wizerunków, przedstawianych ostatnio przez społeczność tybetańską na wychodźstwie. Postaram się też naszkicować społeczny i historyczny kontekst ich pojawienia się oraz rozwoju.



Podsumowanie

Zanim omówię te zagadnienia szczegółowo, pozwolę sobie przedstawić wnioski końcowe.

Po pierwsze, tybetańscy uchodźcy wypracowali swego rodzaju nowoczesny, liberalny obraz Shangri-li. Ten nowy autoportret wyrasta z dwóch różnych korzeni: trzech potężnych, współczesnych „-izmów”: kolonializmu, orientalizmu i nacjonalizmu z jednej, oraz z liberalnych ruchów społecznych, które narodziły się w uprzemysłowionych państwach Zachodu, lecz z czasem nabrały charakteru globalnego: ekologii, pacyfizmu, praw człowieka i feminizmu, z drugiej strony.

Po drugie, nowe obrazy tożsamości nie narodziły się spontanicznie na skutek powszechnych zmian w świadomości większości uchodźców. Wydaje się, że powstały na tej samej zasadzie, co inne autoportrety nacjonalizmów, rodzących się w trzecim świecie: są produktami tybetańskiej elity politycznej i intelektualnej na wychodźstwie. Mała grupa wykształconych, kosmopolitycznych Tybetańczyków, która od dłuższego czasu utrzymuje kontakty ze światem zewnętrznym, przyswoiła współczesne strategie i style prezentacji, a następnie zreżymowała je zaadoptowała.

Po trzecie, chiński kolonializm i życie w diasporze były pierwszymi impulsami do stworzenia nowoczesnej tożsamości Tybetańczyków, jednak elita uchodźców dokonała syntezy nowych autoportretów dopiero po uzyskaniu dostępu do globalnego rynku zasobów kulturowych (z którego zaczęła obficie czerpać) i instytucji.

I wreszcie, „mityczny Tybet” był, historycznie, tworem Zachodu. Nowa tybetańska tożsamość opiera się przynajmniej częściowo na kreatywnie przyswojonych stereotypach uprzedmiotowionego, tybetańskiego „Innego”, które projektowane są „z powrotem” na Zachód – dlatego też tak łatwo i często bezkrytycznie przyswajają one te obrazy.

Skupię się tu przede wszystkim na wspomnianej już „tożsamości ekologicznej”. Wybrałem ją, ponieważ zaistniała jako jedna z pierwszych, a potem była prezentowana bardzo szczegółowo. Co więcej, te same siły społeczne i mechanizmy stoją za projekcjami dotyczącymi pacyfizmu czy równości płci.

Styl i treść: ekologiczni Tybetańczycy

Styl i treść nowych oświadczeń Tybetańczyków na temat ich tożsamości – to, mówiąc ogólnie, zagadnienie skomplikowane. Owa złożoność wiąże się z różnorodnością źródeł, z jakich czerpali kreatorzy. Wynika również z intencji, przyświecających elicie politycznej i intelektualnej, która pragnęła promować poczucie wspólnej tożsamości narodowej wśród uchodźców i jednocześnie apelować do liberalnych kręgów zachodnich – nietybetańskich potencjalnych rzeczników sprawy niepodległości Tybetu. Styl eksponowania tożsamości ekologicznej dobrze to ilustruje.



Jej przywoływanie stało się niemal obligatoryjnym elementem publicznych prezentacji sprawy Tybetu. Wizerunki takie malowano w protybetańskiej literaturze politycznej, a zwłaszcza w licznych i coraz bardziej wyrafinowanych publikacjach rządu emigracyjnego. Potem powielały je światowe media. W 1995 roku, na przykład, w jednym z najważniejszych niemieckich dzienników mogliśmy przeczytać: „[W Tybecie] religia buddyjska przenikała wszystkie aspekty życia (...) Rośliny, zwierzęta, materia »nieożywiona« były dla Tybetańczyków tak ważne jak istoty ludzkie. Starali się oni utrzymywać równowagę ekologiczną, od której, jak czuli, zależało ich przetrwanie”; „ponieważ prowadziliśmy takie życie od wieków, trudno nam było odróżnić praktykę religijną od troski o środowisko naturalne”.

Fragment ten doskonale oddaje styl promocji tożsamości ekologicznej. Zauważmy, co bardzo ważne, że tradycyjnemu sposobowi widzenia świata, wartościom i postępowaniu nadaje się charakter cech wrodzonych. Zawsze też opisuje się je językiem oraz pojęciami jak najbardziej współczesnymi i nowoczesnymi, choćby „równowagą ekologiczną” czy „ochroną środowiska”. Na scenę wkracza też buddyzm, nowo wzniesiony centralny filar tybetańskiego nacjonalizmu, w którym religia stanowić ma najważniejsze źródło tożsamości.

Z innych oświadczeń diaspory dowiadujemy się o prymacie owej tożsamości ekologicznej w czasie i przestrzeni: „Dziedzictwo cywilizacji tybetańskiej ma ponad trzy tysiące lat. (...) Trzeba ją uznać za jedną z pierwszych tradycji w dziejach świata, w której ludzie i środowisko naturalne trwali w doskonałej harmonii”.

Kłopotliwym skutkiem ubocznym przypisania owej tożsamości antycznego rodowodu była konieczność jednoczesnego demonstrowania jej aktualności i wagi. Stąd często słyszymy, że: „istnieje ścisły związek pomiędzy obyczajami starożytnego Tybetu a współczesną wizją ochrony środowiska”.

Tybetańczycy mają więc posiadać systematyczną, mądrą „świadomość ekologiczną” – dokładnie taką jak ta, która rozwija się współcześnie dzięki nauce. Co więcej, od wieków kształtowała ona jakoby ich „politykę” wobec ogromnych ekosystemów regionu: „My, Tybetańczycy, od dawna byliśmy świadomi współzależnej natury tego świata. Wiedzieliśmy, że (...) środowisko naturalne Tybetu ma ogromne znaczenie dla większej części Azji. Od wieków więc, traktując to jako naszą wspólną sprawę, dbaliśmy o utrzymanie równowagi ekosystemu dla dobra całej ludzkości”.

Kluczem do zrozumienia aktualności starożytnej tradycji są, zdaniem diaspory, mimo oczywistej anachroniczności owych pism, nauki buddyzmu. „Tak [współczesna] nauka, jak buddyzm mówią nam o fundamentalnej jedności wszystkich rzeczy i zjawisk. Zrozumienie [owej jedności] jest kwestią najwyższej wagi, jeśli podjąć mamy pozytywne, zdecydowane działania na rzecz globalnego zaangażowania w ochronę środowiska”.



Niezależnie od tego, czy dyskusja dotyczy nowoczesnej ekologii, fizyki atomowej, kosmologii czy też psychologii, „współzależność” i „fundamentalna jedność wszystkich rzeczy” przywołuje się jako argumenty na rzecz naukowej słuszności kultury tybetańskiej i buddyzmu.

Kontakt z nowoczesnością i jego spuścizna

Najprościej byłoby rozpatrywać ten styl w kategoriach sloganów ruchu New Age – a co za tym idzie, przypisać Zachodowi. Niemniej w przypadku tybetańskich uchodźców, jako nowoczesnej południowoazjatyckiej społeczności buddyjskiej, genealogia tego zjawiska może być znacznie dłuższa. Budowanie owej tożsamości ma korzenie w niemal stuletniej historii – jak trafnie nazwał to Heinz Bechert – „buddyjskiego modernizmu”. Przypomnijmy najważniejsze cechy, jakie przypisuje on temu zjawisku społecznemu: reinterpretacja buddyzmu, która czyni zeń wiarę przede wszystkim racjonalną, prezentacja tej religii jako naturalnego nośnika rozmaitych reform społecznych i ściśle jej wiązanie z rodzącym się południowoazjatyckim antykolonializmem i nacjonalizmem.

Kolonialne spotkanie buddystów z Azji południowo-wschodniej z Zachodem zaowocowało interpretacjami, czyniącymi z buddyzmu „religię światową”. Kluczowe znaczenie miało tu uznanie go za system racjonalny i niedogmatyczny, przypominający bardziej współczesny, naukowy racjonalizm niż, na przykład, chrześcijaństwo. Wiązało się to z odrzuceniem, jako wypaczeń i przeinaczeń, niemal wszystkich „przesądów” i tradycyjnych rytuałów, stanowiących elementy „ludowych” praktyk religijnych. Zarówno orientaliści, jak i nowocześni buddyści okrzyknęli filozofię, psychologię oraz medytację „autentycznym” czy też „oryginalnym” buddyzmem. Dało to współczesnym buddystom podstawę do łączenia racjonalnego charakteru religii z poglądami naukowymi.

W latach siedemdziesiątych zdominowane przez gelugpów elity Dharamsali zaczęły przedstawiać światu buddyzm tybetański w stylu modernistycznym. I one szukały legitymizacji jego znaczenia dla współczesnego świata w podobieństwach do nauki. Taka interpretacja byłaby nie do pomyślenia w reakcyjnym Tybecie połowy XX wieku. Najlepiej świadczy o tym brutalne przyjęcie, jakie zgotowano w Lhasie Gendunowi Czophelowi, który zainspirowany modernizmem buddyjskim, chciał reformy tradycji tybetańskiej. Jednak po chińskiej kolonizacji i opuszczeniu Tybetu diaspora zetknęła się, za pośrednictwem międzynarodowych organizacji buddyjskich, ze stylem nowoczesnym. Na tych forach uczeni z Azji południowo-wschodniej czy Sri Lanki często łączyli buddyzm z nauką. Kiedy więc tybetańscy uchodźcy zajęli się kwestiami ekologicznymi w latach osiemdziesiątych, zaczęli kreować tradycję ochrony środowiska, posługując się słownictwem akademickim.

Konstruując nowe tożsamości, czerpali obficie z międzynarodowego i modernistycznego buddyzmu. Nie mogli przy tym narzekać na brak dobrych przykładów, bowiem ich sąsiedzi dawno uczynili z buddyzmu symbol narodu, walki



z kolonializmem i reform społecznymi. Buddyzm międzynarodowy okazał się nieoceniony jako inspirator współczesnych modeli tożsamości.

Nowe organizacje, takie jak powołana w 1950 roku World Fellowship of Buddhists czy starsza o szesnaście lat World Buddhist Sangha Council, pojawiły się w czasie, gdy Chińczycy przystępowali do kolonizacji Tybetu. Z czasem w pracach tych instytucji, które stawiały sobie za cel „przyczynienie się do rozwiązania problemów współczesnego świata”, zaczęły uczestniczyć tybetańscy uchodźcy.

WBSC czuła się szczególnie zobowiązana do „przeciwstawiania się wojnie oraz zabiegania o pokój na świecie poprzez propagowanie buddyjskiego przesłania współczucia i mądrości, które jest antidotum na przemoc i pozbawiony wartości moralnych materializm”. Powoływano rozmaite buddyjskie fora na rzecz pokoju, w których udzielali się przywódcy tybetańscy z Dalajlamą na czele. Nie trzeba wgłębiać się w oświadczenia diaspory na temat światowego pokoju z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych oraz w projekcje tybetańskiej tożsamości narodowej, u których podstaw leżało niestosowanie przemocy, by przekonać się, że czerpią one obficie z dziedzictwa międzynarodowego ruchu buddyjskiego. Na ironię zakrawa fakt, co zauważają niektórzy intelektualiści tybetańscy, że utworzony we wschodnim Tybecie narodowy ruch oporu, który wydał wojnę chińskim okupantom, nazywał się „Ochotniczą Armią Obrońców Buddyzmu”. Wspominam o tym w związku z ekspansją tożsamości „pokojowej”, aby pokazać, jak szybko i skutecznie emigracyjne elity zdołały przeobrazić wizerunek Tybetu. Poniżej postaram się omówić mechanizmy owej transformacji.

Dojrzały modernizm buddyjski, opowiadający się za reformami społecznymi, często dostarczał argumentów do wyzwolenia, w imię religii, uciskanych grup. Znajdujemy tu podstawę do twierdzeń na temat statusu kobiet w społeczeństwie tybetańskim. Zainteresowanie diaspory społeczną pozycją kobiet ma wiele zewnętrznych źródeł: między innymi ruch wyzwolenia kobiet w Indiach i Azji południowej, zachodni feminizm oraz programy pomocy organizacji międzynarodowych takich jak ONZ. Wyrasta ono również z instytucji, która w dużym stopniu zawdzięcza swój sukces stuletniej historii modernizmu buddyjskiego – działalności misyjnej, na skalę światową, buddyzmu tybetańskiego.

Kobiety, które zostawały uczennicami tybetańskich lamów, często związane były z ruchem feministycznym lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Za ich sprawą zetknęły się z nim również intelektualne i religijne elity diaspory. Odbywało się to na dwa sposoby: z jednej strony idealizowano i podkreślano pozytywne wizerunki kobiet w tradycji tybetańskiej, z drugiej zaś głośno krytykowano oczywistą dyskryminację w religijnych praktykach Tybetu oraz seksistowskie postawy i zachowania lamów.

Nowa świadomość nie obejmowała, zwłaszcza w początkowym okresie, życia świeckich Tybetanek. Ta zniekształcona perspektywa znajduje odbicie



w publikacjach diaspory, w których kwestie, takie jak pełne święcenia buddyjskie, działalność mniszek, biografie i poglądy arystokratek, niemal całkowicie przesłaniają problemy przeciętnych Tybetanek: przemoc domową, niski poziom wykształcenia, słabą reprezentację we władzach, brak perspektyw na znalezienie pracy.

Kontrorientalizm

Modernizm buddyjski to tylko jedno ze źródeł stylu i treści nowych autoportretów diaspory. Drugie można by nazwać „odwróconym orientalizmem”, za sprawą którego „mityczny Tybet” wraca na wiele sposobów do swego twórcy. „Problem postkolonialny” lub „wyjście poza orientalizm”, jak nazywają je uczeni, to analiza kreatywnej roli orientalnego Innego w procesie konstruowania jego wizerunku oraz sposobu, w jaki odbija on, załamuje, przetwarza i odsyła orientalistyczną wizję do, jak się to określa, dominującej grupy obiektywizującej. O zjawisku tym nie chciał nas poinformować Edward Said – i milczenie to jest kolejnym obliczem orientalizmu, który odmawia kolonizowanym wkładu w i wpływu na tę dyscyplinę.

Typowym przykładem tego zjawiska, który okazał się szczególnie ważny w przypadku Tybetańczyków, jest gandyjska retoryka antykolonialna. Orientaliści zlewają z sobą geografie, rasę i kulturę, „utrwalając różnice między mieszkańcami »Zachodu« i »Wschodu« do tego stopnia, że można je uznać za wrodzone”. Celem kontrorientalizmu jest „nadanie wartości, dla siebie, temu, co wcześniej, jako inne, z wartości odarto”. Gandhi, który mógł korzystać z przykładu Wiwekanandy, przyjął warunki orientalistycznych konstrukcji i po prostu je odwrócił.

Podobnego zabiegu dokonuje tybetańska diaspora. Dalajlama często mówi o ogromnym wpływie, jaki miała na niego teoria Gandhiego (którego biografie przełożono na tybetański w latach siedemdziesiątych). Czerpiąc bezpośrednio z tej książki, uchodźcy powołują się często na właściwe Tybetańczykom uduchowienie i ich unikalną religijność. Jednocześnie tworzą negatywnego Innego – przede wszystkim bezduszny materializm oraz moralne bankructwo komunistycznych Chin lub chciwość i duchowe ubóstwo uprzemysłowionego świata. W przypadku autoportretu ekologicznego, wrodzona, wyższa religijność Tybetańczyków łączona jest z ich zadowoleniem z prostego życia, brakiem zainteresowania konsumpcją, a nawet słabym rozwojem górnictwa. W opozycji buduje się model chińskiego lub zachodniego obcego, który niszczy środowisko naturalne. O ile Chiny, jako kolonizator depczący religijne życie Tybetańczyków, są jak najbardziej logicznym przeciwieństwem, o tyle dziwić może pojawienie się tu negatywnego wzorca zachodniego. Jego obecność wyrasta nie tylko z myśli Gandhiego, ale też z zapożyczonej zachodniej retoryki obrońców środowiska, romantycznych etnografów i badaczy.

Inna postać kontrorientalizmu w autoportretach tybetańskiej diaspory wyrasta z, jak nazywa je Cering Szakja, „podróźniczych” interpretacji Tybetu, których osią jest wizerunek i rola „surowego, majestatycznego” pejzażu. Szakja stwierdza, że zachodni podróżnicy widzieli „odbicie krajobrazu w naturze



Tybetańczyków i ich filozofii". Na tej podstawie stworzono wizerunek determinizmu środowiskowego mieszkańców Tybetu. Dalajlama i diaspora często powołują się na ten obraz: wrodzona Tybetańczykom potrzeba chronienia środowiska naturalnego ma być skutkiem „unikalności” przyrody Płaskowyżu Tybetańskiego. Innym często powracającym motywem jest „prymitywizm” zapożyczony od „zielonego orientalizmu”.

„Kultura”, tożsamość i instytucje międzynarodowe

Wzorce pojawiające się w antykolonialnych manifestach, literaturze podróżniczej i publikacjach tybetańskiej diaspory rozpatrywać trzeba w znacznie szerszym oraz bardziej złożonym kontekście długiej historii kontaktów między postoświeceniową Europą i resztą świata. Szczególne miejsce w tym procesie zajmuje pojawienie się zachodniego pojęcia „kultury” tudzież jego wpływ na narody nieeuropejskie. Swoje korzenie mają tu wszystkie współczesne konstrukcje tożsamości tybetańskiej; proces tworzenia tych nowych autoportretów w niczym nie różni się od wcześniejszych kontaktów między Zachodem a – rozmaicie rozumianymi – Innymi. W XX wieku pojęcie kultury leży u podstaw „późniejszych” wizerunków tożsamości obu stron.

W dyskusjach o natywizmie, prymitywizmie, formach krytyki kulturowej, dynamicznym orientalizmie itd. idea kultury odgrywa zawsze kluczową rolę przy wyznaczaniu i ustalaniu różnic.

Zatrzymajmy się tu na chwilę przy ruchach natywistycznych, które w latach czterdziestych omawiał Ralph Linton. Natywizm rozpatrywać można w kategoriach „świadomych i zorganizowanych” prób uwiecznienia pewnych aspektów kultury. Aby do tego doszło – w sytuacji kontaktu – trzeba być świadomym unikalności własnej tradycji. Ruchy natywistyczne zdają się pojawiać w określonych okolicznościach, zwłaszcza jednak w sytuacji politycznej lub ekonomicznej dominacji bądź nacisku na grupę. Dotyczy to również Tybetańczyków. Wymuszony przez emigrację kontakt nauczył ich tworzenia spójnych, nowoczesnych pojęć kultury – „po drodze” opanowali wiele stylów i strategii prezentacji. Trzeba było czasu, by uznawane za oczywiste obyczaje, tradycje, nawyki i prawa przekonująco przedstawić jako „unikalną kulturę”. Jednak w połowie lat osiemdziesiątych proces ten zaczął dawać bardziej wyrafinowane owoce – nowoczesny, liberalny wizerunek ukutej na nowo Shangri-li.

Jak już wspominałem, pojawienie się nowych wizerunków tożsamości ściśle wiązało się z wejściem Tybetańczyków w struktury ruchów i organizacji międzynarodowych. Dopiero wówczas wyłoniła się idea unikalnej kultury wraz z tożsamością. Wtedy też ukuto poszczególne upolitycznione tożsamości: wyrzekający się przemocy, pacyfistyczni Tybetańczycy wyrosli z międzynarodowego ruchu buddyjskiego na rzecz pokoju, przyjaźni środowisku naturalnemu – z ekologicznej świadomości światowych religii, a Tybet równości płci – z krytyki feministycznej.

Przyjrzyjmy się temu mechanizmowi na przykładzie projekcji tożsamości „zielonej”. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zaczęto coraz silniej



łączyć ruch ekologiczny ze światowymi religiami – zjawisko to nazwano „religijnym paradygmatem środowiskowym” – i wkrótce pojawiła się sieć organizacji tego typu. Tybetańczycy długo pozostawali w tyle za innymi kolonizowanymi i uciskanymi narodami, które od dawna przypisywały sobie wrażliwość ekologiczną. Zmieniło się to raptownie po 1985 roku, kiedy to elity diaspory zaczęły uczestniczyć w pracach tych organizacji. W ciągu dwóch lat Dharamsala przystąpiła do Globalnego Forum Duchowych i Parlamentarnych Przywódców na rzecz Przetrwania Ludzkości, wzięła udział w Światowym Dniu Środowiska Naturalnego oraz ekumenicznej ceremonii w Asyżu poświęconej religiom światowym i środowisku, a World Wildlife Fund sfinansował a projekt „Buddyjska percepcja natury”. I niemal natychmiast pojawiły się pierwsze publikacje poświęcone ekologicznej tożsamości Tybetańczyków.

Najbardziej chyba ironiczny aspekt nowych, zinstytucjonalizowanych i popularnych obrazów tożsamości sprawia, że powołując się na najpowszechniejsze ze współczesnych wizerunków, neguje się przywoływaną ciągle unikalność. I tak, na przykład, po wymyśleniu pierwszego „ekologicznego Indianina” pod koniec lat sześćdziesiątych jak grzyby po deszczu zaczęły wyrastać ludy żyjące-w-harmonii-z-naturą. Przyłączając się do innych „nieuprzemysłowionych” plemion Amazonii i Polinezji, australijskich Aborygenów, rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej itd., Tybetańczycy wpisali się na długą listę, na której były już lokalne i międzynarodowe koncerty, partie i politycy, religie światowe i niezliczone ruchy społeczne. Cel przybrania nowej, liberalnej tożsamości wydaje się zupełnie jasny. Nie idzie tu wcale o oddanie idei ochrony środowiska naturalnego, niestosowania przemocy, równości itp., lecz o stworzenie wizerunku, który dobrze się sprzedaje i pozwala zająć wygodną – społecznie, gospodarczo czy politycznie – pozycję, umożliwiającą jednocześnie czerpanie ze źródeł światowego rynku. Nic więc dziwnego, że wiele takich tożsamości jest często kontestowanych.

Kolejną interesującą kwestią jest sposób wpisywania owych wizerunków w szersze konteksty oraz propagowanie ich w mediach na poziomach lokalnych i globalnym. Powiedziałem już, że głównym kreatorem nowych tożsamości jest obecnie Departament Informacji i Stosunków Zagranicznych tybetańskiego rządu emigracyjnego. Wiele mówi fakt, że autoportrety te pojawiały się najpierw w tekstach angielskojęzycznych, a dopiero potem w tybetańskich. Nie pozostawia to wątpliwości co do głównego adresata i celu: przeznaczone są dla Zachodu i mają być orężem w propagandowej walce z kolonialnym rządem Chin.

Tybetańczycy i współczesna, liberalna Shangri-la

Na koniec chciałbym podzielić się kilkoma refleksjami na temat znaczenia nowych tożsamości tybetańskiej diaspory. Początkowo konsumentem tych produktów nie mieli być sami uchodźcy, z czasem jednak zaczęli się z nimi zapoznawać za sprawą tybetańskojęzycznych mediów kontrolowanych przez rząd emigracyjny. Wydaje mi się, że jak dotąd – poza wąskim kręgiem młodych,



wykształconych i nastawionych kosmopolitycznie Tybetańczyków – nie mają one większego oddźwięku. Większość uchodźców – tkacze dywanów, rolnicy, sprzedawcy swetrów, drobni kupcy, mechanicy oraz rzesze analfabetów mieszkających w różnych regionach Indii i Nepalu – nie wie nic o produkowanych przez Dharamsalę autoportretach i w ogóle się nimi nie interesuje. Jeśli idzie o tożsamość, wciąż poruszają się w kręgu starych regionalizmów i sekciarstwa. Znacznie łatwiej porównywać się im z indyjskimi lub nepalskimi sąsiadami, z którymi muszą stykać się na co dzień, niż przedstawiać politycznie poprawny, liberalny wizerunek reszcie świata. Sytuacja ta może się z czasem zmienić, jeśli elita diaspory nie zrezygnuje z promowania ekologicznych, pacyfistycznych wizerunków, a większość uchodźców stanie się bardziej kosmopolityczna.

Przyszłość, jak każdy medal, ma dwie strony. Z jednej, pozytywnej, wizerunki lansowane przez tybetańskie elity są jednoznacznie szlachetne i konstruktywne. Jeżeli rzeczywiście będą kształtować postępowanie i wyznawane przez Tybetańczyków wartości – świat z pewnością stanie się odrobinę lepszy.

Z drugiej jednak, negatywnej strony, nowe autoportrety mogą stać się kolejną metodą usuwania w cień krytycznej historiografii. Heather Stoddard zauważyła ostatnio, że „[tybetański rząd emigracyjny] ocenzurował lub wstrzymał publikację (...) wielu nowych, napisanych po tybetańsku książek, ponieważ kłóciły się one z lansowanym wizerunkiem tradycyjnego społeczeństwa tybetańskiego. Poważna dyskusja na temat historii i ewentualnych wad Tybetu sprzed 1959 roku pozostaje tabu”. Tego rodzaju cenzura dotyczy wszystkich kreacji nowych tożsamości – na przykład wizerunku pacyfistycznego. Działamjang Norbu pisze, że brak badań nad tybetańskim ruchem oporu „umożliwił tybetańskim przywódcom napisanie własnej historii (...) upowszechniającej mit o pokojowym charakterze masowych protestów. Choć wiele osób wspierających Tybet chce podzielać taki pogląd, jest on całkowicie nieprawdziwy”. Podzielam jego obserwacje, które moim zdaniem dotyczą całego procesu produkowania tożsamości w Dharamsali: „tybetańskich dostojników, buddystów, zachodnich sympatyków [sprawy Tybetu] i intelektualistów (...) fakt istnienia ruchu oporu wprawia dziś w zakłopotanie (...) dlatego że kłóci się z ich ulubionym obrazem miłującego pokój Tybetu w roli Shangri-li”.

Zakończę etnograficzną anegdotą. Pracując nad książką o pielgrzymkach do świętych gór Tybetu, przeprowadzałem wywiady z Tybetańczykami, mieszkającymi od niemal trzydziestu lat w Szwajcarii. Kilka lat wcześniej opublikowałem pracę, w której poruszyłem kwestię zakazu pielgrzymowania kobiet wokół jednej z takich gór. Zagadnienie to nadal mnie interesowało. Starsi wspomnianej społeczności poprosili mnie, żebym usunął tę część publikacji, gdyż problem jest zbyt „drażliwy”. Okazało się przy tym, że uchodźcy pochodzący z owego regionu zwołali spotkanie, na którym starsi mieli wyjaśnić tę tradycję pokoleniu urodzonemu w Szwajcarii. Kiedy poruszono kwestię zakazu, atmosfera zagaściła się. Dziewczeta wychowane za granicą i inspirowane feminizmem, wpadły w złość, pytając, dlaczego kobiety nie mogły odbywać takich pielgrzymek. Nie uzyskawszy zadowolającej odpowiedzi, uznały tę tradycję za

prymitywną i seksistowską. Jedna z nich powiedziała mi później, iż wierzyła – na podstawie lansowanego na wychodźstwie wizerunku Tybetu – że w jej kraju kobiety cieszyły się równouprawnieniem. Kiedy dowiedziała się, że to nieprawda, przeżyła gorzkie rozczarowanie.

Francuski filozof Antoine Cournot stwierdził, że „nie rozwiązujemy problemów – po prostu zastępujemy je innymi”. Każdy, kto próbuje budować naród, prędzej czy później przekonuje się, że szkielety niechcianych tożsamości i historii, które wrzucił do piwnicy, wracają i straszą zza grobu.

Bonn, 1996

Lhaskie noce

Oser

O lhaskie noce jak ze snu!
Ten lotos mógł w ogóle nie rozkwitnąć
Przecież kieliszki pękają czasem w palcach
Są jednak ludzie, garstka – kto pobłogosławił
ich takim duchem? – którym uczta włóczęgów
Zdaje się rajem dobrowolnego wygnania.
I nawet jeśli zdarza się im płakać (nieostrzegalnie)
To tylko za bliskimi, których nie mogli zatrzymać.

O lhaskie noce bólu!
Ten drozd mógł nigdy nie zaśpiewać
A i suknię zbruka czasem kurz
Są jednak ludzie, całkiem sporo – kto roznosi
tę zarazę? – dla których promienny, uciekający czas
Jest tylko kałużą do topienia napuszonego ja.
Kuszące słodko niezliczone złudy
Nie zwabia tu wcielenia najbliższego.

O lhaskie noce jedyne!
Ta miłość nigdy nie przeminie
A strużki krwi powoli się mieszają
Jest jednak człowiek, bodaj jeden tylko – skąd
ten blask gromu? – co każe dusznemu losowi
Zmienić się w zwiastun pojednania.
W nieskończonym kole śmierci i narodzin
Marzę, byś zawsze był mi bliski!



Wpływ ideologii na sztukę tybetańską

Per Kvaerne

Z pewnością nie ma przesady w twierdzeniu, że Tybet, jako odrębna, wielka kultura azjatycka, przeżywa najtrudniejszy okres w swej długiej historii i że od czasu demonstracji w Lhasie, do których doszło jesienią 1987 roku, pogrąża się w wirze protestów i represji. Nie ulega też wątpliwości, że dramatyczne aspekty tego konfliktu powinny zasługiwać na naszą uwagę. Paradoksalnie, wbrew intencjom Pekinu, systematyczne represje chińskiego rządu wobec politycznych protestów i narodowych uczuć Tybetańczyków umieściły Tybet tam, gdzie jego miejsce: w centrum zainteresowania społeczności międzynarodowej. Już nie tylko jednostki i rządy, ale również środowiska akademickie, do tej pory zainteresowane Tybetem prywatnie lub zawodowo (te ostatnie nie próbowały nawet kryć swego strachu przed odcięciem im dostępu do przedmiotu badań przez władze ChRL), odmawiają przymykania oka na gwałcenie podstawowych praw Tybetańczyków, masowe przenoszenie ludności chińskiej czy bezmyślne niszczenie środowiska naturalnego. Komfortowej iluzji – tak powszechnej w latach osiemdziesiątych – że uczonej nie musi (ba, wręcz nie powinien) zajmować się „polityką”, nie da się utrzymać z tej prostej przyczyny, że najskromniejsze trzymanie się na uboczu wpływa na bieg wydarzeń równie mocno, co żarliwy aktywizm. Niezależnie od tego, jaką rolę zamierzamy odegrać, nie ma ucieczki ze wspólnej sceny „globalnej wioski”.

Choć najważniejsze kwestie, takie jak prawa człowieka czy prawo do samostanowienia, wymagają uwagi szczególnej, moim zdaniem Tybet poddawany jest również innym, mniej dramatycznym i widocznym, niemniej wywierającym ogromny wpływ naciskom. Presja ideologiczna, której celem jest zmiana wyznawanych wartości i poglądów, nie wywołuje rozlewu krwi czy znikania lasów (choć, oczywiście, mogą to być jej ostateczne rezultaty) odciska jednak głębokie piętno na losie narodów. Omówię tu dwa aspekty kultury tybetańskiej – sztukę współczesną oraz taniec ludowy – i dowiodę, że świadomie, systematycznie zaprzęga się je w służbę ideologii.

Roland Barthes powiada w *Mitologiach*, że każdy przedmiot, który niesie w sobie znaczenie lub przekaz, uznać można za formę wypowiedzi lub mowy. Choć *Weltanschauung* przekazywany jest, oczywiście, i w mowie, i na piśmie, tu zajmujemy się sztuką, gdyż „obrazy (...) są bardziej władcze niż pisma, narzucając



znaczenie jednym dotknięciem pędzla". Innymi słowy, sztuka stanowi przykład niezwykle skutecznego „mitu” (w sensie, jaki nadaje mu Barthes, czyli synonimu mowy lub wypowiedzi, które, jak już zauważyliśmy, nie muszą mieć charakteru werbalnego). Spróbuję tu spojrzeć na pewne formy współczesnej sztuki tybetańskiej jako na „mit”, czy raczej zbiór mniej lub bardziej powiązanych mitów, które mają szerzyć konkretną ideologię i poglądy. „Mit” jest pod tym względem bardziej skuteczny od analitycznej rozprawy, gdyż jego rola polega na „wywarceniu natychmiastowego wrażenia. (...) Uważa się, iż ma wpływ silniejszy niż racjonalne objaśnienia, które mogą później zadać mu kłam”.

Zatem sztuka, jako forma mitu, może stanowić doskonały nośnik zmian ideologicznych, politycznych lub społecznych. Aby być skutecznym, mit – jeśli uznajemy go za wypowiedź – powinien jednak posługiwać się znajomą gramatyką i słownictwem. A zatem, choć nowe czasy rodzą nową sztukę, musi ona zachować minimum tradycyjnej struktury i semantyki, by zaakceptowano następne przesłanie. To właśnie dzieje się dziś w Tybecie.

Oczywiście, przed chińską okupacją w 1950 roku na sztuce tybetańskiej bezustannie odciskały się wpływy zewnętrzne. Wspomnijmy tylko o stylistycznych inspiracjach z Kaszmiru, Nepalu, Azji Centralnej czy Chin, które docierały do Tybetu w różnych okresach jego historii. Można też dowodzić, że sztuka ta, wyrażająca głównie idee i treści buddyjskie, mające związek z rytuałami religijnymi, medytacjami albo praktykami dewocyjnymi świeckich, była, zwłaszcza w początkowym okresie, elementem świadomej kampanii indoktrynacji. Przed nawróceniem na buddyzm Tybetańczycy niewątpliwie patrzyli na tę sztukę ze strachem, lekceważeniem i, prawie na pewno, bez zrozumienia. Nie ma sztuki niezmiennej – na początku dwudziestego wieku, po okresie stagnacji i powtarzania tradycyjnych form, otaczający Tybet świat znów dał o sobie znać, odciskając się powoli na pracach kilku utalentowanych artystów. Natychmiast przychodzi tu na myśl Gendun Czophel (1905-51), „jedna z najbardziej niezwykłych i kontrowersyjnych postaci w dwudziestowiecznym Tybecie”¹⁵². Zachowało się tylko kilka z jego szkiców – żywych, lekkich, zmysłowych, nieskrępowanych tradycyjną sztuką religijną¹⁵³. Stworzył też co najmniej jeden obraz w stylu rosyjskich ikon¹⁵⁴, który musiał być owocem jego kontaktów z rodziną Roerichów. Natomiast Amdo Dziampa, uczeń Genduna Czophela, namalował w Norbulingce niezwykle naturalistyczny fresk, przedstawiający członków rządu tybetańskiego z lat czterdziestych¹⁵⁵.

Tu skupimy się jednak na stylu, zwanym „[szkoła] Kardze Nowego Malarstwa Tybetańskiego” (*dKar-mdzes Bod-kyi ri-mo gsar-pa*). Ruch ten powołało dwóch

¹⁵² Karmay, s. 145.

¹⁵³ Karmay, s. 147; Stoddart, ss. 27-35.

¹⁵⁴ Stoddart, s. 204.

¹⁵⁵ Stoddart, s. 377; Lehmann i Ullal, s. 119, reprodukowany przez nich fresk z Norbulingki przedstawia Dalajlamę w otoczeniu krewnych i ministrów (1956).



artystów: Tybetańczyk Rinzin Namgjal i Chińczyk Mis Ting-kha'e, którzy w 1980 roku założyli w Kardze (w *pinjin*: Garze albo Ganzi) we wschodnim Tybecie Stowarzyszenie Młodych Tybetańskich i Chińskich Artystów¹⁵⁶. Od początku mieli poparcie syczuńskiego oddziału Związku Artystów Chin. Skutecznie zachęceni, „zrozumiawszy sztukę mas, postanowili znaleźć nową drogę dla malarstwa tybetańskiego”. Jeszcze w tym roku namalowali wspólnie trzy obrazy w nowym stylu: „Króla Gesara z Lingu”, „Taszi Delek” i „Spotkanie Zhu De i dGe-staga Tulku w 1936 roku”. Pokazano je rok później na pekińskiej wystawie sztuk „mniejszości narodowych”. Szczególne uznanie znalazły dwa pierwsze płótna; przeniesiono je później do Pałacu Kultury Mniejszości w Pekinie¹⁵⁷.

„Król Gesar z Lingu” pozostaje klasycznym dziełem Nowego Malarstwa Tybetańskiego. Postać centralna, król Gesar dosiadający dzikiego, stojącego dęba rumaka, jest tradycyjna w treści, lecz nie w stylu, przypominającym współczesne chińskie (a w dużym stopniu rosyjskie) ilustracje baśni. Makieta obrazu odpowiada jednak strukturze tradycyjnej *thang-ki* – z centralną postacią otoczoną orszakiem (tu: trzydziestoma dwoma towarzyszami Gesara), dolną częścią pełną świeckich i ofiar, oraz trzema bóstwami, namalowanymi w stylu tradycyjnym, na górze.

Połączenie elementów tradycyjnych i współczesnej sztuki chińskiej jest typowe dla Nowego Malarstwa Tybetańskiego. Przyjrzymy się uważniej kilku dziełom tej szkoły, by wyjaśnić jej przesłanie i „mity”. Spróbujemy tu oddzielić, za historykiem sztuki Erwinem Panofskym¹⁵⁸, *Bedeutungssinn* („znaczenie zamierzone”) od *Wesenssinn* („znaczenia istotnego”)¹⁵⁹. „Znaczenie zamierzone” – to „przesłanie”, jakie niosą pozycja, charakter, kolory i cechy postaci, tła oraz detali. Możemy je uchwycić, jeśli znane są nam literackie źródła świata obrazów, opowieści i alegorii, które przedstawia dzieło; źródła te stanowią obiektywną *Typengeschichte* („historię form”), na której musi opierać się nasza interpretacja subiektywna. „Znaczenie istotne” jest ukryte – obraz nie wyraża go bezpośrednio, lecz ujawnia po głębszej analizie, która musi jednak być również weryfikowana obiektywnymi normami *allgemeine Geistesgeschichte* (ogólnej „historii idei”), mówiącymi nam, jakie idee obowiązywały w danym okresie historycznym i jakie przybierały wówczas formy symboliczne.

Jeżeli, wracając na chwilę do Barthesa, uznajemy obraz sam w sobie za „formę” mitu¹⁶⁰, to możemy stwierdzić, że „zamierzone znaczenie” Panofskyego jest mitem wyrażanym przez obraz rozpatrywany „bez dwuznaczności, gdy znaczenie staje

¹⁵⁶ Zachowano pisownię tybetańską.

¹⁵⁷ Na podstawie tybetańskiego wprowadzenia do *Bod-ris*.

¹⁵⁸ Panofsky, s. 185.

¹⁵⁹ Sformułowanie owych „znaczeń” poprzedza, według Panofskyego, pierwotne *Phanomensinn*, „znaczenie zjawiska”, konstatacja fizycznego ruchu lub położenia.

¹⁶⁰ Owa „forma” (wzajemne oddziaływanie bryły i koloru, które wyraża mit tylko wtedy, gdy tchnie się wń znaczenie) odpowiada *Phanomensinn* Panofskyego.



się dosłowne (...) Ten rodzaj skupienia właściwy jest, na przykład, twórcom mitów, dziennikarzowi, który zaczyna od tematu i szuka dlań formy"; natomiast „znaczenie istotne” wyłania się, kiedy „obracam wniwecz znaczenie mitu, odbierając go jako oszustwo (...) Takie nastawienie właściwe jest mitologowi, który odszyfrowuje mit, rozumie zniekształcenie”¹⁶¹.

Wróćmy do sztandarowych prac Nowego Malarstwa Tybetańskiego. „Spotkanie Zhu De i dGe-staga Tulku w 1936 roku”, podobnie jak „Król Gesar z Lingu” (a, pod tym względem, i tradycyjne obrazy religijne) podzielone jest na trzy poziome części: centralną zajmują chiński oficer i tybetański lama, siedzący między zwieńczonymi belką, bogato zdobionymi filarami w tybetańskim stylu; część dolną zajmuje klasztor, przed którym paradują żołnierze w niebieskich mundurach; na górze widać morze czerwonych sztandarów, z których wyrasta filar z inskrypcją, obok unoszą się w powietrzu anielskie istoty. Taka jest, posługując się terminologią Barthesa, „forma” mitu. „Znaczenie zamierzone” nie budzi żadnych wątpliwości. Z pracy, w której pomieszczono reprodukcję obrazu, dowiadujemy się, że postaci w centrum to Zhu De, jeden z przywódców „długiego marszu”, i Getag (dGe-stag) Tulku (1903-50), „patriotyczny tulku z klasztoru Be-ri w dystrykcie Kardze”, który „mobilizował tybetańskie masy i wspierał Armię Czerwoną”, gdy komuniści wędrowali przez wschodni Tybet w 1936 roku. „Po wyzwoleniu Sichuanu został członkiem Komitetu Północno-Zachodniego Rządu Wojskowego i wiceprzewodniczącym Ludowego Rządu Prowincji Sikang (Xikang). Zmarł w 1950 roku w Czamdo, w drodze do Lhasy, gdzie miał zabiegać o pokojowe wyzwolenie Tybetu”¹⁶².

Innymi słowy, płótno przedstawia wzorowego duchownego, który aktywnie służył chińskim interesom (i dlatego nazywany jest „patriotą”) podczas długiego marszu w 1936 oraz „wyzwalania” Tybetu w roku 1950. Przy okazji warto wspomnieć, że Robert Ford spotkał Getaga Tulku w Czamdo, gdy wybierał się on do Lhasy. Opisał go jako „typowego Khamę z charakterystycznym, wydatnym nosem. Był jednak spokojny i powściągliwy”. Getagowi towarzyszyły trzy dziewczęta z Khamu, które – jak mówiono Fordowi – „przychodziły mu śpiewać przed zaśnięciem”. Według Brytyjczyka, którego radiostacja stała w pomieszczeniu znajdującym się dokładnie nad pokojami Getaga Tulku, dziewczęta „były młode, rumiane i bardzo urodziwe. (...) Nie słyszałem też, żeby śpiewały”. Wkrótce potem Getag Tulku zmarł. Ford twierdzi, że został otruty i że wydaje mu się, iż wie, kto jest mordercą, nie chce jednak ujawnić tej tajemnicy.

Postacie bohaterów obrazu otaczają gołębie – symbol pokoju, który, choć zachodni (a właściwie chrześcijański), zaadoptowali chińscy komuniści i który często pojawia się na obrazach Nowej Szkoły. Symbol ten nie występuje w tradycyjnej sztuce tybetańskiej. Obecność gołębi podkreśla przyjacielski

¹⁶¹ Barthes, s. 128.

¹⁶² *Bod-ris*, s. 12.



charakter spotkania i pokojowe intencje Armii Ludowo-Wyzwoleńczej. Chryzantemy oraz pawie potęgują nastroj spokoju, dobrej woli i harmonii.

Poniżej widzimy klasztor Getaga Tulku. Maszeruje przed nim duży oddział chińskich żołnierzy w niebieskich mundurach, podczas gdy mniejsza grupa, zapewne oficerów, zsiada z koni, witana przez lamę (którego poznajemy po ceremonialnym parasolu) i orkiestrę mnichów. Po prawej stronie stoi pstry tłum świeckich Tybetańczyków oraz grupa najwyraźniej przygotowująca się do występu dla gości. Przesłanie i tej sceny jest oczywiste: między Chińczykami (zwłaszcza ich siłami zbrojnymi) a Tybetańczykami panuje atmosfera naturalnej harmonii i dobrej woli; obecność armii przepełnia tych ostatnich radością, gdyż zapowiada wyzwolenie, wojsko zaś wykazuje się karnością i dyscypliną, manifestując szacunek dla lokalnych obyczajów oraz uczuć religijnych. Scena ta jest jakby ilustracją do artykułu 7 – gwarantującego poszanowanie dla wiary religijnej, obyczajów i tradycji narodu tybetańskiego oraz ochronę lamów i klasztorów¹⁶³ – tudzież artykułu 13 – który stanowił, że Armia Ludowo-Wyzwoleńcza „samowolnie nie odbierze ludowi igły ni nici”¹⁶⁴ – Siedemnastopunktowej Ugody zawartej przez rządy Chin i Tybetu w 1951 roku.

Tak zatem wygląda mit polityczny, który przekazuje obraz. Niemniej pod „znaczeniem zamierzonym” kryje się drugie, głębsze. Pozycja obu postaci, zwróconych do siebie, lecz jednocześnie patrzących na widza, jest konwencją wielu *thang-ek*¹⁶⁵. Zastosowano więc tradycyjną kompozycję, która powinna przykuć uwagę Tybetańczyka. Uważnie się im przyglądając, odkrywamy jednak przesłanie całkowicie sprzeczne z utartym obyczajem. Jak wynika z gestu dłoni, przemawia tu świecki (komunistyczny przywódca, a więc nawet nie buddysta), a nie, jak chciałaby tybetańska tradycja, lama, udzielający pouczeń świeckim. Znaczenie głębsze jest więc takie, że oto duchowny potrzebuje wskazówek od przedstawiciela władzy świeckiej i że nie jest mu równy. Odzwierciedla to fundamentalną zasadę „wolności praktyk religijnych”, którą przyznały Tybetowi Chiny. Co więcej, oficer jest Chińczykiem, a lama Tybetańczykiem; subtelnie dominująca pozycja pierwszego odpowiada paternalistycznej postawie Chin wobec „mniejszości narodowych” – odbiorcy życzliwych, lecz stanowczych instrukcji (istotnie: na dolnej części obrazu żołnierze na głowę biją liczebnie autochtonów). W końcu to właśnie Chińczycy, posiadający czy to mandat Nieba, czy Partii, mają coś do przekazania mniejszościom, a nie odwrotnie.

I tak udało się nam poznać dwa mity, przekazywane przez Nowe Malarstwo Tybetańskie. „Król Gesar z Lingu” reprezentuje, jak bym to ujął, „historyczny triumfalizm”, gloryfikujący dziarską, kolorową przeszłość. Ulubionymi tematami

¹⁶³ Za Goldstein, s. 766.

¹⁶⁴ *Ibid.*, s. 768.

¹⁶⁵ Por. Pał, ss. 82, 89.



są tu starożytni królowie, a zwłaszcza Songcen Gampo i, naturalnie, jego chińska małżonka¹⁶⁶. Księżniczka Wencheng, jak podkreślają współcześni chińscy badacze, „pracowała niestrudzenie na rzecz jedności i przyjaźni między jej rodakami a Tufanami [Tybetańczykami]. Udało się jej zacieśnić polityczne więzi między nimi a Tangami, zwiększyć wymianę handlową i kulturalną oraz tchnąć ducha postępu w społeczeństwo Tufanów”¹⁶⁷. Świat tybetańskich królów i herosów jest jednak krzykliwym, jednowymiarowym, bajkowym historycznym fałszem; próżno szukać w nim wielkich świętych i duchownych, którzy nadali kształt cywilizacji tybetańskiej, odgrywając decydującą rolę w historii kraju. Nie znajdziemy w nim Milarepy, Butona czy V Dalajlamy.

O drugim micie mówiliśmy przed chwilą przy okazji „Spotkania” – to przyjaźń i harmonia między armią a ludem oraz dobrotliwe chińskie wsparcie dla Tybetańczyków. Teraz zajmiemy się mitem trzecim, który odsłoni przed nami płótno zatytułowane „Rynek”. Część centralna przedstawia młodą tybetańską parę, która wygląda tak, jakby wracała do domu z Ludowego Sklepu Wielobranżowego. Mężczyzna prowadzi motorower, odwracając się (jak gdyby spoglądała tęsknie na skład, z którego właśnie wyszła) niewiasta niesie różową nylonową parasolkę. Powyżej stoi pięć tybetańskich kobiet; cztery odwrócone są do widza tyłem, co pozwoliło artyście na pokazanie wspaniałej ozdoby, którą jedna z nich ma we włosach. Dwie trzymają w dłoniach czerwoną tkaninę (być może obrus) i oglądają ją z niekłamanym podziwem. Część centralną otaczają cztery prostokąty, przedstawiające sceny z rynku; wszystkie stoiska uginają się pod ciężarem towarów.

„Forma” tego mitu – to zbiór pozornie banalnych scenek z codziennego życia współczesnego Tybetu. Znaczenie zamierzone nie budzi żadnych wątpliwości. W nowym Tybecie wszystkiego jest pod dostatkiem – i produktów tradycyjnego rzemiosła, i nowoczesnego przemysłu. Panuje dobrobyt, gdyż wszystkie towary znajdują chętnych nabywców. Młoda para sprawuje pieczę nad najwyższym symbolem postępu i zbytku: motorowerem. Obraz sławi mit „konsumeryzmu” – materialistycznego rajó dobr konsumpcyjnych, który, jak zapewniają autorzy płótna, ziści się na ziemi, dzięki „rozwojowi” „zacofanej” mniejszości. Choć głównym tematem obrazu jest mit konsumpcji, wiąże się on ściśle z mitem, z którym już się spotkaliśmy: „jednością i przyjaźnią” między „narodami”. Niejednoznacznie, lecz wyraźnie świadczą o tym młoda para i kupujące kobiety. Wszyscy noszą ostentacyjnie tybetańskie stroje – co oznacza łaskawą politykę partii, która promuje kulturę „mniejszości”. Jednocześnie

¹⁶⁶ Inna współczesna *thang-ka*, przedstawiająca Songcena Gampo z Wencheng, znajduje się w Wielkim Pałacu w Pekinie (por. reprodukcja w *Jubilant Tibet*, s. 120). Obraz utrzymany jest w tradycyjnym stylu, poza nieuchronnym szeregiem tancerzy w dolnej części. Królewska para (tybetański król i chińska królowa) wyparła z „ikonografii” triadę „religijnych władców”.

¹⁶⁷ Wang i Suo, s. 20.



ich stroje wzbogacają elementy dyskretnie nietybetańskie: pulower młodzieńca czy nylonowa parasolka niewiasty. Ilustrują one mit integracji kultury mniejszości z dominującą kulturą nowoczesnych Chin z jej jaskrawą, masową produkcją. Scenki na krawędziach przedstawiają podobną mieszankę tradycyjnych sukni i kultury mniejszości z importowanymi towarami chińskimi: starsza pani przymierza płócienne trzewiki, dzieci patrzą z rozmarzeniem na plastikowe żyrafy i balony z Szanghaju, a na dole dwóch Tybetańczyków siedzi nad trzema butelkami piwa czy, co bardziej prawdopodobne, taniej wody ognistej z Sichuanu.

Wszystko to składa się na jasne „znaczenie zamierzone”, mit „niedwuznaczny”. Za nim kryje się jednak znaczenie głębsze, które, jako pilni uczniowie Barthesa, spróbujemy tu rozszyfrować. Przede wszystkim znów zauważamy, że struktura obrazu odpowiada pewnemu typowi tradycyjnej *thang-ki*: malowidła biograficznego, którego centrum zajmuje główny bohater, a na obrzeżach, na polach kwadratów lub prostokątów, przedstawione są sceny z jego życia, opowiadające mniej lub bardziej spójną historię¹⁶⁸. Tradycyjna struktura skłania widza do nadania szczególnej wagi postaci centralnej, którą w przypadku „Rynku” nie jest, jak chciałaby konwencja, święty, lecz młoda para. Obecność junaka i dziewczoi budzi całą serię skojarzeń: seksualność, małżeństwo, życie świeckie. Krótko mówiąc, obraz gloryfikuje „mit” prymatu świeckości. To samo dzieje się w mniejszych scenkach, tyle że tu szczególny nacisk położono na „konsumpcję”. Ma on jednak aspekt głębszy, bardziej złowrogi, gdyż opiera się na relacji, która nie jest równa – i w swej istocie, nazywając rzeczy po imieniu, kolonialna. Przedstawieni na obrazie Tybetańczycy są odbiorcami tanich chińskich produktów przemysłowych, Chińczycy zaś – i tego akurat *nie* pokazano – wywożą z Tybetu surowce naturalne, przede wszystkim drewno, z katastrofalnymi skutkami dla środowiska naturalnego.

Chciałbym wspomnieć tu jeszcze o kilku innych obrazach, w których wykorzystano tradycyjną strukturę, kolory i proporcje do przekazania nowych treści. Dobrym przykładem jest malowidło ściennie, zatytułowane „Święto Plonów” i zdobiące „Hall Tybetański” w Wielkim Pałacu Narodów w Pekinie. Postać centralna, młoda kobieta, przyjmuje wdzięczną pozę, nazywaną *tribhanga* i, w tradycji sztuki buddyjskiej, właściwą bodhisattwom. Górną część ciała otacza aureola. W rękach trzyma atrybut, pęk kłosów, symbolizujący żniwa; choć ubrana w odświętną suknię (jak praktycznie wszyscy Tybetańczycy na chińskich obrazach), na głowie ma szarfę, wskazującą na przynależność do „klasy pracującej”. Obok stoi dwóch akolitów, brodatych starców, symbolizujących ludową operę i ludową muzykę. Pozostałą część płótna pokrywa szalony wir ścigających się na koniach, pijących i tańczących postaci, które stanowią „orszak” centralnej „bogini zbiorów”. Znów tradycyjna struktura obrazu oraz tradycyjne elementy „ikonograficzne” służą przekazowi zbioru nowych mitów: prymatu młodości, płodności i pracy tudzież kolorytu oraz beztronski barbarzyńskiej witalności „mniejszości

¹⁶⁸ Pal, s. 15.



narodowych". Co charakterystyczne, obraz sygnowali artyści trzech „narodowości”: Ye Xingsheng (zapewne, gdyż nie podano innej informacji, Chińczyk), Yixi Xiaro (tzn. Jesze Szerab, Tybetańczyk), Zhu Yaotao (prawdopodobnie też Chińczyk), oraz Abuyi (Hui), dając chwalebny przykład przyjaznej współpracy różnych nacji Chińskiej Republiki Ludowej. Przykład tym stosowniejszy, że obraz ten – wraz z wieloma podobnymi – „stanowił dar narodu tybetańskiego z okazji dwudziestej rocznicy utworzenia Tybetańskiego Regionu Autonomicznego”¹⁶⁹.

Podobne dzieło, eksponowane również w „Hallu Tybetańskim”, tak opisano w oficjalnej publikacji, w której pomieszczono jego reprodukcję: „Praca namalowana złotą farbą w stylu lamajskich fresków świątynnych. Niemniej sposób przedstawienia osobowości postaci i ich ruchu wskazuje na przełom w sztuce tradycyjnej. Obraz ma potężnego ducha, zapierające dech w piersi kolory oraz zwartą kompozycję; łączy ruch i bezruch w mocnym, lecz wesołym rytmie, sławiąc nowe życie narodu tybetańskiego”¹⁷⁰.

Kolejna praca ze szkoły Kardze zatytułowana jest „Radośni Khampowie”. W centrum znajdują się dwaj tancerze z pomocnikami; oszłamiający ruch wyrażać ma barbarzyńską witalność beztroskiej „mniejszości”. Tancerzy otacza koło (*pariwara*, jeśli wolno użyć tu tego słowa) widzów. „Radośni Khampowie”, którzy najwyraźniej dawno zapomnieli o latach zacieklego oporu wobec chińskich najeźdźców i koszmarach rewolucji kulturalnej, siedzą wygodnie pod kolorowymi parasolkami, trzymając w rękach nieodzowne baloniki. Wszyscy ubrani są w tradycyjne suknie, uważny obserwator dostrzeże jednak chińskie produkty masowe: magnetofony i termosy, oraz instrument muzyczny otoczony aurą najwyższej powagi ideologicznej – akordeon. Płótno przedstawia niezwykle sugestywny wizerunek fikcyjnego Tybetu, z którego wyeliminowano wszelkie cierpienia, Tybetu radosnych celebracji mniejszościowych ciekawostek: parasolek, baloników i motylków. Strukturę obrazu zaczerpnięto z tradycyjnych malowideł, przedstawiających centralne bóstwo i jego orszak (zauważmy, że maska jaka w górnej części pracy bardzo przypomina wizerunki gniewnych bóstw tantryzmu).

Nie ma potrzeby wdawać się tu w szczegółową analizę każdego obrazu, ponieważ ich schematy strukturalne oraz przekazywane przez nie – jawnie i nie wprost – mity są podobne. Dodajmy więc tylko, że Nowy Wspaniały Tybet ma również własne *mandale* o doskonale tradycyjnej strukturze, lecz zdecydowanie nowej treści. Zamiast odsłaniać najgłębsze duchowe przesłanie buddyzmu tybetańskiego, mandale te mogą dziś przedstawiać na przykład sceny heroiczne, inspirowane opowieścią o Gesarze.

Innemu dziełu Szkoły Nowego Malarstwa Tybetańskiego – „Kraina Pieśni i Tańca” z roku 1986 – trzeba przyglądać się przez dłuższą chwilę, by zauważyć, że *nie* jest to obraz tradycyjny. Pod względem formalnym w istocie stanowi ono

¹⁶⁹ *Jubilant Tibet*, s. 122.

¹⁷⁰ *Ibid.*



tradycyjną *thang-kę*, przedstawiającą postać o wielu ramionach, która, otoczona aureolą płomieni, wygląda jak tantryczne bóstwo. Poniżej namalowano drugą, mniejszą postać, obok wewnętrzny orszak, składający się z dwóch męskich i dwóch żeńskich tańczących postaci, oraz orszak zewnętrzny: sześć szeregów tancerzy i tancerek. Postacią centralną nie jest jednak bóstwo, lecz młoda kobieta, która przybiera taneczną pozę. W rękach trzyma bęben i pałeczkę; pozostałych dwanaście ramion – nągich, jak ramiona bóstwa – podkreśla taneczny ruch postaci, *mudry* dłoni nie mają jednak żadnego symbolicznego znaczenia. Przesłanie obrazu jest całkowicie świeckie, doskonale pokrywa się też z propagowanym oficjalnie mitem o egzotycznym, kolorowym charakterze „mniejszości”, które pochłania taniec i śpiew.

Nie zamierzam być tu adwokatem diabła, warto może jednak zatrzymać się na chwilę przy zdumiewającej wszechobecności tańca ludowego w chińskim wizerunku mniejszości. Faktem jest, że w cywilizacji chińskiej aktorzy i tancerki – często, jednocześnie prostytutki – otoczeni byli powszechną pogardą i zajmowali najniższy szczebel w hierarchii społecznej. Mity społeczne są niezwykle żywotne, nie pomyliły się więc chyba, wyczuwając w tej jaskrawej, głęboko upolitycznionej sztuce zawoalowane lekceważenie mniejszości oraz aktorów i tancerzy.

Pamiętając o tym, przejdźmy teraz od sztuki do prawdziwego życia (rozdzielenie to jest, oczywiście, sztuczne) – mianowicie do festiwalu tybetańskiej sztuki ludowej, który odbył się w Amdo pod koniec lat osiemdziesiątych. Program – dwa wieczory w lokalnym Pałacu Kultury – zdominował chiński pop, disco i break-dance. „Elementy etniczne” wyglądały bardziej na parodię, niezależnie od tego, czy chodziło o tańce tybetańskie, qiangowskie czy kozackie. Jakie przesłanie niosła ta parodia kultury tybetańskiej? Podobnie jak w przypadku Nowego Malarstwa Tybetańskiego (festiwal należał do świata tej samej estetyki), mamy tu, moim zdaniem, do czynienia z dwoma mitami: pochwałą różnorodności i równości dużych i małych „narodowości” oraz manifestacją szczęścia, rozkwitającego pod rządami władz szczebla lokalnego i centralnego. Tak wygląda znaczenie zamierzone, polityczne przesłanie festiwalu tybetańskiej kultury ludowej. Niemniej pod nim kryje się znaczenie głębsze, bardziej subtelne, „istotne”, które niosą suknie tancerzy – równie krzykliwe i odbiegające od rzeczywistości, jak omawiane dzieła sztuki współczesnej. Oficjalna kultura mniejszości narodowych w Chinach jest rozrywką, cyrkiem, spektaklem – i niczym więcej. Ponadto wygląd artystów – mocny makijaż, pozbawione wyrazu twarze – odzwierciedla ideały estetyczne Chin, a nie Tybetu. Cały spektakl nie ma nic wspólnego z tybetańską kulturą ludową: to współczesny chiński idiom kulturowy w wersji tybetańskiej.

Podobne przesłania znajdziemy w zamykającej festiwal paradzie, w której uczestniczyły grupy młodych mężczyzn i kobiet, ubranych w stroje, czy raczej – gdyż wszystkie suknie były dokładnie takie same – mundury ludowe, oraz maszerujący za nimi mnisi, uzbrojeni w religijne symbole i instrumenty muzyczne (żywy dowód rządowej polityki wolności religii). Pochód wędrował na rozciągającej się za miastem równinę, gdzie czekali już tybetańscy jeźdźcy,



powiewający flagą Chińskiej Republiki Ludowej. Niektórzy ubrani byli w stroje przywodzące na myśl znanych nam już antycznych bohaterów. Inni dosiadali najwyższych symboli postępu – motorowerów. Gdy kolumny młodzieży, ubranej w imitacje tybetańskich *czub*, maszerowały przed podestem zajęтым przez lokalną nomenklaturę, trudno było nie zauważyć niestosowności różowych, słomianych chińskich kapeluszy jako części tybetańskiego stroju narodowego, i – jeśli idzie o wymowę całego spektaklu – wezwania do ślepego posłuszeństwa politycznego, kolektywizmu oraz kulturowej jedności.

Wiele pytań, jakie nasuwa zjawisko Nowego Malarstwa Tybetańskiego, musi pozostać bez odpowiedzi. Czy, na przykład, ów artystyczny idiom jest *skuteczny* jako medium konkretnych mitów? Czy jego znaczenie zamierzone znajduje akceptację? Zręczne wykorzystanie tradycyjnej struktury i elementów ikonograficznych pozwala sądzić, że tak. Przemawiać za tym może również fakt, iż mity dotyczące postępu materialnego i kulturowych cech „mniejszości” są systematycznie propagowane przez władze na dziesiątki innych sposobów. Z drugiej strony, rażący kontrast między beztroskim światem radości i dostatku, który przedstawiają obrazy, a nędzą, kulturową dyskryminacją oraz opresją polityczną, będącymi chlebem powszednim większości Tybetańczyków, każe uznać tę sztukę za bardzo nieprzekonującą. Reprodukacje wielu tych prac są powszechnie dostępne w całym Tybecie i, choć widzi się je czasem w domach prywatnych, wszystko wskazuje na to, że uznawane są po prostu za kawałek kolorowego papieru, który nalepia się na ścianę z braku czegoś lepszego. Co więcej, skuteczność symboli wyrażających mit ma właściwe sobie ograniczenia. W przypadku Nowego Malarstwa Tybetańskiego mamy do czynienia z, jak nazywa to Barthes, „mitem na lewicy”. Mitologię tę charakteryzuje ubóstwo, gdyż wyraża ledwie kilka pojęć politycznych. Nie tylko nie dotyka duchowego świata religii, ale „lewicowy mit nigdy nie dociera do ogromnego pola relacji międzyludzkich, owej powierzchni »nieistotnej« dla ideologii (...) Służy bowiem wygodzie, a nie konieczności”. Barthes słusznie zauważa, że mity takie jak te, które spotkaliśmy w Nowym Malarstwie Tybetańskim i promowanym przez władze tańcu ludowym, „nie potrafią się rozmnażać; powołane na rozkaz, w imię doraźnych celów, wymyśla się je z trudem. Brak im najważniejszego przymiotu, bajkowości. Niezależnie od tego, co robią, pozostaje w nich coś sztywnego i dosłownego, przypominając bezustannie, że powstały na rozkaz”¹⁷¹. Owa sztywność może być spowodowana faktem, że mity, o których mówiliśmy, są tworem lewicy *panującej*, reżimu, a nie sztuki prawdziwie rewolucyjnej, ludowej. Czy możemy więc zakładać, że większość Tybetańczyków spotykających się z Nowym Malarstwem Tybetańskim, dostrzeżęga jego mitologiczne ubóstwo?

¹⁷¹ Barthes, s. 145. Nie podaję tu za analizą Barthesa, który uważa „mit na lewicy” za mit uciskanych; mit ciemniźcydła, „mit na prawicy” jest według niego znacznie bogatszy, wszechstronny i różnorodny. Barthesowi brak tu jednak konsekwencji, gdyż uznaje on mit Stalina za mit lewicowy, choć trudno o lepszy przykład oprawy.



I wreszcie ostatnie pytanie, na które nie będziemy tu mogli udzielić odpowiedzi: czy omawiany przez nas mit konsumeryzmu rzeczywiście pokrywa się z aspiracjami większości Tybetańczyków? Być może. Musimy tu jednak zwrócić uwagę na subtelną różnicę między niemal uniwersalnym pragnieniem zdobycia materialnego komfortu i dóbr świadczących o statusie właściciela, a kolonializmem panującym we współczesnym Tybecie, gdzie obywatele drugiej kategorii tworzą rynek dla importowanych produktów, a ich kraj jest (jak nazywają go Chińczycy) „Zachodnim Skarbem” ostatniego imperium na świecie. Nowe Malarstwo Tybetańskie, jako styl lub szkoła, choć wypracowało pewne oryginalne elementy, z pewnością wyczerpało już swe ograniczone środki ekspresji. Natomiast byt tańca ludowego jest całkowicie uzależniony od tego, czy będzie on w stanie przemawiać do Tybetańczyków na płaszczyźnie innej niż sponsorowany przez władze lokalny koloryt „mniejszości”.

Źródła

Barthes, Roland: *Mythologies*, Londyn 1973.

dKar-mdzes Bod-ris, Czungdu 1987.

Ford, Robert: *Captured in Tibet*, Londyn 1957.

Goldstein, Melvyn C.: *A History of Modern Tibet*, Berkeley 1989.

Jubilant Tibet, Lhasa 1986.

Karmay, Heather: *dGe'dun chos'phel, Artist* [w:] Michael Aris i Aung San Suu Kyi (red.): *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, Warminster 1980, ss. 145-9.

Lehmann, Peter-Hannes i Jay Ullal: *Tibet. Das stille Drama auf dem Dach der Erde*, Hamburg 1981.

Pal, Pratapaditya: *Art of Tibet*, Los Angeles 1983.

Panofsky, Erwin: *Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst* [w:] Ekkehard Kaemmerling (red.): *Ikongraphie und Ikonologie. Theorien – Entwicklung – Probleme*, Kolonia 1979 (1932), ss. 185-206.

Stoddard, Heather: *Le mendiant de l'Amdo*, Paryż 1985.

Wang Furen i Suo Wenqing: *Highlights of Tibetan History*, Pekin 1984.



Polityzacja i język tybetański

Cering Szakja

Kiedy Chińczycy zdobywali kontrolę nad Tybetem w latach pięćdziesiątych, nie szło im wyłącznie o panowanie nad terytorium. Nowe państwo komunistyczne stawiało też sobie za cel przeprowadzenie fundamentalnych przemian społecznych i przeobrażenie Krainy Śniegu w „społeczeństwo socjalistyczne”.

Od samego początku napotykali na wiele trudności. Nie ulegało wątpliwości, że w Tybecie nie ma żadnych, bądź prawie żadnych, szans na rewolucję socjalistyczną¹⁷². Co więcej, w kraju nie było ani rodzimych komunistów, ani ruchu politycznego, w którym można by szukać oparcia. Tybet od wieków żył w kulturowej i społecznej izolacji, nie mając właściwie żadnego kontaktu z najważniejszymi zjawiskami politycznymi na świecie. Dwudziestowieczne ruchy, takie jak socjalizm lub nacjonalizm, nie wywarły większego wpływu ani na społeczeństwo tybetańskie, ani na jego kulturę. Na tybetański nie przekładano też literatury zachodniej, która mogłaby stanowić potencjalne źródło zmian, przynosząc nowe idee¹⁷³.

Przed wkraczającymi do Tybetu komunistami natychmiast stanął problem promowania i zaszczepiania socjalizmu w społeczeństwie niemal zupełnie pozbawionym bazy materialnej. Jak w takiej sytuacji przekazać masom nowe ideały i propagandę? Dla większości Tybetańczyków komunizm był ideologią całkowicie obcą. Do skutecznego zaszczepienia go niezbędne było więc stworzenie maszyny propagandy masowej i tchnięcie w lud świadomości socjalistycznej. Innymi słowy, największą przeszkodą dla komunistów był nie opór partyzantów i tybetańskiej armii, lecz obiektywne uwarunkowania społeczno-kulturowe.

Problem nie sprowadzał się do obcości ideologii – nie było również języka, którym można by przekazać Tybetańczykom komunistyczne ideały. Trzeba więc było wypracować nową terminologię, by wypromować nieznaną ideę polityczną i społeczną. I tak już w latach pięćdziesiątych w języku tybetańskim zaczęły

¹⁷² 6 kwietnia 1952 roku Mao powiedział dowódcom AL-W, że sytuacja w Tybecie jest „zupełnie inna”. „Nie mamy [tu] bazy materialnej. W kategoriach społecznych są od nas silniejsi (...) i pod tym względem przez pewien czas nic się nie zmieni”.

¹⁷³ Europejscy misjonarze przetłumaczyli Pismo Święte. Chrześcijaństwo nie wywarło jednak żadnego wpływu na społeczeństwo tybetańskie, a przełożona Biblia pozostaje księgą martwą.



zachodzić fundamentalne zmiany, które miały przygotować go do nowych wyzwań. Nie ma, oczywiście, nic dziwnego w zjawisku dostosowywania się języka do politycznej rzeczywistości, niemniej w przypadku Tybetu należało wymyślić zupełnie nowe kategorie lingwistyczne.

Na poziomie praktycznym sytuację komplikował charakter i styl samego języka jako środka komunikacji. W tradycji tybetańskiej język pisany jest święty, a piśmiennictwo zdominowane było przez traktaty religijne. Wystarczy powiedzieć, że nie przyjął się tu ani nie rozwinął żaden gatunek literatury popularnej.

W latach pięćdziesiątych Chińczycy stanęli więc przed dwoma poważnymi problemami społeczno-językowymi. Po pierwsze, nie istniało słownictwo, którym można by omawiać nowoczesne doktryny polityczne, a język literacki związany był ściśle z buddyzmem. Co gorsza, język mówiony miał strukturę hierarchiczną i niezwykle skomplikowane zasady tytułarnej etykiety, odzwierciedlające tradycyjną stratyfikację społeczeństwa. Owej hierarchicznej struktury po prostu nie można było pogodzić z egalitarną ideologią Chińczyków.

Po drugie, nie istniała infrastruktura, która pozwalałaby na przeprowadzenie totalnej zmiany w systemie politycznego uczestnictwa Tybetańczyków. Po raz pierwszy w historii w osadach i wioskach odbywały się masowe wiece, podczas których dyskutowano na tak poważne tematy, jak amerykański imperializm czy sowiecki rewizjonizm. Tybetańskich chłopów mobilizowano do działania. W 1950 roku w Amdo ukazała się pierwsza tybetańska gazeta; wydawano ją co dziesięć dni¹⁷⁴. Do tłumaczenia z chińskiego zatrudniono mnichów z klasztoru Labrang; publikowano też przemówienia Panczenlamy i Gesze Szeraba Gjaco. Pierwszym komunistycznym dokumentem przełożonym na tybetański była ośmiopunktowa proklamacja AL-W, która zawierała podstawy polityki ChRL. Ilekroć chińskie wojska wkraczały na ziemie tybetańskie, rozdawano ten właśnie dokument.

Chińczycy zorientowali się też szybko, że oddziaływanie słowa pisanego jest bardzo ograniczone z uwagi na powszechny analfabetyzm. Od samego początku głównym środkiem przekazywania informacji i propagandy było więc dla nich radio¹⁷⁵. Choć stało się ono ważnym medium propagandy dopiero w okresie rewolucji kulturalnej, to właśnie te wczesne audycje ukształtowały nowy, specyficzny język.

Pierwszym celem zmian językowych było przekazywanie informacji i propaganda, niemniej celu drugiego, przeobrażenia Tybetu w kraj socjalistyczny,

¹⁷⁴ Przed 1950 rokiem ukazywała się – poza granicami Tybetu – tylko jedna gazeta tybetańska: „Tybetańskie Zwierciadło” (dosł. „Wiadomości Zwierciadło”), które wydawał w Kalimpongu (Indie) Tharczin.

¹⁷⁵ Po zdobyciu władzy komuniści posługiwali się audycjami radiowymi jako środkiem komunikacji z rządem Tybetu. W ten właśnie sposób, z braku innych środków, zaprosili Lhasę do wysłania grupy negocjatorów do Pekinu.



nie dało się osiągnąć bez zaszczepienia masom świadomości socjalistycznej. Jak już wspomniano, dla politycznej terminologii tworzono nowy leksykon, ale to nie ułatwiało sprawy. Trzeba było wypracować też styl literacki i literaturę popularną, którą rozumiałyby masy. Ten gatunek służyć miał propagandowym celom partii i obowiązywał przede wszystkim w gazetach takich jak *Dziennik Tybetański*¹⁷⁶.

Styl literacki był bliższy potocznemu tybetańskiemu, *phal-skad*, dosłownie „wspólnemu językowi”, ponieważ uznano, że dzięki temu stanie się bardziej zrozumiały dla mas. Zgodnie z komunistyczną ideologią, głównym celem zmian językowych było wypracowanie uproszczonej ortografii i gramatyki, bardziej przypominającej język potoczny. Normę poprawności wyznaczył więc „język mówiony”.

W latach sześćdziesiątych wprowadzono drobne zmiany gramatyczne, by zbliżyć język pisany do mówionego. W tym pierwszym jest na przykład pięć partykuł dopełniaczowych (*'brel-sgra*): *gi*, *gyi*, *kyi*, *yi* oraz *'i*. O ich użyciu decyduje przyrostek bądź następna spółgłoska. W języku mówionym używa się tylko *gi*. I tak w tej dekadzie znikły *gyi* oraz *kyi*: w języku pisanym, tak jak w mówionym, korzystano wyłącznie z *gi*. Po liberalizacji z lat osiemdziesiątych wrócono jednak do wszystkich tradycyjnych partykuł.

Z perspektywy czasu trudno ocenić, czy decyzje takie podejmowano wyłącznie ze względów językowych, czy też kierowano się przy tym jakimis przesłankami politycznymi. Nie ulega jednak wątpliwości, że za nagłymi zmianami językowymi musiała stać – lub przynajmniej je popierać – władza, a więc niewątpliwie miały coś wspólnego z jej strategicznymi dążeniami.

Trudno też orzec, czy zmiany te były skuteczne. Analfabetyzm jest nadal powszechny, a głównym narzędziem propagandy pozostają masówki, radio i, ostatnio, telewizja. Nowy styl widać jednak nadal we wszystkich publikacjach.

Idea „egalitarnego języka” przybrała skrajną formę podczas rewolucji kulturalnej (*rigs-nas gsar-brje*). W ulótkach publikowanych przez czerwonogwardzistów (*srung-dmang dmar-po*) domagano się zniesienia języka hierarchicznego, który uznawano za relikty feudalnej przeszłości (*bkas-bkod rgyud 'rjan lam lugs*) i mowę arystokracji (*sku-drag skad-bcad*). W jednej z nich żądano, by *Dziennik Tybetański*, Radio Lhasa oraz inne media zmusić do używania i propagowania języka klasy pracującej (*ngal-rtsal dmangs skad-bcad*)¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Mimo powszechnego analfabetyzmu gazety stały się jednym z najważniejszych środków masowego przekazu; komuny i grupy robocze organizowały „czytanie grupowe” oraz dyskusje.

¹⁷⁷ Autorami tego dokumentu byli czerwonogwardziści z Wyższej Szkoły Pedagogicznej TRA (1966).



Nakaz ten wywołał wiele debat w tonie Gwardii Czerwonej i w rozmaitych redakcjach. Mówiono mi, że dyskusje często przeradzały się w farsę. Jako przykład podawano spór o to, jak mówić o przewodniczącym Mao: językiem wysokim czy kolokwialnym. Wysoki budził wściekłość jednej frakcji czerwonogwardzistów, którzy natychmiast oskarżali posługujących się nim ludzi o hołdowanie feudalnym przesądom. Wybór języka potocznego narażał na atak ze strony frakcji drugiej, która uznawała to za brak szacunku dla Wielkiego Sternika.

Zmiany dotyczyły przecież i innych obszarów języka. Jedna z nich polegała na przełożeniu na tybetański marksistowskich i innych współczesnych pojęć politycznych. W latach sześćdziesiątych wypracowano bogaty leksykon sprowadzający się niemal wyłącznie do marksizmu i polityki. Za zmianami kryła się motywacja czysto polityczna, nowa nomenklatura dotyczyła więc przede wszystkim polityki, ideologii oraz gospodarki.

Zobaczmy, jak przełożono na tybetański słowo „klasa”. „Klasa” i „walka klasowa” zajmują centralne miejsce w ideologii komunistycznej. Marksistowskie pojęcie klasy było w Tybecie obce do tego stopnia, że nie znaleziono słowa, którym można by je oddać. Najwięcej inwencji znajdujemy właśnie w tej terminologii.

„Klasę” oddano jako *gral-rim*, wykorzystując istniejące morfemy. Sylabę *gral*, oznaczającą „szereg” lub „rangę”, połączono z *rim* – „porządkiem”. Po tybetańsku „klasa” znaczy więc dosłownie „porządek szeregu lub rangi”. „Walka klasowa” to *gral-rim thab-rtso*. Słowo „walka” utworzono łącząc sylabę *thab*, oznaczającą „bój” z *rtso* – „sporem”, „dysputą”, „debatą”. Pojęcia te przekładano z chińskiego, często więc oddają strukturę terminów chińskich. Chińska „klasa” powstała na przykład z dwóch znaków: *jie*, oznaczającego „szereg” lub „stopień”, i *ji* – „porządku”, „rangi”. Tybetańscy tłumacze poszli więc w ślady chińskich poprzedników, którzy przekładali wcześniej terminy zachodnie.

Ukuwanie nowych słów poprzez łączenie istniejących morfemów nie było dla tybetańskich tłumaczy niczym nowym. Mnogość wariantów takich połączeń daje dużą swobodę i elastyczność; Tybetańczycy posługiwali się tą metodą od wieków, przekładając nowe pojęcia i terminy.

Chińczycy musieli stworzyć nie tylko nowe pojęcia, ale przede wszystkim same klasy, o których mówili. Podczas rewolucji kulturalnej ich głównym zajęciem było rozróżnianie, nazywanie i przypisywanie do owych grup. Każdy segment społeczeństwa tybetańskiego był klasyfikowany i etykietowany. Wymyślano nowe kategorie społeczne, które pasowałyby do marksistowskiej koncepcji „klasy pracującej”, „klasy wyższej”, „burżuazji”, i wrzucano do nich Tybetańczyków. „Klasę pracującą” oddano jako *byor-med gral-rim* – *byor* znaczy „bogactwo, a *med* „bez” – tak więc w tybetańskim jest ona „klasą bez bogactwa”. „Klasa wyższa”, *'byor-ltan gral-rim*, to dosłownie „klasa z bogactwem”, a „klasa średnia”, *'byor-'bring gral-rim*, „klasa ze średnim bogactwem”. Ludzi klasyfikowano dalej, posługując się kategoriami takimi jak *zhing-pa phyug-po*, „bogaty chłop”, czy *'brog-pa*



phyug-po, „bogaty koczownik”. Te „podklasyfikacje” zmieniały się i zależały przede wszystkim od sytuacji gospodarczej regionu.

Podczas rewolucji kulturalnej klasyfikowanie i rozróżnianie klas było głównym zadaniem *las-don ru-khag*, czyli „grup roboczych”, oraz czerwonogwardzistów. Każdy został przypisany do jakiejś grupy, a język tybetański wzbogacił się o zupełnie nowe kategorie i nową wizję hierarchii społecznej.

Klasyfikowano klasowo i politycznie. Na przykład wszystkich uczestników powstania z 1959 roku uznano za *log-spyod-pa*, „reakcjonistów”. Słowo ukuto z *log*, „odwracać”, i *spyod*, „sposób”. Największą polityczną zbrodnią była „kontrewolucja”, którą oddano jako *gsar-brje'i ngo-log-pa*¹⁷⁸, „zwracanie się przeciwko nowoczesności”. Te określenia stały się fundamentem retoryki doby rewolucji kulturalnej i z czasem przeszły do języka potocznego.

Inny interesujący przykład kreatywności to tłumaczenie końcówki „-izm” z „socjalizmu”, „kapitalizmu” czy „imperializmu”. Oddano ją jako *ring-lugs*: *ring*, „długi” oraz *lugs*, „tradycja”, i tak stała się „długą” czy raczej „ustaloną tradycją”. *Ring-lugs*, podobnie jak w językach zachodnich, używa się jako końcówki. „Socjalizm” przetłumaczono więc jako *spyi-tshogs ring-lugs*. *Spyi* oznacza „wspólny” lub „publiczny”, a *tshogs* – „spotykać” albo „gromadzić”.

„Kapitalizm” oddano jako *ma-rtsa'i ring-lugs*. Choć *ma-rtsa* oznacza właśnie „kapitał”, w tej zbitce ma konotacje wyłącznie marksistowskie. „Imperializm” to *btsan-rgyal ring-lugs*; *btsan* – „zmuszać”, „zniewalać”, *rgyal* – „zwycięstwo” lub „moc”.

Jak już wspomniano, większość zmian językowych wynikała z konieczności przełożenia ideologii i pojęć marksistowskich. Dzieła oraz przemówienia Mao regularnie tłumaczono i publikowano w *Dzienniku Tybetańskim*. Partyjny periodyk poświęcony teorii, *Czerwony Sztandar* (*dar dmar*), zastąpiony później przez *Poszukiwanie Prawdy* (*Quishi*), był w całości przekładany na tybetański i rozpowszechniany wśród członków partii w Tybecie.

Partyjne i marksistowskie materiały propagandowe wyznaczyły standard. Większą część tłumaczeń nadzorowała partia, która czuwała nad ujednoczeniem pojęć i terminów. Instytucją odpowiedzialną za przekłady, a także za wszystkie dokumenty partyjne i rządowe, był pekiński *yig-sgyur khang* (chiń. *fanyi ju*), nadzorowany bezpośrednio przez partię poprzez Departament Frontu Jedności (*'thab pyogs gcig sgyur sgyor*).

Większość nowych słów dotyczyła bezpośrednio spraw społecznych, gospodarczych i politycznych – zwłaszcza w okresie rewolucji kulturalnej, kiedy to przywiązywano ogromną wagę do terminologicznej oraz sloganowej poprawności. Większość Tybetańczyków nie umiała czytać i pisać, ale poznawała neologizmy

¹⁷⁸ Termin „kontrewolucyjny” jest również kategorią prawną. Dotyczy każdego, kto próbuje „obalić rządzący Komunistyczny Partii Chin”.



podczas organizowanych przez partię wieców i wykładów. Nowe pojęcia i terminy objaśniały „grupy robocze”. Każdy znał określenia, takie jak *log-spyod-pa*, „reakcjonista”, czy *gsar-brje'i ngo-log-pa*, „kontrewolucjonista”. Stopniowo przenikały one – jako obelgi – do codziennego języka.

Nowe terminy nie dotyczyły jednak li tylko idei i sloganów politycznych, ale i pojęć abstrakcyjnych, takich jak „subiektywizm” czy „obiektywizm”. „Subiektywizm” oddano jako *rang-shed*; *rang* oznacza „jaźń”, a *shed* – „mówić”. Oba te słowa pochodzą z języka kolokwialnego, a nie z tradycyjnego języka filozofii buddyjskiej (buddyjski „podmiot” to *yul-can*). „Obiektywność” przetłumaczono jako *pyi-rol yul (ring-lugs)*; *pyi* znaczy „zewnątrzny” lub „na zewnątrz”, *rol* – „strona”, a (co ciekawe, pochodzące ze słownika buddyjskiego) *yul* – „obiekt”, „przedmiot”. A więc „obiektywizm” to dosłownie „zewnątrzny przedmiot”, a „subiektywizm” – „mówienie za siebie”. (Pojęcia te nie mają raczej odpowiedników w filozofii buddyjskiej. Choć występuje w niej przedmiot i podmiot, nie zna zachodnich pojęć obiektywizmu i subiektywizmu.)

Nowe terminy przekładano na tybetański z chińskiego. Tłumacze zapewne nie znali europejskich języków, z których się one wywodziły, mieli jednak świadomość ich genezy, gdyż studiowali historię socjalizmu. Szukali inspiracji w źródłach klasycznych i kolokwialnych. Choć nie opowiadali się za najprostszymi rozwiązaniami – transliteracją i zapożyczeniem, nie przełożyli na tybetański wielu ważnych terminów. Jednym z nich jest słowo „partia”. Chińska „partia komunistyczna”, *gongchandang*, stała się *gung-khran tang* (lub innym fonetycznym odpowiednikiem, np. *gung-bran tang*), a *tangyuan*, „członek partii” – hybrydą *tang-mi* (lub fonetycznym *tang-yon*). Nie przetłumaczono również „komunizmu”, lecz oddano go w transliteracji.

Pojawianie się transliteracji i egzotycznych terminów często wiązało się z kampaniami politycznymi czy ekonomicznymi, prowadzonymi wówczas przez partię. Otwarcie Tybetu zaowocowało również nowymi zabiegami słowotwórczymi (*yul-skor spro-cham-pa*, „turysta”). Uczestników ostatniej fali demonstracji nazwano, na tej samej zasadzie, *kha-bral ring-lugs-pa*, „separatystami”.

Zmiany językowe zachodziły również na wychodźstwie. Co ciekawe, przebiegały na podobną modłę. W obu przypadkach strukturalną przyczyną przemian było przeniesienie środka ciężkości politycznej dysputy z elit na masy. Po raz pierwszy w historii wzywano je do działania i wszczepiano im nową ideologię. Podczas gdy w Tybecie wpajano socjalizm, na wychodźstwie pielęgnowano patriotyzm i nacjonalizm. Słowem najczęściej bodaj używanym przez emigrantów jest *sems shug*: *sems* – „umysł”, *shung* – „siła”. Można je przełożyć jako „miłość do ojczyźnego kraju” lub „przekonanie o słuszności sprawy”. „Sprawą” jest tu oczywiście niepodległość Tybetu. *Sems shug* i *rang-btsen*, „niepodległość”, stanowią jądro politycznego słownika diaspory – odwołując się do uczuć Tybetańczyków i mobilizując ich do walki z chińską okupacją. W Tybecie,



z kolei, masom przyświecać mają hasła modernizacji i socjalizmu. W obu przypadkach reformy językowe odzwierciedlają główne cele polityczne.

Zmiany, jakie w ciągu ostatnich czterdziestu lat zachodziły w języku tybetańskim, są funkcją przemian w sytuacji politycznej w Tybecie i w całych Chinach. W pewnym sensie miały charakter techniczny, gdyż tłumaczenie i zabiegi słowotwórcze były raczej skutkiem zapotrzebowania politycznego, a nie prawdziwie intelektualnej i kreatywnej wymiany idei. Mieszkańcy Tybetu nie mieli wolności, która pozwoliłaby im na dokonanie własnych, niezależnych przekładów – wykonywali polecenia partii komunistycznej. Nie znaczy to jednak, że nie byli twórczy. Przeciwnie, wielu z nich może zostać uznanych za spadkobierców wielkiej tradycji tybetańskich *lo-tswa-ba*.

Londyn, 1994

Nowomowa i nowy Tybet

Mit chińskiej modernizacji Tybetu i jego języka

Dziamjang Norbu

„Język tybetański (...) wpadł w łapy lisów, które mienią się lwami. Bawiono się nim do woli i bez przyczyn. Nie powinno było do tego dojść. Ludzie wykształceni stają się analfabetami, nie rozumiejąc znaczenia słów”.

Panczenlama, „Petycja siedemdziesięciu tysięcy znaków”, 1962 rok

Wprowadzenie

Część tybetańskiej społeczności emigracyjnej, zwłaszcza przywódcy, zawsze ukradkiem podziwiała Chiny i ideologię komunistyczną. Nawet potępiając dewastację klasztorów czy wymordowanie miliona naszych rodaków, przyznawano, że Pekin rozwinął Tybet materialnie oraz zmodernizował język tybetański. Chcę tu obnażyć te dwa propagandowe mity, które tak długo dawały chińskiej okupacji wygodną aurę „postępu” i „reform”.

Wielu z nas na wygnaniu przełknęło te wielkie łgarstwa po części z głupoty, po części dlatego, że było to wtedy politycznie poprawne. Pod koniec lat sześćdziesiątych, w latach siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych maoistowskie Chiny robiły za pupila intelektualistów na całym świecie. Wielu zagranicznych gości w Dharamsali – w tym uczeni i adepci buddyzmu – darzyło przewodniczącego Mao perwersyjnym podziwem. Niezależnie od sympatii, jaką budzili w nich Tybetańczycy, nie chcieli rozstać się z wiarą, że rewolucja chińska ze swoimi wszystkimi wadami była siłą pozytywną i że nie należy oceniać jej zbyt surowo. Do utrwalenia tego fałszu przyczyniły się wypowiedzi Jego Świątobliwości o filozoficznej bliskości marksizmu i buddyzmu.

W trzech pierwszych częściach tego przydługiego eseju omówimy prawdziwe początki modernizacji Tybetu i języka tybetańskiego na progu XX wieku: brytyjską dyplomację oraz najazd, działalność misjonarzy chrześcijańskich, import nowoczesnych zachodnich produktów, wpływ handlu, zwłaszcza w czasie drugiej wojny światowej i, co najważniejsze, program reform XIII Dalajlamy.

W części czwartej zajmiemy się „reformami” językowymi, które wprowadziły w Tybecie komunistyczne Chiny. Były one, używając najdelikatniejszych określeń, nieprzemyślane, nienaturalne, aroganckie i narzucane; wyrządziły ogromne szkody nie tylko tradycyjnemu językowi literackiemu i samej literaturze,



ale również językowi mówionemu. Na początku lat siedemdziesiątych obawiano się, że tybetański w ogóle zniknie i zostanie zastąpiony chińskim. Obecnie ów lęk skutecznie potęguje masowe przesiedlanie chińskiej ludności na teren Tybetu. Na koniec omówimy kilka przykładów geniuszu Tybetańczyków, którzy przez całe wieki posługiwali się swoim językiem z niezwykłą zręcznością, intelektualną konsekwencją i wyrafinowaniem.

Większość pomieszczonych tu informacji gromadziłem latami, rozmawiając z moją matką Lodi Lhałang, wujami Tethongiem Sonamem Tomdziorem i Rakrą Rinpocze oraz przyjaciółmi: Taszi Ceringiem, Draktonem Dziampą Gjalcenem i wieloma innymi. Jestem wdzięczny za rady i informacje prof. Elliotowi Sperlingowi, Isabelle Henrion-Dourcey, Pemie Bhumowi i Ceringowi Szakji, a Sonamowi Dhargajowi, Tendarowi i Dolkar za wzbogacenie mojego zbioru nowych, interesujących tybetańskich słów. Muszę tu również podziękować Lucasowi Myersowi i Nimie Taylorowi za przejrzanie tekstu, poprawki i sugestie.

Dla wygody Czytelników zrezygnowałem z przypisów i cytatów, pomieszczając na końcu bibliografię dla tych, którzy chcieliby sprawdzić moje źródła. Słowo „nowomowa”, określające ponury, sztuczny język totalitarnego państwa, zaczerpnąłem, oczywiście, z „1984” George’a Orwella.

Część I

„Ostatnie wydarzenia polityczne w Tybecie wywołały istną rewolucję w języku tybetańskim”, napisał prof. Melvyn Goldstein we wstępie do opublikowanego w 1973 roku „Współczesnego tybetańskiego języka literackiego”. Mówiąc o „ostatnich wydarzeniach politycznych”, miał zapewne na myśli rewolucję kulturalną, która rozpoczęła się w 1966 i, oficjalnie, zakończyła w 1976 roku. Najwyraźniej wywarła ona na nim, podobnie jak na wielu lewicujących zachodnich uczonych, wielkie wrażenie.

Książka Goldsteina, która przedstawia i propaguje nowy „rewolucyjny” język tybetański, jest pełna zdań typu: „on żarliwie uczestniczył w rewolucji”, „lud przeciwstawia się reakcji”, „w Ameryce są imperialiści”, „robotnicy stanowczo (jednym głosem) krytykują rząd”, albo (dość dziwnego) „dawniej w Tybecie byli Chińczycy”. Przykładowe frazy zaczerpnięto z „Odezwy Armii Ludowo-Wyzwoleńczej” oraz innych oficjalnych publikacji. Próbując zachować pozory naukowej bezstronności, Goldstein cytuje też kilka fraz z emigracyjnej *Tybetańskiej wolności* i wydawanego przez rząd Sikkimu *Jargjal Ghongphel*, ale zdecydowanie woli materiały rewolucyjne.

We wstępie do wydanego w 1975 roku „Tybetańsko-angielskiego słownika współczesnego języka tybetańskiego” Goldstein powieli wcześniejsze dokonania. Dodaje też z entuzjazmem, że „wejście Tybetu w świat polityki, nauki i techniki doprowadziło do powstania tysięcy nowych twórców leksykalnych w stosunkowo krótkim czasie”. W późniejszych (1993) „Podstawach współczesnego tybetańskiego języka literackiego” Goldstein proponuje nam tak pouczające materiały dodatkowe,



jak „Rezolucja Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Chin w sprawie Wielkiej Proletariackiej Rewolucji Kulturalnej” czy „Liu Shaoqi”. Liu, były przywódca ChRL i namaszczony przez Mao następca spędził w więzieniu wiele lat. „Oprawcy – pisze Simon Leys – zostawili go zupełnie nagiego, w kałuży ekskrementów, na lodowatej, betonowej podłodze więzienia. Tak umarł”.

Goldstein mógłby twierdzić, że proponuje tak prowokacyjne przykłady ze względów czysto edukacyjnych, wątpię jednak, by w słownikach „współczesnego niemieckiego”, publikowanych w Stanach Zjednoczonych w latach trzydziestych i czterdziestych, mogły znaleźć się zdania typu „w pełni popieramy politykę rasową Führera” czy też „narodowy socjalizm skutecznie rozwiązał problem żydowski (Judenfrage)”, choć w ówczesnych Niemczech były zapewne na porządku dziennym. Nie sądzę też, by jako lekturę dodatkową polecano antysemityczne wstępniaki z *Der Stürmerna* albo *Völkischer Beobachter*, o ile, ma się rozumieć, autor podręczników nie sympatyzowałby z nazistami.

Goldsteinowski podziw dla komunistycznej rewolucji językowej w Tybecie w pełni podziela matka chińskiej propagandy we własnej osobie. Han Suyin nie ma żadnych wątpliwości co do niedostatków starego tybetańskiego i podziwia chińską „modernizację”. Dla porządku warto dodać, że o ile Han Suyin została całkowicie zdyskredytowana jako tuba maoistowskich Chin, o tyle Goldstein jest znanym i płodnym amerykańskim uczonym, który nie wysuwa otwartych oskarżeń wobec „starego” języka tybetańskiego, radośnie zachwycając się komunistycznymi „reformami” na tym polu.

Han Suyin nie ma z tym problemu i sprzedaje swą tanią erudycję z powagą papieskich encyklik. „Tybetański był całkowicie i wyłącznie liturgicznym językiem religii. Do 1959 roku brakowało w nim miejsca na słowa, takie jak atom, dynamo, samolot czy ciężarówka, a rozbudowana terminologia religijna była nieznaną większości Tybetańczyków z powodu zawitej metafizyki. (...) Obecnie, jak kiedyś chiński, w rewolucyjnym procesie wykuwa się urzędowy tybetański, wyrastający z języka zwykłych ludzi, aby teksty pisane i codzienna mowa zaczęły sobie odpowiadać”.

Uczni specjaliści od Tybetu są głęboko przekonani – i pogląd ten podziela niemało Tybetańczyków – że mimo śmierci, zagłady i cierpień, jakie przynieśli z sobą Chińczycy, ich obecność wyświadczyła przysługę językowi, unowocześniając go oraz tworząc nową terminologię polityczną, techniczną i naukową. Z pozoru teza ta wydaje się uzasadniona. Wiele lśniących broszur, magazynów, gazet i podręczników, które eksportowano z Tybetu i Chin w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych, a nawet osiemdziesiątych wyglądało – przynajmniej z zewnątrz – znacznie lepiej od skromnych publikacji tybetańskiego rządu emigracyjnego. Niemniej w ostatnich dekadach – przede wszystkim za sprawą trzeźwiących uwag poprzedniego Panczenlamy oraz grupy tybetańskich uczonych i pisarzy, którzy znali chińskie „reformy” językowe z autopsji – komunistyczne materiały propagandowe straciły nieco na blasku.



Zanim zajmiemy się polityką oraz praktykami Chin w tej materii, warto chyba spojrzeć, jak Tybetańczycy radzili sobie z uaktualnianiem i unowocześnianiem swego języka, zanim zaczęli robić to za nich chińscy towarzysze.

Goldstein i Han Suyin najwyraźniej nie przyjmują do wiadomości, że tworzenie nowoczesnej terminologii było procesem ewolucyjnym i organicznym – procesem niemal czysto tybetańskim, praktycznym, nienaukowym i nieoficjalnym, który rozpoczął się co najmniej pół wieku przed chińską okupacją. Pierwsza drukowana wzmianka o ukuciu nowoczesnego terminu technicznego pochodzi z czasów wygnania XIII Dalajlamy i jego wizyty w Kalkucie. „Byłem w przybudówce Hastings House – pisze Sir Charles Bell w „Portrecie Dalajlamy”. – Oba budynki łączyła wewnętrzna linia telefoniczna, Drogocenny Opiekun [Dalajlama] lubił z niej korzystać. Podobało mu się to tak bardzo, że niemal każda rozmowa kończyła się jego chichotem. Poznałem tu nowo ukutą tybetańską nazwę telefonu: *ka-par*, czyli »między ustami«. Być może Bell powinien zapisać to jako *kha-bhar*, ale angielskie transliteracje terminów tybetańskich są, zwłaszcza w przypadku ekspertów, notorycznie arbitralne. Wypada tu zaznaczyć, że wszystkie transkrypcje w tym tekście są moimi próbami oddania brzmienia tybetańskich słów. W żaden sposób nie usiłowałem zachować ich oryginalnej pisowni.

W Indiach Brytyjskich powstały też słowa takie jak *czensi-khang* – „menażeria” lub „ogród zoologiczny”, który Jego Świątobliwość odwiedził w Kalkucie, *rili* – „pociąg” (od angielskiego *rail*), *czaklam* (dosłownie „żelazna droga”) – „tory”, *mota* – „samochód” (gdyż Dalajlama i jego orszak korzystali w Indiach z tych właśnie środków transportu), oraz *rili-tissing* – „dworzec kolejowy”. Jak widać wiele zaczerpnięto bezpośrednio z angielskiego, ale inspiracji szukano również w hindustani. Tybetańczycy nazywali też „automobil” *gari*, od indyjskiego *gaari*, a „rower” – *kang-gari* (*kang-pa* to po tybetańsku „stopa”).

Niezależnie od tego, jak urokliwie brzmi opis Bella, warto przecież przypomnieć, że wcześniej, bo w 1908 roku, Dalajlama pojechał specjalnym pociągiem do Pekinu i z pewnością mógł tam korzystać z telefonu. Jego Świątobliwość planował nawet złożenie wizyty w Japonii, ale musiano z niej zrezygnować z powodu śmierci mandżurskiego cesarza. Kilka lat później udało mu się jednak wystać tam na studia słynnego uczonego Całę Tritula i dwóch innych Tybetańczyków. Gwałtowna modernizacja Japonii w epoce Meiji musiała wyrzucić ogromne wrażenie na tych ludziach.

Całkiem możliwe, że terminy te były w użyciu już wcześniej. „Kontakty Anglików i Tybetańczyków w latach 1904-07 – stwierdza historyk Alex McKay – miały znaczący i trwały wpływ na Tybet oraz sąsiednie państwa, zapewniając im kontakt z nowymi technologiami oraz sposobami myślenia”. W 1905 roku Panczenlama został zaproszony do Indii na spotkanie z księciem i księżną Walii. Na Tybetańczykach ogromne wrażenie zrobiły wówczas żarówki elektryczne, niektórzy nawet „spędzali mnóstwo czasu, próbując je zdmuchnąć”. W Kalkucie, drugim mieście imperium, ulice oświetlano elektrycznością zaledwie od kilku lat.



W rzeczy samej zainteresowanie Tybetańczyków brytyjskimi rządami czy innowacjami w Indiach zaczęło się znacznie wcześniej i nie miało wiele wspólnego z opisywanym w owych czasach przez większość Europejczyków zabobonnym lękiem przed białymi cudzoziemcami, *philingla* lub *czilingla*, jako zagrożeniem dla buddyzmu. W „Rozprawie o Indiach” (1789) tybetański mędrzec Dzigme Lingpa nie tylko wymienia różne miasta, regiony i królestwa subkontynentu, ale i przedstawia całkiem wierne opisy dzikiej przyrody, krajobrazu oraz takich dziwów, jak fale pływowe na rzece Hughli czy poławianie pereł na Cejlonie. Omawia imperia Brytyjczyków, Osmanów i Mogołów, ze szczególnym pietyzmem opisując Anglię tudzież pochodzące z niej towary: tkaniny, porcelanę, szkło, teleskopy oraz nowoczesną broń. Jego zainteresowanie budzą nowinki: katarynka i zgrozskop, specjalne szkło powiększające do oglądania grawiur (nazwane, nieściśle, w angielskim przekładzie tego dzieła „fotoplastykonem”). Dzigme Lingpa poświęcił nawet rozdział konstrukcji angielskich statków i najwyraźniej rozumiał, że żaglowce te mogą „halsować” pod wiatr.

Zanim pójdziemy dalej, warto może zwrócić uwagę, że technologia – we współczesnej, utylitarnej wersji – nie była dla Tybetańczyków czymś obcym. Mieliśmy, co prawda w czasach imperialnych, w tej dziedzinie swoje osiągnięcia. Z kronik Tangów wiemy, że Tybetańczycy świetnie znali się na kowalstwie oraz metalurgii i że produkowali doskonałą broń oraz stalowe zbroje, które osłaniały nie tylko ciała cesarskich wojowników, ale też ich wierzchowce. Nawet Arabowie, słynący w świecie z damasceńskiej stali, nazywali najlepsze zbroje „pancerzami z Tybetu”. Według Wolfa Kahlena, niemieckiego profesora sztuki i doradcy rządu Bhutanu do spraw architektury, XV-wieczny mędrzec, odkrywca, budowniczy i lekarz Thangton Gjalpo wymyślił wręcz „stal nierdzewną”, z której budował swoje mosty. Z powodu niezwykłych osiągnięć w dziedzinie sztuki i techniki Kahlen nazywa go Leonardem da Vinci Tybetu.

Co ciekawe, wiele wskazuje na to, że Tybetańczycy mieli też wkład w rozwój techniki zachodniej. Niezjący już Lynn White Jr., pionier amerykańskiej historii średniowiecznych technologii, udowodnił, że turbina gazowa oraz regulator odśrodkowy trafiły do średniowiecznej Europy z Tybetu. Choć to fascynujący temat, nie będziemy się tu wdawać w szczegóły: wiemy po prostu, że owe rozwiązania pochodzą z młynów modlitewnych napędzanych gorącym powietrzem i mniejszych, ręcznych młynków modlitewnych; do Europy przywędrowały wraz z mongolskimi niewolnikami sprowadzanymi z Azji centralnej, sprzedawanymi na Krymie i przewożonymi do Włoch, gdzie urządzenia te pojawiły się wkrótce potem.

Słowo *mekjok*, „działo”, mogło być w użyciu od czasów mongolskiej hegemonii. Z całą pewnością w okresie dzungarskiego najazdu na Lhasę (1717), kiedy to obie strony używały broni palnej, przyjęły się terminy *menda*, „karabin”, i *ringda*, „długi karabin”. Tybetańska nazwa zegara, *czuce*, jest stara i oznacza dosłownie „miarę wodną”. Pochodzi zapewne od używanych w Tybecie prostych zegarów wodnych lub bardziej skomplikowanych klepsydr, które władcy i lamowie dosta-



wali z cesarskich Chin. Zegary mechaniczne, które pojawiły się w Krainie Śniegu pod koniec XIX wieku, nazywano *czuce khorlo* (*khorlo* oznacza „maszynę” lub, dosłownie, „kolo”). Termin *gjang-szel* (ściśle: „odległość-szkło”) jest, co ciekawe, stary i pojawia się w operze „Kiu Pema Łebar”, która opowiada historię wcześniejszej inkarnacji Padmasambhawy. Mamy też *mik-szel*, „oko-szkło”, czyli sprowadzane z dawnych Chin „okulary”, oraz *cze-szel*, „duże-szkło”, lub *me-szel*, „ogień-szkło”, czyli „szkło powiększające”.

Jeden z podstawowych terminów nauki współczesnej, „atom” (tyb. *dhul-ta rab cza-med* albo, w skrócie, *dhul*; sanskr. *radzias*, *renu*, *parmanu*) był prawdopodobnie używany w Tybecie od VIII wieku, kiedy to zaczęto przekładać pisma buddyjskie. Arja Nagardżuna, najbardziej naukowy ze wszystkich filozofów buddyjskich, debatując z rzecznikami różnych teorii materii w tym również z (przeddaltonowskimi) atomistami, udowodnił (w I wieku naszej ery), że atomy nie są niepodzielne i że można je „podzielić” na cząstki subatomowe oraz sub-subatomowe.

Współczesna nazwa samolotu, *namdru* (dosłownie „statek powietrzny”) jest stara; o latających maszynach mówi się w pismach związanych z Tantrą Kalaczakry, którą przełożono na tybetański w 1207 roku n.e. Słowo *nam-thang* („powietrzne pole”) wydaje się jednym z tych beztrudnych terminów, jakie zdomawiają się w języku z dnia na dzień, i funkcjonuje od 1935 roku, kiedy to *kaszag*, gabinet Tybetu, omawiał prośbę Brytyjczyków, którzy zwrócili się o zgodę na zbudowanie pasa startowego w pobliżu Lhasy, żeby wywieźć za granicę szefa ich misji, pana Williamsona, ponieważ zapadł on nagle na zdrowiu. Han Suyin, która twierdzi, że Tybetańczycy nie znali słów takich atom i samolot, powinna chwilę nad tym podumać.

Tak więc nawet jeśli wszystko nie zaczęło się od krótkiego wygnania Dalajlamy w Indiach Brytyjskich, okres ten można uznać za katalizator tybetańskiego słowotwórstwa. Jeżeli wierzyć Bellowi, tybetańskiemu dworowi czas włókł się niemiłosiernie. Dalajlama wyglądał wieczornych wizyt Bella, niemniej w pierwszym roku jego ministrowie i urzędnicy najwyraźniej nie mieli wielu zajęć. Chiny twardo trzymały Tybet za gardło, a Wielka Brytania i carska Rosja nie paliły się, mimo tybetańskich apeli, do interwencji czy choćby mediacji.

Dardżyling nie był tętniącą życiem metropolią, jednak jako brytyjskie uzdrowisko oraz letnia stolica Bengalii, najważniejszej prowincji Indii, nie narzekał na brak najnowszych dóbr konsumpcyjnych i udogodnień. Musiały one zainteresować Dalajlamę i jego ludzi, którzy zapewne rozmawiali o nich, wymyślając im najstosowniejsze tybetańskie nazwy. Z licznych relacji wynika, że wielu z owych urzędników i ministrów miało po temu świetne kwalifikacje. Poza typowymi intelektualistami takimi jak *gesze* Cala Tritul w mieście był wtedy również Gjarise-njon, ekscentryczny potomek cesarskiego rodu Lhagjari (i pierwszy Tybetańczyk malujący w naturalistycznym stylu). Do dworu należeli również słynący z otwartości oraz dociekliwości Carong Dasal Dandul (znany wówczas jako Czensel Namgang), inteligentny, wyrafinowany i skrupulatny Lonczen Szatra, „zawodowy – wedle Sir Henry’ego MacMahona – dyplomata”, poeta i uczonego Szelkar



Lingpa, starszy sekretarz Jego Świątobliwości i autor cenionego, napisanego właśnie w Dardżylingu, rozbudowanego wiersza „Wspomnienie Lhasy” (*Lhasa dran-lu*). Wiem, że to dygresja, ale nie mogę się powstrzymać przed zacytowaniem – dla przyjemności Czytelnika – kilku linijek tej niezwyklej pieśni:

*Pośród sklepów i stoisk tętniącego rynku
Tysiące wdzięcznych kołysań delikatnie gibkich ciał
Wszystkie tu, każda piękna, żadnej nie brakuje
Kuszące słodkimi, roześmianymi twarzami...
Wspominam Lhasę.*

Wiersz składa się z czterdziestu sześciu strof, z których każda kończy się wersem „Wspominam Lhasę” (*Lhasa dran*); inne opisują krajobrazy, instytucje i życie religijne miasta.

To właśnie Szelkar Lingpa – jak powiedział mi kiedyś nieżyjący już Tethong Sonam Tomdzior – wymyślił nazwę stosunkowo wówczas nowego metalu: aluminium, które właśnie pojawiło się na rynku. Termin ten, *hajang*, skrótowiec powstały z wyrazów *hacang jangpo* („niezwykle lekki”) lub, bo możliwa jest i ta wersja, *halajpe jangpo* („zdumiewająco lekki”) jest tak naturalny i oczywisty, że większości Tybetańczyków nawet nie przyjdzie do głowy, że powstał zaledwie w 1910 czy 1911 roku, ponieważ wydaje się tak prosty, wręcz pierwotny. Wszystkie naczynia kuchenne, aluminiowe lub nie, nazywa się potocznie *hajang*.

Po powrocie XIII Dalajlamy do Tybetu kontakty z Indiami Brytyjskimi nabrały impetu, stając się bodźcem do tworzenia nowych słów. Poza kwestią rozwoju słownictwa być może powinniśmy wspomnieć tu również o sprowadzeniu do Tybetu samych nowinek technicznych, takich jak elektryczność, telegraf czy telefon. W końcu malowana przez Goldsteina i Han Suyin czarna dziura w języku tybetańskim musi prowadzić do wniosku, że przed inwazją komunistycznych Chin Tybet był całkowicie pozbawiony zdobyczy współczesnej techniki – skoro Tybetańczycy nie mieli na coś określenia, to zapewne się z tym wcześniej nie zetknęli.

Decyzja o zelektryfikowaniu Lhasy zapadła prawdopodobnie w 1922 roku, ale prace – przede wszystkim z powodu braku funduszy – postępowaly bardzo powoli. W 1927 roku zadanie to powierzono wykwalifikowanemu tybetańskiemu inżynierowi Ringangowi (vel Czangopa Rinzin Dordże), absolwentowi londyńskiej uczelni, która dziś nazywa się Imperial College. Według George’a Caronga, Ringang „samodzielnie opracował plan zbudowania elektrowni wodnej w Dode, trzy mile od Lhasy, na tyłach klasztoru Sera, gdzie płynął niewielki, rwący strumień. Sprzęt zamówiono w Anglii. Główną elektrownię w Dode połączono z podstacją w Gjabumgangu, zapewniając dostęp do elektryczności całemu miastu”. Historyk H. Thondup cytuje list innego tybetańskiego studenta z Rugby, z którego wynika, że prąd doprowadzono najpierw do Norbulingki.



Było to niezwykle trudne przedsięwzięcie, którego nie ułatwiały gigantyczne rozmiary zamówionego w Anglii generatora. Transportowanie go w częściach przez Himalaje okazało się niemal syzyfową pracą. David MacDonald, brytyjski przedstawiciel handlowy w Gjance, uważał ten plan za zbyt ambitny. Jego zdaniem „sprowadzenie urządzeń było błędem. (...) Niektóre części okazały się tak ciężkie i nieporęczne, że musiało je nieść dwudziestu ludzi, którzy nie robili nawet czterech mil dziennie”. Ale Ringang postawił na swoim. Wszystkie prace techniczne musiał wykonać własnoręcznie – kładł przewody, instalował transformatory i akumulatory. Peter Aufschnaiter, który oglądał elektrownię Dode dwadzieścia lat później, uznał ją „za doprawdy zdumiewające osiągnięcie! Tym bardziej, że zorientowaliśmy się, iż [Ringang] często musiał korzystać z materiałów tybetańskich”. Rynny kierujące wodę do turbin zrobił na przykład z drewna. Problemy młodego inżyniera potęgował brak zrozumienia przełożonych. „Po kilku miesiącach pracy – mówi nam Spencer Chapman – Dalaj zaczął się niecierpliwić i nie mógł zrozumieć, dlaczego wciąż nie ma światła”.

Ale, ciągnie dalej Chapman, który przybył do Tybetu w 1936 roku, „z wyjątkiem kilku zimowych miesięcy, kiedy strumień zamarzał, elektrownia sprawowała się doskonale. W Potali, na ulicach i w wielu prywatnych domach jest dziś oświetlenie elektryczne”. Elektryczność zainstalowano też w Dżokhangu, ale innowację zabił mały pożar. Carongowie, Tethongowie i kilka innych arystokratycznych rodzin oświetlało w ten sposób wszystkie pomieszczenia. W uboższych domach obywano się jedną żarówką w głównej izbie.

Zanim lewicowi propagandyści rzucą się na ten dowód żarówkowej nierówności w starym Tybecie, przywołam tu relację amerykańskiego historyka Warrena Smitha, który odwiedził Lhasę w latach osiemdziesiątych. Dr Smith twierdzi, że większość tybetańskich domów oświetlano jedną (błąd) 25-watową żarówką. W rezydencjach chińskich dygnitarzy, aparaczyków i prominentnych tybetańskich kolaborantów, takich jak Ngabo czy Phagpa-lha, było ich zapewne więcej. I to mocniejszych.

W latach czterdziestych regularnie brakowało prądu, ponieważ urządzenia były już zużyte. Od czasu do czasu światło mogło też gasnąć w domach arystokratów, zwłaszcza gdy urządzali przyjęcia i zapomnieli o stosownym napiwku (*czang-rin*, czyli „cienie piwa”) dla pracowników elektrowni (opowiedział mi o tym dyrektor Tybetańskiego Instytutu Sztuk Stosowanych, Ngalang Dhakpa z lhaskiego Czitilingu, przy okazji podejrzanej awarii przed jednym z występów w Dharamsali). Sytuację pogarszało zapewne zapotrzebowanie na prąd rządowej mennicy, która powstała w Drapczy w 1931 roku. Postanowiono zbudować większą elektrownię; szczęśliwym trafem korzystając z doświadczeń Petera Aufschnaitera, który przez rok dokonywał codziennych pomiarów wód rzeki Kjiczu. Według niemieckiego inżyniera projektem kierowała komisja w składzie Carong, Thangme i Reginald Fox. Później dołączyli do nich „biały” Rosjanin Niedbailow i syn Caronga, George. Robert Ford twierdzi, że na tym etapie komisja planowała już „budowę kilku elektrowni” oraz modernizację tybetańskiego



rolnictwa i założenie sieci radiostacji na terenie całego kraju. Ten międzynarodowy, oficjalnie zatrudniany przez administrację Tybetu, „przepelniony dumnym, pionierskim duchem” zespół był, jak podkreśla Ford, „lojalny wobec rządu i narodu tybetańskiego”.

W latach czterdziestych rząd w Lhasie prowadził również inne prace publiczne. Wykopano dziesięć kilometrów kanałów nawadniających i groblę w pobliżu Norbulingki. Urząd Rolnictwa (*sonam lajkhung*) otrzymał od swego amerykańskiego odpowiednika różne nasiona, ponieważ chciał eksperymentować z różnymi odmianami pszenicy i innych zbóż. Królewskie Ogrody Botaniczne w Kew poproszono o nasiona jęczmienia, pszenicy, żyta itd. Negocjowano zakup maszyn rolniczych. Według Aufschneidera władze chciały zwiększyć zasoby czystej wody oraz stworzyć sieć kanalizacji sanitarnej w mieście. W związku z tym – i projektem rozbudowy sieci elektrycznej – zlecono mu przeprowadzenie szczegółowych pomiarów tudzież sporządzenie planu Lhasy.

Tybetańczycy nazywają elektryczność *lok* – od „pioruna”. Związek między nimi zauważyli najprawdopodobniej niezależnie od Benjamina Franklina i jego słynnego eksperymentu z latawcem. Dalej poszło błyskawicznie: *lok-khang* (elektrownia), *lok-ama* (prądnicą), *lok-ku* (przewód), *lok-thag* (kabel), *szertok* (żarówka), *dong-khep* (abażur), *kamlok* albo *lok-dze* (suche ogniwo, bateria), *lok-czu* (kwas siarkowy do akumulatorów), *pho-lok* (ładunek dodatni), *mo-lok* (ładunek ujemny), *lok-khju* (porażenie prądem lub przewodzenie), *lok-szug* („siła” elektryczna, napięcie) oraz onomatopeja *thir*, oznaczająca „dzwonek”.

W Tybecie popularne były latarki, zwłaszcza wśród podróżnych, którzy często nosili je na ramieniu w specjalnych futerałach z sukna lub skóry. Często licytowano się, kto ma mocniejszy snop światła, co wywołało modę na długie Eveready na sześć baterii i, zwłaszcza wśród lhaskich kawalerów, oślepienie przechodniów, a szczególnie kobiet. Latarki, za mieszkańcami Dardżylingu, nazywano, od indyjskiej „elektryczności”, *bidzili*. Z tego, co wiem, w Tybecie nadal używa się tego słowa, choć zaczyna je wypierać termin *lok-szu*, „lampa elektryczna”. Później, często na wychodźstwie, ukuto wiele innych „lok-ów”: *lok-thap* (grzałka lub kuchenka elektryczna), *lok-tru* (odkurzanie), *drang-lok* (klimatyzacja), *ca-lok* (ogrzewanie elektryczne lub centralne). Wentylator nazwano po prostu *lung-khor* („powietrze-obracać”), a lodówkę – *khja-gam* („lód-skrzynia”).

Tybetańczycy nazywają telegraf *tar* – od indyjskiego *taar*, „przewód”. Pierwszą linię telegraficzną poprowadzono z Sikkimu do Gjance w 1904 roku w czasie ekspedycji Younghusbanda. Tybetańczycy poprosili o doprowadzenie jej do Lhasy, ale prace opóźniła – do 1923 roku – Wielka Wojna. „Wszystkie materiały – według Davida MacDonalda – w tym słupy, trzeba było sprowadzać z Indii. Podobnie rzecz miała się z fachowcami. (...) Wszelkie koszty pokrywał rząd Tybetu”. Musiały one obejmować również *tar-ku* (przewody telegraficzne), *tar-czej* (same telegrafy czyli sprzęt) oraz pensję angielskiego inżyniera, pana W.H. Kinga.

David MacDonald dodaje również, że „we wszystkich lhaskich urzędach państwowych zainstalowano, z zadowolającym skutkiem, telefony”. Kiedy w 1924



roku kończył służbę w Gjance, „Dalajlama i Carong szap-pe zatelefonowali” do niego z Lhasy, mówiąc, że „zwróć się do rządu Indii”, by zatrzymać go w Gjance „jeszcze kilka lat”.

Z konsternacją czytam więc w publikacji International Campaign for Tibet (agendy rządu tybetańskiego w Stanach Zjednoczonych), że „chińska inwazja przyniosła Tybetowi wiele nowoczesnych technologii, np. telefon”. Cóż, bądźmy wdzięczni za małe łaski, takie jak wzmianka, że „większość udogodnień technologicznych służy armii, rządowi i partii”. Mówiąc wprost, w rządzonej przez Chińczyków Tybecie publiczne usługi telefoniczne nie były dostępne do połowy lat osiemdziesiątych, kiedy to pozwolono korzystać z telefonów części urzędników, nie pracujących w administracji. Dopiero po wprowadzeniu telefonii komórkowej pod koniec lat dziewięćdziesiątych Tybetańczycy uzyskali dostęp do usług, które faktycznie można nazwać publicznymi. Dla porządku dodajmy, że wszystkie rozmowy są kontrolowane – podobnie jak, od niedawna, wiadomości tekstowe.

Urząd Telegrafu (i Telefonu), *tar-khang*, otworzono w Lhasie pod koniec lat dwudziestych w pobliżu starego klasztoru Tangjeling. Kierował nim *tar-khang kunga*, telegrafistów nazywano zaś *tar-tangjen*. Telefony i telegrafy dobrze służyły nie tylko rządowi, ale też kupcom i, w mniejszym stopniu, zwykłym ludziom. Biuro to przemianowano później na Urząd Poczty i Telegrafu (*dak-tar le-khung*), powierzając go „inteligentnemu, mówiącemu po angielsku i przeszkolonemu w Kalimpongu mnichowi”, który nazywał się Czonden. Według MacDonalda pierwszym Ministrem Poczty Tybetu był Peszi Depon. Zważywszy na liczne problemy departamentu (na przykład z wycinaniem słupów na opał), z miłym niedowierzaniem dowiadujemy się (od Chapmana), że „poczta i telegraf działają znakomicie”.

Tybetańskie usługi pocztowe to oddzielna historia, którą nie będziemy się tu zajmować. Zwróćmy jednak uwagę, że Tybetańczycy nazwali pocztę zapożyczonym z Indii słowem *dak*, które jest w użyciu do dziś, nawet pod okupacyjnymi, chińskimi rządami. Tak więc „poczta” to *dak-khang*, „listonosz” – *dak-pa*, „zaczek pocztowy” – *dak-dam*, „skrzynka pocztowa” – *dak-gam*, a „zaczek” – *tikkus* (od angielskiego *ticket*). Słowa *tikkus* używa się też w znaczeniu właściwym, nazywając nim „bilet kinowy”, *beskop tikkus*. Podobnym zapożyczeniem, od angielskiego *pass*, „przepustka”, jest słowo *passi*. Jego również używa się w Tybecie do dziś. Oznacza „kartkę na ziarno”, *durig passi* (po chińsku *liang piao*), która do niedawna wyznaczała granicę między życiem a śmiercią każdego Tybetańczyka i mieszkańca Republiki Ludowej. Na wygnaniu ukuto bardziej tybetański termin, *lagkher*, który jest dość popularny, niemniej drogocenne karty wstępu na nauki Dalajlamy nazywa się po prostu *songce-passi* („mowa religijna-przepustka” czy, jak kto woli, „zezwolenie”).



Część II

W latach dwudziestych i trzydziestych w Tybecie pojawiło się wiele nowych przedmiotów. Popularny *kje-par*, grzecznościowo nazywany *sung-par* (dosłownie „głos-druk”), gramofon odtwarzający 78-obrotowe, zrobione z *pekaru* (szelaku lub plastiku) płyty *bhence* (być może od chińskiego *panzi*), ożywił lhaskie przyjęcia. Wczesne gramofony tubowe nazywano *kje-par dugczin-czen* albo *kje-par dugczin-kha* od potężnych klasztornych rogów. Zachodnie tańce były modne wśród arystokratów i bogaczy. Harrer twierdzi, że fokstrotem zaraził Lhasę Robert Ford, a od dr. Cełanga Pempy wiemy, że swoje pięć minut miały w Świętym Mieście również „Palais Glide” i „Booms-A-Daisy”. Jeśli akurat zabrakło prądu, w salonie lub ogrodzie trzeba było zapalić *saszu* (lampę naftową Petromax). Owa lampa wzbogaciła też skarbiec prostych gier salonowych; w całym mieście z upodobaniem łamano sobie języki, powtarzając: *simsza szasur saszu sarpa* („nowa latarnia rezydencji Szasura”). Naftę (*sanum*, dosłownie „ziemia-olej”) do lamp sprowadzano z Indii na grzbietach mułów, podobnie jak cement portlandzki – *bilasę*, wyraz złożony, od urdyjskiego *bilajati* („zagraniczny”, zwłaszcza europejski) i tybetańskiego *sa*, „ziemia”.

Cementu używano w 1936 roku do budowy estakady pierwszego nowoczesnego mostu na rzece Trisam, na głównym szlaku handlowym wiodącym z zachodniego Tybetu, przez Lhasę, do Indii. Choć stalowe dźwigary i wysokie podpory sprowadzono z kalkuckiej firmy Burns & Co., pracami budowlanymi kierował Carong Dasang Dadul. Po oddaniu mostu (którym mogły przejeżdżać dżipy) Carong zaczął planować ambitniejszą konstrukcję na rzece Kjiczu. Zdążył nawet otrzymać zezwolenie rządu i wysłać zamówienia do Kalkuty, lecz prace nigdy nie ruszyły z powodu groźby chińskiej inwazji. Carong chciał zbudować swój most na wschodnich rubieżach Lhasy, w Perongu, dokładnie tam, gdzie stanął później ukochany przez chińskich propagandystów most ufundowany przez armię okupacyjną.

Obok nafty i cementu płynęły do Tybetu inne, równie użyteczne zachodnie nowinki: *the cza-dam* albo *ca-dam* (termosy), *cimbu-khorlo* (maszyny do szycia, które zaczęto sprowadzać w 1907 roku), *sanum thap* (prymusy), *tap-dri* (scy-zoryki), *szer-go* (szyby), *kha-spor* (perfumy – od urdyjskiego *khusbu*), *sza-njuk* (ołówki kopiowe), *kam-njuk* (długopisy), *nju-gu* albo *fon-ten* (to drugie od angielskiego *fountain*, wieczne pióra), *ping-khap* (agrafki), *cer* (eklery), *muk-si* lub *cak-ta* (zapałki sztormowe) i, nieuchronnie, *szik-re* (papierosy), choć przez długi czas obowiązywał surowy zakaz palenia w miejscach publicznych. Tak więc na siedemdziesiąt pięć lat przed Nowym Jorkiem burmistrza Bloomba i – Bóg jeden wie kiedy – Pekinem, Lhasa była zdecydowanie politycznie poprawnym miastem. Wśród skromniejszych, ale też pożytecznych nabytków znajdziemy między innymi *czu-zer* (śruby, dosłownie „skręcać-gwóźdź”), *czu-bur* (gwintowane sworznie) i *gik* (guma). Ta ostatnia dała później *gik-szok* (plastikowe torby i folie), *gik-dum* (plastikowe butelki) oraz *gik-den* (materace piankowe). Stalowe rury i mosiężne kurki sprowadzał na początku lat trzydziestych Kuczkar Kunphela,



jeden z najwybitniejszych urzędników swoich czasów, dzięki któremu do głównej kuchni Dżokhangu płynęła czysta woda na herbatę dla niezliczonych mnichów, zbierających się tu z okazji *Monlamu*. Import ten, ma się rozumieć, nie oznaczał, że wcześniej w tybetańskich domach obywano się bez wszelkich wygód. W Tybecie produkowano mnóstwo narzędzi i przedmiotów: żelazka do prasowania, nożyczki, kłódki, igły, garnki, patelnie, ceramikę, sztucce i tak dalej. Niektóre tradycyjne przedmioty były, nawet z dzisiejszej perspektywy, zaskakująco pomysłowe – na przykład „niewylewalne” kałamarze – ale zasługują one na oddzielną publikację. Wraz z nowymi dobrami do języka weszły również terminy handlowe, takie jak tuzin (*darzen*) czy pojęcie znaku firmowego, który, od angielskiego *number*, nazwano *lemba*. Palacze kupowali na przykład *amo lemba*, czyli Camele („Wielbłądy”), albo tańsze, indyjskie *tadri lemba* („Topory”) i *saszu lemba* („Latarnie”). Tkaniny, nici, mydła itp. też nosiły firmowe znaki – *mapcza lemba* („Pawia”), *lu lemba* („Owcy”), *kenczi lemba* (zapożyczonych z nepalskiego „Nożyc”) i *czakta lemba* („Łańcucha”).

Słowem *lemba* określano również znane damy, przede wszystkim z lhaskiego półświatka. Najślynniejsze, w tym kontekście, były trzy wokalistki lhaskiej *nangmy*, czyli zespołów muzycznych: *szimi lemba* („kocica”), *porok lemba* („kruzczyca”) i *naptu lemba* („smarkata”). Inną niewiastę podejrzaną konduity, która przedkładała zachodnie buty *dziurta* (od hinduskiego *dziuta*) nad tradycyjne *lham*, nazywano *dziurta lemba*. Pewna *lemba* (która pozostanie bezimienna) wyjechała w latach czterdziestych do Dardżylingu i miała swój wkład w wysiłek wojenny, umilając czas zastępom amerykańskich GI Joe na przepustkach.

Początkowo Tybetańczycy nazywali nadajniki radiowe *laszangdin* (od chińskiego *wuxiandian*), gdyż pierwszy nadajnik bezprzewodowy przywiozła w 1934 roku misja kondolencyjna generała Huang Mu-sunga. Przed powrotem do Chin generał powierzył cenne urządzenie niejakiemu panu Tsangowi. Ponieważ nikt nie dysponował innym nadajnikiem, a linii telegraficznej nie doprowadzono do Czamdo, z dnia na dzień stał się on ważną figurą. Kiedy w 1936 roku kierowana przez Basila Goulda misja brytyjska sprowadziła sprzęt nowocześniejszy, pan Tsang był naturalnie zrozpaczony utratą monopolu. Poprosił nawet kaszaga o skonfiskowanie brytyjskiego nadajnika, ale odpowiedziano mu, że jeśli rząd miałby się na to zgodzić, musiałby, w imię sprawiedliwości, odebrać radio i jemu. „Chińczyk – zanotował Chapman – wybuchnął płaczem”.

Prawdopodobnie po wizycie Goulda rząd zaczął się zastanawiać nad stworzeniem sieci radiostacji, które umożliwiłyby mu szybki kontakt z urzędnikami z odległych placówek. Sprawy nabrały tempa w 1942 roku, kiedy okazało się, że wojska chińskie wkroczyły na terytorium Tybetu z Silingu i bez wiedzy Lhasy podeszły niemal pod Nagczukhę. W tym samym roku wizytę w stolicy złożyli wysłannicy prezydenta Roosevelta, kapitan Illya Tolstoy i Brooke Dolan. Kaszaga poinformował ich o swoich planach stworzenia bezprzewodowej komunikacji w całym kraju, poczynając od nadajników w Czamdo, Gartoku, Naguczuce, Conie i Rimie; wkrótce potem rząd otrzymał trzy nadajniki i pięć odbiorników



w prezencie od administracji amerykańskiej. W tym samym czasie Brytyjczycy sprzedali Tybetowi dwa zestawy szkoleniowe oraz urządzenia do ładowania baterii. Początkowo operatorów szkolono tylko w Lhasie, ale program został rozbudowany, gdy rząd zatrudnił radiooperatora Reginalda Foxa i instruktora RAF-u Roberta Forda. Przygotowali oni do pracy wielu młodych Tybetańczyków i Bhutiów (Tybetańczyków z pochodzenia) z Dardżylingu, Kalimpongu i Sikkimu, którzy mieli obsługiwać radiostacje w Lhasie oraz – wojskowe – w Khamie.

W 1948 roku Radio Lhasa zaczęło nadawać w świat codzienne audycje, które zaczynały się o piątej po południu. Wiadomości odczytywano po tybetańsku, a następnie po angielsku (lektorami byli Reginald Fox i Kjibuk, jeden z absolwentów z Rugby zatrudniony w Departamencie Spraw Zagranicznych). Na koniec serwis chiński odczytywał Phuncog Taszi Takla, zięć Dalajlamy. Nadawano też oficjalne ogłoszenia, jak to, przygotowane przez Aufschneidera: „Mamy zaszczyt zawiadomić, że 17 listopada 1950 roku o godzinie 17.45 standardowego czasu indyjskiego Radio Lhasa nada obwieszczenie o intronizacji Jego Świątobliwości jako władcy Tybetu oraz odezwę rządu do narodu tybetańskiego i świata”.

Wydaje się, że w połowie lat trzydziestych w wielu tybetańskich domach w Lhasie, Szigace i Gjance pojawiły aparaty odbierające fale średnie, które w czystej atmosferze Tybetu pozwalały na słuchanie nie tylko radia Lhasa, ale również Pekinu, Delhi i innych. Niektórzy (według Forda, na przykład, George Carong) budowali nawet własne odbiorniki. Gdzieś po drodze musiała się przyjąć używana do dziś nazwa radia – *lung-trin* („powietrze-komunikacja”). Rodowód tego terminu budzi nierozstrzygalne kontrowersje. Pojawia się on w „Podręczniku potocznego tybetańskiego” Roericha i Lhalungpy z 1952 roku. Od połowy lat pięćdziesiątych, gdy ruch oporu i CIA zaczęły zrzucać do Tybetu skoczków z radiami, transmisje nazywano z reguły *lok-trin* lub, gdyż niemal wszystkie wiadomości były szyfrowane, *tar-trin*. Później korzystano ze sprzętu do szybkiego nadawania informacji zapisywanych uprzednio na taśmie magnetycznej.

Pierwsze megafony (*gjang-drak*, dosłownie „daleko-echo”) sprowadziła do Tybetu misja brytyjska w 1936 roku. Wydaje się, że służyły przede wszystkim rozrywce. W czasie ogródkowych przyjęć w Dekjilingce stary Carong, wspomina jego syn George, „sypał dowiecipami” do mikrofonu. Po przejęciu przez Chińczyków pełnej kontroli nad krajem w 1959 roku megafony – szczekające na rogach ulic niemal każdego miasta, miasteczka i wioski – stały się ponurym, wszechobecnym elementem życia Tybetańczyków. Ludzi budził ryk pieśni „Wschód jest czerwony”, a potem przez cały dzień – jak dziś w Korei Północnej – z głośników sączyła się bez końca propaganda.

Wydaje się, że ze wszystkich zachodnich nowinek najwcześniej dotarła do Tybetu fotografia i natychmiast zrobiła zawrotną karierę. Rinczen Dolma (Mary) Taring wspomina w autobiografii, że jej ojciec, minister Carong Langczuk Gjalpo (zamordowano go w 1911 roku, a jego ród „adoptował” później Dasanga Dadula) kupił kilka aparatów w Kalkucie w 1907 (pojechał tam wpłacić pierwszą ratę



kontrybucji, nałożonej na Tybet po klęsce zadanej przez ekspedycję Younghusbanda w 1904 roku). W swojej książce reprodukuje zdjęcie ojca, jego żony i małej córeczki z 1910 roku.

Istnieje możliwość, że fotografia pojawiła się w Tybecie jeszcze wcześniej – być może nawet w poprzednim stuleciu. Brytyjski oficer konsularny Eric Teichman mówi nam, że Tybetańczyk, którego spotkał w sztabie wschodniego Tybetu, był „entuzjastą Kodaka”. Wspomina też, że on i jego koledzy musieli „pozować w różnych grupach. Zdjęcia, które wywołano tego samego wieczora, okazały się bardzo dobre. W rzeczy samej tybetańscy oficerowie z Lhasy i Szigace, których Chińczycy uważają za dzikusów, są dziś bardziej cywilizowani i obcy z zagranicznymi rzeczami niż równi im rangą chińscy wojskowi z zachodniego Syczuanu”. Z jego obserwacji wynika, że „większość tybetańskich *daponów* (generałów lub pułkowników; we wschodnim Tybecie było ich wówczas ośmiu) zna Indie, nosi Kodaki, lornetki i, często, zagraniczne ubrania, podczas gdy syczańscy przywódcy nie mają pojęcia o świecie za granicami swojej prowincji”.

Amerykański misjonarz Albert Shelton, który opatrywał Tybetańczyków i Chińczyków rannych w wojnie 1918 roku, powiada, że tybetańscy generałowie utrwaliли swoje zwycięstwo na filmie. Pisze też, że „Tybet jest teraz niepodległym krajem i rozwija się z niezwykłą, jeśli nie zdumiewającą szybkością. (...) Tybetańczycy chcą zachodnich dóbr oraz cywilizacji”.

Mój dziadek Tethong Gjurme Gjaco był jednym z tybetańskich generałów, służących wówczas we wschodnim Tybecie. Matka opowiadała mi, że kiedy była małą dziewczynką, uczył ją robić styki w prowizorycznej ciemni pod okrytym kocami stołem jadalnym, gdzie ustawiała sobie odczynniki, a następnie ostrożnie wkładała negatyw i papier fotograficzny między dwie przezroczyste szybki. Potem wyjmowała je spod osłony kurtyn, wystawiała na światło dzienne, odliczając wymagane sekundy, żeby znów zanurkować pod stół, utrwalić i odfukać odbitkę.

Tybetańscy arystokraci, choćby Carong Dasang Dadul i jego syn George, byli zapalonymi fotografami. Często, jak Demo Rinpocze, bratanek XIII Dalajlamy, mieli własne ciemnie i powiększalniki. Historyk Cering Szakja informuje nas, że większość zdjęć zrobionych przez tych ludzi zniszczono w czasie rewolucji kulturalnej, a stary Demo Rinpocze był pędzony przez czerwonogwardzistów na „wiece walki” z aparatem na szyi. Regent Reting także służył z zamiłowaniem do fotografii, podobnie jak młody Czodzie Kuszo z klasztoru Dhungkar w dolinie Czumbi. MacDonald wspomina, że miał Kodaka i „z czasem nabrał w tym wprawę”. Być może warto tu dodać, że był on głównym medium kontrowersyjnego dziś bóstwa-wyrocznia, Szugdena. Z aparatem nie rozstawał się inny duchowny, Phabonkha Czanzola (rządca klasztoru Phabonkha), który, jak mówił mi Tridziang Rinpocze, fotografował nawet walki w Lhasie w marcu 1959 roku. Dzigme Taring robił zdjęcia i filmował – to właśnie jemu zawdzięczamy dokument z egzaminów monastycznych młodego XIV Dalajlamy w „trzech siedzibach” (wielkich klasztorach położonych w pobliżu Lhasy) oraz z ostatniego,



publicznego egzaminu w Dżokhangu. W latach czterdziestych fotografia nie była już w Tybecie niczym niezwykłym. Wielu arystokratów, kupców i duchownych miało aparaty, choć pewnie nie wszyscy oddawali się temu zajęciu z takim zapalem jak Taringowie czy Carongowie.

W czasach całkowicie zautomatyzowanych kamer warto przypomnieć, że w tamtej epoce fotografowanie wymagało obliczeń i wiedzy. Proste, tanie Kodaczki pojawiły się w latach pięćdziesiątych, ale wydaje się, że w Tybecie używano znacznie bardziej skomplikowanego sprzętu, co biorąc pod uwagę okoliczności, musiało wymagać sporej zaradności. Wielu Tybetańczyków miało profesjonalne światłomierze; jak wiemy od Harrera, nosił go nawet z sobą czternastoletni Dalajlama. W latach czterdziestych najbardziej pożądanymi aparatami były Leiki. Aufschneider wspomina, że Lama Dzasa (mnich, urzędnik tybetańskiego rządu) miał w Szigace „Leicę z drogimi obiektywami”. Harrer i jego przyjaciel Łangdu złożyli się właśnie na taki aparat, który trafił potem – z nieżyjącym już Rikją Lobsangiem Tenzinem – do Dharamsali.

Pierwszym zawodowym fotografem w Lhasie był najprawdopodobniej muzułmanin z Ladakhu, Ismael. Wiemy, że używał staromodnego aparatu w drewnianej skrzyni (z tych, za którymi fotograf nakrywał się czarną narzutą), i potrafimy precyzyjnie datować jedno z jego zdjęć – małego chłopczyka – na 1924 rok. Ismael składał wizyty domowe; nie mamy pewności, czy prowadził studio, musiał jednak posiadać ciemnię, w której wywoływał swoje zdjęcia. Późniejszy fotograf, Newar Bhalpo Nadi otworzył studio w centrum Lhasy w pobliżu stupy Kani Goszu (Kaling Kuszu), w którym ludzie fotografowali się na tle namalowanego pejzażu. W jego ślady musieli pójść inni Newarowie, gdyż Charles Bell wspomina, że „w listopadzie 1933 roku Dalajlama wezwał jednego z nepalskich fotografów z Lhasy, żeby zrobił mu zdjęcie”. Innym zawodowym fotografem życia Lhasy był Jaba Ceten Dordże z Sikkimu, który miał atelier w Kalimpongu i Gangtoku.

Skoro jesteśmy przy profesjonalistach, musimy tu wspomnieć Congona Czanczuka Dzinpe. Zdjęcia i filmy z ucieczki Dalajlamy, które reprodukowano w niezliczonych książkach jako anonimowe, oraz wczesne fotografie żołnierzy Czterech Rzek, Sześciu Pasm są właśnie dziełem tego pierwszego tybetańskiego korespondenta wojennego.

Obok sztuki fotografowania rozwijał się specjalistyczny słowniczek, poczynając od *par* (fotografii) i jej niezbędnego grzecznościowego odpowiednika: *kupar*. Dalej szły *parcze* (aparat), *pingczok* (film lub negatyw), *kungsum* (trójnóg, statyw), *parpa* (fotograf), *partru* (wywoływać), *parlok* (odbijać, reprodukować), *parmen* (odczynniki fotograficzne), *par conda* (zdjęcie kolorowe), *par karmo-nagpo* (zdjęcie czarno-białe), *caantangtaja* (termometr), *parkhang* (atelier), *pardrom* (ramka), *partheb* (album) i *lokpār* (zdjęcie rentgenowskie).

Jest jeszcze jedno słowo, *parszu*, które oznacza robienie odbitki zdjęcia i bywa dziś używane na określenie fotokopiowania, ale w starym Tybecie odnosiło się do



kopii „wierniej” lub niezwyklego podobieństwa (na przykład, „ten chłopczyk jest *par*szu ojca”). Fakt, iż neologizm zadomowił się w zgrabnym idiomie, świadczyć może o łatwości, z jaką Tybetańczycy przyjmowali sprowadzane do kraju nowinki. Co więcej, do opisania nowych przedmiotów i idei używano często nie mających z nimi nic wspólnego starych słów, a nawet imion. Na przykład tybetański uczeń pisze rodzicom w liście o lhaskich „magicznych latarniach” (protopłaście rzutnika), nazywając je „Maczik Labdron” – imieniem słynnej XI-wiecznej świętej.

Zauważmy, że tybetańska nazwa fotografii, *par* (dosłownie „druk”, „reprodukcja” albo „obraz”) jest zaskakująco praktyczna. Nie ma w niej żadnej aury czarów ani tajemnicy, której można by się spodziewać po języku prymitywnego ludu, onieśmiałego nowoczesną techniką. Wczesne chińskie określenie aparatu fotograficznego, *shenjing*, oznacza dosłownie „magiczne zwierciadło”. Wszystkie tybetańskie nazwy nowych urządzeń są zwykłymi zapożyczeniami (*mota*, *rili*, *taar*) lub prostymi opisami charakteru zjawiska (*lok*) albo funkcji urządzenia (*kha-bhar*, *kje-par*). Nie ma w nich śladu „oniemienia tubylców na widok magii białego człowieka”, którym niektórzy turyści – do dzisiaj – lubią okraszać swoje wspominki z Tybetu. O ile nowoczesna technika mogła Tybetańczyków intrygować i bawić, o tyle ich poczucie onieśmialenia czy tajemnicy było najwyraźniej zarezerwowane (może nawet zbyt jednostronnie) dla systemu własnych wierzeń: wyroczeni, bóstw, cudów i przepowiedni. Zaryzykowałbym tezę, że zaskakująca praktyczność tybetańskich zapożyczeń oraz przekładów zagranicznych terminów stanowiła dziedzictwo inspiracji *localów*, wczesnych buddyjskich uczonych, którzy przetłumaczyli na tybetański niezliczone traktaty filozoficzne z godną podziwu dokładnością i wnikliwością.

Potem przyszło kino, które w Tybecie nazwano *beskop* od dawnego europejskiego „bioskopu” – terminu używanego dziś chyba tylko przez Południowych Afrykanów, Nepalczyków i Tybetańczyków. Tak się złożyło, że pierwszą chińską nazwą filmu był *shenyjing*, „magiczny cień”, jak ten z tytułu ciekawej fabuły Ann Hu (2000) o początkach chińskiego kina u progu XX wieku. Pracuję nad esejem o historii kina w Tybecie, tu wspomnę tylko, że Tybetańczycy – jak cały świat – byli urzeczeni Charlie Chaplinem. Wzorem Francuzów, którzy mianowali go „Charlotem”, nazywali małego włóczęgę Charlie „Czumpingiem”, czyli „Czempionem”. (Angielskie słowo „champion”, wymawiane nieco inaczej, lecz używane we właściwym sensie, trafiło do potocznego tybetańskiego w latach dwudziestych.)

W podobny sposób zaadoptowano wiele terminów: *kutumani* (uścisk dłoni, od *good morning*), *otomoto* (automatyczny), *masing* (maszyna, choć istniał też świetny termin czysto tybetański, *trukhor*) czy *pagla* (dziki, niepoprawny, od hinduskiego *pagal*). Na wygnaniu przyplątały się do nas *hapta* (hindi: *hafta*, tydzień) i zdecydowanie dziwaczny *barabadz* (hindi: „południe”) na określenia lunchu. Wszystkie te zapożyczenia budzą sprzeciw purystów, którzy moim zdaniem mają tu sporo racji.



Nowymi słowami nie posługiwali się wyłącznie arystokraci czy wyższe sfery stolicy – stopniowo przenikały one do języka prostych ludzi z odległego Ngari, Khamu i Amdo. Najpewniej za sprawą handlu i karawan terminy takie jak *bidzili*, *szikraj*, *dziurta*, *taar*, *lok*, *mota* czy *namdru* zadomowiły się na całym szlaku od Kalimpongu przez Phari i Lhasę po Darcedo.

Jednym z importerów i kolporterów nowych wyrażen oraz idei byli tybetańscy (kaszmirscy) muzułmanie, którzy osiedlili się w Lhasie, Gjance, Szigace i Cethangu. Żyli – bardzo dobrze – z handlu, wiele podróżowali w interesach i czasami odbywali *hadż*. Niektórzy kształcili dzieci w Indiach, także na liberalnym uniwersytecie muzułmańskim Aligarh. Ich społeczność była na swój skromny sposób „siłą postępu” w Tybecie; to właśnie kaszmirscy kupcy otworzyli pierwsze studio fotograficzne i kino w Lhasie. Dzięki muzułmańskim przyjaciółom arystokraci i lamowie mieli dostęp do doniesień radiowych z Indii. Ludzie ci prenumerowali też różnojęzyczne gazety indyjskie i byli dla Tybetańczyków cennym źródłem informacji – zwłaszcza o ruchu niepodległościowym za południową granicą. Co ciekawe, tybetańscy wyznawcy islamu najwyraźniej popierali Partię Kongresową, a nie Ligę Muzułmańską. Znany i szanowany w całym Tybecie Mahatma nazywany był Gandhi *maharanza* (od „maharadży”, jak tytułowano go w Indiach przed Tagore i jego „mahatmą”) lub po prostu *babu*. Prości Tybetańczycy wierzyli, że Brytyjczycy wrzucili go spętanego do rzeki, a gdy to zawiodło, wystrzelili z armaty (echa rewolty sipajów). Gandhi przeżył jednak wszystkie zamachy (niczym operowy Pema Łebar), a kompletnie sfrustrowani Anglicy spakowali się i wrócili do domu.

Do rozprzestrzeniania nowych terminów przyczyniło się też zapewne zamilowanie Tybetańczyków do pielgrzymowania. Popularny przewodnik Genduna Czophela po sanktuariach Indii przybliżył im takie dziwy jak wózek konny (*tonga*), samochód czy pociąg. Autor podawał wręcz ceny biletów w rupiach do wszystkich ważniejszych miejscowości, nie zapominając nawet o różnicach w zależności od klasy. Co więcej, własnoręcznie sporządził mapę kolejową Indii, umieszczając na niej tybetańską transliterację nazw wszystkich stacji. Opisał również podróż okrętem z Kalkuty do Birmy, Singapuru i na Sumatrę (gdzie odwiedził Borobudur), za którą zapłacił – najpewniej nabywając bilety pokładowe – odpowiednio 15, 10 i 40 rupii. Gendun Czophel używa standardowych terminów *mota* i *rili*, ale autobus nazywa *mota czenpo* (wielkim samochodem), stację – *tusing*, a parowiec – *dżazi* (od urdyjskiego *dżahaz* i arabskiego *dżahazi*). Ten ostatni wyparł później *duzeng* (z *zeng* – klasycznym określeniem dużych statków morskich).

W procesie tym mogli także mieć swój skromny udział wędrowni śpiewacy i trupy, choćby *repowie*, cygańscy tancerze z Całarongu we wschodnim Tybecie. Na przykład neologizm *kutumani* (uścisk dłoni), który wykorzystano w popularnej lhaskiej piosence, kilka lat później pojawił się w pieśni ze wschodniego Tybetu. Trupa operowa Kjormulunga po sezonie regularnie odwiedzała Indie, zwłaszcza Sikkim i Dardżyling, i z czasem włączyła kilka tańców podpatrzonych



w indyjskich teatrach do przedstawienia w Norbulingce. Mieszkańcy Lhasy zaczęli wtedy nazywać przedstawienia o rodowodzie indyjskim *tedre* (od „teatru”). Chińskie opery, które w dawnych czasach wystawiano na *jamenie* mandżurskich *ambanów*, nazywano *langszi*.

Nowoczesna armia XIII Dalajlamy była awangardą modernizacji; jej rozwój oraz przemieszczanie oddziałów niewątpliwie przyczyniły się do rozpowszechniania nowych idei oraz terminów, ponieważ zorganizowano ją, a potem szkolono na modłę brytyjską, co zaowocowało wieloma zapożyczeniami nazw i komend. Nieustraszony angielski podróżnik, generał Pereira, który w 1923 roku przeszedł z Lanchow przez Lhasę do Indii, był zdumiony, słysząc brytyjskie rozkazy wydawane tybetańskim żołnierzom we wschodnim Tybecie. Dokładnie pamiętam starego sierżanta regimentu wartowniczego (*kusung magar*), który w Dharamsali – całkiem czytelną angielszczyzną – powtarzał kolejne komendy procesu rozkładania i składania karabinu maszynowego. Jedno ze słów, którego często używał, *ispring* („sprężyna” – od angielskiego *spring*) weszło nawet na stałe do języka potocznego (Tybetańczycy posługują się również terminem *gjuma*, „jelito” – zwłaszcza w odniesieniu do sprężyny zegara).

Brytyjskie komendy i polecenia przełożył z angielskiego na tybetański – na prośbę Urzędu Wojny (*magezi khang*) – uczone Gendun Czophel. Wojsko korzystało z tej terminologii. Biograf Genduna Czophela wspomina, że Urząd przesłał mu do przetłumaczenia „wielką księgę”, która była zapewne brytyjskim podręcznikiem szkolenia wojskowego.

Część III

Wojny, jak powiadają, są wielkim katalizatorem zmian. Druga wojna światowa (*magczen njipa* albo *trukchen njipa*) niewątpliwie przyspieszyła do tej pory niemrawą modernizację Tybetu. Weźmy samą gospodarkę. Odcięcie Australii dramatycznie zwiększyło amerykańskie zapotrzebowanie na tybetańską wełnę. Do tego dochodziła kwestia handlu z Chinami, którą zajmujemy się za chwilę. Do języka tybetańskiego weszło wiele nowych terminów i to nie tylko wojenno-technicznych. Delikatne położenie polityczne wobec co najmniej dwóch wojujących państw wymagało od Tybetu formalnej deklaracji neutralności – stąd nowe słowo, *czodrilpangba* (dosłownie „sojusz-wyrzeczenie”). Tybet był *czodrilpangba gjalkhap*, krajem neutralnym, i w związku z tym udzielił azylu dwóm zbiegłym jeńcom wojennym oraz – mimo potężnej presji i groźby inwazji – zgodził się na przesyłanie przez swoje terytorium jedynie niewojskowych towarów do Chin.

Pierwszego poważnego zakupu nowoczesnego uzbrojenia dokonano w 1914-15 roku, zamawiając dziesięć tysięcy długolufych Lee Metfordów, które Tybetańczycy nazywali czule Taszi Ta-ring, „Szczęśliwym Długim Chudym”, gdyż karabiny te walnie przyczyniły się do ich zwycięstwa w 1918 roku. Sprowadzane w latach trzydziestych krótkolufowe Lee Enfieldy ochrzczono *Indzi kha-dum* („świętogoębymi Anglikami”) i uważano za niezbyt „pomysłny” oręż. Karabiny maszynowe nazywano po prostu *missing kan* (od angielskiego



machine gun), choć używano też (zwłaszcza w odniesieniu do broni ręcznej) onomatopeicznego terminu *menda bak bak*. Sam *bak bak* to po tybetańsku motocykl. Haubice (ang. *howitzer*), Lewisy, Breny, Mauzery po prostu zapożyczono, dodając im, ma się rozumieć, tybetańską modulację i wymowę. Ręczną broń palną nazywano *thung-da* (grzecznościowo *czan-da*), pistolety automatyczne – *landru*, magazynki – *okszu*, pociski – *diu* lub *da*, łuski – *karto*, amunicję – *dzende*, materiały wybuchowe – *barzej*. W Tybecie centralnym rewolwer nazywał się *khorlo-czen*, a w Khamie – *khorlo-ma*. Moździerze ochrzczono *namlu*, granaty ręczne – *lak-bom*, bazoiki i wyrzutnie bezodrzutowe – *tre-kjok*, czołgi – *thang-gari*, a bombę atomową – *dhutren concza*, choć przez wiele lat obywano się nazwą angielską, oczywiście w wersji tybetańskiej – *eta bom*. Führer był dla Tybetańczyków Har Hiti-la (niemal na pewno od Herr Hitler). List grzecznościowy, przesłany za pośrednictwem ekspedycji Schaefera kanclerzowi III Rzeszy przez regenta Retinga, zaadresowany był do *Dzar man gjal po har hi ti lar czog la 'bul* („na ręce niemieckiego króla Har Hiti-la”). Goering z jakiegoś powodu zasłużył sobie na imię w formie mniej grzecznościowej, Goring-la. Tybetańczycy z reguły używali ich nazwisk w zbitce „Har Hiti-la *dhang* Goring-la”. Niektórzy byli zaskakująco dobrze poinformowani. Ling Rinpocze, nauczyciel Dalajlamy, interesował się historią tej wojny do tego stopnia, że często przysyłał posłańców do mojego domku w Instytucie Sztuk Stosowanych, żeby pożyczyć jakieś książki (najchętniej z fotografiami). Znał nazwiska większości hitlerowskich dygnitarzy, których widział na zdjęciach. Podczas jednych z odwiedzin w jego *labrangu* powiedział mi, że w Lhasie był na bieżąco z wydarzeniami dzięki muźłmańskiemu znajomemu, któremu pożyczył odbiornik radiowy, żeby śledził doniesienia wojenne. Od Harrera wiemy, że młody Dalajlama miał sześć książek o drugiej wojnie światowej, które przełożono na tybetański. Wspomina on również tybetańskiego oficera, który analizował afrykańskie kampanie marszałka polowego Rommla. Wojna dała finansowe bodźce do otwarcia tybetańskiego rynku na zachodnie produkty konsumpcyjne. Nasi kupcy nabywali je w Indiach i sprzedawali ze znacznym zyskiem w południowo-zachodnich Chinach, gdzie rząd narodowy bronił się przed Japończykami. Zarabiali na tym wszyscy na szlaku: arystokraci, chłopci, poganiacze mułów, karczmarze i wielcy kupcy. Według Petera Goullarta, który mieszkał wówczas w Lijiangu, w północnym Junanie, celu wędrowek karawan, gorączkowy ruch na szlaku „był jedynym w swoim rodzaju, niesamowitym widowiskiem”. Wedle jego szacunków krążyło po nim pięć tysięcy mułów i dwadzieścia tysięcy jaków, dźwigających dosłownie wszystko po tak luksusowe towary, jak dżin Gordonsa, francuską brandy, likiery, szwajcarskie zegarki (trzy ulubione marki Tybetańczyków: Rolex, Omega i Roamery), które bezpiecznie płynęły z Kalkuty przez Lhasę do Kunmingu przede wszystkim dzięki zręczności tybetańskich kupców, poganiaczy jaków i mułów oraz pakowaczy. Goullart był najwyraźniej pod wrażeniem, jak ją nazywał, „Operacji karawana”, która miała pozostać w jego sercu „na zawsze jako jedna z największych przygód w dziejach ludzkości”. Wojna przyniosła też Tybetańczykom cudowny lek, penicylinę (*phen-mi-ciling*). Znacznie później trafiła do nich również terramycyna (*tera-men-sing*).



Ta pierwsza – rozpropagowana przez kupców – była bardzo popularna i nieodmiennie nadużywana. Tybetańczycy oddali te nazwy niezwykle kreatywnie, łącząc własne, stosowne terminy (*phen* – lek, *men* – medycyna, *sing* – esencja) z przybliżoną wymową angielską. W tym czasie popularność zdobyły zastrzyki podskórne (*khap*) i morfina (*sugczak men*). Równie łatwo dostępne były też inne podstawowe leki zachodnie: aspiryna (*gomen*), środki przeczyszczające (*szajmen*) i musujące tabletki na dolegliwości żołądkowe. Amerykańskie żelazne racje dały językowi tybetańskiemu *gig-cziri* (gumę do żucia, dosłownie „guma-słodki”), *phag ting* i *sha ting* (konserwy wieprzowe i wołowe) oraz *czagting* – blaszane puszki. Medale wojenne nazwano *pa-tag* (dosłownie „bohater-symbol”). Kiedy strzelec Gandziu Lama z Sikkimu (syn Tybetańczyka i Nepalki) został odznaczony Krzyżem Wiktorii (*Victoria Cross*) za „przykładną odwagę” w Birmie, na pierwszej stronie Tybetańskiego Zwierciadła z Kalimpongu pojawił się dumny nagłówek: *pao gandziu lama patag bi-si thop* („Bohater Gandziu Lama zdobywa symbol bohatera VC”). Jego historię opisano w jednym z numerów angielskiego wojskowego magazynu satyrycznego „Commando Series”.

Nie wyobrażam sobie żadnej dyskusji o modernizacji języka tybetańskiego bez ukłonu przed ogromnym wkładem Tybetańskiego Zwierciadła, pierwszej tybetańskojęzycznej gazety, oraz jej założyciela i redaktora naczelnego czcigodnego Gergana Tharczina. Zdumiewa fakt, że Goldstein nawet o nich nie wspomina. Pierwszy numer Zwierciadła ukazał się w październiku 1925 roku; gazetę wydawano przez trzydzieści osiem lat, do przelomu 1963-64 roku. Miała niewielki nakład, ale jej egzemplarze przekazywano sobie z rąk do rąk i czytano bardzo uważnie. XIII Dalajlama, serdeczny przyjaciel Tharczina, który zachęcał go i wspierał w tym przedsięwzięciu, otrzymywał Zwierciadło, podobnie jak kilku innych arystokratów i lamów, regularnie. Prenumerowali je również inni Tybetańczycy z Lhasy; docierało nawet do Czamdo i Dege.

„Inspirowane brytyjską, liberalną prasą Zwierciadło – pisze w biograficznym szkicu o Tharczynie wybitny tybetański uczyony Taszi Cering – publikowało artykuły o tym, co działo się w świecie, a przede wszystkim w Indiach, Tybecie i okolicach Kalimpongu. W owym czasie było doskonałym źródłem informacji o »wysokiej« Azji. Informowało o dyplomatycznych posunięciach i zabiegach Bhutanu, Chin, Wielkiej Brytanii, Sikkimu itd., o życiu arystokracji i osiągnięciach tybetańskich uczonych. Gazeta analizowała również status Tybetu i jego pozycję wobec Chin. Zwierciadło kreśliło portrety współczesnych polityków, takich jak Gandhi, Stalin czy Hitler, i wybitnych Tybetańczyków oraz dostarczało informacji o polityce światowych mocarstw, nowych rodzajach broni, odkryciach naukowych tudzież ważnych wydarzeniach na arenie międzynarodowej, np. obchodach rocznicy Imperium Indyjskiego czy Igrzyskach Olimpijskich”.

W Zwierciadle zamieszczano ogłoszenia, podawano ceny wełny w Kalimpongu oraz srebra i złota na światowych rynkach. Od czasu do czasu na jego łamach pojawiał się dział naukowo-techniczny, w którym omawiano najnowsze wynalazki lub zjawiska naturalne. W numerze z czerwca 1929 roku wyjaśniano na



przykład zaćmienie (*za-zin*). Artykuł zilustrował diagram przedstawiający Słońce, Księżyc i Ziemię. Kiedy indziej wytłumaczono działanie aparatu fotograficznego, zamieszczając podręcznikowy przekrój z dwoma liniami wyobrażającymi światło padające na szczyt głowy i stopy wyprostowanej postaci, przecinającymi się w obiektywie i zostawiającymi odwrócony obraz na kliszy w środku urządzenia.

Niektóre ogłoszenia dają wyobrażenie o skali, na jaką wytwory nowoczesnej cywilizacji technicznej zdążyły zdomować się w Tybecie. W maju 1927 roku reklamowano aparat mieszkowy Primo nr 12 oraz *par-szok* i *par-men* (papier i odczynniki fotograficzne), w czerwcu 1926, przypominając, że zamówienia można dokonać pocztą – budziki (*czuco-khorlo*), a w kwietniu tego samego roku, na pierwszej stronie – gramofon z tubą (*kje-par dugczin-czen*). Kuszono przy tym, że dzięki temu urządzeniu można słuchać melodyjnych pieśni, arii operowych (*namthar*) i muzyki (*baa-dzia*) z różnych stron świata. W czerwcu 1927 roku Zwierciadło proponowało zestaw sześciu płyt z lekką tybetańską muzyką klasyczną (*teszaj, nangma*) i ariami opery Lhamo.

Od pierwszego numeru gazetę drukowano na powielaczu; całkiem możliwe, że wtedy właśnie ukuto termin *numpar* („olej-druk”). Później przerzucono się na druk litograficzny, który nazwano – blisko łacińskich źródeł – *dopar* („kamień-druk”). Tekst drukowany zyskał nazwę *czakpar* („metal-druk”), a metalowe czcionki, z pewnością od tybetańskiego określenia pojedynczej litery, *jingdru* (dosłownie „litera-nasienie”) – *czakdru*. Stąd prosta droga do *czakpar*, maszyny do pisania. Dodajmy tu, że tybetańskie maszyny do pisania stworzone przez diasporę wyprzedzają o długie lata podobne urządzenia z Chin i Tybetu.

Większość terminów politycznych, którymi posługują się dziś Tybetańczycy – *rangtang* (wolność), *rangzen* (niepodległość), *miser-gjalkhap* (republika), *czogtri-pangpa* (neutralność), *czabsi* (polityka), *czab-bang* albo *miser* (obywatel), *lu* (głosowanie, od angielskiego *vote*, niemniej pisane jak *lupa*, „godny, szanowany”), *ludu* (wybory), *silon* (premier), *sidzin-czikjap*, a potem po prostu *sidzin* (prezydent), *czigjal lekhung* (urząd spraw zagranicznych), *tafa* (ideologia, doktryna), *ghungtren* (komunizm chiński) – pojawiała się na łamach Zwierciadła. W latach dwudziestych i trzydziestych komunizm (w gruncie rzeczy model sowiecki) nazywano *ulang marpo* – od mongolskiego *ulag*, „czerwony” i, tautologicznie, *marpo*, tybetańskiego słowa o tym samym znaczeniu – a jeszcze wcześniej, jak wiemy od Bella, *balszebuk* (bolszewik). Nie możemy oczywiście przypisać ukucia wszystkich tych terminów redakcji Zwierciadła, ale w wielu przypadkach z pewnością tak było. Tak czy owak pozostaje faktem, że nowoczesna, naukowa i polityczna terminologia tybetańska, której stworzenie Goldstein i Han Suyin przypisują wyłącznie komunistycznym Chinom, była w użyciu na długo przed ich powstaniem na łamach Zwierciadła oraz w domach wykształconych Tybetańczyków.

Zwierciadło było stworzone do lingwistycznych wyzwań, gdyż w jego redakcji pracowali tak wielcy intelektualiści, jak Gendun Czophel czy książę Czangloczen. Osobiście znam materiały tej gazety bardzo powierzchownie i swoją wiedzę na jej temat zawdzięczam prof. Elliotowi Sperlingowi, który przed kilku



laty podarował własną kolekcję oryginalnych numerów tego pisma Instytutowi Amnje Maczen. Warto by było, żeby jakiś ambitny tybetolog zbadał je dokładnie, abyśmy mogli w pełni docenić wkład tego pionierskiego wydawnictwa w rozwój nowoczesnego języka tybetańskiego.

Goldstein i Han Suyin zlekceważyli również rolę, jaką w tym procesie odegrały republikańskie Chiny. W 1943 roku opublikowano w Pekinie tybetański przekład „Trzech zasad” nacjonalizmu Sun Yat-sena (*san min zuji*), który rozpowszechniano w całym Tybecie, a zwłaszcza w jego wschodniej części. Zdaniem Pemy Buma, byłego wykładowcy literatury tybetańskiej Północno-Zachodniego Instytutu Mniejszości w Lanzhou, przekład ten był zaskakująco dobry, znacznie lepszy od znanych mu tłumaczeń komunistycznej propagandy. „Trzy zasady” i wiele innych krążących po Tybecie dokumentów rządu narodowego (Guomindangu) niewątpliwie przyczyniły się do rozwoju nowoczesnej terminologii politycznej.

Goldstein w ogóle nie omawia wkładu w rozwój języka i literatury tybetańskiej misjonarzy chrześcijańskich, przede wszystkim braci czeskich. Heinrich August Jaeschke (1817-1883) był pierwszym i zapewne najwybitniejszym z morawskich misjonarzy i uczonych, którzy pracowali w regionie Himalajów. Jaeschke jest najbardziej znany z opublikowanego po raz pierwszy w 1881 roku, wznawianego (oraz dostępnego w księgarniach Indii i Nepalu) do dziś słownika tybetańsko-angielskiego. Zanim zaczął tłumaczyć Biblię, studiował wiele dialektów oraz potoczny i literacki tybetański, by opracować prosty – lecz osadzony w klasycznym – język, który byłby zrozumiały dla wszystkich wykształconych ludzi w każdym zakątku świata kultury tybetańskiej. Jego dzieło kontynuował August Hermann Francke (1870-1930), wybitny znawca historii oraz kultury Ladakhu, który zgłębiał dialekty i narzecza tego regionu, nim przełożył na tybetański Ewangelię św. Marka. W 1904 roku Francke zaczął wydawać tybetańskojęzyczny miesięcznik Ladakh kji Phonja. Te pionierskie prace językowe, religijne i naukowe przejął po nich jeden z nawróconych, Joseph Gergan Sonam Ceten, autor monumentalnej historii Ladakhu „Ladakh gjalrab czimeter”, który w 1948 roku, ponad dziewięćdziesiąt lat po Jaeschkem, zdołał w końcu opublikować pełny przekład Starego i Nowego Testamentu.

W latach dwudziestych pani (Flora Beal) Shelton, baptystka i misjonarka z Batangu, opublikowała w wydawnictwie misyjnym w Kalkucie tybetańskojęzyczną encyklopedię geograficzną. Według starszych Tybetańczyków, którym dane było czytać tę zdumiewającą książkę, były w niej nie tylko zdjęcia oraz opisy Eskimosów, igloo czy Pigmejów z „najczarniejszej Afryki”, ale też szczegółowe opisy różnych regionów Tybetu tudzież zdjęcia Potali oraz wielkich klasztorów Dege i Lithangu. Pani Shelton opublikowała też tomik przetłumaczonych przez siebie bajek pod jakże stosownym tytułem „Lhamoe Namthar” („Historie bogini”). (Znalazło się w niej również opowiadanie „Rikki Tikki Tavi” z „Księgi dżungli” Kiplinga, którego zgodę uzyskała listownie.) „Ofiarowuję tę książeczkę – napisała w przedmowie do pierwszego wydania z 1922 roku – tybetańskim chłopcom



i dziewczętom z nadzieją, że polubią te historie tak, jak moje dwie małe dziewczynki, Doris i Dorothy". Bajki wznosiło później wydawnictwo Tibet Mirror Press. Na Gwiazdkę, o ile mnie pamięć nie myli, 1964 roku Gergan Tharczin rozdawał je setkom dzieciom ze szkoły przy obozie uchodźców w Kalimpongu.

Na długo przed komunistycznymi „reformami” językowymi, a i podręcznikami Goldsteina, Csomo de Koros, Jaeschke, Hannah, Bell, Kazi Dała Samdup, Sarat Chandra Das – i inni – opracowywali własne słowniki tybetańsko-angielskie (oraz sanskryckie), w których często odnotowywali nowo ukute terminy. Tharczin wydał nawet kilka „rozmówek”, glosariuszy oraz broszur o języku. K. Dhondup twierdzi, że Tharczin i Gendun Czophel pracowali razem nad słownikiem. George Roerich i tybetański urzędnik Lhalungpa opublikowali w 1952 roku podręcznik potocznego tybetańskiego, który zawiera wiele nowych słów. W 1947 roku Basil Gould i Hugh Richardson opracowali tybetańsko-angielski słownik terminów medycznych. Okazał się on tak użyteczny, że Tharczin wznosił go dwa lata później. Dodajmy dla porządku, że już w 1771 roku dwór mandżurski zlecił wydanie „Wu-T’I Ch’ing-Wen Chien”, „Glosariusza pięciu języków” (mandżurskiego, chińskiego, tybetańskiego, mongolskiego i ujgurskiego), w którym podano przykłady adaptowania obcych słów przez Tybetańczyków.

Wkład misjonarzy oraz innych ludzi, choć na pewno ważny, był, ma się rozumieć, ledwie kroplą w oceanie literatury rdzennie tybetańskiej – (ku mojemu zdumieniu) trzeciej, po Indiach i Chinach, co do wielkości w Azji (J.F. Revel, M. Ricard, „Mnich i Filozof”). Żaden inny kraj azjatycki – Korea, Wietnam, Tajlandia ani nawet Japonia – nie ma tak bogatej literatury tradycyjnej. I nie jest ona, jak chcieliby niektórzy, wyłącznie religijna. Choć przeważały dzieła buddyjskie, mieliśmy także biografie, poezję epicką, księgi o historii, gramatyce, języku, malarstwie, geografii, astrologii, magii, muzyce (sakralnej i świeckiej), medycynie, architekturze. Były wśród nich – drukowane i kopiowane ręcznie – opisy podróży, przewodniki, podręczniki dla weterynarzy czy miłośników koni. A nawet traktaty erotyczne i przewodniki po sztuce miłości. Sam jeden widziałem.

Warto tu wspomnieć o słownikach. Najciekawszym z nich jest słownik sanskrycko-tybetański, „Wielki tom ścisłego zrozumienia” (*czedrag tu tokpar cze pa czenmo*, sanskr. *Mahavajutoatti*) opracowany w IX wieku na zlecenie ówczesnego cesarza Tybetu Tri Ralpaczena. Pierwszy nowoczesny słownik tybetański napisał Gesze Czodrag, przyjaciel Genduna Czophela. Wydał go w Lhasie tuż przed chińską inwazją. Jak na uczonego specjalizującego się w dyscyplinach klasycznych, było to duże osiągnięcie. Z tego co wiem, całe przedsięwzięcie sponsorowała rodzina Horkhangów. Niezwykły w tej książce jest również jej zachodni format, choć stronicę odbijano na tradycyjnych, drewnianych blokach. W latach sześćdziesiątych na wygnaniu wydano uroczy, ilustrowany słownik (angielsko-tybetański) dla dzieci Rikhy Lobsanga Tenzina i Roberta Poczika. Później tybetańscy uczeni (na wychodźstwie i w Tybecie) opublikowali wiele rozmaitych słowników.

Przed 1959 rokiem w Tybecie nie istniała powieść w rozumieniu współczesnym, mieliśmy jednak literaturę beletrystyczną: przypowieści ludowe, bajki



o zwierzętach, rozprawy dydaktyczne (np. „Dysputę między Boginią Piwa a Boginią Herbaty” Bondrongpy z 1736 roku), epopcję Gesara, przekłady i adaptacje „Ramajany” oraz dzieł takich jak „Nagananda” Harszy czy „Szakuntala” Kalidasy. Za specyficzne, tybetańskie powieści można by uznać „*Shonue damed gi tamgjud*” („Opowieść o niezrównanym młodzieńcu”) Dokara Ceringa Łangjala (1687-1763) czy napisaną w XVIII wieku przez Dingczena Ceringa Łangdu „*Czosang norsang gi namthar*” („Historię religijnego króla Norsanga”). Ta ostatnia była inspirowana *dżataką* „Sudhana”, jedną z opowieści o wcześniejszych żywotach Buddy, ale autor znacznie ją rozbudował i przeobraził w opowieść na wskroś romantyczną. Nie zapominajmy przy tym, że nowoczesna powieść narodziła się dopiero w XVII-wiecznej Europie wraz z „Don Kiszotem z La Manczy” Miguela de Cervantesa.

Książki drukowano w Tybecie przede wszystkim w trzech wielkich drukarniach w Narthangu, kompletnie zniszczonym przez Chińczyków Szolu i Dege (Dege Parkhang przetrwała i działa do dziś). Wiele klasztorów utrzymywało własne drukarnie. Co bogatsze rodziny drukowały czasem własne książki (religijne lub nie), składując rzeźbione, drewniane matryce (*parszing*) w domowych świątyniach (*czokhang*). W latach czterdziestych jeden z lhaskich arystokratycznych rodów opublikował na przykład przekład „*Dhamapaddę*” Genduna Czophela, „*Dhagjig pecza*” („Elementarz lepszego pisania”) Dudzioma Rinpoce oraz niezwykłą biografię VI Dalajlamy Cangjanga Gjaco. Takie prywatne wydawnictwa uważano za akt „zasługi”; książki rozdawano przyjaciółom, lamom i instytucjom religijnym. Istniały również małe wydawnictwa komercyjne, których publikacje sprzedawano na ulicach Lhasy, Szigace czy Gjance. Z reguły były to książki religijne, ale też almanachy, zbiory amuletów i zaklęć oraz, oczywiście, bestsellery, takie jak biografia Milarepy czy miłosne wiersze VI Dalajlamy.

Han Suyin utrzymuje jednak, że nic takiego nie istniało. „Przed 1959 rokiem – stwierdza dobitnie – w Tybecie nie drukowano książek”, przyznając co prawda, że mnisi kombinowali coś w klasztorach, posługując się topornymi blokami, „umazanymi sadzą lub ochrą, by uzyskać czern albo czerwień”. Jej zdaniem „prace nad tybetańskimi matrycami drukarskimi rozpoczęto w latach 1951-52 w Pekinie. 4 maja 1955 roku z maszyn spłynęła pierwsza drukowana gazeta tybetańska”.

Faktycznie pierwsze metalowe tybetańskie czeionki (*czak-dru*) odlało w Kalkucie Azjatyckie Towarzystwo Bengalu w 1832 roku, drukując gramatykę i słownik Csomy de Korosa. Jedno z pierwszych tybetańskich czasopism, *Ladakh kji Akber* (później *Ladakh kji Phonja*) wydawano od 1904 roku. Jeszcze wcześniej, pod koniec XIX wieku ukazywała się gazeta *Kjelang kji Akber*, której egzemplarze przesyłano Dalajlamie. Na początku XX stulecia tybetańskojęzyczny biuletyn publikował nawet mandżurski *amban* w Lhasie.

Zanim przestaniemy się tu zajmować Han Suyin – szczerze powiedziawszy, robi się męcząca – musimy wspomnieć o jeszcze jednym münchausenowskim łgarstwie, nie po to by je obnażyć, lecz pokazać, w jaki sposób ukrywa się kłamstwa za pseudoakademicką fasadą. Od pewnego czasu antytybetańską propagandę



podaje się w taki właśnie sposób – nawet w tak zwanych kręgach naukowych – wprowadzając w błąd wielu ludzi, w tym także Tybetańczyków, którzy powinni w końcu wiedzieć swoje. „Choć bajecznie zasobny w imiona bogów i różnych awatarów – twierdzi Han Suyin – język tybetański jest niezwykle ubogi, jeśli idzie o terminy abstrakcyjne i ogólne oraz kategorie konkretnych przedmiotów. Są w nim więc nazwy wszelkich gatunków drzew (wierzby, topoli itd.), ale nie istnieje ogólny termin »drzewo«. Nie ma »konnicy« ani »uprzęży«, choć sama uzda składa się z trzydziestu różnych części, z których każda nosi swoją nazwę. Istnieją dziesiątki terminów określających rozmaite poziomy medytacji czy transu, ale brakuje jednej ogólnej nazwy »snu«”.

Zauważmy, jakim sprytem wykazuje się tu Han Suyin, prezentując uderzającą, wręcz dziwaczną cechę rasy bądź kultury, by odślonić obiektywną, naukową „prawdę”, która w dodatku, za sprawą swego cudactwa, musi zapaść głęboko w pamięć. To chytry wariant zabiegu, który Saul Bellow nazywał „streszczeniem z »Małego Larousse’a«”, pozwalającego przemądrzałym, jego zdaniem, Francuzom sądzić, że wiedzą wszystko co trzeba o innych kulturach na podstawie naiwnych, stereotypowych definicji pomieszczonych w tym słynnym źródle informacji.

Większość z nas, na przykład, słyszała lub wyczytała gdzieś, że Eskimosi mają trzydzieści sześć (czy ileś tam) różnych nazw „śniegu”. Nie wiem, czy to prawda, ale brzmi przekonująco. W końcu każdy przyzna, że Eskimosi mieszkają w śniegu. Większość ludzi na Zachodzie zakłada, iż wie o Tybetańczykach przynajmniej tyle, że żyją oni w świecie zdominowanym przez religię i metafizyczne rozmyślenia. Kiedy więc Han Suyin powiada, że mają „dziesiątki terminów określających różne poziomy medytacji czy transu”, ale nie wymyślili ogólnej nazwy „snu”, zachodniemu czytelnikowi natychmiast stają przed oczami Eskimosi i jest ugotowany.

W rzeczy samej Han Suyin znowu jest w błędzie. Istnieje stara, powszechnie używana tybetańska nazwa „snu” (*njid*), a także „drzewa” (*szingdong*), uprzęży (*tapczas*), tudzież „konnicy” (*tamak*). Ta ostatnia, podkreślmy, używana jest od niepamiętnych czasów. Niektórzy Tamangowie z północnego Nepalu twierdzą, że nazwa ich ludu pochodzi właśnie od słowa *tamak*, ponieważ są potomkami tybetańskich kawalerzystów, stacjonujących w tym królestwie w czasach tybetańskiego imperium.

Zanim zajmiemy się polityką i programami językowymi komunistycznych Chin, wypada chyba podsumować pierwszą część naszych rozważań.

Przede wszystkim należy pamiętać, że pionierskie projekty modernizacyjne były domeną niemal wyłącznie Tybetańczyków. Jeśli nawet sporadycznie pomagali im w tym Brytyjczycy, nieodmiennie trzeba było za to płacić słoń, często wygórowaną cenę. Za obietnicę skromnych dostaw uzbrojenia, na przykład, Tybet musiał zapłacić przyjęciem kilku niekorzystnych postanowień Konwencji z Simli. Jak wynika z tajnego raportu brytyjskiego nr 45, broń sprzedano mu jednak dopiero po likwidacji monopolii. Autor raportu nr 51 wylicza szkolenia tybetań-



skich oficerów przez Anglików, dostawy uzbrojenia, linię telegraficzną, elektrowodną, pomiary geologiczne, nowoczesne siły policyjne, angielską szkołę w Gjance itd., podsumowując zwięźle: „Koszty wszystkich tych nowoczesnych przedsięwzięć poniósł rząd Tybetu”.

Niepisana polityka Wielkiej Brytanii polegała na wręczaniu prezentów Dalajlamie, regentowi i poszczególnym urzędnikom (Chińczycy byli bardziej szczerzy, przekazując gotówkę klasztorom) i konsekwentnym odmawianiu oficjalnej pomocy, o którą rozpaczliwie zabiegał – w Anglii i Indiach – rząd tybetański. Według Alexa McKaya wielka słabość tej strategii polegała na tym, że „jednostki zyskiwały, lecz państwo tybetańskie wciąż cierpiało na katastrofalny brak funduszy”. Brytyjczycy często nie tylko nie sprzedawali nam tak potrzebnej broni czy amunicji, ale i uniemożliwiali zakupienie ich od innych państw. Sir Charles Bell, jak wynika z jego licznych notatek, był rozgoryczony nieprzejednaniem i skąpstwem swego rządu. Podkreślał przy tym, że prośby Tybetańczyków są całkowicie uzasadnione i w żaden sposób nie wykraczają poza granice tego, o co każde państwo ma prawo zwracać się do pozostających w przyjaznych stosunkach sąsiadów.

Co więcej, rząd Tybetu dysponował bardzo ograniczonymi środkami finansowymi. Narzucone przez Brytyjczyków przepisy sprawiały, że nie mógł ciec większości towarów sprowadzanych z Indii. Na podobnych, nieuczciwych zasadach handlowano z Chinami i Nepalem. Chińscy nacjonaliści zgrzytali zębami z powodu „nierównych traktatów”, które w przeszłości zawierały z Pekinem państwa zachodnie, ale bez wahania wykorzystywali Tybet w dokładnie taki sam sposób. Wszelkie próby modernizacji – choćby, z perspektywy czasu, i bardzo skromne – były samodzielne. Tybet nie otrzymywał żadnej pomocy, której dziś systematycznie udzielają trzeciemu światu, na przykład Chinom, niezliczone instytucje, takie jak Organizacja Narodów Zjednoczonych, Światowa Organizacja Zdrowia, Światowy Program Żywnościowy, Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy i wreszcie poszczególne państwa.

W każdej dyskusji o modernizacji Tybetu należy uwzględnić – czy raczej podkreślać – problemy, jakie wiązały się z przetransportowaniem czegokolwiek przez Himalaje. Jeśli to uczynimy, zestawione z Tybetem błędą nawet oszalałymi sukcesy modernizacji Japonii w epoce Meiji. Wielkie zachodnie statki – z wszelkimi towarami (i ideami) – mogły wpływać do Zatoki Tokijskiej oraz Jokohamy, gdy tylko pojawiły się na morzach i oceanach. Imperialne Chiny nie tylko dysponowały identycznym atutem głębokich portów, ale i żeglownymi rzekami, którymi sprowadzone produkty łatwo było transportować w głąb lądu. W epoce Ming Chiny miały nawet flotę morską, która dotarła aż do Afryki. Mimo to modernizować się zaczęły o wiele później i – jeśli uznamy demokrację oraz społeczeństwo obywatelskie za integralne elementy rozwoju ludzkości – na opak.

Na koniec „komunikat oficjalny”: nikt tu nie broni ani nie idealizuje dawnego rządu. Z całą stanowczością podkreślam, że nie próbuję dowodzić, iż Tybet był państwem – jakkolwiek – rozwiniętym technicznie czy też posia-



dającym nowoczesne słownictwo, mogące wyrazić wszystkie idee naukowe i polityczne. Bez wątplenia mieliśmy co modernizować i reformować. Nie ulega wątpliwości, że opór konserwatywnego kleru był potężny i szkodliwy. Twierdzą jednak, że wnosząc choćby z najskromniejszych, pionierskich prób elektryfikacji i tworzenia podwalin nowoczesnej komunikacji w naszym kraju – oraz wymyślania trafnych, często zgrabnych i zabawnych nazw nowych przedmiotów i idei – Tybetańczycy mogli i dokonaliby dzieła modernizacji swojej ojczyzny oraz języka samodzielnie bądź korzystając od czasu do czasu z pomocy zagranicznych przyjaciół lub ekspertów.

Samo przez się rozumie się również, że gdyby Tybet zostawiono własnemu losowi, uczyniono by to (jak dziś w sąsiednim Bhutanie czy Ladakhu) powoli, racjonalnie, w sposób zrównoważony, bez niszczenia większości religijnych i kulturalnych instytucji, mordowania ponad miliona ludzi oraz ciągłego strachu, nędzy i traumy, którymi Tybetańczycy wciąż płacą za ochłapy ponurej, opartej na wyzysku, czysto materialistycznej, zabójczo konkurencyjnej modernizacji w wersji chińskiej.

Część IV

Historia języka tybetańskiego pod chińskimi rządami dzieli się na trzy odrębne okresy: pierwszych piętnaście lat okupacji i wprowadzania radykalnych zmian językowych, które służyć miały celom ideologicznym tudzież propagandowym; dekadę rewolucji kulturalnej, gdy język tybetański, jako element „czterech przeżytków”, stał się przedmiotem ataku i nie był nauczany w wielu regionach kraju; oraz okres postdengowski, w którym patriotyczni uczeni, poeci i pisarze próbowali wskrziesić język i literaturę, zmagając się z rosnącą z dnia na dzień demograficzną i gospodarczą obecnością Chińczyków.

Pierwsze lata

Wkrótce po wkroczeniu do Lhasy chińskiej armii okupacyjnej priorytetem nowej administracji stała się „reforma” języka tybetańskiego. Szło przede wszystkim, pisze w Lungcie Cering Szakja, o „stworzenie nowego leksykonu i terminologii (*tha snyad*), niezbędnych do przetłumaczenia komunistycznej propagandy oraz ideologii marksistowskiej, które towarzyszyły rewolucji w Chinach”. Pracowano w zawrotnym tempie. W 1952 roku opublikowano pierwszy słownik nowych terminów, który miał pomagać w tłumaczeniu oficjalnych dokumentów. Cztery lata później pekińskie Wydawnictwo Narodowości wydrukowało cztery tomy „Wyboru nowej terminologii” (*snyad gsar bsgrigs*).

Większości wyrazów nie tłumaczono bezpośrednio z angielskich, rosyjskich czy niemieckich oryginałów, lecz z chińskich przekładów lub zapożyczeń. Proces ten był dość pokrętny, zwłaszcza w przypadku słów zapożyczonych najpierw przez Japończyków, przełożonych na chiński z japońskiego (według prof. Lydii Liu, która wykłada literaturę chińską na Uniwersytecie Stanford, były ich setki) i wreszcie z chińskiego na tybetański. Chiński termin *suwei*, określający wiejskie



komuny, jest na przykład bezpośrednim zapożyczeniem z rosyjskiego „sowieć”, ale słowa takie jak *Gonghe* („Republika” z nazwy ChRL), *Gongchan* („Komunistyczny” z miana KPCh) czy *Shehui Zhuyi* („Socjalizm”) są zapożyczeniami z japońskich przekładów nazw europejskich.

Nawet zwykłe słowa z nowego, komunistycznego leksykonu często nie uwzględniały wcześniejszych tybetańskich adaptacji i były mozolnie przekładane z chińskiego. „Pociąg” i „samochód” (wcześniej *rili* i *mota*) miały na przykład nazywać się teraz *mekhor* i *langkhor*. W ten sposób popełniony przez Chińczyków błąd, polegający na nazwaniu auta „pojazdem parowym”, został przeniesiony również do języka tybetańskiego. (Wraz z nowymi słowami tworzono również propagandowe rymowanki; jednej z nich nauczył mnie kuzyn, który jakoś w 1958 roku przyjechał z Lhasy do Kalimpongu: *Dhokpo nganji trom la do! Hacı! Lang-khor mangbu du!* – „Chodźmy razem, przyjacielu, na rynek. Mój ty! Ileż tam pojazdów parowych!”.)

Cering Szakja powiada, że wielu ludzi tłumaczących nowe terminy „pochodziło z klasztorów i społeczności monastycznej”; w ten sposób wykorzystywane przez komunistów tradycyjne elity własnoręcznie kopały sobie grób. Uderzającą cechą owych przekładów jest tendencja do używania nie prostych, codziennych określeń, lecz – często zupełnie niewłaściwie – niezrozumiałych, zawitych wyrazów i sylab zapożyczonych z filozofii buddyjskiej.

Wśród tłumaczy było wielu mieszkańców regionów przygranicznych, takich jak Batang czy Amdo, gdzie chińskie (a więc i komunistyczne) wpływy pojawiły się najwcześniej – choćby gesze Szerab Gjaco, były agent Guomindangu i zaprzysięgły wróg rządu w Lhasie, który zakazał mu kiedyś sprowadzenia do Tybetu chińskiej misji (zrewanżował się w 1950 roku na uroczystym przyjęciu w Pekinie, obrzucając stekiem wyzwisk tybetańską delegację negocjującą Siedemnastopunktową ugodę).

Pochodzący z Batangu Dziampel Gjaco, pisarz i uczonec z pekińskiej Akademii Nauk Społecznych, wspomina w swojej autobiografii, że mieszkańcy tego regionu byli w „awangardzie” procesu „modernizacji” tybetańskiego języka i literatury. Choć z tezą tą można by dyskutować, faktem jest, że wielu tłumaczy (*tungsi*) AL-W i administracji chińskiej pochodziło właśnie stamtąd. Najważniejszym z tych „reformatorów” był niewątpliwie Phuncog Łangjal, Tybetańczyk piastujący najwyższe stanowiska w strukturach KPCh i szef wydziału propagandy 18 Armii Polowej. Goldstein, który niedawno opublikował jego biografię, donosi, że Łangjal „stał na czele komitetu, który przekładał na tybetański doniesienia i dyrektywy” oraz zajmował się „wymyślaniem nowych tybetańskich terminów”. Odpowiadał też za komunistyczny „tygodnik”, rozlepiany początkowo na murach Barkhoru. Goldstein nazywa ów biuletyn „protoplastą” tybetańskich gazet, po raz kolejny ignorując czasopisma wcześniejsze.



Udająca publikację akademicką biografia jest w istocie lewacką hagiografią, w dodatku dość niskiej próby. Goldstein nie usiłuje nawet analizować charakteru Łangjala ani pobudek, którymi się kierował, zdradzając swój kraj i naród. Dominuje ton familiarny, gdyż autor konsekwentnie nazywa swojego bohatera „Phunłangiem” – posługując się pieśczośliwym zdrobnieniem zarezerwowanym dla krewnych i przyjaciół – gdy przedstawia czytelnikowi wielkiego rewolucjonistę, nacjonalistę, poetę, uczonego, przyjaciela Dalajlamy (który ma go za „szczerego, oddanego marksistę”) i wreszcie męczennika, którego machinacje fałszywych marksistów zaprowadziły – niemalże w akcie odkupienia narodu tybetańskiego – na osiemnaście lat do straszego więzienia. To naprawdę nie jest subtelna książka. Podsumowując dość życzliwą recenzję w *New York Review of Books*, Jonathan Mirsky stwierdza, że Goldstein i jego współpracownicy „nie dostrzegają ironii w wiernym, leninowskim poparciu Phunłanga dla chińskich rządów w czasie, gdy marksizm i leninizm są w Chinach pieśnią przeszłości”, ani „nie potrafią wykrztusić, że w Tybecie rządzi, przemocą, chiński szowinizm”.

Warto przyrzeć się życiu i poglądom Phuncoga Łangjala, żeby zrozumieć, jak w imię „postępu” czy „reform” można dokonać potwornych spustoszeń nie tylko w języku, ale w całej kulturze i społeczeństwie. Łangjal jest modelowym aparaczykiem, który poznawszy i kupiwszy ideologię komunistyczną, daje sobie pełne prawo do wypowiedzania się (i działania) o kwestiach, o których nie ma większego pojęcia.

Absurdalny – ale i wymowny – przykład tej cechy znajdujemy w magnum opus Phuncoga Łangjala, pracy zatytułowanej „Nowe badania ciał niebieskich – na Księżycu istnieje ciecz” (Foreign Language Press, Pekin 2002; w USA dostępna bezpłatnie w siedzibie ICT). Łangjal napisał ją – duża rzecz, pięćset stron drobnego druku niemal bez odstępów między wierszami – po wyjściu z więzienia. Twierdzi, że jest to naukowy traktat o kosmologii, choć nie wspomina w nim Kopernika, NASA ani współczesnych uczonych, „dowodząc” istnienia na Księżycu wody w stanie ciekłym przy pomocy takich gigantów intelektu jak Hegel, Marks i Engels, a ściślej – ich „metod dialektycznych”. „Ciecz” z tytułu jest wymownie symboliczna. Łatwiej byłoby dowodzić, że na Księżycu są pokłady zamrożonej wody, ale takie ograniczenia czy też kompromisy nie są do niczego potrzebne. Dialektyka tej próby pozwala udowodnić wszystko, co chce się udowodnić.

W rozmowach i wywiadach Phuncog Łangjal konsekwentnie powtarza, że dialektyka marksistowska jest „matką wszystkich nauk” tudzież „nauką najwyższą”. Niezależnie od tego, jak absurdalnie brzmi to dziś w naszych uszach, ten sposób myślenia wpisuje się w wielką tradycję marksistowskiego absolutyzmu naukowego, do której należał, na przykład, Trofim Denisowicz Łysenko, chłop i półalfabeta z Azerbejdżanu, główny ekspert Stalina od spraw rolnictwa. Łysenko był autorem „Wielkiego stalinowskiego planu przeobrażenia przyrody”, który przyniósł Rosji wielki głód. W maoistowskich Chinach



„czerwoni specjaliści” i „bosonodzy uczeni” z Luo Tianyu, chińskim bliźniakiem Łysenki na czele, kazali chłopom, obok innych wariactw, „orać głęboko” (nawet na trzy metry) i „sądzić blisko” („niczym łuski smoka”), powodując największy głód w dziejach ludzkości oraz śmierć od trzydziestu do sześćdziesięciu milionów ludzi.

Kosmologiczny traktat Łangjala najeżony jest dziwacznymi, nierozszyfrowalnymi wykresami i tabelami, przywodzącymi na myśl ilustracje z dzieł średnio-wiecznych alchemików, które zdają się mówić więcej o stanie psychicznym autora niż o jego naukowych teoriach. W analizie tego człowieka i jego postaw, jak sądzę, bardzo pomocny byłby faktycznie psychiatra. Nawet po samobójstwie żony i osiemnastu latach tortur w więzieniu Phuncog Łangjal wydaje się niewzruszenie oddany Marksowi, Mao i Zhou Enlaiowi. „Niezależnie od tego, co się działo – wyluszcza tę wiarę – uparcie trwałem w przeświadczeniu, że informacje o mojej sprawie prędzej czy później dotrą do kogoś z najwyższego szczebla. Znałem osobiście Mao Zedonga oraz Zhou Enlaia i wiedziałem, że ludzie pokroju Wang Fenga kłamali im o moich dokonaniach i położeniu, w jakim się znalazłem. Miałem nadzieję, wbrew nadziei, iż któregoś dnia Mao i Zhou zrozumieją, że jestem niewinny i każą mnie zwolnić”.

Muszę przyznać, że uporałem się jakoś z niezwykle oddaniem Łangjala dla Mao i maoizmu dopiero przypomniałszy sobie podobną, tyle że fikcyjną relację z „Ciemności w południe”. Kanwą arcydzieła Arthura Koestlera – i opowieści o losie starego bolszewika Rubaszowa – są pokazowe procesy stalinowskie z lat trzydziestych. W obu przypadkach uderza identyczna – choć jedna historia jest prawdziwa, a druga zmyślona – lojalność wobec partii i jej przywódców, mimo że obaj bohaterowie byli działaczami z długim stażem, okrutnie zdradzonymi przez organizację, towarzyszy i wreszcie własną wiarę. Rubaszow posuwa się nawet do wyznania winy i składania szczegółowych zeznań na temat zbrodni, których, jak sam najlepiej wie, nigdy nie popełnił. Łangjal do niczego się nie przyznaje, wybierając wygodniejszy wariant łudzenia się, że winnym jego uwięzienia jest jakiś pośledni aparatczyk, a nie sam Wielki Sternik, którego – jak z aprobatą wspomina Dalajlama w „Wolności na wygnaniu” – „uwielbiał”. George Orwell napisał w recenzji powieści Koestlera, że Rubaszow i jemu podobni „zostali zepsuci przez rewolucję, której służyli”, oraz „moralnie i psychicznie upośledzeni nawykową lojalnością wobec partii”.

Koestler daje też do zrozumienia, że Rubaszow u władzy nie byłby w niczym lepszy od tych, którzy go prześladowają. Moim zdaniem obserwację tę można zupełnie bezpiecznie rozciągnąć również na Phuncoga Łangjala. „Kiedy byłem chłopcem – wspomina Miłan Kundera – idealizowałem ludzi, którzy siedzieli w więzieniu za przestępstwa polityczne. Później odkryłem, że przeważają wśród nich byli oprawcy. Dialektyka katów i ofiar jest zaiste skomplikowana”. Fanatyczna, obłudna „prawość” Łangjala wytrzymała próbę osiemnastu lat tortur i karceru. Nie ma w nim miejsca na cień żalu czy choćby refleksji, że wprowadzając do własnej ojczyzny wojska okupacyjne, ponosi część



odpowiedzialności za ludobójstwo, zagładę Tybetu i jego kultury oraz trwające do dziś prześladowania i wyzysk.

Wracając do kwestii „reform” językowych, warto zauważyć, że z konserwatywnej lhaso-centricznej perspektywy Phuncog Łangjal, Dziampel Gjaco, Szerab Gjaco i inni byli w najlepszym razie prowincjonalnymi intelektualistami z potężnymi (społecznymi, gospodarczymi i lingwistycznymi) kompleksami na tle rządzącej, stołecznej elity. Mimo podniosłych „reformatorsko-postępowych” sloganów, w działaniach tych tybetańskich komunistów był wyraźny element rewanżu i odwetu. Problem – z sensem – w tym, że Batang i Amdo podlegały od dawna administracji chińskiej, więc wszelkie cierpienia i krzywdy, jakich mogli ewentualnie zaznać owi rewolucjoniści oraz ich pobratymcy, zadawały im władze chińskie, a nie rząd z Lhasy.

W akademickich pozach Łangjala można się też doszukać echa kompleksów, w jakie przez całe życie wpędzały Mao, wiejskiego uczonego, intelektualne elity oraz pisarze z Pekinu czy Szanghaju. Na marginesie, maoiści, a zwłaszcza ich przywódcy – od Pol Pota z Kambodży i Abemala Guzmana z Peru po towarzysza Praczącę z Nepalu – z niepokojącym upodobaniem stroją się w piórka wiejskich nauczycieli, samorodnych poetów tudzież upadłych intelektualistów.

Do nadzorowanego przez Łangjala komitetu odpowiadającego za reformy językowe weszło kilku ludzi z Tybetu środkowego, w tym arystokraci pokroju Czangloczena, ale najwyraźniej nie byli w stanie (lub, co bardzo prawdopodobne, nikt tego od nich nie oczekiwał) tchnąć typowo tybetańskiej, kosmopolitycznej iskry w nowy, „rewolucyjny” język.

Trudno się dziwić, że „reformy” językowe budziły sprzeciwy w różnych kręgach społeczeństwa tybetańskiego, nawet tak odległych jak czcigodny Tharczin z Kalimpongu. Były one jednak bezładne i nieskuteczne. Nieoczekiwany i niezwykły stanowczy opór stawiał im Panczenlama, którego wielu Tybetańczyków miało za chińską marionetkę. W „Petycji siedemdziesięciu tysięcy znaków” z 1962 roku, za którą dręczono go na „wiecach walki”, więziono i torturowano dwadzieścia lat, piętnował arogancję niekompetentnych komunistycznych kadr, kaleczących, psujących i niszczących starożytny język. „Tybetański – pisał – jest językiem dobrym, zdolnym wyrażać znaczenie i jednoczącym naród. Jednak w ostatnich latach, w imię prowadzenia »rewolucji kulturalnej« oraz »ujednoczenia« języków pisanego i mówionego, ludzie o bardzo małej wiedzy i dumie wielkości góry oraz mistrzostwie pochlebstwa i płaszczenia, przeprowadziwszy szereg długich dyskusji, doszli do wniosku, że trzydziestu sześciu literom alfabetu i gramatyce tybetańskiej, fundamentom naszego języka, »wiele brakuje«, w przeciwieństwie do ich własnych, nieomylnych metod ujednoczania znaków i wspólnego języka pisanego, rozpoczynając reformy językowe, które doprowadziły do utraty zdolności wyrażania rzeczy tak prostych, jak i skomplikowanych, oraz rozmycia funkcji komunikacyjnych”.



Panczenlama zwraca uwagę na zadziwiająco arbitralność „reform”, w ramach których kadry już nie ze stolicy, ale nawet „z Qinghai, Gansu, Sichuanu i Yunnanu uznają za wspólny język własne dialekty i także piszą. W tej sytuacji ludzie spoza regionu, w którym mówi się określonym dialektem, nie są w stanie pojąć znaczenia. Tak właśnie utracono jednoczącą moc języka. Tybetański, który pozwala na wyrażanie i komunikowanie rzeczy prostych oraz pojęć najgłębszych i jednoczy naród, język, będący dziedzictwem dzieła ponad dziesięciu tysięcy uczonych i z górą tysiąca lat ich pracy, wpadł w łapy lisów, które mienia się lwami. Bawiono się nim do woli i bez przyczyn. Nie powinno było do tego dojść”.

„Ludzie wykształceni – Panczenlama wydawał się również zaniepokojony ogłupiającym czy, żeby posłużyć się wyrażeniem tybetańskim, „tumaniającym” charakterem komunistycznych reform – stają się analfabetami, nie rozumiejąc znaczenia słów. To strata nie tylko dla narodu tybetańskiego, ale i kultury macierzy”.

Planu „modernizacji” języka tybetańskiego oraz ukrytych pobudek całego tego procesu nie da się zrozumieć bez rzutu oka na komunistyczne „reformy” samego chińskiego. Po przejęciu władzy komuniści zaczęli tworzyć język rewolucji, na początek drastycznie upraszczając język pisany poprzez zredukowanie go do ledwie trzech tysięcy znaków (z czterdziestu dziewięciu tysięcy zawartych w *Kangxi cidian*, wielkim słowniku spisanim na polecenie cesarza Kangxi, jednak szacuje się, że ludzie wykształceni posługiwali się na co dzień tylko pięcioma-ośmioma tysiącami znaków). Co więcej niedobitki znaków bardziej skomplikowanych zmieniono i uproszczono, żeby łatwiej je było zapamiętać i zapisać.

W ten sposób stworzono drugi pisany język chiński. Pierwszym, starym, skomplikowanym, ale i wyrafinowanym, posługiwali się mieszkańcy Tajwanu i chińska diaspora, drugim – uproszczonym – „masy” Chińskiej Republiki Ludowej. Oczywiście partyjne elity (Mao, Zhou, Kang Sheng, Guo Moro i cała reszta) wzięły sobie to, co w obu światach najlepsze, zatrzymując własne biblioteki zakazanej klasyki, a nawet od czasu do czasu skrobiąc staromodny wierszyk. Dennis Bloodworth, który pisał o Chinach dla *Observera* w latach pięćdziesiątych, zauważył, że „»wyzwolony« młody chłop lub robotnik, który odebrał wyłącznie ograniczone, komunistyczne wykształcenie w nowym, uproszczonym języku, nie ma w zasadzie dostępu do pełnych »odchyleń«, starych publikacji pisanych bardziej skomplikowanymi znakami. Pozostają mu uciechy nowej kultury komunistycznej. Masy są znów w tym samym miejscu co wtedy, kiedy musiały pytać wąską, wykształconą elitę, co jest czym”.

Simon Leys stwierdza w studium nowego języka i terminologii „rewolucyjnej”, że ich celem było „znieczulenie inteligencji, oczyszczenie mózgów i wstrzyknięcie betonu oficjalnej ideologii w wymiecione czaszki. Po stwierdzeniu nie było w nich miejsca na żadne nowe idee. (...) Jeśli idzie o politykę, obywatele Republiki Ludowej uzbrojeni są w mechaniczny, prefabrykowany żargon, będący substytutem myślenia, które z założenia wyklucza. Niezwykle skutki tej robotyzacji są najlepiej widoczne w zapiskach dysydentów, którzy próbowali przeciwstawiać



się reżimowi od wewnątrz. Ich wysiłki były od początku skazane na porażkę. Nie dysponowali intelektualnymi narzędziami, którymi można by podminować ideologiczną twierdzą, jeno tekturowymi motykami, w jakie wyposażyla ich dialektyka marksistowska”.

Najlepiej chyba wyłożył cele przeprowadzanych w komunistycznych Chinach reform językowych George Orwell, opisując język totalitarnego państwa w „1984”: „Celem Nowomowy było nie tylko dostarczenie środka ekspresji dla światopoglądu i nawyków umysłowych odpowiednich dla zwolenników Ingsocu, lecz także uniemożliwienie innych sposobów myślenia” [przekład Tomasz Mirkowicza, PIW 1988].

Rewolucja kulturalna

Po ogłoszeniu rewolucji kulturalnej (1966-76) zaatakowano wręcz ideę odrębnego bytu (nawet „zreformowanego” politycznie) języka tybetańskiego. Zgodnie z hasłem „niszcz stare, żeby tworzyć nowe” w wielu szkołach na terenie całego kraju – tych, których, ma się rozumieć, w ogóle nie zamknięto – zakazywano nauczania tybetańskiego. W tej dekadzie, pisze Cering Szakja, „bezwzględnie zaprzeczano istnieniu jakiegokolwiek odrębnej tożsamości (...) atakując wszystkie aspekty tybetańskiego życia i obyczaju. Partia narzuciła totalne ujednoczenie kultury i stylu życia w całych Chinach. W Tybecie o jakiegokolwiek odrębności świadczył wyłącznie język mówiony. Nie wydawano żadnych tybetańskich publikacji poza partyjną propagandą i przekładami artykułów z chińskich gazet”.

Najciekawszą książką o tym okresie jest urzekające „Sześć gwiazd z przetrąconym karkiem” Pemy Bhuma. Autor nie relacjonuje ideologicznych zmagani oraz walk frakcyjnych, ale opisuje wpływ tej kampanii na język i literaturę tybetańską. Co więcej, i to zapewne jest najbardziej niezwykle, pisze o okresie politycznej gorączki z perspektywy własnego dzieciństwa. Zaczyna od zamieszania, jakie wywołała zapowiedź słynnej dziś „czerwonej książeczki”, nazywanej oficjalnie „Cytatami przewodniczącego Mao” – po chińsku *Mao zhuxi yulu*. Ponieważ w Amdo słowo *je-lo* oznacza „kózkę”, wszyscy mówili o rychłym przybyciu „kózki przewodniczącego Mao”, choć nikt nie wiedział, czego się spodziewać. Kiedy wreszcie w domu pojawił się starszy brat z czerwoną książeczką, w której, jak się okazało, nie było nic o kozach, Pema (małoletni wielbiciel kózek) przeżył zrozumiałe rozczarowanie. Potem jest już mniej zabawnie. Autor mówi nam, że tybetańskie księgi oraz pisma uznano za „trujące chwasty” i palono, wyrzucano do rzeki lub mielono na nawóz. „Po pewnym czasie nigdzie nie widziało się już tybetańskich *pecza* [ksiąg]. Ludzie mogli mieć tylko jeden wolumin: czerwoną książeczkę zatytułowaną »Cytaty przewodniczącego Mao«”.

Pema wspomina też, że w tym okresie wycofano liczne książki opublikowane przez oficjalne wydawnictwa chińskie – także dzieła klasyczne, a nawet podręczniki gramatyki tybetańskiej – uznając je za „zabobony” i przeżytki „starego myślenia”. W 1971 roku gruntownie „zreformowano” gramatykę tybetańską. Pema zapamiętał, że zakazano wówczas używania *dbu-khyud*, znaku przestanko-



wego, którym otwierano ustęp, oraz *shad*, tradycyjnej „kropki”, a ściślej kreseczki, zamykającej wiersz lub zdanie. „Rewolucja” oznaczała również erozję zasad gramatycznych. Od profesora Elliota Sperlinga, jednego z najwybitniejszych amerykańskich tybetologów, dowiedziałem się, że przypadek *bdag-sgra* (dopełniacz), utracił dwie (*kji, gji*) z trzech tradycyjnych końcówek. Od tej pory wolno było stosować jedynie *gi*, niezależnie od tego, jaka poprzedzała ją litera. „Wyobraź sobie – powiedział mi Sperling – »rewolucję« angielskiego, która likwiduje zaimek nieokreślony *an* i każe wszędzie stosować *a*, np. »a alley« czy »a opening«, bo jakiś partyjny baran wymyślił sobie, że tak mówią chłopcy”.

Młodzi Tybetańczycy coraz lepiej poznawali chiński i za jego pomocą tłumaczyli sobie znaczenie tybetańskich terminów i pojęć. Zaczęli nawet kłaść po chińsku (najchętniej „na Mao!”). Nawet starsi towarzysze, którym mówienie w tym języku przychodziło z trudem, przemawiali na wiecach (również w zabitych deskami obozowiskach koczowników) łamaną chińszczyzną, a Pema Bhum musiał wówczas pełnić rolę tłumacza. „Rewolucja kulturalna trwała dziesięć lat – informuje nas na koniec – w czasie których w wielu regionach w ogóle nie nauczano tybetańskiego. Całemu pokoleniu młodych ludzi odebrano fundamentalne prawo zgłębiania ojczystego języka. Kiedy ich »rodzimy« językiem zaczął stawać się chiński, rewolucja dobiegła końca”.

Okres postdengowski

Po zakończeniu rewolucji kulturalnej i ogłoszeniu polityki liberalizacji Denga w ostatniej chwili odwołano egzekucję języka tybetańskiego. Partia komunistyczna zmieniła nastawienie wobec literatury i języka nie tylko w samych Chinach, ale nawet w regionach „mniejszościowych” takich jak Tybet. Tybetańczycy znów zaczęli pisać po tybetańsku i wydawać tak potrzebne społeczeństwu magazyny literackie z łhaską Tybetańską literaturą i sztuką (*bhod kji comrig gjulcal*) oraz Chłodnym deszczem (*drang czar*) z Xiningu na czele.

Owa „liberalizacja” doczekała się wielu laurek od prochińskich zachodnich uczonych, a nawet niektórych tybetańskich uchodźców, sfrustrowanych intelektualną jałowością diaspory. Co więcej, zmiany te uznano za dowód szczerości i liberalnego nastawienia administracji chińskiej. Profesor Perry Link z Princeton dowodzi jednak, że Deng Xiaoping i jego ekipa dokonali „politycznej kalkulacji”, rozluźniając kontrolę partii nad piśmiennictwem. Jego zdaniem władze sprytnie wykorzystały „dławione oburzenie społeczeństwa rewolucją kulturalną”, „kanalizując te emocje przy pomocy literatury i sztuki tak, by służyły nowemu reżimowi”. Granice liberalizacji były doskonale widoczne w tym, co wydawano w Tybecie. Wszelkie wzmianki o cierpieniach pod chińskimi rządami, pojawiające się w opowiadaniach, nowelkach i wspomnieniach, ograniczały się do wydarzeń rewolucji kulturalnej oraz „bandy czworga”. I nawet tę limitowaną krytykę okraszano nieodmiennie frazesami o wdzięczności wobec partii komunistycznej i nowych przywódców.



Trzeba tu podkreślić, że wbrew twierdzeniom Han Suyin i całej reszty, w ciągu pierwszych trzech dekad rządów komunistów nie istniała żadna nowoczesna literatura tybetańska (nawet propagandowa). Tybetański literat, czy raczej „robotnik literacki”, który niezmiennie dreptał u boku odwiedzających Tybet rozanielonych zachodnich maoistów i zagranicznych dygnitarzy, niejaki Rao-jia-ba-sang (tyb. Rabdzial Pasang), pisał wyłącznie po chińsku. Pierwsza nowoczesna powieść tybetańska, „*Kelsang metok*” („Pomyślny kwiat”) Dziampela Gjaco, została napisana – po chińsku – w latach sześćdziesiątych i była socrealistycznym moralitetem przyprowadzonym szczyptą ducha rewolucji kulturalnej. Przełożono ją (lub, jak chce autor, „przepisano”) na tybetański dopiero w 1982 roku.

Prawdziwy renesans języka i literatury tybetańskiej w latach osiemdziesiątych był zasługą wybitnych uczonych, takich jak Dhungkar Lobsang Trinlej, Mugi Samten, Ceten Szabdrung i Horkhang Sonam Pembar, którym udało się jakoś – w niewyobrażalnie trudnych, a często z pewnością i niebezpiecznych warunkach – zachować intelektualną uczciwość i, gdy pozwoliły na to okoliczności, opublikować bardzo różnorodne prace o języku, gramatyce, ludziach i kulturze Tybetu. Stały się one inspiracją dla współczesnych poetów i pisarzy: Dhondupa Gjala, Langduna Paldziora, Dzangbu, Ceringa Dhondupa, Taszi Paldena i wielu innych. Trzeba tu również wspomnieć o ludziach, takich jak Panczenlama oraz garstka tybetańskich urzędników administracji chińskiej i przywódców lokalnych, którzy, gdy mogli, udzielali im pomocy i wsparcia. Esej ten nie jest poświęcony współczesnej literaturze tybetańskiej, o której wiem bardzo niewiele. Czytelnik z pewnością nie rozczaruje się, sięgając po artykuły z *Lungty* (i mające się wkrótce ukazać „Powstawanie literatury tybetańskiej”) Ceringa Szakji i Pemy Bhuma.

Niezależnie od tego, jak obiecująca jest nowa literatura z Tybetu, nie wolno nam zapominać, że swoboda wyrażania myśli podlega tam ograniczeniom, o których już wspominaliśmy. Współczesny Tybet z jego hordami turystów i barami karaoke jest znacznie bardziej kontrolowany niż Związek Sowiecki za czasów Breżniewa. Nie ma tu mowy o żadnym samizdacie. Każdy, kto próbowałby powielać i rozpowszechniać takie materiały, zostałby natychmiast schwytany i ukarany.

Tybetańczycy piszący po chińsku wydają się mieć nieco większą swobodę. W Chinach, ma się rozumieć, jest znacznie więcej – najczęściej prywatnych – wydawnictw niż w Tybecie. Różne prowincje najwyraźniej nie stosują jednolitej cenzury, która jest też tam o wiele mniej surowa. W 2003 roku tybetańska pisarka Oser wydała zbiorek opowiadań zatytułowany „Zapiski tybetańskie” w prowincji Guangdong. Książka dobrze się sprzedawała, ale zwrócili na nią uwagę cenzorzy z Pekinu i Lhasy. „Zapiski” znalazły się na indeksie z powodu „poważnych błędów politycznych” autorki, jej „przesadnej” wiary religijnej, oddania dla Dalajlamy i sympatii dla przywódców duchowych, którzy nie cieszą się uznaniem partii. Wkrótce potem Oser straciła posadę – i jedyne źródło dochodów – w Stowarzyszeniu Literackim TRA. Skonfiskowano przyznane jej mieszkanie oraz zawieszono ubezpieczenie, pozbawiając prawa do jakichkolwiek świadczeń.



Nie może starać się o paszport. A to tylko dodatki do wlokących się w nieskończoność przesłuchań, nękania i zastraszania Oser oraz jej najbliższych przez służbę bezpieczeństwa.

Do niedawna uczeni, nauczyciele i pisarze byli uznawani w Chinach za „robotników” i – podobnie jak malarze, muzycy, filmowcy oraz inni „robotnicy kulturalni” – otrzymywali pensje, mieszkania służbowe tudzież świadczenia od swoich „jednostek produkcyjnych”. Tybetańczycy nieodmiennie zarabiali mniej od chińskich kolegów i, nawet w Tybecie, zajmowali niższe szczeble drabiny akademickiej lub artystycznej hierarchii. Dungkar Lobsang Trinlej, jeden z najwybitniejszych tybetańskich uczonych, piastował skromne stanowisko w pekińskim Instytucie Mniejszości. Pema Bhum wspomina, że uczony Ceten Szabdrung formalnie nie był nawet wykładowcą w Północno-Zachodnim Instytucie Mniejszości w Lanzhou, podczas gdy chińscy nauczyciele, którzy nie potrafili napisać po tybetańsku głupiego listu, otrzymywali tam tytuły profesorów tybetologii. „Wśród personelu wydziału języka i literatury tybetańskiej Północno-Zachodniego Instytutu Mniejszości zdecydowanie przeważali Chińczycy – pisze Pema Bhum. – Stanowiska przyznawano im po krótkich studiach w latach pięćdziesiątych, wszyscy rozumieli więc piąte przez dziesiąte to, co się do nich mówiło, i to, co przeczytali. Żaden nie potrafił mówić ani pisać po tybetańsku. (...) Jeden z tych »profesorów«, Wang Yinuan, cytując pieśń VI Dalajlamy: *Khji rgan Rgya bo Zer ba / Rnam shes Mi Las Spyang pa*, przełożył na chiński *Khji rgan Rgya bo* (»stary szary pies«) jako »psa z brodą«.

Miałem równie zabawne przeżycia, zbierając materiały o operze tybetańskiej. Znalazłem kiedyś książeczkę o *Lhamo* pióra chińskiego uczonego Wang Yao, który w ten sposób streszcza treść libretta „Pemy Łebara”: „Dawno, dawno temu był sobie król imieniem Mu-stegs rgyal-po, co znaczy »król pereł«. Miał on ministra zwanego »kalekim ministrem«. Prawdę mówiąc, król z tej opowieści nazywa się Muteg Gjalpo, „Królem heretykiem”, a jego minister nosi przydomek „Szybkonogiego posłańca”. Wang Yao nie dostrzegł nawet różnicy między *mutig* („perłą”) a *mu-teg* („heretykiem”); pomylił też *kang-kjok* („chromego” albo „kalekę”) z *kang-gjok* („szybką stopą”). Wang Yao uchodzi za najwybitniejszego chińskiego eksperta od spraw tybetańskich; jako pierwszy reprezentował ChRL na Międzynarodowej Konferencji Studiów Tybetańskich (którą zorganizowano w 1982 roku w Nowym Jorku).

Fakt, iż chińscy urzędnicy w Tybecie (z kilkoma potwierdzającymi regułę wyjątkami) nie są w stanie mówić ani czytać po tybetańsku, uderza wielu ludzi, którzy odwiedzają nasz kraj, i stanowi wymowny dowód fiaska polityki (nie tylko) językowej. Klucze w oczy jeszcze bardziej, jeśli przypomnimy sobie inne, niedawne administracje kolonialne, na przykład brytyjską w Indiach. Oficerowie Indyjskiej Służby Cywilnej i Armii Indyjskiej obowiązkowo studiowali jeden z języków Indii i musieli zdać standardowy egzamin, który z reguły prowadził indyjski *pandit* lub *munszi*. Po zaliczeniu nagradzano ich podwyżką. Ci, którzy oblali po raz drugi, byli wydalani ze służby.



Stosunkowo liberalne poglądy wielu wczesnych brytyjskich zarządców, spadkobierców angielskiego Oświecenia, pozwoliły, było nie było kolonialnej, administracji odegrać rewolucyjną, wręcz zbawczą rolę w procesie odkrywania na nowo języków, historii i kultury Indii. Nim na subkontynencie pojawili się Anglicy, kolejne muzułmańskie najazdy oraz towarzyszące im akty gwałtu i wandalizmu „zredukowały hinduizm do kultury i religii ludowej” tudzież całkowicie wyparły buddyzm nie tylko z tego kraju, ale i ze świadomości jego mieszkańców. Pionierem wielkiego intelektualnego przebudzenia Indii był Sir William „Oriental” Jones, ojciec Azjatyckiego Towarzystwa Bengalu, które zgodnie z intencją założyciela miało być otwarte, elastyczne i posiadać „tylko jedną regułę, mianowicie brak jakichkolwiek reguł”. Jego własne, głębokie studia sanskrytu zaowocowały pionierskimi przekładami „Hitopadesy” Piłpaia, „Śakuntali” Kalidasy i „Gitagowindy” Dżagadewy. To właśnie on odkrył wspólne korzenie języków indoeuropejskich.

Dokonania jego intelektualnych spadkobierców były nie mniej zdumiewające. James Prinsep, odszyfrowawszy tajemnicze inskrypcje z Wielkiej kolumny delhijskiej (*Feroz Szah Lat*) i Sanczi, odkrył prakryt – wczesną, endemiczną postać sanskrytu. Pozwoliło to na odczytanie innych, do tej pory niezrozumiałych (buddyjskich) inskrypcji, między innymi wielkich edyktów Aśoki. W rzeczy samej, to właśnie detektywistyczne badania językowe i studia archeologiczne doprowadziły do odnalezienia niemal wszystkich świątych dla buddyzmu miejsc w Indiach i Nepalu, o których pamięć zatary muzułmańskie najazdy. Wcześniej nawet tybetańscy uczeni nie byli pewni dokładnego położenia Bodh Gai (jednym z najpoważniejszych kandydatów był Gaur w Bengalu).

Brytyjska nauka dała historii Indii solidne fundamenty, które przed rządami Anglików po prostu nie istniały. To dzięki zbiorowemu dziełu nie tylko Jonesa i Prinsipa, ale i Charlesa Wilkinsa, dr. Francisa Buchanana, George’a Tournoura, Henry’ego Colebrooka, Moniera Williamsa, Briana Hodgsona, Alexandra Cunnighama, Johna Faithful Fleeta, Maxa Muellera oraz wielu innych orientalistów (Edwardzie Said – spoczywaj w pokoju) dokonano kroku milowego w odkrywaniu przeszłości Indii i buddyzmu. Oczywiście w żaden sposób nie zmienia to faktu, że stanowczo zbyt wielu brytyjskich administratorów cechowała arogancja, brak wrażliwości i rasizm. Lord Macaulay uważał kulturę indyjską za dekadencją i „bezwartościową” i, jak mógł, uprzykrzał się orientalistom. Niemniej Macaulay był nie tylko zmorą pokoleń uczniów, którym kojarzy się wyłącznie z „Pieśniami starożytnego Rzymu”. To właśnie on dał Indiom filar ich systemu prawnego – pełen erudycji, cudownie encyklopedyczny i wspaniale napisany kodeks karny, jedno z największych dzieł prawniczych w historii.

Hindusi – choćby Ram Mohan Roy, Tagore czy Nehru – nigdy nie wstydzili się tego wielkiego, kulturowego długu. Po śmierci Jamesa Prinsipa w 1840 roku hinduscy mieszkańcy Kalkuty zebrali pieniądze na dedykowany jego pamięci przytułek i przystań na rzece Hooghly, która do dziś nosi nazwę Prinsep Ghat. Pamiętam też, że przed bodaj dwunastu laty czytałem w *Times of India* o bójce,



jąką stoczyli profesorowie Uniwersytetu Kalkuckiego o zaszczyt niesienia trumny (na dworzec kolejowy, skąd przewieziono ją na kremację do północnych Indii) wielkiego indologa naszych czasów, A. L. Bashama.

Jednym z najbardziej intrygujących wymiarów ekstatycznych peanów Goldsteina i Han Suyin na cześć komunistycznych „reform” językowych w Tybecie jest brak jakichkolwiek nazwisk chińskich towarzyszy i uczonych, którzy musieli kierować tym „wiekopomnym wkładem w społeczny i intelektualny rozwój nowego Tybetu”. To dopiero zagadka. Jedyne nazwisko, na jakie udało mi się natrafić w tym kontekście, pojawia się w „Chińskiej scenie literackiej: wizycie pisarza w Republice Ludowej” z 1976 roku, której autor dowiaduje się w Pekinie, że „rząd starał się dawać bodźce rozwojowi języków mniejszości narodowych, ale rezultaty nie były zadowalające” i że zadanie to powierzono autorytetowi w dziedzinie dialektologii, „profesorowi Yan Jia-hui”. Tyle że wypytywani przeze mnie pisarze i uczeni z Tybetu nigdy o nikim takim nie słyszeli.

Warto przy tym pamiętać, że przed inwazją chińską Tybet – w przeciwieństwie do jeszcze nie brytyjskich Indii – nie był krajem tak wyniszczonym obcymi najazdami i załamaniem wewnętrznym, by stracić kontakt z własną historią i kulturą. Niezależnie od wszelkich lewackich pretensji – brudny, zacofany, feudalny, teokratyczny i seksualnie zdeprawowany (litania Grunfelda) – nie ulega wątpliwości, że w najlepsze „kontynuował działalność” w przeciwieństwie do tyłu głodujących, zadłużonych, doprowadzonych do bankructwa, upadłych, narkotykowych, bandyckich i samobójczych państw współczesnego świata. Tybet – w przeciwieństwie do Chin – nie zagrażał żadnemu ze swoich sąsiadów, rok w rok karmił swoją populację bez żadnej pomocy zewnętrznej, nie był winny grosza jakiemukolwiek państwu ani instytucji międzynarodowej oraz utrzymywał ład i porządek bez prześladowania mniejszości (choćby muzułmanów) ani okresowego wyrzynania części społeczeństwa. I nie potrzebował absolutnie żadnej pomocy zewnętrznej do ochrony ani wskrzeszania swojej kultury czy języka.

Część V

Tybetańczyków zdaje się cechować niezwykła lekkość – i to nie tylko intelektualna czy twórcza, ale również organizacyjna – w sprawach językowych. W pierwszych trzech częściach tego eseju omawialiśmy sposób, w jaki tworzyli oni lub zapożyczali nazwy przedmiotów i idei politycznych, z którymi zetknęli się na początku XX wieku. Proces zmiany i odnowy jest integralną częścią języka, warto więc może cofnąć się w czasie, żeby zobaczyć, jak radzili z tym sobie nasi przodkowie. Pierwszym problemem, przed którym musieli stanąć Tybetańczycy, był wybór: alfabet, znaki czy ideogramy? Z pewnością nie tak prosty i oczywisty, jak mogłoby się nam dzisiaj wydawać.

Chiny dynastii Tang były najbardziej wyrafinowanym i najpotężniejszym państwem na świecie. W VII wieku, gdy Tybetańczycy weszli w poszukiwaniu pisma, przeżywały okres niebywalej wielkości i potęgi oraz kapitalnych osiągnięć w dziedzinie kultury, którym nie dorównały zresztą nigdy potem. Japończycy



musieli być pod wrażeniem, skoro bez wahania przyjęli chińskie wpływy polityczne i kulturowe. Przejęli też chińskie pismo ideograficzne, choć zupełnie nie nadawało się ono do zapisu japońskiego języka mówionego, biorąc na siebie, i przyszłe pokolenia, „przytłaczające brzemię – jak ujmuje to najwybitniejszy amerykański japonista Edwin Reischauer – najbardziej niewygodnego z systemów pisania”. Nawet po stworzeniu własnego zapisu sylabicznego *kana*, wykształceni Japończycy „nadal źle pisali po chińsku”, pozostawiając kobietom, a właściwie damom dworu, pisanie w języku narodowym. Dlatego też pierwsze wielkie japońskie dzieło literackie, „Opowieść o księciu Genji” (*genji no monogatari*), wyszło spod pióra Pani – a nie Pana, jak można by oczekiwać po społeczeństwie zdominowanym przez mężczyzn – Murasaki Shikibu. Większość państw sąsiadujących z Chinami zaadoptowała system ideograficzny w tej czy innej postaci, choć na przykład Wietnam i Korea przeszły później na alfabet.

Wydaje się, że Tybetańczycy wybrali alfabet (na trzy lata przed japońskim zapisem *kana*), a konkretnie bramiński system *gupta*, z powodów praktycznych, a nie religijnych. Z ostatnich badań naukowych wynika niezbicie, że głównym bodźcem do stworzenia tybetańskiego języka pisanego było nie, jak kazali nam wierzyć uczeni buddyjscy, tłumaczenie pism religijnych, lecz potrzeby administracji politycznej tybetańskiego imperium.

Błyskawiczny rozwój piśmiennictwa w Tybecie przekonał uczonych takich jak Namkhai Norbu Rinpoche i David Snellgrove, że prototyp języka pisanego musiał istnieć już wcześniej. Całkiem możliwe, że w królestwie Szangszung podstawowe elementy języka pisanego pojawiły się przed wyprawą (po pismo) Thonmiego Sambhoty do Indii.

Geniusz językowy Tybetańczyków widać bardzo wyraźnie w tym, jak posługiwali się językiem pisanym, przekładając pisma buddyjskie. Na początku IX stulecia mieli już, jak wspominaliśmy, oficjalny leksykon utartych odpowiedników sanskryckich terminów buddyjskich. Aby zapewnić całkowitą zgodność, ponownie przetłumaczyli na tybetański przełożone wcześniej teksty, w których owych zasad nie przestrzegano. Od tego czasu terminy te, pieczołowicie przekazywane z pokolenia na pokolenie, stosuje się z niezawodną precyzją aż do dzisiaj. System ten zapewnia dokładne wyrażanie niezmiennych pojęć religijnych i filozoficznych.

Sukces, jakim było stworzenie tybetańskiego języka pisanego, najwyraźniej nie był przypadkowy. Wielki Drogon Czogjal Phagpa, duchowy mistrz Kubilaja, w 1269 roku stworzył „uniwersalne” pismo dla imperium mongolskiego. Mongołowie mieli już alfabet oparty na piśmie ujgurskim, ale nie nadawał się on do dokładnej transkrypcji fonetycznej – oznaczając różne głoski tymi samymi symbolami i zacierając różnice między nimi – ani do precyzyjnej transkrypcji chińskiego. Pismo stworzone przez Phagpę znacznie bardziej przystawało do potocznego mongolskiego i lepiej oddawało brzmienie innych języków imperium, w tym także chińskiego. „Alfabet Phagpy – twierdzi historyk i sinolog Morris Rossabi – nadawał się idealnie do transkrypcji języków, tych z alfabetem i tych ze znakami, domeny Kubilaja; jako pismo uniwersalne wydawał się wprost



stworzony do zjednoczenia często zwaśnionych poddanych mongolskiego imperium". Mimo wielkich wysiłków chana nigdy się jednak nie przyjął. Z perspektywy czasu wydaje się, że wina leżała nie po stronie „produktu”, lecz „promocji”. „Fiasko alfabetu Phagpy nie miało nic wspólnego z technicznymi brakami, lecz wynikało ze sposobu jego propagowania – podkreśla Rossabi. – Mimo swoich zalet napotkał na zacięty opór, ponieważ został oficjalnie wymyślony i był narzucany z góry”.

Dzieło Phagpy nie trafiło wszak na śmietnik historii. Lingwista Roy Andrew Miller dowodzi, że współczesny alfabet koreański, *hangul* albo *hankul*, „jest, jak widać z kształtu liter, zwykłą adaptacją (...) alfabetu Phagpy dla mongolskiego imperium, co musiało być zupełnie oczywiste dla dworu królewskiego, który promulgował nowe pismo w 1446 roku”. Miller dodaje też, że „oczywiste podobieństwo graficzne niemal wszystkich liter Phagpy i alfabetu koreańskiego, które w dodatku oddają podobne lub identycznie brzmiące głoski, jest tak uderzające, że studiujący ten język Japończycy i Europejczycy od lat zwracali uwagę na implikacje tego faktu w odniesieniu do źródeł tego pisma”. Trzeba tu dodać, że uczeni koreańscy odrzucają tę teorię, choć Koreą przez ponad sto lat rządzili Mongołowie, dając elitom tego kraju dobrą sposobność do zapoznania się z alfabetem Phagpy.

Niezależnie od wspańiałości dokonania Drogona Czogjala Phagpy, Thonmi Sambhoty, Situ Panczena i innych wielkich tybetańskich *localów* oraz wielkości wkładu Gergana Tharczina, Genduna Czophela czy Szekara Lingpy w rozwój nowoczesnego języka tybetańskiego, wszystkie one niewątpliwie należą do historii. Dhondup Gjal, najwybitniejszy poeta współczesnego Tybetu przestrzega:

*Tysiąc wspaniałych osiągnięć przeszłości
Nie rozwiąże dzisiejszych spraw
Woda z wczoraj nie zaspokoi dzisiejszego pragnienia
W usychającym drzewie historii nie ma życia
Bez duszy tu i teraz
Nie zabije puls postępu
Nie popłynie krew postępu.*

Wróćmy więc do terażniejszości. Choć słyszymy, że Chiny odrzuciły komunizm, zwłaszcza w sferze gospodarki, nic nie wskazuje na to, żeby w Tybecie wycofywały się z radykalnej polityki językowej. Stara marksistowska retoryka walki klasowej i statystyki „ministerstwa prawdy” ciągle mają się dobrze. We wrześniu 2001 roku agencja Xinhua cytowała tybetańskiego lingwistę Gunqo Jamzena (Kunczoka Dziamecyna?), który powiada, że „w języku starego Tybetu nie było miejsca dla zwykłych ludzi, tylko dla panów i niewolników”, a „słowo »demokracja« pojawiło się dopiero w 1959 roku po wprowadzeniu reformy demokratycznej [czytaj: krwawej eksterminacji tradycyjnych przywódców plemiennych i monastycznych ma wschodnich



rubieżach] w naszym regionie". Tłumacz Dainzin (Tenzin) powiada, że on i jego koledzy rokrocznie tłumaczą na tybetański „od czterdziestu do pięćdziesięciu milionów nowych słów”. „Trudno dotrzymać kroku nowym rzeczom i nowym słowom”, podsumowuje Dainzin. Niezależnie od tego, czy faktycznie przekładają na tybetański pięćdziesiąt milionów nowych terminów rocznie (22-tomowy oksfordzki słownik języka angielskiego zawiera ledwie pół miliona haseł), wciąż robią to mechanicznie i maszynowo w rządowym biurze Departamentu Reformy Języka Tybetańskiego (tyb. *bhod kjal-jik zuktrul lhenkhang*; chiń. *zangyuan zhidaoyuan hui*), kalkując na tybetański nowe chińskie terminy, które pochodzą z angielskiego, francuskiego, hiszpańskiego, arabskiego itd. Tybetańczycy wyszliby znacznie lepiej na przekładaniu lub zapożyczaniu tych wyrazów z języków źródłowych. Idę o zakład, że znajomość języków obcych Gunqo Jamzena i Dainzina sprowadza się do chińskiego. Celem tego przedsięwzięcia jest najwyraźniej stworzenie schińszczonego języka tybetańskiego (a co za tym idzie, i sposobu myślenia), za pomocą którego Tybetańczykom wolno będzie kosztować nowinki naukowe, techniczne, artystyczne i polityczne dopiero po przepuszczeniu ich przez system trawienny chińszczyzny.

Bogu dzięki, wielu Tybetańczyków w Tybecie, zwłaszcza w Lhasie (w tym również urzędnicy państwowi) wciąż posługuje się w rozmowie starymi przekładami oraz zapożyczeniami z Indii Brytyjskich, takimi jak *mota* (samochód), *kang-gari* (rower), *dakhang* (poczta), *passi* (zezwolenie) czy *bidzili* (latarka), i nawet dyskutując gorączkowo o nowej, chińskiej linii kolejowej, używa słów *rili* (pociąg), *czaklam* (tory), i *tissing* (dworzec). W lhaskich restauracjach i kawiarniach nadal trzeba prosić o *gilas* (od angielskiego *glass*, szklanekę) herbaty lub *mok* (od *mug*, kubek) wrzątku.

Poza tym posługują się terminami chińskimi, takimi jak *kong-kong qiche* (autobus publiczny) czy *siqi* (kierowca, szofer). Dla większości telewizor jest chińskim *dianshi*, a nie oficjalnie przełożonym na tybetański *sugthun njen tri* (choć mówiono mi, że czasami słyszy się formę skróconą *njen tri*). Komputer to chiński *diannao* (mózg elektryczny), a nie przekalkowany na tybetański *loklej* (który zresztą musi zgrzytać w uszach Tybetańczyków aliteracją „l”). Telefony komórkowe nazywa się po chińsku *shouji* (urządzenie ręczne), a nie po tybetańsku *lakher* (dosłownie „trzymany w ręku telefon”). Wyjątkiem jest przełożone dosłownie z chińskiego *dianying* (elektryczny obraz) – *loknjen*, „kino”, które nawet na wychodźstwie wypiera ujmujący *beskop*.

Tybetańczycy w Tybecie używają na co dzień bardzo wielu chińskich słów na tej samej zasadzie, co zmuszani do posługiwania się rosyjskim mieszkańcy byłych satelitów Związku Sowieckiego. Oczywiście w Europie Środkowej i Wschodniej mało komu chce się teraz uczyć rosyjskiego. W Polsce, Czechach i innych państwach regionu stawia się dziś na angielski, podobnie jak w odległej Mongolii. New York Times donosił niedawno, że młodzi Mongołowie nawracają się nawet na chrześcijaństwo za możliwość nauki tego języka.



Przed kilku laty Tom Grunfeld dowodził na łamach *Tibetan Review*, że chińska edukacja w Tybecie nie różni się od modelu Dalajlamy, który wybrał dla młodych uchodźców angielski jako język wykładowy w szkołach średnich. Grunfeld, co dla niego typowe, przeoczył najważniejszy element tego porównania, mianowicie „wybór”. W Indiach i Chinach, jak zresztą na całym świecie, ludzie chcą uczyć się angielskiego nie tylko z powodu oczywistych korzyści ekonomicznych, ale również po to, by stać się częścią większego kręgu kulturalnego, naukowego i politycznego. W Tybecie natomiast używa się chińskich słów oraz zwrotów, ponieważ ChRL trzyma – politycznie i gospodarczo – ten kraj za gardło, co w żadnym razie nie jest skutkiem wolnego wyboru Tybetańczyków. Nie ulega wątpliwości, że kiedy Tybet stanie się niepodległym państwem, większość naszych rodaków będzie się chciała uczyć angielskiego, a nie chińskiego.

Naturalnym kierunkiem rozwoju języka tybetańskiego byłoby więc przekładanie lub przejmowanie większości terminów technicznych z angielskich, niemieckich lub francuskich oryginałów, jak czyniliśmy to z *gari*, *rili* czy *beskopem*. Japończycy robili to od chwili pierwszego kontaktu z Zachodem, poczynając od *arigato*, „dziękuję” (od portugalskiego *obrigado*).

Szybkość, z jaką nowoczesność oraz zachodnie wpływy zmieniały Chiny pod koniec XIX i na początku XX wieku, zmusiła nawet konserwatywną inteligencję chińską do zapożyczenia wielu nowych terminów – *amiba* (ameba), *balei wu* (balet), *beige* (bojkot; kantoński pierwowzór: *buigot*), *axun* (ozon), *balafin* (parafina), *bailandi* (brandy), *kafei* (kawa), *kafeiyin* (kofeina), *keke* (kakao) itd. – prosto z języków europejskich. Wpływy rosyjskiego rozciągały się od ważkich kwestii politycznych, takich jak *kangmintuang* (Komintern) i *kangmisha* (komisarz), po pospolity *shamowu* (samowar).

Jak już wspominaliśmy, Chińczycy często zapożyczali z japońskiego. Co ciekawe, nie ograniczało się to do terminów zaadaptowanych przez Japończyków z języków zachodnich, lecz dotyczyło również przejętych z klasycznego chińskiego *kanji*. Chińskie, bardzo stare słowo *wenhua*, „kultura” nie miało żadnych nowoczesnych konotacji, oznaczając pierwotnie stan *wen*, „artystycznego doskonałenia”, który był przeciwieństwem *wu*, czyli „militarnego” męstwa. Współczesne znaczenie *wenhuy* weszło do chińskiego dopiero z zapożyczeniem japońskiego przekładu tego terminu, *bunka*, na początku XX stulecia. Podobnie rzecz miała się ze słowami takimi jak *wenming* (cywilizacja; jap. *bunmei*) czy *wenxue* (literatura; jap. *bungaku*).

Mówię o tym, by uspokoić tych Tybetańczyków, których żenuje i irytuje fakt, że wiele podobnych tybetańskich wyrazów powstało stosunkowo niedawno. Zapozyczenie nowych terminów z innych języków nie musi oznaczać zdrady własnej mowy ani świadczyć o kulturowej niższości. Dawniej Tybetańczycy chętnie przejmowali chińskie nazwy warzyw i kulinarnych nowinek, które przybyły do nas z tego kraju, np. *luopuo* (rzodkiew, tyb. *labuk*), *cong* (cebule, tyb. *cong*), *hong luopuo* (marchewkę, tyb. *gung-labuk*) czy też wszystkie



warzywa liściaste, *baicai*, *qincai*, *jiucai*, zachowując nawet ich prawidłową chińską wymowę. Chiński termin *cai* (tyb. *ce*) stał się pełnoprawnym słowem tybetańskim (choć mieliśmy również własne określenie „zieleniny”, *ngo*), podobnie jak *cu* (ocet), *caidao* (tasak), *kuaizi* (pałeczki) itd. Żaden oburzony myśliciel nie domagał się tu tworzenia rdzennie tybetańskich nazw. Gdy zasiadamy do stołu, Tybetańczycy (nawet rozjuszeni nacjonaści) nie mają problemu z Chinami ani z chińszczyzną. I tak być powinno. Czyż owoce zachodniej technologii również nie mogłyby wejść do naszego języka na własnych warunkach?

Rozwiązanie takie budzi pewne opory w Tybecie i na wychodźstwie. W latach sześćdziesiątych niektórzy emigracyjni intelektualiści z administracji (ulegający pewnym chińskim wpływom) płodzili językowe potworki typu *me-sziuk-phur-teng* („ogień-siła-latać-wysoko” – „rakietą”), *suk-thong-lung-trin* („ciało-widoczne-powietrze-transmisja” – „telewizja”), czy *log-ci-trul-czas* („elektryczność-obliczać-maszyna-przedmiot” – „komputer”). Ostatnim tasiemcem z tej rodziny jest *lok-trul-drała* („elektryczność-maszyna-sieć”) czyli „internet”. Gdzieś po drodze najwyraźniej opuścił nas wrodzony dowcip, wyrefinowanie, a nawet zdolność do tworzenia zgrabnych skrótowców.

Opór przed zapożyczaniem nowych terminów z Zachodu jest bardzo silny w tradycyjnych kręgach akademickich. Wielkie osiągnięcia *localów*, którzy przełożyli z sanskrytu na tybetański całą literaturę buddyjską, tworząc przy tym zupełnie nowy leksykon terminów filozoficznych i psychologicznych, pozostają zrozumiałym źródłem inspiracji dla ludzi, pragnących robić to dzisiaj z nowymi, obcymi wyrażeniami. Mogą oni mieć słuszną, sprzeciwiając się automatyzmemu zapożyczaniu i obstając przy tłumaczeniu (byle rozsądnym i wdzięcznym) przynajmniej części tego słownictwa. Japończycy zapłacili za swój sukces w adaptowaniu angielskich słów absurdalnie niepotrzebnym *toraburu* („problem”, od *trouble*) oraz perełkami „anglojapu” – *moga* (*modern girl*, „nowoczesna dziewczyna”), *bajon* (*version up*, „poprawiać”), *goruden kombi* (*golden combination*, określająca udany występ damsko-męski na antenie telewizyjnej) czy wreszcie niezwykle dziś popularny wśród dam z Kraju Wiśni *Burapi*, Brad Pitt.

Postulowana od czasu do czasu przez tradycyjnych uczonych wszechmocna akademia, przekładająca każdy współczesny termin na język tybetański (i narzucająca jego stosowanie), jest przecież zupełnie nierealna. Większość z nas zetknęła się kiedyś z tym czy innym szacownym *gesze*, który twierdził, że całą zachodnią mądrość można zawrzeć w kilku *pothi* (tomach), ale dzięki Bogu lamowie zaczynają dziś widzieć ogrom współczesnej wiedzy (i to nie tylko różnych gałęzi i podgałęzi nauki oraz techniki, ale także muzyki, sztuki, teatru, literatury, polityki, prawa, historii tudzież tysięcy innych dyscyplin, obszarów badań czy specjalizacji). Większość z nich ma własne rozbudowane leksykony czy wręcz hermetyczne słowniki, które cały tybetański świat uczonych (w kraju i na wychodźstwie) przekładałby na nasz język przez niezliczone wcielenia.

Rzecz dotyczy również zasad. Czy rozwój języka powinien mieć charakter „odgórnny”? Czy prości ludzie nie mogą wymyślać słów? Czy tworzenie



nowych terminów musi być zarezerwowane, jak we współczesnym Tybecie, dla mianowanych przez władze „ekspertów” (*khelpa*)? „Klasycczni” uczeni często dyskutowali o tym na wychodźstwie, ale na szczęście nigdy nic z tego nie wynikło. Pamiętam tylko jeden przypadek „lingwistycznego nakazu”. Jakieś dziesięć lat temu obecny premier – a wtedy przewodniczący Zgromadzenia – dał się zwieść chińskiej propagandzie, która utrzymuje, że tybetańska „demokracja” została ukuta w ChRL, i oświadczył, że powszechnie używane słowo *mangco* (rządy ludu) jest niestosowne i musi być zastąpione terminem *mungco* (rządy większości). Nazwę pierwszą można oddać jako „rządy prostych ludzi” (tybetańskie *mang* ma dokładnie takie samo znaczenie jak greckie *demos*, a *co* – to „pierwszy”, „władca” lub „władza”). Wersja Rinpocze – „rządy większości” – opisuje demokrację w najbardziej brutalnej, „siłowej” postaci.

O wyborze Rinpocze wiele mówi monastyczne pole znaczeniowe sylaby *mung*. *Dra-mung* to, na przykład, „zgromadzenie mnichów”, a *mung-cza* – „herbata”, którą podaje się duchownym podczas rytuałów. Poglądy Rinpocze skutecznie zdyskredytowali tybetańscy intelektualiści, ale *mungco* zadomowiło się w Dharamsali na dobre. Daje się nawet zauważyć, że młodzi ludzie marzący o karierze politycznej, zniżają ton, by precyzyjnie wyartykułować *mung*, aby nikt nie wziął go przypadkiem za *mang* ze starszego, i odrobinę wyższego, *mangco*. Te wokalne popisy nie różnią się zapewne od spektaklu, jaki rozgrywa się w Stanach Zjednoczonych, gdzie wierni Republikanie mówią dziś nie *nuclear*, a „niu-kiu-ler”, dostosowując się do złej wymowy prezydenta Busha. Choć absurdalne i śmieszne, oba te przykłady są dowodami psucia języka przez władzę.

W „Polityce i języku angielskim” George Orwell dowodzi, że niszczenie języka było kluczowym elementem przepychania i uprawiania złej, gnębielskiej polityki. W „1984” pokazuje natomiast, jak manipulując językiem, zmieniając znaczenie słów lub eliminując te, które mogłyby rozbudzić intelektualną ciekawość, sumienie, głębokie uczucia albo duchowość, można trzymać całe społeczeństwo w psychicznej niewoli, nie dopuszczając przy tym do nikogo myśli, że jest tylko niewolnikiem. Krótko mówiąc, Orwell pokazał nam, że język i wolność są ze sobą nierozzerwalnie związane.

Jestem przekonany, że wszelkie dyskusje i wysiłki na rzecz „ocalenia” kultury i języka tybetańskiego pozostaną zupełnie jałowe, jeśli ich celem nie będzie również walka o *rangzen*, wolność polityczną Tybetu. W wariacie minimum muszą one przynajmniej zakładać, że niepodległość jest absolutnie niezbędna dla przetrwania języka tybetańskiego. Bez niej będzie on ledwie lokalnym narzeczem jednej z wielu „barwnych” mniejszości Chin. Wiem, iż Jego Świątobliwość uważa, że zachowanie naszej kultury jest ważniejsze od walki o niepodległość, sądzą jednak, że mam rację, zakładając, iż w tym kontekście kultura oznacza dla niego buddyzm tybetański. Tak, religia, zwłaszcza zorganizowana, może trwać, a nawet kwitnąć, pod patronatem cesarzy i tyranów. Zważywszy na los adeptów Falun Gong, katolickich biskupów oraz części naszych dzielnych mnichów i mniszek,



nie liczyłbym jednak na to we współczesnych Chinach.

Goldstein uważa, że Tybetańczycy powinni powierzyć Pekinowi polityczną, wojskową i gospodarczą kontrolę nad własnym krajem, w zamian za co mieliby otrzymać zezwolenie na życie w „kulturowych rezerwatach”. Dla tych, którzy postrzegają kulturę w kategoriach tańca deszczu dla turystów oraz możliwości prowadzenia badań antropologicznych, może to być rozwiązanie wygodne i atrakcyjne. Niemniej w oczach ludzi, dla których kultura jest procesem życiowym, wyrażeniem i tworzeniem w przestrzeni przenikających się tradycji, wiary i kontemplacji, podstawowym warunkiem istnienia żywej kultury (i żywego języka) pozostaje wolność. Nie można tworzyć prawdziwej kultury, nie będąc wolnym człowiekiem. Nie trzeba żyć w wolnym kraju, tu i teraz, ale wymaga to przynajmniej obietnicy wolności. Ta obietnica, ta nadzieja jest w istocie wyrazem naszego zobowiązania, woli kontynuowania walki o wolność. Póki ludzie jej nie porzucają, póki będzie ich stać na najbłahszy akt oporu, zanucenie antychińskiej pieśni lub opowiadzenie dowcipu o partii komunistycznej, póty istnieć będzie szansa na dotrzymanie owej obietnicy.

Zapewne najbardziej najeżonym policją, szpiclami i służbami bezpieczeństwa miejscem na Płaskowyżu Tybetańskim jest nasza stolica. Mówiono mi, że chińscy funkcjonariusze i żołnierze występują w niej liczniej niż rdzenni mieszkańcy, a ja nie mam powodu w to wątpić. Choć z tego miasta napływają niemal wyłącznie złe, przygnębiające wiadomości, lhascy przyjaciele i znajomi – ku memu ustawicznemu zdumieniu – zapewniają mnie ciągle, że nasi ziomkowie wciąż nie stracili swego *ing* (co od biedy można by pewnie oddać jako „fason”) i że ich cięte języki nadal potrafią spuszczać powietrze z balonów urzędniczego napuszenia oraz obnażać kłamstwa władz.

Polityczną Konferencję Konsultatywną (tyb. *czapsil decok*), ulubioną synekurę tybetańskich marionetek i kolaborantów, nazywa się w Lhasie „świniarnią”. Na pierwszy rzut oka można tę nazwę uznać za – w końcu zasłużoną – obelgę. Rzecz w tym, że słowo *phag*, „świnia”, pisane inaczej, lecz wymawiane dokładnie tak samo, oznacza „szlachetnego”, od sanskryckiego *arja*, a jednymi z pierwszych członków tej niesławnej instytucji byli Phagpa-lha Gelek Namgjal i Samding Dordże Phagmo, których imiona zaczynają się – za sprawą historycznego statusu monastycznego – tą właśnie sylabą. Oboje byli inkarnowanymi lamami. Innego zdrając z *phag* w imieniu, Phagpa-lhę Khenczunga, zatłukł rozwścieczony motłoch 10 marca 1959 roku u wrót Norbulingki.

Pisarka Oser, która jak słyszałem, pochodzi z Dege we wschodnim Tybecie, wspomina o tej skłonności do kpienia w wierszu „Tajemnice Tybetu”:

*A w słodkich herbaciarniach Lingkhoru
między stolikami krążą głupie plotki.*

*W przycupniętych przy ulicy kawiarnianych ogródkach
emerytowani funkcjonariusze zabawiają się grą w madżongu.*



*W małych barach noc w noc upijają się
brzuchaci urzędnicy.*

*Och, bądźmy szczęśliwie bierni, lepsze to w końcu niż zostać „amczokiem”.
Amczok to ucho, czyli jeden z niewidzialnych donosicieli.*

Ot, plastyczne określenie, typowe dla naszego lhaskiego poczucia humoru.

Tego idiomu nie da się dobrze przełożyć na żaden inny język. Po chińsku „bezpieczeństwo” to *anquan*, brzmiące bardzo podobnie do *amczok*, zwłaszcza gdy szepce się je na ucho nierozważnemu przyjacielowi w barze.

Bibliografia

- Goldstein, Melvyn, *Modern Literary Tibetan*, 1973.
- Goldstein, Melvyn, *Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan*, 1975.
- Goldstein, Melvyn, *Essentials of Modern Literary Tibetan*, 1993.
- Leys, Simon, *The Burning Forest, Essays on Chinese Culture and Politics*, 1985.
- Han, Suyin, *Lhasa the Open City, A Journey to Tibet*, 1977
- Mckay, Alex.C, *Tibet and the British Raj, The Frontier Cadre 1904-1947*, 1997.
- Aris, Michael, *Jigs-med-gling-pa's 'Discourse on India' of 1789. A Critical Edition and Annotated Translation of the lHo-phyogs rgya-gar-gyi gnam brtag-pa brgyad-kyi me-long*, 1995.
- Beckwith, Christopher, *The Tibetan Empire in Central Asia*, 1987.
- Kahlen, Wolf, *Tang-stong Rgyalpo: A Leonardo of Tibet*, European Bulletin of Himalayan Research, Nr 9, 1994.
- White, Lynn, Jr., *Tibet, India, and Malaya as Sources of Mediaeval Technology*, American Historical Review, 54, 1960.
- White, Lynn, Jr., *Medieval Technology and Social Change*, 1962.
- Shelkarlingpa, *Memories of Lhasa: Composed by H.E. Shelkarlingpa at Darjeeling, in 1910, 11, 1936.* (W moim przekładzie, w którym pomagał mi Sonam Dhargjal-la z Lace.)
- Dundul Namgyal Tsarong, *In the Service of His Country; The Biography of Dasang Damdul Tsarong Commander General of Tibet*, 2000.
- Dhondup, K., 1986, *The Water-Bird and Other Years: A History of the Thirteenth Dalai Lama and after*.
- MacDonald, David, *Twenty Years in Tibet*, 1991 (wydanie pierwsze 1932).
- Brauen, Martin (red.), *Peter Aufschnaiter's Eight Years in Tibet*, 2002.
- Chapman, Spencer, *Lhasa the Holy City*, 1940.
- Ford, Robert, *Wind Between the Worlds*.
- International Campaign for Tibet, *Jampa: the Story of Racism in Tibet*, 2002.
- Pemba, Tsewang, *Young Days in Tibet*, 1957.
- Richardson H.E., *Tibetan Précis: For Official Use Only; Secret*, 1945.
- Taring, Rinchen Dolma, *Daughter of Tibet*, 1970.
- Teichman, Eric, *Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet*, 1922.
- Shelton, Albert, *Pioneering in Tibet*, 1925.
- Wissing, Douglas A., *Pioneer in Tibet, The Life and Perils of Dr. Albert Shelton*, 2004.



- Harris, Claire and Shakya, Tsering (red.), *Seeing Lhasa*, 2003.
- Huber, Toni, *The Guide to India. A Tibetan Account by Gendun Chopel*, 2000.
- Mengele, Irmgard, *DGe-'dun-chos-'phel: A Biography of the 20th-Century Tibetan Scholar*, 1999.
- Engelhardt, Isrun, *The Ernst-Schäfer-Tibet-Expedition (1938-1939): New Light on the Political History of Tibet in the First Half of the 20th century [w:] Tibet and Her Neighbours. A History*, 2003.
- Goullart, Peter, *Forgotten Kingdom: Eight Years in Likiang*, 1955.
- Tsering, Tashi, *The Life of Rev. G. Tharchin: Missionary and Pioneer*, Lungta 11, 1998.
- Bray, John, *The Contribution of the Moravian Mission to Tibetan Language and Literature*, Lungta 11, 1998.
- Revel, Jean-Francois i Ricard, Matthieu, *Mnich i filozof*, 2000.
- Rigzin, Tsepak, *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*, 1986.
- Norbu, Jamyang, *Some Memories Of The Great Lotsawa, Gedun Chopel (as told to me by my mother, Lodi Lhawang, nee Tethong)*, Lungta, 2005.
- Liu, Lydia H., *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity, China 1900-1937*, 1995.
- Goldstein, Melvyn C.; Sherap, Dawai; Siebenschuh, William R., *A Tibetan Revolutionary: The Political Life and Times of Bapa Phuntsok Wangye*, 2004.
- Mirsky, Jonathan, 'Destroying the Dharma', a review of *A Tibetan Revolutionary: The Political Life and Times of Bapa Phuntsok Wangye*, by Melvyn C. Goldstein, Dawai Sherap, and William R. Siebenschuh, *University of California Press*. 2004, *The New York Review of Books*, 2004.
- Tibet Information Network, *A Poisoned Arrow: The Secret Report of the 10th Panchen Lama*, 1997.
- Dalajlama, *Wolność na wygnaniu*, 2000
- Bloodworth, Dennis, *The Chinese Looking Glass*, 1967.
- Link, Perry, *The Limits of Cultural Reforms in Deng Xiaoping's China*.
- Bhum, Pema, *A Shooting Star that Cleaved the Night Sky and Vanished: The Life of Dhondup Gyal*, Lungta Nr 9, 1995.
- Wang Yao, *Tales from Tibetan Opera*, 1986.
- Reischauer, Edwin O., *Japan: Past and Present*, 1946.
- Beyer, Stephan V., *The Classical Tibetan Language*, Bibliotheca Indo-Buddhica Series Nr 116, 1993.
- Rossabi, Morris, *Khubilai Khan, His Life and Times*, 1988.
- Miller, Roy Andrew, *Languages and History: Japanese Korean, and Altaic*, 1996.
- World Tibet Network News, *China takes credit for enriching Tibetan language*, 24 września 2001.



Goldstein, Melvyn, *The Dragon and the Snow Lion: The Tibetan Question in the 20th Century*, Tibetan Review, marzec 1991.

Oser, *Tajemnice Tybetu*, 2005

Wodospad młodości

Dhondup Gjal

Czyste, niebieskie niebo
Ciepło promieni słońca
Wonne kwiaty
Majestatyczne góry –

Aima!

Ale jeszcze piękniejszy
Spiętrzony wodospad
Na stromej grani

Patrz!

Krystalicznie białe promienie rozpostarte
Niczym pawie ogony
Skrzydła papugi
Deseń brokatu

Słuchaj!

Szmer tryskającej wody, czysty i słodki
Anielska muzyka
Cudowna melodia
Muzyka bogów
Z czystego źródła

Kji!

To nie jest zwykły wodospad –
Majestat
Nieustraszone serce
Niezrównana duma



Silne ciało
Drogocenne klejnoty
Melodyjna muzyka

Ten!

Rwący wodospad
Chłuba młodych Krainy Śniegu

Ten!

W roku 1980
Moc serc i zdolności młodych *Bo*
Walka, co przydaje godności
Muzyka młodości

Kji! Kji!

Młodzieńczy wodospad
Kaskada młodości

Skąd masz
To nieustraszone serce
Niewzruszoną pewność
Nieugiętą dumę
Niewyczerpane siły?

Tak!

Deszcze trzech miesięcy wiosny
Przybór trzech miesięcy lata
Ożywczy grad i burze trzech miesięcy jesieni
Lód i śnieg trzech miesięcy zimy

I więcej!

Woda z ośnieżonych gór, łąk, dolin i wąwozów

Krótko!

Woda pomysłności
Woda dostatku
Woda spełnienia
Woda doskonałości
Woda Ośmiu Czystości



Setki tysięcy przymiotów i zalet

Jesteś wodą przyjaźni
Której niestraszny krok w najgłębszą przepaść –
Jesteś wodą wszechświata
Dzielnie tocząc się doliną
Dumnie biorąc nowe

Jesteś otwarta, silna, majestatyczna
Bez cienia arogancji i skazy
Tryskasz z głębokich źródeł
Wolna od tego, co plugawe
Masz w sobie geniusz i przepych młodości

Kaskado!

Tyś świadkiem historii
Drogą przyszłości –
Twe krople oddechem kraju
Promienie dumą i wzrostem

Bez ciebie!

Gdzież zanurzyć miecz języka
Ostrzyć klingę talentu

Bez ciebie!

Nie rozkwitnie drzewo medycyny
Filozofia i religia buddyjska nie zrodzą owocu

Być może!

W twym kryształowym umyśle
Drzemią rany historii
Blizny starych bitew
Urazy głupoty
Skrzepy konserwatyzmu –
Tak być nie może

Gdyż!

Masz dumę, majestat i siłę młodości
Zimowy lód nigdy cię nie zatrzyma



Ani nie otepi
Twego biegu nie wstrzymają
Setki wściekłych cięć miecza

Gdyż!

Źródło wodospadu tkwi głęboko w śniegach
Sięga bezkresnego oceanu –
Twoja historia jest długa
Napawa dumą, tchnie godnością
Jakże melodyjne twe chóry czasu
Nasze natchnienie i moc

Słyszałeś? Wodospadzie!

Do was, młodzi Krainy Śniegu

Czemu pozwalacie morzyć głodem konia natchnienia?
Czemu pozwalacie cierpieć w upale słońcowi poetyki?
Czemu pozwalacie, by kurz pokrył śnieżnego lwa metafory?
Czemu nie nakarmicie sieroty tańca i muzyki?
Kto uratuje dziedzictwo astrologii?
Kto powita oblubieńca nauki?
Kto weźmie za żonę pannę techniki?

Niestety! Wodospadzie!

Twoje jasne, światłe, melodyjne odpowiedzi dotrą do naszych uszu
Są wyrte w naszych umysłach niczym rzeźby w skale

W prawdzie!

Tysiąc wspaniałych osiągnięć przeszłości
Nie rozwiąże dzisiejszych spraw
Woda z wczoraj nie zaspokoi dzisiejszego pragnienia
W usychającym drzewie historii nie ma życia
Bez duszy tu i teraz
Nie zabije puls postępu
Nie popłynie krew postępu
I nikt nie zrobi kroku

Kji! Wodospadzie!

Twe łagodne fale
Krople bryzgającej wody
Symbolizujesz siłę nowego pokolenia Krainy Śniegu
Twój nurt, twój grzmiący ryk



Nasz!

Zwierciadło nadziei nowego pokolenia –
Musimy strzec się tych dróg
Konserwatyzmu, izolacjonizmu, ignorancji, gnuśności
Zacofania, dzikości, mroku i reakcji –
W naszym kraju nie ma dla nich miejsca

Wodospadzie! Wodospadzie!

Nasze umysły popłyną z twym nurtem
Nasza krew będzie kipieć jak twoja
W odmetach tego, co nadejdzie
Choćby najtrudniejszą ścieżką
Młodzi Tybetu, wyzwólcie się z lęku

Ludzie!

Oto otwiera się przed wami nowa droga

Patrzcie!

Nowe pokolenie Krainy Śniegu
Maszerujemy ramię w ramię

Słuchajcie!

Ta melodyjna pieśń
Jest hymnem młodych Krainy Śniegu
Świetlistą drogą
Dumą i odpowiedzialnością
Radością życia
Pieśnią walki

Młodzieńczy wodospad nigdy nie wyschnie
Nic nie splami jego wód

Tak jest!

Wodospad tryska z głosów młodych Tybetu

Tak jest!

Wodospad tryska z umysłów młodych Tybetu

Dhondup Gjal jest uważany za ojca nowoczesnej poezji tybetańskiej. Był jednym z najbardziej wpływowych pisarzy, poetów i uczonych współczesnego Tybetu. Odebrał sobie życie w 1985 roku. Miał zaledwie 32 lata.



Tybet w obliczu dwojakiego imperializmu – Sprawa Oser

Wang Lixiong

Imperializm polityczny – dławienie kultury

Powszechnie potępiany, odrzucany przez cywilizowane społeczeństwa imperializm nie polega dziś na zwykłej ekspansji terytorialnej i grabieży bogactw innych narodów. Choć pozostaje wierny okupacji i kolonializmowi, udaje, że jest pożyteczny dla podbitej mniejszości, udzielając jej na przykład pomocy gospodarczej. Pewny swej cywilizacyjnej wyższości i materialnych dobrodziejstw, coraz częściej daje o sobie znać w wymiarach życia, które określamy mianem kultury.

Kultura zajmuje centralne miejsce we współczesnych dysputach na temat Tybetu. W odpowiedzi na krytykę świata rząd Chin wylicza swoje zasługi na niwie jej ochrony: odbudowę świątyń, renowację zabytków, promowanie języka tybetańskiego, dwujęzyczność regionów autonomicznych, konserwację zagrożonych dzieł sztuki. Społeczność międzynarodowa i diaspora tybetańska podnoszą dokładnie te same kwestie, tyle że krytykując Pekin. Obie strony przywołują liczne przykłady na poparcie swoich tez, dochodząc do zupełnie sprzecznych wniosków.

Moim zdaniem kultura narodu jest przede wszystkim jego wyrazem, a więc ograniczając dyskusję do niej, tracimy z oczu meritum sprawy. Ekspresja narodu nie sprowadza się do odtwarzania historii i odgrywania tradycji. Przede wszystkim tyczy tego, co czuje on i myśli o swojej sytuacji obecnej i w jakim chce iść kierunku. Historia i tradycja narodowa są częścią żywej kultury tylko wtedy, gdy wyrażają się poprzez teraźniejszość i poczucie rzeczywistości. Kultura, która traci związek z tożsamością narodu i jego sytuacją, staje się wydmuszką, pozbawioną życia kukiełką.

Jaki pożytek i sens kulturowy ma najbardziej nawet pieczołowicie pielęgnowanie języka ojczystego, gdy służy on wyłącznie powtarzaniu słów obcego imperium, a nie wyrażaniu prawdziwych uczuć narodu? Kulturowanie tradycji nie jest zatem najlepszym miernikiem skuteczności ochrony kultury, zaś inwestycje imperium, choćby największe, nie mają z nią zgoła nic wspólnego.



Dopiero z tej perspektywy widać, jakie spustoszenia poczyniły w kulturze tybetańskiej rządy Chin. Niezależnie od tego, co i jak próbowały one osiągać, kategorycznie zakazywały Tybetańczykom wyrażania siebie. Imperium chce kontrolować każdą formę ekspresji, surowo karząc za najmniejsze odstępstwo. Weźmy ostatnie przejścia tybetańskiej pisarki Oser (chiń. Weise).

Oser pisze po chińsku. Urodziła się w Lhasie w 1966 roku; dorastała w tybetańskim regionie prowincji Sichuan. W 1988 roku ukończyła studia na wydziale języka i literatury chińskiej Południowo-Zachodniego Instytutu Mniejszości. Pracowała jako reporterka *Dziennika Ganzi* (po tybetańsku – Kardze), a w 1990 roku została przeniesiona do lhaskiej redakcji *Literatury Tybetańskiej* (chiń. *Xizang Wenxue*), periodyku Stowarzyszenia Literackiego Tybetańskiego Regionu Autonomicznego (*Xizang Wenlian*). Do tej pory opublikowała „Tybet ponad” (*Xizang Zaishang*), „Mapę burgundowej czerwieni” (*Xianghongsede Ditu*) i „Zapiski tybetańskie” (*Xizang Bijì*). Jej kłopoty zaczęły się właśnie od „Zapisków”.

„Zapiski tybetańskie” są antologią opowiadań Oser. Jako pierwsze opublikowało je wydawnictwo Huacheng z Guangzhou w prowincji Guangdong w 2003 roku. Ponieważ książka dobrze się sprzedawała, przygotowano drugie wydanie. Wtedy też zainteresowała się nią cenzura. Departament Frontu Jedności Komunistycznej Partii Chin uznał, że tomik zawiera „poważne błędy polityczne”. Za oskarżeniem poszło polecenie, by książką zajęli się ludzie odpowiedzialni za pracę ideologiczną w Tybecie. Jednocześnie zakazano sprzedaży „Zapisków” w TRA, a wkrótce potem Biuro ds. Dziennikarstwa i Publikacji prowincji Guangdong umieściło je na indeksie. Stowarzyszenie Literackie TRA, pracodawca Oser, zrecenzowało książkę na piśmie: „Wyołbrzymia i idealizuje pozytywną rolę religii w życiu społecznym. Poszczególne eseje świadczą o wierze i czci autorki dla Dalaja. Niektóre fragmenty obnażają ciasne, nacjonalistyczne myślenie oraz zawierają opinie, które szkodzą jedności i solidarności naszego państwa. Pewne treści całkowicie przesłaniają wielkie osiągnięcia Tybetańskiej Reformy w ostatnich dekadach, epatując nostalgią za starym Tybetem bez odwołania do konkretnych przykładów. W książce znalazły się błędne oceny, brak w niej też słusznych zasad politycznych; autorka porzuciła odpowiedzialność społeczną, której wymaga się od pisarzy współczesnych, oraz utraciła polityczne zaangażowanie na rzecz postępowego ruchu cywilizacyjnego”.

Oficjalne zarzuty wobec „Zapisków” przedstawił również Shi Jifeng, dyrektor Centralnego Biura ds. Dziennikarstwa i Publikacji: „Książka sławi XIV Dalajlamę i XVII Karmapę oraz zachęca do czci i wiary religijnej. To poważne błędy polityczne i światopoglądowe. W niektórych rozdziałach autorka zapuszcza się, do pewnego stopnia, na grząski grunt polityczny. W rozdziale »Nima Cering« opisuje, na przykład, rozterki znanego duchownego o tym imieniu, który zetknął się z poparciem dla Dalaja na konferencji międzynarodowej. Autorka najwyraźniej nie rozumie istoty separatyzmu i kwestii promowania niepodległości Tybetu przez Dalaja. Rozdział »Tenzin i jego synowie« obnaża natomiast błędną interpretację konfliktu chińsko-tybetańskiego w latach pięćdziesiątych” (Biuletyn wydawniczy, 23 lutego 2004).



Cytowane tu zarzuty świadczą o skrajnie imperialistycznej postawie, która odbiera narodowi tybetańskiemu prawo do świadomości siebie. To niewyobrażalne, że jakieś społeczeństwo może uznać „cześć i wiarę religijną” za „poważny błąd polityczny i światopoglądowy”. Oser jest tybetańską buddystką. To oczywiste, że sławi swoich przywódców duchowych, takich jak Dalajlama i Karmapa. Tylko kolonialista, który chce stłamsić mniejszość narodową, może uznać taką postawę wobec religii za przestępstwo. Czyż oskarżanie autorki o „błędne oceny i brak słusznych zasad politycznych”, „porzucenie odpowiedzialności społecznej, której wymaga się od pisarzy współczesnych, oraz utratę politycznego zaangażowania na rzecz postępowego ruchu cywilizacyjnego”, ponieważ nie wychwala ona „wielkich osiągnięć ostatnich dekad” i „epatuje nostalgią za starym Tybetem”, nie jest świadectwem narzucania władzy i imperialistycznej manipulacji?

W pewnym sensie za cud należy uznać samo opublikowanie „Zapisków” pod rządami chińskiej cenzury. Książka trafiła do czytelników pewnie dlatego, że Guangdong jest najbardziej komercyjną prowincją ChRL, w której panuje stosunkowo spokojna atmosfera polityczna. Rozdział „Nima Cering”, który upodobało sobie Centralne Biuro ds. Dziennikarstwa i Publikacji, ukazuje głębię depresji i braku wyboru, z którymi borykają się uciskane mniejszości. Zobaczmy, jak zareagował na niego – w lekko kulejącym chińskim – ujgurski czytelnik, który przysłał Oser list: „Czytam twoją książkę. Nima Cering w Norwegii, jak podeszła do niego dziewczyna, i jest mi bardzo smutno. Nie mogłem nad sobą zapanować i bardzo płakałem. Przeczytałem to wiele razy. Nie wiem dlaczego nie mogłem się opanować, jak czytałem rozdział, w którym Nima Cering odpowiada młodej dziewczynie. Rozpłakałem się na cały głos. Płakałem bardzo długo, bo czułem, że coś trafiło mnie w serce. To nie do zniesienia dla mojego słabego serca. Chcę głośno krzyknąć, ale nie mam odwagi. Tak mi żal”*.

Kiedy „Zapiski” trafiły na indeks, Oser brała udział w seminarium dla redaktorów zorganizowanym przez Instytut Literacki Luxun w Pekinie. Stowarzyszenie Literackie TRA zamierzało awansować ją na zastępcę naczelnej *Literatury Tybetańskiej*, ale gdy tylko zaczęły się kłopoty z książką, natychmiast zawieszono jej udział w kursie i kazano wracać do Lhasy, gdzie powołano dla niej „grupę pomocy i nauczania” (*bangjiao xiaozu*), która miała się zająć jej „edukacją w myśleniu” (*sixiang jiaoyu*). Oser kazano „przeprowadzić kontrolę” (*jiantao*) i „przeskoczyć płotek” (*guoguan*).

Terminy, które umieściłem w cudzysłowach, należą do nomenklatury Komunistycznej Partii Chin. To metody kontroli psychicznej, nazywane narzędziami „naprawiania ludzi” (*zhengjen*). W istocie idzie tu o to, by jednostka zgięła kark przed władzą, wyrzekając się niezależności i godności. Poddaje się ją niezliczonym przesłuchaniom i zmusza do składania zeznań, mimo że odpowiednie organy dawno zebrały wszystkie informacje. Gdy partia poczuje się usatysfakcjonowana, oferuje szansę „stania się nową osobą” (*chongxin zuojen*). Założenie jest takie, że delikwent nie ośmieli się już nigdy przekroczyć linii i szczerze pokłoni przed miłosiernym majestatem partii, która ćwiczy ten



mechanizm od dziesięcioleci. Funkcjonuje on na każdym poziomie systemu i jest uruchamiany, gdy tylko zajdzie taka potrzeba. Wpadając w tarapaty, większość Chińczyków po prostu podporządkowuje się systemowi, by uniknąć kłopotów. Praktykuje się to od lat; ludzie dawno się przyzwyczaili i nie czują żadnego wstydu.

Choć Oser straciła szansę na awans i groziła jej nawet reedukacja na wsi, w ten sposób zachowałaby przynajmniej pensję, która w Tybecie – gdzie przestrzeń, pozwalająca na przetrwanie i rozwój poza granicami systemu, jest niezwykle ograniczona – ma ogromne znaczenie. Wedle tybetańskiego powiedzonka „pensja jest jak krowa: gwarantuje codzienne mleko”. Ale Oser nie mogła tego zrobić, gdyż musiałaby się wyprzeć swojej wiary.

Ponieważ oskarżono ją o „sławienie” Dalajlamy, jedynym ratunkiem było zaatakowanie go lub przynajmniej powtórzenie wynurzeń Li Ruihuana, byłego członka Biura Politycznego odpowiedzialnego za sprawy mniejszości: „Dalaj stoi na czele grupy separatystycznej, która spiskuje, by zdobyć niepodległość Tybetu. Stanowi narzędzie międzynarodowego ruchu antychińskiego. Jest nie tylko główną przyczyną i źródłem wszelkich niepokojów w społeczności tybetańskiej, ale i największą przeszkodą, uniemożliwiającą zaprowadzenie porządku wśród tybetańskich buddystów”.

Jakże Oser mogłaby powiedzieć coś takiego o swoim przywódcy duchowym? Czyż nie postawiłaby świata do góry nogami, oskarżając go o wzniesienie niepokojów w Tybecie i zakłócanie porządku buddyźmu tybetańskiego? Sumienie lub wiara nie pozwoliły jej na wypowiedzenie takich słów. Wedle nauk buddyjskich atakując guru, gromadzi się niezwykle negatywną karmę. W końcu, kto wygnał Dalajlamę, zabił setki tysięcy Tybetańczyków i zniszczył niemal wszystkie klasztory w Tybecie? Sprawcy tych czynów rzeczywiście są przestępcami, wzniesającymi niepokoje w Tybecie oraz zakłócającymi porządek buddyźmu tybetańskiego!

Chen Kuiyuan, były sekretarz partii TRA, kazał wszystkim mnichom i mniszkom przepisać własnoręcznie słowa Li Ruihuana w ramach kampanii „reorganizacji klasztorów” (*zhengdun simiao*). Każdy, kto się sprzeciwił, musiał opuścić klasztor. W piśmie tybetańskim „jest” różni się od „nie jest” ledwie jedną kropką. Wielu mnichów dodawało więc niemal niewidoczny znaczek nad orzeczeniem, by wykonać polecenie władz, nie atakując przy tym swego guru. Ale Oser zrobić tego nie mogła, ponieważ pisze po chińsku, w którym do wyrażenia przeczenia potrzebna jest nie kropka, lecz dodatkowy znak. Ten test okazał się więc dla niej zbyt trudny.

Wielu urzędników kolejno podejmowało „pracę przemysłenia” (*zuo sixiang gongzuo*) z Oser i jej krewnymi. (W gruncie rzeczy są to tortury, służące łamaniu morale.) Bezustanne nagabywanie i niepokojenie przez władze okazało się stresem nie do wytrzymania. Co więcej, ponieważ wcześniej wypowiadała się krytycznie o linii kolejowej, która ma połączyć Amdo z Tybetem, kazano jej „odebrać lekcję” (*jieshou jiaoyu*) na placu budowy. Widząc, że nie starczy jej sił na bezpośrednią lub zawołowaną walkę z systemem, postanowiła opuścić Tybet.



Przed wyjazdem zostawiła list do najwyższych władz Stowarzyszenia Literackiego TRA, czyli podstawowej organizacji partyjnej, który zatytułowała „Jestem na zawsze tybetańską pisarką wyznającą buddyzm”. Przytaczam go w całości:

Organizacja partyjna Wenlian

14 września 2003 roku

Oskarżenia przeciwko »Zapiskom tybetańskim« dotyczą przede wszystkim moich poglądów na temat buddyzmu i sytuacji w Tybecie. Prosząc mnie o »przeskoczenie plotka«, żąda się, bym oświadczyła, że moja wiara jest fałszywa i że nie powinnam była używać oczu do przyglądania się sytuacji w Tybecie. W przyszłości w mojej twórczości nie byłoby miejsca na religię, a o ojczyźnie musiałabym pisać zgodnie z oficjalnymi dyrektywami i wytycznymi. W obliczu takich wymagań mogę tylko powiedzieć, że nie jestem w stanie i nie chcę przeskakiwać »plotków«. Z mojej perspektywy współpraca byłaby gwałtem na powołaniu oraz sumieniu pisarza. W tych okolicznościach pozostanie w Lhasie i uczestniczenie w reedukacji, której się nie poddam, nie przyniosłoby żadnych pozytywnych rezultatów, przysparzając jedynie wszystkim dodatkowych problemów i utrudniając Stowarzyszeniu zamknięcie sprawy. Uważam więc, że najlepiej będzie, jeśli na pewien czas opuszczę Lhasę i zaczekam gdzie indziej na ogłoszenie ostatecznej decyzji przez stosowne biuro. Jestem gotowa ponieść wszelkie konsekwencje mojej decyzji.

Oser

Do tej pory wymierzono jej następujące kary: po pierwsze, z powodu dobrowolnej rezygnacji odebrano etat i pensję w Stowarzyszeniu Literackim TRA; po drugie, skonfiskowano przyznane mieszkanie (chwilowo mieszka z matką); po trzecie, odbierając ubezpieczenie zdrowotne i emerytalne, pozbawiono wszelkich świadczeń; po czwarte, zakazano ubiegania się o paszport. W ten sposób, choć nie została wtrącona do więzienia, zabrano Oser wszystko, co można było odebrać.

Ludziom żyjącym w wolnych krajach lub w Chinach właściwych może być trudno pojąć, co oznacza taka kara dla Tybetańczyka. Społeczeństwo chińskie jest już na tyle różnorodne, że stwarza rozmaite możliwości. Poza oficjalnym systemem powstała przestrzeń, w której da się nie tylko żyć, ale i prosperować.



Tymczasem modernizacji Tybetu i jego społeczeństwa przyświecał jeden cel – całkowite uzależnienie finansowe od Pekinu. W Tybecie nie istnieje stratyfikacja społeczna. Poza klasztorami, które stanowią jedyny wyjątek, niemal wszyscy intelektualiści i ludzie kultury wprzęgnięci są w system. Innymi słowy, o pracy w tej sferze może marzyć tylko ten, kto jest jego częścią – bez tego trudno liczyć nawet na związanie końca z końcem.

Zdumiewał mnie fakt, że choć dysydenci-intelektualiści działali publicznie w Związku Sowieckim i w Europie Wschodniej, a obecnie są również aktywni w Chinach właściwych, w Tybecie – mimo ogromu cierpień narodu, międzynarodowego poparcia i przewodnictwa duchowego – tak się nie dzieje. Dlaczego do tej pory słyszymy jedynie o milczącym oporze w klasztorach lub symbolicznych działaniach lokalnych? Myślę, że jedną z najważniejszych przyczyn jest brak przestrzeni, która pozwalałaby tybetańskim intelektualistom na przeżycie poza granicami systemu, zachowującego tam władzę decydowania o życiu i śmierci jednostki. System, który karmi wszystkich ludzi kultury, wszystkich ich również dyscyplinuje. Kiedy przeraża, nie ma szans na rzucenie mu wyzwania. Kultura Tybetu jest dziś tłamszona przez taką właśnie kontrolę wewnętrzną. Ukaranie Oser ma zapalić lampki ostrzegawcze innym.

Ego imperializmu kulturowego

We współczesnym imperializmie nie chodzi wyłącznie o kwestie militarne i polityczne oraz działania garstki kolonizatorów. Idzie w nim również o kulturę, a to wymaga udziału szarych mieszkańców imperium. Imperializm polityczny rozrósł się o imperializm kulturowy. O ile łatwo wyobrazić sobie upadek mocarstwa w sensie politycznym i jego ostateczny krach na skutek rewolucji instytucjonalnej, o tyle podobne „drastyczne zmiany” są mało prawdopodobne w przypadku imperializmu kulturowego, ponieważ jego korzenie sięgają umysłów wszystkich członków narodu panującego. Trudno go zmienić, gdyż przeobraził się w zbiorową podświadomość.

Imperializm kulturowy jest przede wszystkim egoistyczną dumą, która zbiorowo lub indywidualnie, świadomie albo nie, przenika wszelkie aspekty życia. Między lhaskim lotniskiem Gongkar a centrum miasta leży okręg Chushui (tyb. Czuszur), w którym zbudowano „Plac Taizhou”, „pomnik pomocy Tybetowi”, modelowy przykład kulturowego imperializmu. Plac jest ogromny, pożarł akry dobrej, uprawnej ziemi. Nie wiadomo po co powstał, poza tym, że zaświadcza o wielkim bogactwie i złym guście fundatora. Jest na nim pawilon, kamienny most i sztuczna rzeczka. Wszystkie te elementy należą do krajobrazu chińskiego i zupełnie nie pasują do – tybetańskiego – otoczenia.

Pośrodku placu stoi metalowa rzeźba, zwieńczona wielką, nierdzewną, stalową kulą, która symbolizować ma główny nurt ideologii nauki i postępu. Na bilbordach wymalowano portrety partyjnych przywódców i ich slogany. Wszystko to musiało kosztować fortunę – i nie ma absolutnie nic wspólnego z tubylcami. Człowiek zastanawia się, czy w ogóle robiono to z myślą o kimkolwiek.



Przeszedłem się kiedyś po tym placu. Promienie słońca kłują w oczy, odbijając się od białych, betonowych płyt, które przypominają gigantyczną blachę piekarnika. Trawnik ogrodzono płotem ze znakiem zakazu wstępu. Sztuczna rzeczka płynie głębokim, absolutnie niedostępnym betonowym rowem. Na tej wielkiej, otwartej przestrzeni stoją tylko dwie umieszczone naprzeciw siebie kamienne ławeczki. Wystarczy, że są – w palących promieniach słońca, bez żadnego cienia. W końcu nie zrobiono ich po to, by ktoś na nich przysiadł lub odpoczął.

Byłem tam w niedzielę. W najlepszym, wydawałoby się, dniu dla tłumów spacerowiczów. Ale na placu nie zastałem nikogo. Prowadzące doń szerokie ulice świeciły pustkami i sprawiały upiorne wrażenie. Imperium patrzy w dół właśnie z perspektywy takich placów, pomników dumy z własnej kultury i bogactwa. Horyzonty imperium nie obejmują tubylców i ich dziedzictwa – to rzeczy bez znaczenia, niewarte względów ani uwagi. Z drugiej strony, można też założyć, że taki plac ma zaszczerpić w autochtonach poczucie niższości i kazać im podążać za przykładem kulturowego imperium, w kierunku, który ono wskazuje.

Kulturowa duma chińskich urzędników, którzy rządzą Tybetem, jest wszechobecna. Najczęściej słyszymy ich narzekania na lenistwo, konserwatyzm, brak ogłady, zrozumienia dla nauki i smykałki do biznesu wśród ludności lokalnej. Na tej samej zasadzie wyolbrzymiają swoje zasługi w przymuszaniu tubylców do zmiany poglądów i metod prowadzenia interesów, zachęcaniu do ciężkiej pracy czy karaniu za gnuśność.

„Pomagający Tybetowi” (*yuán Zàng*) aparatczyk, który odpowiadał za produkcję rolną w TRA, pokazał mi kiedyś zrobione przez siebie zdjęcie, dowodzące – jego zdaniem – lenistwa Tybetańczyków. Cóż, jeśli nie próżniactwo, mogło tłumaczyć fakt, że nie zbierają ze swoich pól tych kamieni wielkości dłoni? Najwyraźniej nie wiedział, że w rolniczych regionach Tybetu padają latem obfite deszcze, a woda błyskawicznie zmywa ciekłą warstwę gleby. Z drugiej strony, słońce świeci tu bardzo intensywnie, co prowadzi do szybkiego parowania. Zostawiając kamienie na polu, wieśniacy chronią ziemię przed wypłukaniem przez deszcze i wysuszeniem w palących promieniach słońca. Problem w tym, że chińskiemu urzędnikowi nigdy by nie przyszło do głowy, że Tybetańczycy mogą być sprytniejsi od niego.

„Dalaj nie widział Tybetu przez dziesiątki lat – powiada Yang Song, sekretarz partyjnego Wydziału ds. polityki i stosowania prawa oraz naczelnik Biura Bezpieczeństwa Publicznego TRA. – Co daje mu prawo do mówienia o Tybecie? Ja objechałem tu wszystkie okręgi i mam większy tytuł do wypowiadania się o tych sprawach”. Odłóżmy na bok brak sumienia – Yang najwyraźniej zapomniał, że Dalajlama nie był w Tybecie od lat właśnie z powodu imperializmu. W słowach sekretarza brak więc również zdrowego rozsądku.

Podróżując po Tybecie, Yang mógł zdobyć jedynie informacje, które wcale nie muszą rodzić wiedzy. Prawdziwe zrozumienie zaczyna się od kultury. Przysyłani przez imperium urzędnicy często wykopują fosy, odgradzające ich od kultury



ludności lokalnej. Są pełni uprzedzeń. Wypowiedź Yanga jest doskonałą ilustracją nieznajomości czynników kulturowych. Z poziomu takiej płycizny trudno tłumaczyć nawet najprostsze zjawiska – choć wielu zdobywców umiera w końcu w swojej kolonii, nie rozumiawszy jej mieszkańców, dwadzieścia siedem długich lat w więzieniu nie odebrało Nelsonowi Mandeli prawa do objęcia władzy w RPA.

Owa imperialistyczna duma nie jest domeną urzędników; wielu Hanów w Tybecie uważa się za lepszych od tubylców. Rikszarze, straganiarze i robotnicy z budowy – wszyscy oni patrzą na Tybetańczyków z góry, uważając ich za głupich i zacofanych. Pewna pisarka, która wiele podróżowała po Tybecie, powiedziała mi kiedyś, że niemal przestała zajmować się pisaniem, udzielając wszędzie porad ekonomicznych. W pocie czoła tłumaczyła urzędnikom lokalnym zasady gospodarki rynkowej, wymyślając, w najdrobniejszych szczegółach, rozmaite inwestycje. Złościła ją obojętność aborygenów, którą tłumaczyła ich konserwyzmem i próżniactwem. To zdumiewające, że po przybyciu do Tybetu poeta i prozaik zaczyna sądzić, iż jest wszechwiedzący. Co – poza imperialistycznym poczuciem egoizmu i kulturowej wyższości – może tłumaczyć taki nadmiar pewności siebie? Wierzę w jej dobre intencje. Niemniej taka motywacja napawa mnie wstydem.

Mam wielu przyjaciół wśród ludzi, którzy po ukończeniu studiów pojechali na ochotnika do Tybetu w latach osiemdziesiątych. Różnili się od poprzedników, którzy swoje losy i kariery powierzali partii, i od następców – oportunistów, ściągających tu wyłącznie dla zysku. Ich praca – i romantyzm – odcisnęły się na współczesnej historii Tybetu. Z perspektywy analizy imperializmu kulturowego oni również byli agentami agresywnego mocarstwa. Zindywidualizowani, niestannowujący już tylko trybików narodowego państwa, widzieli w sobie Robinsonów Crusoe, kontrolujących i oświecających zastępy Piętaszków.

Tybet był im jedynie podpórką, dekoracją, służącą dowodzeniu własnej kulturowej wyższości. Siedzieli w nim, oddzieleni od Tybetańczyków, obracając się w małym kręgu innych Hanów. Wielu objechało cały kraj – wioski, pastwiska nomadów, święte jeziora i góry. Ciągłe jednak byli myśliwymi, polującymi z zewnątrz na egzotykę, i poszukiwaczami skarbów, zawłaszczającymi kamerą lub piórem kulturę tybetańską. Świetną ilustracją jest tu „Wypijmy za Tybet” (*Ganbei Xizang*), obraz olejny przedstawiający dwadzieścia trzy osoby. Poza trzema pisarzami, tworzącymi po chińsku pół Tybetańczykami, pół Chińczykami, wszystkie one pochodzą z Chin właściwych. Płótno, wykorzystujące symbolikę Ostatniej Wieczerzy, ma być świadectwem wielkiego zaangażowania, które przywiodło je do Tybetu. Ich stosunek do lokalnej religii i kultury dobrze ilustruje anegdota o autorze tego dzieła, malarzu Yu Xiaodongu: „Yu mieszkał w sali, w której kiedyś była szkoła. Podzielił to wielkie pomieszczenie gigantycznymi flagami modlitewnymi. Powiedział, że te ogromne czarno-białe flagi można znaleźć tylko w pobliżu świętej rzeki, na szczycie świętej góry, gdzie zostawiali je Tybetańczycy. Shun [potajemnie »zorganizowanie«] tych flag wymagało długiego planowania i ciężkiej pracy, gdy Tybetańczycy zawiesili nowe z okazji noworocznych celebracji” (*Zhang Ziyang, Tybetańska geografia kulturowa*, 2004).



Przedzielić sypialnię flagami, które niosą oddanie, wiarę i modlitwy Tybetańczyków? Tak, pod warunkiem całkowitego braku zrozumienia i poszanowania cudzej kultury. Co więcej, Yu nie był jedyny – w tym kręgu panowała taka moda. Wszyscy mają kolekcje kradzionych przedmiotów.

Wcale nie twierdzę, że nie podlegam wpływom imperializmu kulturowego. Nie zawsze wystarcza pragnienie wyjścia z jego kręgu. Cering Szakja, mieszkający w Wielkiej Brytanii tybetański uczonec, tak skomentował kiedyś mój esej: „Wydaje się, że prośzenie chińskiej inteligencji – czy to członków partii, czy to liberalnych demokratów, czy też dysydentów – o obiektywne spojrzenie na problem Tybetu jest jak błaganie mrówki, by podniosła słonia. To przerasta ich możliwości i horyzonty. Uprzedzenia rasowe i przekonania właściwe wszystkim kolonialnym władcom odbierają im wyobraźnię” (*Krew na śniegu*, 2002; przekład chiński Lin Meng).

Rozumiem radykalizm i emocje Ceringa Szakji – imperializm kulturowy drzemie nawet w tych demokratkach, którzy poświęcali najwięcej uwagi kwestii tożsamości narodowej. Z reguły uważają oni Wielkie Zjednoczenie (*Da Yitong*) za rzecz oczywistą. Wierząc w demokrację i promując ją, wywyższają się podświadomie, uznając, że mają prawo do oceniania roszczeń mniejszości. Wyznaczają granicę, która zezwala na demokrację, ale nie na niepodległość. Brak im otwartości niezbędnej do rozważenia i zrozumienia poglądów ciemniejszych narodów.

Dla Hanów-demokratów w Chinach po prostu nie ma uciskanych nacji. Wedle ich logiki ciemną jest autorytarny reżim, a skoro cierpią przez niego również Hanowie, to wzywają mniejszości, by wspólnie z nimi walczyły o demokratyzację. Innymi słowy, nie powinny one dążyć do realizowania wyłącznie celów swoich narodów. Faktem jest jednak, że nawet władza autorytarna traktuje odmiennie różne nacje. Chiński uczonec, który napisał „Krytykę Departamentu Propagandy rządu centralnego”, oraz reporter, który wystosował ostry list otwarty do sekretarza partii, są tolerowani. Nie stracili pozycji w systemie. A Oser odebrano wszystko za jedno zdanie o Dalajlamie i rozterkach Nimy Ceringa. Jak możemy twierdzić, że podlegamy takiemu samemu uciskowi?

Przedstawiciele mniejszości, którzy odwiedzają Chiny właściwe, widzą tę różnicę: „Dawno wylądowalibyśmy w więzieniu za to, co mówicie wy, Hanowie”. Z drugiej strony, nawet chińscy demokraci milcząco zgadzają się, że w imię zachowania integralności państwa narodowego, przyszłe, demokratyczne Chiny nie cofną się przed wojną z żądającymi niepodległości mniejszościami. Wtedy nie będzie już kwestii różnych narodów cierpiących we wspólnym jarzmie autorytaryzmu – po prostu wrócimy do modelu dominacji Hanów.

Jeśli idzie o mniejszości narodowe, zwykli chińscy obywatele autorytarnego państwa często idą za głosem imperium – zwłaszcza tam, gdzie mają je za sąsiadów. Pracownicy cywilni rekrutowani w Chinach do Korpusu Produkcji i Budownictwa w Xinjiangu nie tylko wykonują rozkazy imperium, uczestnicząc w wyzysku tubylców, ale często czynią to z wielkim entuzjazmem.



Od pewnego czasu krąży inna idea. Brzmi uczciwie. Kładzie nacisk na wspólne wszystkim człowieczeństwo, bagatelizując unikalne cechy narodów. Zakłada stworzenie obiektywnego standardu oraz równe prawa i demokratyczne procedury dla wszystkich. Aby zapobiec konfliktom, żadnej narodowości nie powinno przysługiwać specjalne traktowanie. Standardy, przepisy i procedury nie mogą być jednak doskonale obiektywne; wszystkie są również ściśle związane z kulturą.

Imperializm kulturowy nie zniknie pod wpływem postępów demokratyzacji. Będzie trwać w świadomości lwiej części przedstawicieli narodu dominującego, ponieważ demokracja, która nie uwzględnia różnic narodowych, może oznaczać jedynie dominację większości, co musi pociągnąć za sobą dyskryminację mniejszości. W sytuacji ogromnej przewagi liczebnej istnieje spore prawdopodobieństwo, że demokracja przedstawicielska będzie ignorować prawa i interesy takich grup, a wtedy, bez trwania przy nacjonalizmie, kultura mniejszości może się po prostu udusić pod brzemieniem większości. Jednocześnie sztandar demokracji i wymogi modernizacji odbiorą mniejszościom prawo do stawiania oporu.

Edward Said dobitnie wykazał, że imperializm kulturowy jest powszechny w społeczeństwach demokratycznych współczesnego świata. Nie potrzebuje ucisku politycznego ani przemocy – zupełnie demokratycznie tworzy „główny nurt”, spychając mniejszości i ich kultury na margines, na którym obumierają, a nawet całkowicie zanikają. Wielu antyglobalistów przeciwstawia się takim „nurtem”. Mniejszości potrzebują więc nacjonalizmu, który wspiera ich kulturowy opór. Dopóki nie zostanie upolityczniony albo okraszony przemocą, może być bardzo pomocny. Dla nacjonalizmu kulturowego tego rodzaju powinno się znaleźć odpowiednie miejsce w otwartym i uczciwym społeczeństwie.

Ekspresja mniejszości i rozbrajanie imperializmu kulturowego

Najlepszą metodą chronienia kultury narodowej jest, ma się rozumieć, zbudowanie niepodległego państwa narodowego. Nie zawsze są jednak po temu warunki, a cena bywa bardzo wysoka. Szanse dramatycznie maleją w sytuacji ogromnej dysproporcji sił między większością a mniejszościami. Z drugiej strony, jeśli traktujemy niepodległość jako środek ochrony kultury narodowej, to zapewnienie jej trwania i rozwoju może uczynić niezawisłość mniej istotną.

Jak zatem skutecznie chronić kulturę mniejszości w większym państwie narodowym? Poza zbudowaniem systemu politycznego, który uwzględniałby takie kwestie, wymagałoby to również zlikwidowania imperialistycznych postaw większości. Stworzenie ewentualnych mechanizmów politycznych, które rozładowałyby napięcia narodowe, musiałaby poprzeć grupa dominująca, o wiele trudniej jednak wyobrazić sobie, że kulturowy imperializm automatycznie zniknie pod wpływem zrodzonego w jej tonie oświecenia. Mniejszości muszą więc znaleźć najpierw skuteczny sposób na wyrażanie siebie – aktywne rozbrojenie imperializmu kulturowego adwersarza wymaga od nich wielkiej siły, niezwyklej wytrwałości i cierpliwości.



Skuteczna ekspresja może być wielowymiarowa. W tym miejscu kładę nacisk na umiejętność posługiwania się językiem większości. Jestem przekonany, że wielu ludzi pyta, dlaczego Tybetańczycy mają uczyć się chińskiego, a nie odwrotnie. To rzeczywiście smutne, że grupa dominująca nie zwraca sobie głowy zgłębianiem języka mniejszości z powodu kulturowej dumy albo, po prostu, braku konieczności. Jeśli jednak mniejszość zechce odplącić pięknym za nadobne, straci możliwość wyrażania się, ponieważ przestrzeń ekspresji i media imperium zdominowane są przez język większości.

Domaganie się, by studiowała ona język mniejszości i starała się ją zrozumieć, jest oczywiście słuszne i sprawiedliwe. Niemniej taki scenariusz wydaje się mało realistyczny, a na dłuższą metę mniejszość będzie nadal na straconej pozycji. Zmieniwszy nieco rozumowanie, dochodzimy do wniosku, że poznanie języka „innych” daje pewną pozycję w interakcji, wzajemnym oddziaływaniu. Niczym się to nie różni od przejęcia i rozbudowania stworzonego przez wroga lotnictwa czy marynarki wojennej. Problem kompetencji językowych mniejszości nie musi sprowadzać się do kwestii dumy narodowej i tożsamości.

Ekspresja nie służy kontemplacji w odosobnieniu – oznacza bycie słyszalnym przez innych. Milczące trwanie przy własnej tradycji narodowej jest formą biernego oporu, lecz ostatecznie nie zatrzyma ekspansji kultury dominującej i nie uchroni przed wchłonięciem przez nią. Równie bezużyteczna jest także przemoc: Mandżurowie podbili Chiny, ale potem połknął ich chiński imperializm kulturowy.

Z takim imperializmem daje się walczyć jedynie przy pomocy samej kultury. Demonstrując obcym własny dorobek, można zrobić wrażenie, przekonać, doprowadzić do porzucenia kolonialnej postawy, zyskać szacunek i przywrócić równość. Aktywność i zaangażowanie stanowią najlepszą ochronę dla kultury narodowej oraz pomagają w jej rozwijaniu. Z tej perspektywy ekspresja kultury – a co za tym idzie, kompetencja w jej wyrażaniu – staje się jeszcze ważniejsza. Owa skuteczność w znacznej mierze zależy od umiejętności wyrafinowanego posługiwania się językiem literackim imperium.

Warunki historyczne ukształtowały wielu utalentowanych pisarzy tybetańskich. Setki poetów i poetek nazywanych „Chińską grupą pisarzy” (*Xizang de Hanyu Zuojiacun*). Oser (Weise), Methuk (Meizhuo), Serpo (Sebo), Alai i Taszi Dała są wielkimi artystami, którzy posługują się mandaryńskim lepiej od wielu pisarzy chińskich.

Zjawisko to budzi w Tybetańczykach mieszane uczucia. Niektórzy uważają je za rezultat kolonializmu, co rzeczywiście potwierdza analiza biografii. Przede wszystkim, większość tych pisarzy dorastała w tak zwanych „tybetańskich regionach Sichuanu” (*Sichuan Zangqu*) – czyli ziemiach tybetańskich, które przyłączono do sąsiadujących z nimi chińskich prowincji (Sichuanu oraz Qinghai, Gansu i Yunnanu).



Stopień sinizacji w Sichuanie jest niezwykle wysoki, a system oświaty tybetańskiej – bardzo słaby. Wymienieni przeze mnie autorzy nie piszą po tybetańsku, niektórzy nawet nie mówią w tym języku. Z wyjątkiem Methuka żaden nie jest „stuprocentowym” Tybetańczykiem. Oser i Serpo są w czwartej części Hanami, Taszi Dała w połowie, a Alai to pół Tybetańczyk, pół chiński muzułmanin. Noszą chińskie imiona oraz mają – również Methuk – chińskich partnerów życiowych. Rodzice wszystkich z wyjątkiem Alaia, który pochodzi z rodziny chłopskiej, należeli do partii. Ojcowie (a po części także matki) Oser, Serpo i Taszi Dały byli Khampami, których zwerbowano zaraz po wkroczeniu do Tybetu wojsk ChRL.

Czy pisarze ci powinni być dla swego narodu powodem do zażenowania, czy raczej jego skarbem i orężem? Odpowiedź na to pytanie jest oczywista, jeśli uznamy, że ekspresja narodu może przyczynić się do powstrzymania i rozbrajania imperializmu kulturowego. Warto przypomnieć, że Tybetańczycy – zwłaszcza w porównaniu z Ujgurami – osiągnęli na tym polu bardzo wiele.

Zaledwie dwadzieścia, trzydzieści lat temu Chińczycy powszechnie sądzili, że byli oni najmroczniejszą i najbardziej zacofaną społecznością, w której przestępców karano odarciem ze skóry lub wylupieniem oczu. Dzisiaj dla wielu Hanów Tybet jest celem wymarzonej pielgrzymki, a jego kultura i religia budzą w nich podziw. Do zmiany nastawienia w znacznej mierze doprowadzili sami Tybetańczycy, wyrażając publicznie siebie.

Z jednej strony, tybetańska diaspora przez całe dziesięciolecie niezamordowanie przekazywała informacje, które wróciły do otwierających się Chin za pośrednictwem Zachodu. Z drugiej strony, nie należy przecieć nie doceniać wkładu ludzi kultury i religii w samym Tybecie. Ujgurzy nie mieli żadnego z tych atutów, choć mozaika etniczna Xinjiangu czyni chiński znacznie tam potrzebniejszym, wspólnym językiem. Wielu z nich świetnie zna mandaryński, nigdy jednak nie słyszałem o piszącym w tym języku poecie ujgurskim ani o nauczycielu duchowym. Pod tym względem mieszkańcy Xinjiangu różnią się zasadniczo od Tybetańczyków, a przy czym szukać należy zapewne w ich stosunku do własnej kultury.

Ujgurscy intelektualści są jednomyślni i nie życzą sobie języka chińskiego w mediach ani w życiu publicznym. Zarzucono nie tylko reformy ujgurskiego z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, ale też wiele słów chińskich, które zdążyły wejść do języka potocznego, wypierają dziś terminy angielskie. Wydaje się, że nie istnieją żadne struktury, które celowo propagowałyby takie procesy – napędza je spontaniczna atmosfera nacjonalizmu. Nawet w więzieniach skazani naśmiewają się z ludzi, którzy posługują się chińskim.

Mam przyjaciela, Ujgura, który dorastał w Pekinie. W pewnym momencie rodzice odesłali go do Xinjiangu, żeby nauczył się tam ujgurskiego. Jego znajomość ojczystego języka była jednak tak słaba, że rodacy uznali, iż utracił „ujgurskość”. Nikt nie chciał mu pomóc w nauce; wszędzie traktowano go z pogardą i wykluczano. Skończyło się na tym, że nie poznał swego języka. Trudno się dziwić, że w takich okolicznościach nikt nie chce zostać artystą, twórcą po chińsku.



Choć w Xinjiangu jest więcej Hanów niż w Tybecie, Ujgurzy skuteczniej zachowują język ojczysty i bronią się przed asymilacją językową. Ich solidarność wewnętrzna wydaje się również silniejsza. Jednak w dziedzinie artykulacji swoich problemów na arenie ogólnokrajowej przegrywają z Tybetańczykami z kretesem. Po pierwsze, sądzą, że nie warto mówić do populacji chińskiej. Nawet za granicą, gdzie nie wiąże się to z żadnym ryzykiem, odmawiają prowadzenia dialogu z Hanami i nie chcą uczestniczyć w ich inicjatywach. Co więcej, brak im umiejętności, które umożliwiałyby przejście w wymiar estetyczny. Ich ekspresja – w języku chińskim – sprowadza się do politycznych roszczeń i sloganów, co nie jest ani poruszające, ani przekonujące, i może szybko przerodzić się w konflikt.

W chińskich księgarniach piętrzą się książki o Tybetańczykach, które miesiącami nie schodzą z list bestsellerów, podczas gdy nieliczne prace poświęcone Ujgurom wydają się nie interesować nikogo. Skąd taka różnica w percepcji, skoro jest ich więcej niż Tybetańczyków i mają równie starą, bogatą kulturę? W rzeczy samej, w latach osiemdziesiątych kilka wydawnictw zainteresowało się problematyką ujgurską i kulturą islamską. Garść publikacji, w których Hanowie mówili o mieszanych uczuciach, jakie budzą w nich muzułmanie, wywołała potężne protesty i demonstracje uliczne – również w Xinjiangu. Niektórzy posunęli się nawet do wydawania fatw, jak ajatollah Chomeini w sprawie Salmana Rushdiego. Życie autorów i wydawców znalazło się w niebezpieczeństwie.

Od tego czasu pisarze i media w Chinach właściwych trzymają się z dala od treści, które mogłyby mieć związek z populacją muzułmańską. Co więcej, brakuje piszących po chińsku twórców muzułmańskich. Powstało błędne koło: im mniej książek traktujących o muzułmanach, tym mniejsze szanse Hanów na zrozumienie Ujgurów oraz wywołanie zainteresowania tą problematyką. Przy okazji chińskie media jeszcze bardziej tracą motywację przybliżenia ludziom tego narodu i jego kultury. Obecnie Ujgurzy są dla Hanów kimś zupełnie obcym. Nie wiedząc nic o ich historii i tradycji, łatwo paść ofiarą oficjalnej propagandy w sprawie Xinjiangu. Większość Hanów nie rozumie (i nie chce rozumieć) Ujgurów, którzy budzą w nich jedynie lęk i wrogość. Trudno sobie wyobrazić sytuację gorszą z perspektywy interesów samego Xinjiangu.

Na drugim biegunie mamy otwartość buddyzmu tybetańskiego (bliskiego religii Hanów), zabiegi Dalajlamy na rzecz pojednania z Chińczykami oraz licznych tybetańskich twórców, którzy piszą po chińsku i tłumaczą większości rodzimą tradycję, otwierając kanały komunikacji. Wszystko to pomaga kulturze tybetańskiej, która staje się we współczesnych Chinach modna, a licznych Hanów kusi subkultura „przyjaciół tybetańskiej gorączki” (*Xizang fashaoyou*).

Przy okazji ekspresja ta zwróciła uwagę części Hanów na polityczny wymiar sprawy Tybetu, przybliżając im powoli perspektywę Tybetańczyków, która zaczyna zdobywać ich sympatię. Siła, z jaką mieszkańcy Tybetu wykorzystują swą łagodność i elastyczność do walki z dominującym mocarstwem, powinna być lekcją dla innych mniejszości. Chciałbym przypomnieć tu o Czyngis-chanie, którego potężnej armii nie zdołało się oprzeć żadne państwo. Tybetańczycy nie zostali jednak pokonani, a Mongołowie przeszli na buddyzm tybetański. Taka jest moc kultury.



Rekompensata za brak ojczystego języka

Nieznajomość tybetańskiego jest wspólnym problemem wielu intelektualistów z Tybetu. Odebrawszy kolonialne wykształcenie, nie potrafią pisać, a czasami nawet płynnie mówić w języku ojczystym. Pokolenie Oser poszło do szkoły w czasach rewolucji kulturalnej. W tym okresie w prowincji Sichuan właściwie w ogóle nie nauczano tybetańskiego. Coś za coś – poznali tak dobrze chiński, że mogli zacząć parać się pisaniem.

Przyjmuje się, że zdecydowana większość ludzi jest w stanie opanować tylko jeden język do stopnia, który pozwala na prawdziwe pisarstwo, a chiński był w gruncie rzeczy pierwszym językiem tych tybetańskich autorów. Realia są takie, że gdy Taszi Dała, prezes Stowarzyszenia Pisarzy Tybetańskich, spotkał się za granicą ze swoimi rodakami, mogli z sobą rozmawiać tylko po mandaryńsku – w języku symbolizującym chiński kolonializm. Nic dziwnego, że uchodźcy chcą wiedzieć, jak ktoś, kto nie zna języka, który ma być medium kultury narodowej, może uchwycić istotę i ducha owej kultury oraz narodu, a w dodatku przemawiać w ich imieniu.

To prawda, że naród nie jest rasą, a jego istotę stanowi nie krew, lecz kultura. Kiedy zatraci się umiejętność komunikowania z kulturą własnej nacji, to niezależnie od biegłości, z jaką owi pisarze posługują się językiem chińskim, ich osiągnięcia lingwistyczne nie będą miały nic wspólnego z narodem tybetańskim, pomagając jedynie nawracać kolejnych neofitów większościowego państwa narodowego. Kulturowo staną się Hanami.

Słaba znajomość tybetańskiego jest rzeczywiście poważnym upośledzeniem pokolenia Oser. To jednak rezultat historii, za którą pisarze ci nie ponoszą żadnej odpowiedzialności. Ich patriotyzm i religijność pozwalają jednak mieć nadzieję, że zdołają dźwignąć brzemień odpowiedzialności za wyartykułowanie aspiracji swego narodu. Te dwa czynniki rekompensują nieznajomość języka, stanowią więc z kulturą tybetańską i popychają do mówienia w jej imieniu.

Nacjonalizm jest najważniejszym składnikiem świadomości narodowej, nie musi się jednak wyrażać jedynie w oparciu o odziedziczoną kulturę (w tym język). Dopóki człowiek identyfikuje się z narodem, dopóty może mówić – choćby w języku innym niż ojczysty. Opowiadając o znaczeniu narodu w języku chińskim, zwiększa się szansę, że usłyszą to władze i społeczeństwo Hanów. Wśród tybetańskich pisarzy tworzących po chińsku przeważa tybetańska świadomość – w sferze politycznej z reguły nie wyraża się tego otwarcie, niemniej ich sztuka jest nią przesiąknięta.

Nie ulega wątpliwości, że ludzie, którzy mogą wybierać, z reguły nie sięgają po kulturę i estetykę, by wyrazić swój patriotyzm. Może to być jednak bardziej skuteczne niż przekaz czysto polityczny. Nacjonalizm polityczny służy formułowaniu roszczeń i organizowaniu oporu; jego głównym celem jest sięgnięcie po władzę. Ogólnie rzecz biorąc, idzie w nim o czystki, konfrontacje, wyłączość. Może mu za to brakować współczucia, kompromisu i pokoju. W rezultacie



zamiast pomagać stosunkom między różnymi narodami, często podsyca wrogość i konflikty. Nacjonalizm kulturowy jest natomiast ucieleśnieniem, wyrazem miłości i oddania dla kultury swego narodu. Nie potrzebuje konfrontacji z innymi nacjami, tworząc warunki pozwalające na jednoczesne rozkwitanie różnych tradycji. Z tej perspektywy sposób, w jaki wykorzystują kulturę do wyrażania kwestii narodowych piszący po chińsku Tybetańczycy, może na dłuższą metę przynieść lepsze rezultaty.

Niemniej jednak kultura niewątpliwie wyrasta z historii i w dużym stopniu jest przekazywana przy pomocy języka. Dla tybetańskich pisarzy, którzy nie potrafią pisać w języku ojczystym, jedynym łącznikiem staje się buddyzm tybetański. Kultura Tybetu jest bowiem ściśle związana z religią, która z oczywistych względów pełni z kolei rolę serca krystalizującej się świadomości narodowej. Podczas gdy tradycja ludowa ma charakter sformalizowanego dziedzictwa przeszłości, religia stanowi istniejącą rzeczywistość i wciąż się rozwija. Póki więc pisarze ci zachowują więź z buddyzmem, pozostają silnie związani ze świadomością narodową i mogą czerpać z głębi skarbcza cywilizacji Tybetu.

W tym sensie wiara intelektualistów, którzy posługują się biegle językiem chińskim, nabiera wagi szczególnej. Nie idzie mi tu o znaczenie religii jako takiej, lecz o jej rolę jedyne go ogniwa, łączącego tych ludzi z kulturą ich narodu. Czynnikiem, który uczynił Oser rzeczniką uczuć narodowych i obrończynią kultury, jest właśnie jej oddanie buddyzmowi.

Należy tu podkreślić, że rozważania te dotyczą jedynie specyficznej grupy Tybetańczyków, których biegła znajomość chińskiego jako pierwszego języka uczyniła skutecznymi rzecznikami sprawy tybetańskiej. Fakt, iż zapłacili za tę biegłość utratą języka ojczystego, uznać można za przeobrażenie negatywnego w pozytywne. Logika ta nie stosuje się jednak do „zwykłych” Tybetańczyków, na których nie spoczywa brzemień odpowiedzialności za wyrażanie uczuć narodu. Dla nich utrata języka ojczystego może być jedynie katastrofą. Naród jako taki powinien uczyć się od Ujgurów, jak na co dzień bronić własnego języka i każdego, choćby najmniejszego aspektu rodzimej kultury.

Więcej niż szept

Powie ktoś, że i bez autorów, którzy piszą po chińsku, Tybetańczycy zawsze dawali wyraz swojej świadomości narodowej. To prawda, iż nawet w czasach najokrutniejszych represji nigdy, prywatnie, nie przestali wyrażać swego niezadowolonia czy to narzekając, żartując, czy przekazując „wiadomości o małych spotkaniach” (*xiaodao xiaoxi*). Wszystko to z reguły sprowadza się jednak do szepcótów w rodzinnym domu lub kręgu przyjaciół i w najlepszym przypadku może przerodzić się w „narodowe rozmowy prywatne” w trakcie większych zgromadzeń.

Takie głosy nie mają szans na dotarcie do chińskiej większości, władze zaś nie mogą uznawać pozornego milczenia za dowód „bezprecedensowej stabilizacji”. Rola takich wypowiedzi jest zatem bardzo ograniczona. Znacznie ważniejsze od



„szeptania w narodzie” jest publiczne artykułowanie myśli i konfrontowanie ich z masami Hanów, władzami chińskimi oraz międzynarodową opinią publiczną. W przeciwnym razie przeciętny Han będzie zdany na propagandę rządową jako jedyne źródło (dez)informacji o Tybecie. Samym władzom do kontrolowania regionu służą tylko podkolorowane raporty agentów i tak zwane „analizy polityczne”. Rzeczywistość jest wypaczana lub ignorowana, ponieważ nie ma głosu.

Znany chiński pływak Zhang Jian przepłynął raz, na przykład, jezioro Co Ngonpo, które dla Tybetańczyków jest święte. Z ich perspektywy pływanie w takich wodach stanowi zniewagę. Wcześniej dochodziło do wielu podobnych incydentów, dotyczących świętych akwenów i gór. Choć większość Tybetańczyków czuła ogromny niesmak, swoim uczuciom dawali wyraz tylko w rozmowach prywatnych. Po sforsowaniu Co Nangpo całkowicie nieświadomy sakralnej geografii Tybetu Zhang ogłosił plan przepłynięcia innego świętego jeziora, Nam Co. Tym razem w „sieci kultury tybetańskiej” (*Zangren Wenhuawang*, www.tibetcul.com), chińskim portalu prowadzonym przez Tybetańczyków, pojawił się list otwarty do właściwych departamentów. Jednocześnie Oser napisała petycję, w której domagała się odwołania planu Zhanga. List i petycja zaczęły natychmiast krążyć w chińskim internecie, docierając do wielu użytkowników. Pod petycją Oser podpisały się setki osób; niemal połowa z nich była Hanami. Kiedy historię podchwyciły chińskie media zagraniczne, znalazła się ona w centrum uwagi. W obliczu takiej krytyki Zhang zrezygnował ze swoich planów, a wymieniona w petycji Oser popularna piosenkarka Han Hong odwołała koncert zatytułowany „Zstąpienie do Potali” (*Kongjiang Budala*). Incydenty te dowodzą, że wypowiedzi publiczne mogą przynieść rezultaty nieporównywalne z „szeptaniem w narodzie”.

Dalajlama i tybetańscy uchodźcy mówią od dawna, kształtując doniesienia światowych mediów o sprawie Tybetu. Cenzura i bariera językowa sprawiają jednak, że ma to bardzo ograniczony wpływ na poglądy Hanów w Chinach. Co więcej, Chińczycy uważają często, że diaspora nie może reprezentować Tybetańczyków w Tybecie i że jej oświadczenia mają więcej wspólnego z propagandą niż z rzeczywistością. Aby dotrzeć do chińskich odbiorców, niezbędne są więc głosy wypowiadających się po chińsku Tybetańczyków z Tybetu.

To, co przytrafiło się Oser, jest niewątpliwie ceną, jaką muszą płacić oni za zabranie głosu. Jakże mogłoby to nic nie kosztować? W walce narodu z imperializmem poświęcenia są niezbędne i nieuchronne. W przypadku Tybetu wyrażanie świadomości narodowej miało do tej pory charakter sporadycznych aktów oporu. Choć na czele wielu antyimperialistycznych ruchów na całym świecie stoją działacze wywodzący się z mniejszości narodowych, do stworzenia takiego ruchu Tybetańczykom brakuje jeszcze bardzo wiele. Publiczne i konsekwentne artykułowanie myśli narodu wydaje się jednak co najmniej bardziej pożądane od całkowitego milczenia.

Najważniejszymi zasadami są tu „zaistnienie publiczne” (*gongkai*) i „zdolność przetrwania” (*ke chixuxing*). Przez to pierwsze rozumiem nie tylko wykorzystywanie okazji publicznych, ale i posługiwanie się chińskim jako narzędziem komu-



nikacji. Przed kilku laty podczas Igrzysk Mniejszości Narodowych w Lhasie pewien Tybetańczyk zdołał przechytryć ochronę, wmieszać się w grupę tancerzy podczas ceremonii otwarcia i krzyknąć *Py rangzen* – „Niepodległy Tybet!”.

Ponieważ w pobliżu nie było mikrofonu, mało kto wiedział, co się dzieje. Nawet goście, którzy go usłyszeli, nie zrozumieli tybetańskiego zdania i uznali to za część programu. Człowiek ten był bardzo dzielny, ale najwyraźniej osiągnął niewiele. Nikt nie wie, co się z nim stało. Jego okrzyk zamarł, a o całym incydencie opowiadali sobie tylko Tybetańczycy. Podobne zdarzenie miało miejsce podczas noworocznego koncertu w Urumqi, kiedy to na scenę wszedł Ujgur i wyrecytował polityczny wiersz w swoim języku ojczystym. Choć incydent miał charakter publiczny, przyniósł takie same rezultaty, jak demonstracja Tybetańczyka. Większa część publiczności nie rozumiała przesłania, a więc nie mogła wiedzieć, o co chodzi. Informacje o tych zdarzeniach przedostały się z czasem za granicę. Nie były już jednak „newsami”, nie wzbudziły więc zainteresowania mediów, które nie podjęły tematu.

Do podobnych protestów dochodzi ciągle. Ponieważ są izolowane, nie przynoszą trwałych rezultatów. Ci, którzy je podejmują, milkną po aresztowaniu i zamknięciu w więzieniu. Co więcej, z reguły sprowadzają się one do wykrzyzczenia kilku haseł, które świadczą o odwadze, lecz nie są przekonujące ani poruszające i nie mogą wywołać kulturowej interakcji. Zrobują, oczywiście, wrażenie na niektórych ludziach, ale nie zmuszają do myślenia innych.

Odpowiedzialność za publiczne i konsekwentne artykułowanie świadomości narodowej nadal spoczywa raczej na znanych intelektualistach, którzy władają językiem chińskim. Są po temu trzy powody: po pierwsze, mogą oni komunikować się bezpośrednio z populacją Hanów i z władzami. Po drugie, są w stanie nagłośnić swoje wypowiedzi przy pomocy mediów. Nawet jeśli znajdują się na indeksie, mogą korzystać z internetu. Po trzecie, uczestniczą w głównym nurcie życia społecznego w Chinach, co pozwala na znalezienie się w orbicie światowego zainteresowania tym krajem. Do pewnego stopnia chroni ich ciekawość międzynarodowych obserwatorów. W porównaniu z przeciętnym obywatelem mają więc znacznie większe możliwości testowania granic cierpliwości autokratycznej władzy.

Funkcjonujący publicznie intelektualista jest, z definicji, znany publiczności. Ocierając się o granicę, może inspirować i zachęcać innych. Choć odwagę społeczną buduje się powoli – krople drażą skałę i wielkie zmiany są naprawdę możliwe. W porównaniu z sytuacją sprzed dwudziestu lat współcześni Chińczycy są znacznie mniej zależni. Nie dlatego, że spadła zdolność władz do kontrolowania społeczeństwa lub zmienił się charakter autokracji. Ona sama stoi przed wielkim problemem, który polega na tym, że „jej prawo nie może już rządzić ludźmi” (*fa bu zhi zhong*). Kiedy większość jest zjednoczona, tyrania ma znacznie mniejsze pole do popisu. Przykład znanych intelektualistów, którzy są, w pewnym sensie, lepiej chronieni, może wyzwolić odwagę ogółu i doprowadzić do zrobienia wspólnego kroku – o ile nie przekroczy się akceptowanej przez wszystkich granicy.



Wydaje się to bardziej prawdopodobną drogą do poszerzenia przestrzeni wolności w systemie autokratycznym, wynagrodzenia tragedii utraty języka ojczystego oraz uruchomienia mechanizmów ruchu dysydenckiego.

Ponieważ wszyscy intelektualści byli wrzęgnięci w system, Tybet do tej pory nie wydał takich postaci publicznych. Póki co dysydenci nie mogą z nim współistnieć. Co gorsza, przestrzeń kulturalna w Tybecie jest niemal całkowicie zdominowana przez system i do tej pory nie powstał tu rynek kultury. W tych okolicznościach sam fakt istnienia tybetańskich intelektualistów, którzy biegle i z talentem władają językiem chińskim, nabiera znaczenia szczególnego.

Znani artyści muszą być w stanie żyć z rynku – będą wtedy mogli zrzucić kajdany i wykorzystać tę wolność do mówienia niezależnym głosem. Intelektualiści, którzy wypowiadają się jedynie po tybetańsku, mogą działać tylko w rodzimych regionach, gdzie nie istnieje rynek kultury. Dla nich rozwój z systemem oznacza utratę środków do życia. W Chinach właściwych rozwinęła się jednak wielka przestrzeń rynkowa. Tybetańscy intelektualści, którzy biegle władają chińskim, mogą dzięki zdolnościom językowym zadbać tu o przyziemny problem przetrwania i dzięki temu móc uwolnić się od kontroli systemu.

Na sprawę Oser nie należy patrzeć li tylko przez pryzmat pogwałcenia praw człowieka. W ten sposób dodamy jedynie kolejny przypadek do tego korca. Powinna ona raczej dać nam do myślenia. Jak walczyć z dwoma rodzajami imperializmu? Czego trzeba do stworzenia uznanych intelektualistów, którzy będą umieli wyrazić pragnienia narodu? Jaka jest rola tybetańskich intelektualistów, posługujących się biegle językiem chińskim?

W ramach polityki imperialnej Chin hodowały sobie tybetańskich stronników w zsinizowanym systemie oświaty. Pod pewnymi względami osiągnęły sukces, ale ukształtowały też całkiem liczną grupę ludzi podobnych do Oser. System nie tylko nie pozbawił ich świadomości narodowej, ale jeszcze ją wzmocnił. Przy okazji doskonale poznali język imperium.

Pokolenie to powoli wysuwa się na pierwszy plan społeczeństwa tybetańskiego. W przyszłości ludzie ci mogą zostać przywódcami i inicjatorami wielu przedsięwzięć w Tybecie. Czy na tybetańskim horyzoncie pojawi się grupa intelektualistów-dysydentów, posiadających racjonalne umysły i doskonałą znajomość chińskiego – może rodzimy Andriej Sacharow lub Vaclav Havel? Co powinni myśleć Hanowie o potencjalnych konsekwencjach takiego zjawiska dla Chin i Tybetu? Jak wykorzystać sposobność, która może się nadarzyć? Co każdy z nas powinien uczynić z kulturowym imperializmem ukrytym głęboko w naszych umysłach?

Lhasa, Pekin

sierpień-październik 2004 roku



* Rozdział „Nima Cering” opowiada o spotkaniu kilku tybetańskich uchodźców z Nimą Ceringiem, który jest „znanym mnichem-przewodnikiem” z lhaskiego Dżokhangu. Bohater Oser jest młody, skromny, opanowany, rozkochany w swojej kulturze i religii, przenikliwy, mądry i skory do śmiechu; zna doskonale angielski i chiński. Nima Cering zostaje wybrany – jako jedyny Tybetańczyk – do delegacji, która pod koniec lat dziewięćdziesiątych jedzie do Norwegii na konferencję poświęconą prawom człowieka.

Ujgurskiego czytelnika zainspirował następujący fragment:

„[Nimę Ceringa zaczepia w parku młoda Tybetanka w bawełnianej koszulce i džinsach.]

Bez namysłu dał się jej chwycić za ręce, lecz nagle okazało się, że ona nie zamierza ich puścić. Zalewając się łzami, krzyknęła: »Kuszo, co ty tu robisz? Co robisz z tymi Chińczykami? Jesteś Tybetańczykiem, pamiętasz, jesteś Tybetańczykiem. Zostaw ich«.

Nima Cering był zażenowany, zdenerwowany i bardzo smutny, ale nie mógł uwolnić rąk ani znaleźć właściwych słów. Wokół nich zaczął rosnąć wianuszek gapiów. Wszyscy byli cudzoziemcami i wszystkich zdumiał widok mnicha, w którego wczepiła się zawadzająca kobieta. Żaden z delegatów nie interweniował. Wszyscy natychmiast się oddalili, jak gdyby cała sprawa w ogóle ich nie dotyczyła, co właściwie można by uznać za wyraz współczucia i zrozumienia.

Człowiek z ambasady, który przez cztery dni towarzyszył – i nie zajmował się niczym innym – Nimie Ceringowi powiedział teraz: »Chodźmy, zostawmy ją«.

Tybetanka oczywiście nie знаła chińskiego, ale mogła się domyślić, o co chodzi. Wpadła w złość i zaczęła krzyczeć na niego po angielsku. Nima Cering próbował ją powstrzymać, powtarzając raz po raz: »Ja wiem, ja wiem, ja wiem«. »Jeżeli rzeczywiście wiesz – wykrzyknęła zapłakana dziewczyna – to nie wracaj«. I wtedy, zacinając się, wreszcie wyrzucił z siebie to, co naprawdę leżało mu na sercu: »Jakże to? Tam jest nasz dom. Jeśli wszyscy wyjedziemy, komu zostanie Tybet?«. Wtedy też przestał panować nad łzami”.

Wang Lixiong – chiński intelektualista, popularny pisarz, historyk i ekolog, autor zakazanego w ChRL bestsellera Huanghou („Żółte zagrożenie”), w ostatnich latach zajmujący się głównie kwestią Tybetu.



Amatorzy campy – opór i poświęcenie we współczesnym Tybecie

Jesze Dordże

„Nie chcemy ryżu, wracajcie do Chin, my mamy swoją *campę*”, powtarzał do znudzenia, za to bardzo stanowczo, pewien staruszek z lhaskiego Barkhoru. Rzecz miała miejsce w latach osiemdziesiątych. Często znikał z ulicy na kilka dni lub tygodni. Ludzie mówili, że jest w więzieniu. Gdy tylko go zwalniano po otrzymaniu lekarskiego potwierdzenia, że rzeczywiście jest chory psychicznie, wracał do starej śpiewki, wysiadując całymi dniami na swoim rogu. Nie byłem jedyną osobą, która zastanawiała się, czy w gruncie rzeczy nie jest zdrowszy od nas wszystkich.

Dla Tybetańczyków *campa*, prażona mąka jęczmienna, jest symbolem naszej kultury, a ryż – chińskiej. Staruszek mówił więc ni mniej, ni więcej, że Tybet i Chiny są dwoma różnymi krajami o odrębnych kulturach i narodach. Tybetańczycy to rozumieją i opierają się sinizacji swojej kultury. Wiedząc, co w sobie nosimy, uznałem upór staruszka za dowód jego determinacji i ducha. Niektórzy ośmielają się pokazywać to światu, inni chowają w sercu i bez słowa próbują kultywować naszą tożsamość.

O powstaniu, które wybuchło w Lhasie 10 marca 1959 roku, wiemy wiele, natomiast niemający przywódców ani ram organizacyjnych zryw z 1969 roku nie jest już tak znany. Chińczycy nazywają je „rebeliami dwóch dziewiątek” i zrobili wszystko, żeby zapobiec trzeciej w 1979 roku, lecz w 1989 roku Tybetańczycy znów maszerowali ulicami Lhasy, żądając niepodległości.

W roku 1999, zdemoralizowani i rozbici represyjnymi metodami kontroli, które wprowadzono w połowie dekady, na ulice nie wyszli. Ale codzienny opór stał się częścią ich życia. W więziennych celach i szkolnych klasach, w obozach pracy i na łąkach – Tybetańczycy walczą z chińską dominacją. Opierają się, mówiąc pewne słowa i nie wypowiadając innych, opierają się, robiąc rzeczy (takie jak jedzenie *campy* czy składanie pokłonów), które przypominają Pekinowi, że nie są Chińczykami i nigdy nimi nie będą.

Jesze Dordże to pseudonim pisarza z Khamu, obecnie uchodzący.



Norbu Cering (chiń. Nuoci) „Człowiek w masce”

Tajemnice Tybetu

Oser

*Dla uwięzionych Tenzina Delka Rinpocze, Bangri Rinpocze i Lobsanga Tenzina –
Oser*

I

Kiedy o tym myślę, czy mają ze mną coś wspólnego?
Więziony przez trzydzieści trzy lata Palden Gjaco¹,
zamknięta od dwunastego roku życia Ngałang Sangdrol²,
zwolniona niedawno Phuncog Njidrol³,
i siedzący gdzieś Lobsang Tenzin⁴.
Nie znam ich, nawet ze zdjęć.

Widziałam tylko w internecie kajdanki, ostre noże i wielofunkcyjne
pałki elektryczne ułożone przed sędziwym lamą.
Obwisła skóra, wystające kości policzkowe, bruzdy zmarszczek,
ślady urody z młodości,
piękna, które nie należy do tego świata.
Został mnichem jako dziecko,
w tej twarzy pała duch Buddy.

Październik, przedmieścia Pekinu, przenikliwy wiatr, zmieniony świat.
Czytając biografię, którą ściągnęłam sobie w Lhasie,
widziałam czujące istoty z Krainy Śniegu deptane
obcymi, stalowymi kopytami. Palden Gjaco mówi cicho
„Spędziłem większą część życia w więzieniach,
które zbudowali w moim kraju Chińczycy”⁵.
I ten drugi głos, w którym
można „rozpoznać słowa przebaczenia”⁶.



Co pewien czas zamaskowany demon ukazuje prawdziwe oblicze,
 przerażając nawet pradawne bóstwa.
 Lecz próby te zahartowały prostych ludzi,
 Zmieniając szeptane nocą modlitwy w krzyk w jasnym słońcu,
 a skowyt za grubymi murami w potężne pieśni.
 Aresztowani! Podwyższone kary! Dożywocie!
 Egzekucja odroczone! Zastrzelony!

Z reguły siedzę cicho, bo niemal nic nie wiem.
 Spłodzona i wychowana przy akompaniamencie surm AL-W,
 jestem urodzoną dziedziczką komunizmu.
 Nagle stłuczonym jajkiem pod czerwoną flagą.
 Wchodzę w wiek średni i spóźniony gniew zaczyna palić mi gardło.
 Nie mogę przestać płakać nad cierpieniami
 młodszych ode mnie Tybetańczyków.

II

Wiem jednak o dwóch ważnych więźniach, którzy wciąż są za kratami,
 o dwóch tulku, Khampach ze wschodu.
 Dzigme Tenzin⁷ i Angang Taszi⁸, albo Bangri, Tenzin Delek,
 imiona, pod którymi przyszli na świat, i imiona w Dharmie.
 Niczym powracające nagle zapomniane zakłęcie
 otwierają ściśle dotąd strzeżone wrota pamięci.

Tak. Najpierw poprosił mnie na pocztce, w Lhasie,
 o napisanie telegramu, mówiąc z uśmiechem
 „Nie potrafię pisać słów Chińczyków”.
 Musiał być pierwszym tulku wśród moich licznych znajomych.
 W Nowy Rok poszliśmy do studia na Barkhorze
 i zrobiliśmy sobie zdjęcie na tle lepkiej kotary.
 Zaprowadziłam go też do MTV, żeby nakręcić eleganckie
 mudry dla Zhu Zheqin⁹.

Znalazł partnerkę, kobietę z U-Cangu, która nosiła okulary.
 Założyli sierociniec dla pięćdziesięciu dzieci żebrzących na ulicach.
 Wspierałam jedno z nich, ale wkrótce położono kres memu
 limitowanemu współczuciu.



Dlaczego ich aresztowali? Nie wiem. Mówi się, że pewnego ranka do czegoś doszło,
że miało to związek z pojawieniem się flagi ze Śnieżnymi Lwami przed Potalą.
Przyznaję, że nigdy nie chciałam wiedzieć za dużo i nie czułam potrzeby odwiedzenia go w więzieniu.

Tak. Przed kilku laty przyglądał się jabłku miotanemu wirami potężnej Jarlung Cangpo:
„Patrz, nadchodzi karmiczny skutek”.
Przyciągnęła mnie otaczająca go sława. Nie wiedziałam, jak zareagować na jego ból.
Jest znany. W tych czasach zmieniania stron i milczenia;
naucza Dharmy, od wioski do wioski,
stawia czoło władzom, kwestionując ich zakłamaną politykę.
Dla chłopów, koczowników i sierot, które wychował,
jest „Wielkim Lamą”.
I cierniem w oku urzędników, igłą w ich ciele;
Usunąć – tylko to może ukoić ten ból.

Dzięki całemu asortymentowi sztuczek osaczyli go wreszcie po 11 września.
Jakież piękne oskarżenie, w imię walki z „terroryzmem”,
ukarż jednego, żeby ostrzec resztę. Powiedzieli, że ukrywał bomby i pornografię, że zaplanował pięć czy sześć zamachów.
Pamiętam, że zanim go zamknęli, jakieś pół roku wcześniej,
był bardzo smutny. „Umarła mi matka. Będę przez rok modlił się w jej intencji w ścisłym odosobnieniu”. Jakże ktoś, kto szedł w ślady Buddy z taką wiarą, mógłby mieć coś wspólnego z bombami i zabijaniem?

III

Znałam też Lamę Jena, który uczył mnie sutr Schronienia i medytacji. Jego uczniowie z klasztoru Sera mówili mi z płaczem, że samochody policyjne przyjechały, gdy był pogrążony w medytacji. Zabrali go do niesławnego więzienia Guca za taką czy siaką próbę obalenia rządu.
Pobiegłam go zobaczyć z grupką mnichów. Droga, jeszcze niebrukowana, tonęła w tumanach kurzu. W promieniach palącego słońca zobaczyliśmy jedynie lodowate twarze uzbrojonych żołnierzy.



Zwolniono go równie nagle. Z braku prawdziwych dowodów.
Przeżywszy katastrofę, dał mi, nie zapomnę tego uczucia,
dziwny różaniec
z więziennych sucharów, rosnących przed całą jaskrawożółtych kwiatów
i kryształów cukru, który przysłała mu rodzina.
Na każdym paciorku są odciski jego palców;
z każdego wciąż emanuje ciepło modlitw i mantr, które odliczał
przez ponad dziewięćdziesiąt dni upokorzenia.
Sto osiem paciorków, każdy twardy jak uparty kamień.

Znam też dwa razy ode mnie młodszą mniszkę. Tego lata,
gdy płynęła przez Barkhor, wznosząc okrzyk, który zna każdy Tybetańczyk,
a sfera tajniaków pędziła zamknąć jej usta,
kupowałam sobie śliczną sukienkę na dwudzieste ósme urodziny.
Kiedy ja miałam czternaście lat, szykowałam się do egzaminów
do gimnazjum w Czengdu.
Jedno z wypracowań dedykowałam walczącej z Wietnamczykami AL-W.

Siedem lat później, wydalona z klasztoru, załatwia jakieś sprawy
miłemu sklepikarzowi. Jest drobna i zawsze nosi ohydną, wełnianą czapkę,
nawet w największe upały. „Czemu nie założysz czegoś innego?”, pytam.
Chcę jej sprawić prezent. Odmawia.
„Mam bóle głowy, wełniana czapka pomaga”.
Pierwsze słyszę. „Dlaczego?”.
„Bili mnie w więzieniu. Mam uszkodzoną czaszkę”.

No i jeszcze Lobten, któremu wszyscy zazdrościliśmy perspektyw i który
po całonocnej popijawie wszedł do autobusu do klasztoru Ganden.
Powiadają, że na przełęczu wyrzucił przez okno garść *lungt*,
wykrzykując kilkakrotnie ten fatalny slogan. Aresztowali go
stacjonujący w klasztorze policjanci. „Po pijaku prawda wyszła na jaw”,
orzekł sekretarz partii. A po roku ulicami Lhasy wałęsał się jeszcze jeden
były więzień polityczny.



IV

Napisawszy, co napisałam, nie chcę zmieniać tego wiersza w oskarżenie.

Ale czemu większość więźniów nosi zakonne szaty?

To urąga zdrowemu rozsądkowi.

Wszyscy znamy granicę, która oddziela przemoc od jej niestosowania.

Rzeczywiście musimy być potomkami skalnej olbrzymki, Sringmo,

skoro wolimy, by cierpieli za nas mnisi i mniszki.

Niech biją ich, niech oni szlifują więzienne posadzki.

Wytrwajcie, lamowie i *ani*, wytrwajcie dla nas!

Nigdy się nie dowiemy, jak torturują cudze ciała i umysły,

nie poznamy smaku nieznośnych minut i sekund, nieznośnych nocy i dni.

Wypowiadając słowo „ciało”, odruchowo drzę. Panicznie boję się bólu,

nie wytrzymałabym klapsa. Z dławiącym wstydem odliczam za nich dni

niekończących się wyroków. Serca Tybetu biją w piekle rzeczywistości!

A w słodkich herbaciarniach Lingkhoru

między stolikami krążą głupie plotki.

W przycupniętych przy ulicy kawiarnianych ogródkach

emerytowani funkcjonariusze zabawiają się grą w madżonga.

W małych barach noc w noc upijają się

brzuchaci urzędnicy.

Och, bądźmy szczęśliwie bierni, lepsze to w końcu niż zostać „amczokiem”.

Amczok to ucho, czyli jeden z niewidzialnych donosicieli.

Ot, plastyczne określenie, typowe dla naszego lhaskiego poczucia humoru.

Zdrady podglądania i szeptu.

Im liczniejsze, tym większa nagroda.

Można się dorobić i ustawić. Raz na ulicy,

nagle, bez sensu, musiałam szczelnie zakryć uszy,

bo przestraszyłam się, że jeśli nie będę uważała, mogą wpaść komuś w ręce,

że staną się, coraz ostrzejsze niczym rosnący z każdym kłamstwem nos

Pinokia, sięgającymi wszędzie amczokami.

Ile wokoło podejrzanych uszu?

Ilu niesłusznie podejrzewanych amczoków?



Kto jest amczokiem? Kto nie jest?
 Co za absurdalna scena. To bardziej szkodliwe od lukru i armatnich kul.
 Odkryłam: istnieje inny Tybet, ukryty za tym, w którym żyjemy.
 I już wiem, że w tym wierszu nie będzie miejsca na lirykę.

V

Nadal milczę. Dawno się do tego przyzwyczaiłam.
 Z jednego tylko powodu – lęku.
 Dlaczego tak jest? Kto mógłby mi to objaśnić?
 W końcu, z tego co rozumiem, wszyscy czują to samo.
 Ktoś powiedział, że „strach Tybetańczyków można wyczuć dotykiem”¹⁰.
 Jednak, chcę powiedzieć, prawdziwy strach dawno przesiąkł powietrze.
 Wszędzie.

Na wzmiankę o przeszłości i teraźniejszości wybucha płaczem,
 który mnie przeraża. Zakrywa twarz połą bordowej szaty, a ja nie umiem
 opanować śmiechu, który ma ukryć przeszywający mi serce ból.
 Ludzie zaczynają patrzeć na mnie potępiająco, a on odsłania twarz
 i podnosi głowę.
 Patrzmy sobie w oczy. Delikatny dreszcz uprzytomnił nam
 wagę brzemienia strachu, które dźwiga każde z nas.

Pewnego świątecznego wieczora reporter agencji Xinhua,
 śmierdzący wódką potomek tybetańskich nomadów z północy,
 zbesztiał mnie partyjnym gardłem i językiem:
 „Wydaje ci się, że coś znajdziesz?
 Za kogo się masz?
 Myślisz, że możesz coś zmienić?
 My zmieniamy wszystko.
 Dlaczego stwarzasz problemy?”.
 Czy rzeczywiście łamię jakąś zasadę? Chciałam się odszczeknąć,
 ale dostrzegłam w jego twarzy okrucieństwo gończego psa.
 Jest coraz więcej osób, coraz poważniejszy niepokój.
 Czy wyrzucą poza nawias wszystkich?



Niemal słyszę ich cichy, melodyjny śpiew:
„Wonny lotos wędnie w promieniach słońca,
topią się w nich ośnieżone szczyty Tybetu.
Góra Wiecznej Nadziei ochraniaj
dzieci, które złożyły przysięgę niepodległości”¹¹.
Nie, nie, nie chciałam przytłaczać poezji polityką,
zastanawiałam się tylko, w więzieniu, dlaczego nastoletnie mniszki
są nieustraszone.

Dajcie mi zatem pisać. Dla wspomnienia mojej żalosalnej moralnej wyższości.
Oczywiście, niczego nie znajduję ani nie zmienię.
Ja tylko przyznaję się do najgłębszych uczuć.
Daleko od domu, pośród cudzoziemców, obcych na wieki,
odpowiadam więc z pewnym zakłopotaniem, bez ryzyka, cichutko:
Po chwili namysłu, jakże mogliby nie mieć ze mną nic wspólnego?
A ten wiersz jest po prostu wyrazem mego pokornego hołdu,
troski z oddali.

[Wszystkie przypisy pochodzą od Autorki]

1. Ban Dan Jia Co (Palden Gjaco) był zwykłym tybetańskim mnichem. Miał 28 lat, gdy w marcu 1959 roku wybuchło powstanie w Lhasie. Aresztowano go i uwięziono, ponieważ nie chciał zdradzić swojego nauczyciela. Wyrok wielokrotnie podwyższano. Brutalnie torturowany, wyszedł z więzienia ponad trzydzieści lat później i uciekł do Indii. W Dharamsali, emigracyjnej siedzibie Dalajlamy, opowiedział historię swoich cierpień – „Ogień pod śniegiem” (współautor Cering Szakja; przekład chiński Liao Tainqi).

2. Ngałang Sangdrol była dwunastoletnią mniszką, gdy aresztowano ją za udział w ulicznym proteście w Lhasie w 1990 roku. Uczyniło to z niej najmłodszą więźniarkę polityczną w Tybecie. Zwolniono ją po dziewięciu miesiącach; w 1992 roku znów wzięła udział w demonstracji i ponownie trafiła za kraty – tym razem na 11 lat. Była jedną z czternastu mniszek, które ułożyły pieśni, opisujące życie w więzieniu, a następnie nagrały je na przemyconym magnetofonie. Taśma wstrząsnęła światem i od tej pory nazywano je „śpiewającymi mniszkami” (chiń. *Da xi ge ni*). Pod wpływem bardzo silnych międzynarodowych nacisków ciężko chora Ngałang Sangdrol została zwolniona z więzienia w 2003 roku, co oszczędziło jej kolejnych dziesięć lat za kratami.

3. Phuncog Njidrol była mniszką, którą w 1989 roku skazano na dziewięć lat więzienia za „propagandę kontrrewolucyjną”. W 1993 roku karę podwyższono o osiem lat za nagranie w więzieniu Drapczy (Więzienie nr 1 TRA) pieśni pełnych tęsknoty za wolną ojczyzną i Dalajlamą. Na skutek globalnej presji zwolniono ją, w ciężkim stanie, 24 lutego 2004 roku – na trzydzieści miesięcy przed zakończeniem wyroku. Opuściła więzienie jako ostatnia ze „śpiewających mniszek”.



4. Urodzony w 1966 roku Lobsang Tenzin był studentem drugiego roku Wydziału Języka i Literatury Tybetańskiej Uniwersytetu Tybetańskiego, gdy aresztowano go podczas tzw. „lhaskich zamieszek” 5 marca 1989 roku i oskarżono o zamordowanie uzbrojonego chińskiego policjanta. Choć nie było żadnych dowodów jego winy, został skazany na karę śmierci w zawieszaniu na dwa lata. Pod wpływem międzynarodowej presji wyrok zamieniono na dożywocie, a następnie na osiemnaście lat więzienia. Zakład karny, w którym przebywa – więzienie okręgu Poło prefektury Njingtri – jest placówką dla najważniejszych więźniów politycznych. Jedną z osadzonych tam dwudziestu pięciu osób postradała zmysły. Z powodu brutalnego bicia Lobsang Tenzin ma poważnie uszkodzone serce i wątrobę; nie może prosto stać ani siedzieć, traci wzrok i cierpi na chroniczne bóle głowy. W tym stanie może nie dożyć do zwolnienia w 2014 roku.

5. Fragment chińskiego przekładu „Ognia pod śniegiem”; rozdz. 11, „Wśród ruin”.

6. Fragment „Chui Tan Ji” polskiego poety Miłosza; tłum. Du Guoqing, Tajwan.

7. Dzigme Tenzin jest inkarnowanym lamą z tybetańskiego północnego Khamu. Bangri to jego imię zakonne. Około 1997 roku założył wraz z żoną, Nimą Czedron, sierociniec Gjaco, w którym mieszkało ponad pięćdziesięcioro dzieci ulicy. Oskarżono ich o szpiegostwo i zagrożenie bezpieczeństwu państwa. Zostali skazani na piętnaście i dziesięć lat więzienia; sierociniec zamknięto, a jego wychowankowie znów zostali bezdomni.

8. Angang Taszi, inkarnowany lama z tybetańskiego południowego Khamu, znany jest również pod imieniem zakonnym Tenzin Delek, ale Tybetańczycy z Njagczukhi i Lithangu nazywają go po prostu „Wielkim Lamą”. Podróżował po osadach chłopów i koczowników, udzielając im nauk buddyjskich, zakładając organizacje charytatywne, szkoły dla sierot, domy opieki dla ubogich i starców, naprawiając drogi i mosty, chroniąc środowisko naturalne oraz prowadząc kampanie przeciwko paleniu tytoniu, picciu alkoholu, uprawianiu hazardu i zabijaniu zwierząt. W grudniu 2002 roku skazano go na karę śmierci za „szerzenie separatyzmu” i „zaplanowanie serii ataków bombowych”. Wykonanie wyroku zawieszono na dwa lata; powszechnie podejrzewa się, że sprawa została sfabrykowana. Od dwóch lat społeczność międzynarodowa, tybetańska diaspora i kilku chińskich intelektualistów naciska na rząd Chin, by zaczął stosować własne przepisy i zezwolił na ponowny, uczciwy, jawny proces. Do tej pory nie przyniosło to żadnego skutku. O współudział w zamachach oskarżono wielu Tybetańczyków z tego regionu. Jeden z nich, Lobsang Dhondup, został stracony, inni siedzą w więzieniach.

9. Zhe Zheqin, piosenkarka, która zdobyła popularność przebojem „Dajie Gu”, przyjechała do Lhasy w 1996 roku, żeby nakręcić teledysk do piosenki „Yangjin Ma” (Jangczen Ma). W filmie jest wiele scen z mudrami [symboliczne gesty i ruchy, stanowiące element rytuałów buddyźmu tybetańskiego], które wykonywał Bangri Rinpoce.

10. Z programu radiowego *Deutsche Welle*, 11 czerwca 2002 roku: „Nowy numer szwajcarskiego *Neue Zürcher Zeitung* poświęcony jest Tybetowi. (...) Pierwszy artykuł to owoc wizyty dziennikarza w Tybecie. Opisuje on sceny uliczne i nastroje mieszkańców. »Gdy próbowaliśmy zbliżyć się do Tybetańczyków – czytamy – ci dzielni ludzie gór stawali się niezwykle czujni«. Trudno się nie zastanawiać, czy w ten sposób nie wypierają się samych siebie. (...) Wielu boi się; obawiają się kłopotów, jakie może sprowadzić na nich choćby wzmianka o własnej narodowości. W całym Tybecie na każdym kroku widzi się flagi ChRL. Strach Tybetańczyków można wyczuć dotykaniem”.

11. W 1993 roku Ngalang Sangdrol i Phuncog Njidrol wraz z dwunastoma innymi mniszkami z niesławnego więzienia Drapczy nagrały pieśni oporu, w których opowiadały o otaczającym je mroku i brutalności, dając wyraz uczuciom i nadziejom ukrytym głęboko w sercach Tybetańczyków. Cytowane wersy pochodzą z jednej z pieśni; kasetę udało się wynieść z więzienia i wywieźć za granicę.

Cena oporu – moja historia

Ngałang Sangdrol

Urodziłam się w Lhasie, w Tybecie w 1977 roku. Moja rodzina była biedna, lecz łączyła nas silna więź. Uwielbiałam bawić się i być z moimi dwiema starszymi siostrami oraz czterema braćmi. Przy kolacji ojciec opowiadał nam mnóstwo historii o Tybecie i Tybetańczykach. Chiny okupowały nasz kraj od 1949 roku, a moja rodzina naprawdę cierpiąca pod ich rządami.

Mój ojciec, Namgjal Taszi opowiadał nam o swoim udziale w powstaniu przeciwko chińskim rządóm, które wybuchło w 1959 roku i kosztowało życie dziesiątków tysięcy naszych rodaków. Mama, Dziampa Czozom mówiła z kolei, iż w czasach rewolucji kulturalnej, w latach siedemdziesiątych, był tak bity na politycznych „wiecach walki”, że czasami przynoszono go do domu nieprzytomnego. Później przyszły prześladowania za odmowę podpisania deklaracji poparcia dla polityki Chin w Tybecie. Podziwiałam jego determinację i odwagę. I dzieliłam żarliwe uczucie do naszego kraju.

Tybetańskie rodziny z reguły posyłają co najmniej jedno dziecko do klasztoru i tak w wieku dwunastu lat wstąpiłam do Garu. Moja rodzina była głęboko religijna i oddana buddyzmowi tybetańskiemu, czułam się więc szczęśliwa, mogąc zostać mniszką. Natychmiast odnalazłam się w naszej małej wspólnocie.

W tym samym czasie zaczęłam też naprawdę rozumieć opowieści rodziców o prześladowaniach Tybetańczyków przez Chińczyków. Okupacja Tybetu stała się dla mnie sprawą bardzo osobistą. Chciałam coś zrobić, wyrazić jakoś swój sprzeciw. Nie powodował mną gniew. Miało to wymiar głębszy. Pewnego dnia kilka mniszek zaczęło rozmawiać o zorganizowaniu protestu przeciwko Chińczykom. Postanowiłam do nich dołączyć i wziąć udział w demonstracji politycznej.

Wczesnym rankiem poszliśmy na ceremonię religijną w Norbulingce, dawnym letnim pałacu Dalajlamy. Miałam tylko trzynaście lat; byłam najmłodsza i najmniejsza w naszej trzynastoosobowej grupce. Wiedziałyśmy, że obecność wielu osób sprawi, iż to, co chciałyśmy zrobić, zostanie zauważone. Zdawałyśmy też sobie sprawę, że będzie tam mnóstwo uzbrojonych chińskich policjantów. Weszłyśmy w tłum i zaczęłyśmy skandować „Niech żyje Dalajlama! Wolny Tybet!”. Niemal



natychmiast rzucili się na nas tajniacy i mundurowi. Zawleczono nas do ciężarówki i przewieziono do położonego na rubieżach miasta aresztu śledczego Guca.

W areszcie poddano nas wielogodzinnemu, brutalnemu przesłuchaniu. Strażnicy powiedzieli, że jesteśmy „kontrrewolucjonistkami”, które usiłują oderwać Tybet od Chin. Śledczy bili nas żelaznymi rurkami i czasem pałkami elektrycznymi. Przyczepiali druty, pod prądem, do języków. Zawieszali za wykręcone, związane na plecach ramiona. Nazywają to samolotem. Bardzo boli. Miałam wrażenie, że wyrwą mi ręce.

Śledczy chcieli wiedzieć, która z nas była liderką. Bez przerwy próbowali nas zmusić do oskarżania się nawzajem albo zeznania, że to, co zrobiliśmy z myślą o Tybecie, było złe. Trzymałyśmy się jednak razem i stawiliśmy im czoło. Każda mówiła, że to ona była przywódczynią. Za tę hardość, oczywiście, bili jeszcze bardziej.

Zawsze byłyśmy głodne, a w nocy zziębnięte. Próbowałam łapać deszczówkę do kubka, ale byłam tak mała, że ledwie sięgałam ręką za kraty.

Rodzice dowiedzieli się, gdzie jestem, od sąsiadów, którzy słyszeli o demonstracji. Mama dostała raz zgodę na widzenie. Kiedy ją zobaczyłam, udało mi się nie wybuchnąć płaczem. Chciałam, by wiedziała, że jestem silna – żeby się nie denerwowała. Nie powiedziałyśmy sobie wiele. Mama była zbyt wzruszona, otaczali nas uzbrojeni strażnicy. Wypłakałam się po jej wyjściu, w celi.

Zwolniono nas po dziewięciu miesiącach. Pozwolili mi wrócić do domu, ale mój świat leżał w gruzach. Kiedy siedziałam w areszcie, do więzienia trafili mój ojciec i jeden z braci, Tenzin Szerab, za zawieszenie tybetańskiej flagi w klasztorze Samje. Flaga Tybetu jest w naszej ojczyźnie zakazana. Kilka tygodni później umarła mama. Powiedziano mi, że przyczyną były problemy z sercem, a ja myślę, że szok, jaki wywołało aresztowanie ojca i brata, oraz lata cierpień. Miała tylko pięćdziesiąt dwa lata.

Mieszkałam w rodzinnym domu z braćmi i siostrami. Byliśmy zrozpaczeni. Jako była więźniarka polityczna nie mogłam wrócić do klasztoru, nie miałam więc nawet oparcia we wspólnocie mniszek. Ciągłe obserwowała mnie policja; wykluczało to spotkania z przyjaciółmi, żeby ich nie narażać. Przez pewien czas składałam ofiary i modliłam się za matkę, ale wciąż marzyłam o prowadzeniu działalności politycznej. Tym razem chyba przede wszystkim za sprawą przyjaciółek, które siedziały w więzieniu. Chciałam jakoś wyrazić swoją solidarność. Gdy miałam piętnaście lat, poszłam z innymi mniszkami na Barkhor, serce Lhasy. Gdy tylko zaczęłyśmy wołać o wolność Tybetu, znów dopadła mnie policja, ale teraz mury więzienia miałam opuścić dopiero po jedenastu latach.

Opór w Drapczy

Po ogłoszeniu wyroku przewieziono mnie do więzienia „numer jeden”, Drapczy. Obowiązywał tam surowy reżim. Codziennie musiałyśmy wykonać normę w więziennej przędzalni. Wstawaliśmy bardzo wcześnie i pracowałyśmy



do momentu jej osiągnięcia – czyli często do późnego wieczora. Jeżeli wyniki nie zaspokajały oczekiwań komendantury, byłyśmy bite albo głodzone. W naszych celach mieszkaly pająki i wielkie szczury, które biegały po nas, gdy próbowałyśmy usnąć. Zdarzały się też pogryzienia. Wszystkie bałyśmy się tych zwierząt.

W tym okresie trzymali mniszki w małej, ciemnej celi. Współwięzień przemycił magnetofon, a czternaście z nas postanowiło nagrać kilka pieśni – potajemnie, w nocy – i przekazać je za mury. Chciałyśmy, żeby bliscy wiedzieli, że żyjemy, pragnęłyśmy też opowiedzieć Tybetańczykom o naszym położeniu i o naszej miłości do ojczyzny.

O tym, że te nagrania są znane – a nawet dostępne w wersji CD – na całym świecie, dowiedziałam się dopiero po zwolnieniu w październiku 2002 roku. Zapłaciłyśmy za to jednak wysoką cenę. Każdej z nas podwyższono wyrok o kilka lat. Nie zamierzałam jednak dać im się złamać. Wkrótce potem postanowiłam znów zaprotestować, tym razem podczas wizyty chińskiej delegacji. Kiedy się pojawili, krzyknęłam „Wolność dla Tybetu!” i powiedziałam: „Skoro nie wolno nam okazywać szacunku naszym własnym przywódcom duchowym, dlaczego miałybyśmy okazywać go chińskim urzędnikom?”. Za karę zamknięto mnie w małej, ciemnej celi w samej koszuli, bez kurtki i koca. Pomieszczenie było tak małe, że należałoby raczej nazywać je skrzynią. Strażnicy zaglądali do niego przez sufit. W nocy zapalali światło, żebym nie mogła się wyspać. Na całodzienną rację składała się jedna gotowana na parze bułka i miska wody z kawałkami warzyw. Od czasu do czasu dawali mi też kubek herbaty. Przetrwalam, modląc się przez cały czas. Bezgłośnie, żeby nie usłyszeli. Zrobiłam sobie *małą* [różaniec] z nitek, które wyprułam z koszuli. Była zima, nocą w celi zamarzała woda. Codziennie wyprowadzano mnie na dziedziniec i kazano stać w śniegu. Za każde osunięcie karano biciem. W odpowiedzi znów wołałam o wolność Tybetu. Mniszki, które to widziały, zaczęły się bać i rozpoczęły strajk głodowy w mojej obronie. Po sześciu miesiącach karceru zwolniono mnie do normalnej celi.

Strażnicy zawsze kazali innym skazanym donosić na więźniów politycznych. W jednej z cel młoda więźniarka bardzo zaprzyjaźniła się z mniszkami, ale wciąż próbowano ją zmusić do donoszenia. Kiedy rozchorowała się, miała krwotoki z ust i potworne bóle, strażnicy powiedzieli jej, że powinna zwrócić się o pomoc do mniszek, skoro są takie dobre i miłe. Te prosiły o przewiezienie jej do szpitala, ale komendantura odmawiała, domagając się informacji, których chora nie chciała przekazywać, bo widziała, że więźniarki polityczne próbują jej pomóc. Doprowadzono ją do takiej rozpacz, że pewnego dnia powiesiła się w celi.

Najgorszy był maj 1998 roku. 1 maja jest w Chinach „świętem pracy”. Z tej okazji komendantura zorganizowała ceremonię podniesienia chińskiej flagi. Kiedy już spędzono skazanym, dwaj więźniowie kryminalni zaczęli wznosić niepodległościowe okrzyki i skandować „Niech żyje Dalajlama!”. Dołączyli do nich wszyscy mnisi i mniszki. Zapanował kompletny chaos. Żołnierze i uzbrojeni policjanci rzucili się na więźniów, bijąc ich i wywlekając z placu apelowego. Trzy dni później, choć atmosfera wciąż była napięta, komendantura postanowiła powtórzyć



tę uroczystość. Czuliśmy, że musimy zrobić coś patriotycznego. Kiedy więźniowie zaczęli wznosić okrzyki, dołączyliśmy do nich, skandując przez kraty z naszych cel. Pamiętam, że krzyczałam „Nie podnoście chińskiej flagi na tybetańskiej ziemi!”. Strażnicy otworzyli ogień do protestujących.

Ci, których trafili, leżeli we krwi na ziemi. Zaraz potem do cel wpadli funkcjonariusze i popędzili nas ku wrzeszczącemu tłumowi policjantów. Tłukli elektrycznymi pałkami i kolbami karabinów. Wszystko spływało krwią.

Kiedy zaczęły się tortury, byłam przekonana, że chcą nas zabić. Bili z całej siły. Nie wiem, jak długo to trwało. Mówiono mi, że dwie, może trzy godziny. Straciłam przytomność w chwili, gdy kilku strażników kopało mnie w głowę i okładało pałkami. Dowiedziałam się później, że Ani Phuncog Pejang zasłoniła mnie przed razami własnym ciałem, bo myślała, że zaraz zginę. Pobili ją za to okrutnie. Prawdopodobnie uratowała mi życie.

Wszystkie zostałyśmy zamknięte w karcerach. W nocy policja zabierała, pojedynczo, na przesłuchania. Po torturach wiele mniszek odnoszono do cel nieprzytomnych.

Śmierć mniszek

Jakiś miesiąc później usłyszałam straszny krzyk z sąsiedniego oddziału. Nie przypominał głosów dochodzących do nas, gdy byłyśmy bite. Był gorszy. Nagle zrobiło mi się zimno. Brzmiało to jak krzyk ostatni – pewność, że giniesz.

Co się wydarzyło, dowiedziałam się dopiero cztery lata później. Zginęło pięć dwudziestokilkuletnich mniszek, wtrąconych do więzienia za udział w pokojowych protestach przeciwko Chińczykom. Władze twierdzą, że odebrały sobie życie, ja jednak jestem przekonana, że przyczyną śmierci były tortury. Słyszałam, iż ciała i twarze ofiar były tak zniekształcone i posiniaczone, że ludzie nie mogli ich rozpoznać.

Zginęły te, które stawiały najtwardszy opór. Na tamtym bloku kazano śpiewać chiński hymn. Odmówiły, a reszta poszła w ich ślady. Mówiono mi potem, że właśnie ten protest doprowadził do ich śmierci.

W buddyzmie samobójstwo jest rzeczą najgorszą – jeśli więc mniszki odebrały sobie życie, musiały to zrobić ze względu na dobro innych. Nie zabiłyby się tylko z powodu zadawanych im okrutnych tortur. Wiedziały, że za sprawą odmowy śpiewania chińskiego hymnu ukarano wszystkie mniszki. Nie bały się umrzeć. Przez cały czas w Drapczy nie bała się tego żadna z nas. Przekroczyliśmy ten punkt.

Nigdy nie zapomnę krzyku, który usłyszałam tamtego dnia. To były głosy upiorów. Wiedziałam, że dzieje się coś potwornego.

Spotkanie z ojcem

W tym okresie w Drapczy przebywał również mój ojciec, ale nie pozwolono nam się zobaczyć. Zwolniono go rok później, w 1999, był już jednak bardzo chory. Chorował na nerki i nadciśnienie. Wtedy dali mu zgodę na widzenie. Otaczali nas



strażnicy, atmosfera była bardzo napięta. Wiedzieliśmy, że słyszą każde słowo, nie mogliśmy więc rozmawiać ani o naszych uczuciach, ani o polityce, ani o mojej sytuacji. Zostawały tylko sprawy bardzo ogólne. Dla mnie ważne było po prostu to, że znów jestem z tatą. Ojciec umarł w domu 20 września 2001 roku. Powiedziano mi, iż mówił, że nasze spotkanie przyniosło mu spokój.

Tyle smutku. Jedna z moich przyjaciółek z więzienia straciła zmysły. Druga jest sparaliżowana od pasa w dół. Trzy kolejne zmarły na skutek tortur.

Zwolniono mnie z Drapczy w październiku 2002 roku po międzynarodowej kampanii w mojej obronie. Byłam zdumiona na wieść, że nawet prezydent Stanów Zjednoczonych, George Bush prosił o uwolnienie mnie chińskiego przywódcę Jiang Zemina. Pięć miesięcy później pozwolono mi wyemigrować. Kiedy samolot wylądował w Chicago, czułam niezwykłą radość i wdzięczność.

W wyjeździe za granicę najważniejsza była dla mnie możliwość zobaczenia Jego Świątobliwości Dalajlamy. Życzliwi ludzie pomogli mi pojechać do Europy, gdzie udzielał on nauk. Spotkanie zorganizowano w Kopenhadze. Kiedy zobaczyłam go w hotelowym holu, otoczonego przez mnichów i zachodnich uczniów, upadłam na podłogę u jego stóp. Nie mogłam przestać płakać. Ale on wziął mnie za rękę i zaczął mówić. Po wszystkim, co przeszłam, poczułam, że wreszcie dotarłam do domu.

Teraz mieszkam w Waszyngtonie i współpracuję z International Campaign for Tibet. Chcę się poświęcić pracy dla sprawy Tybetu. W więzieniu nie miałam pojęcia, że tylu ludzi z całego świata interesowało się mną i latami prowadziło kampanię o moje uwolnienie. Niektórzy na Zachodzie nazywali mnie bohaterką, lecz nie uważam się za nikogo szczególnego. Dla mnie, Tybetanki, robienie tego, co robiłam, stanowiło w gruncie rzeczy obowiązek. Inspiracją wszystkiego był Jego Świątobliwość Dalajlama – zawsze towarzyszyła mi jego obecność. Mam nadzieję, że przed moimi przyjaciółmi, którzy nadal cierpią w więzieniu, otworzy się wkrótce taka sama ścieżka wolności.

Ngawang Sangdrol, jedna ze „śpiewających mniszek” z Drapczy i najstymniejsza więźniarka polityczna Tybetu. Po raz pierwszy trafiła za kraty jako trzynastolatka. Przesiedziała w więzieniach dwanaście lat, bita, torturowana, osadzana w karczerach i wielokrotnie karana podnoszeniem wyroku (w sumie do dwudziestu jeden lat i sześciu miesięcy) za udział w symbolicznych, pokojowych protestach. Po przedterminowym zwolnieniu za „dobre sprawowanie” uzyskała zgodę na wyjazd na leczenie za granicę.

Tybet rozpaczliwie potrzebuje pomocy świata – apeluje Ngalang Sangdrol

Ngalang Sangdrol jest symbolem oporu Tybetańczyków przeciw chińskiej okupacji.

Gdy miała 13 lat, zdecydowała poświęcić życie dla wolności Tybetu. Spędziła za to 11 lat w najcięższym chińskim więzieniu. Cudem przeżyła. Dziś ma 28 lat. Jeździ po świecie i opowiada swoją historię.

Wczoraj w Warszawie apelowała o pomoc dla Tybetu. – Ludzie tam wciąż są torturowani i mordowani, łamane są wszystkie prawa człowieka – mówiła w czasie spotkania z wicemarszałkiem Sejmu Kazimierzem M. Ujazdowskim.

– W przyszłej kadencji parlamentu polskie władze nie poświęć sprawę Tybetu dla innych interesów politycznych – obiecał Ujazdowski, wymieniany jako kandydat na przyszłego szefa MSZ.

Na zdjęciu Ngalang Sangdrol wczoraj na skwerze koło Sejmu



Zbrodnia państwowa i odpowiedzialność polityczna

He Qinglian

Dlaczego Chińczykom odebrano pamięć prawdziwej historii? Żaden oświecony kraj nie pozwoliłby, by jego obywatele byli tak haniebnie nieświadomi własnej, narodowej przeszłości. Propagowanie historii zmyślonej jako substytutu prawdy i uchylanie się przed brzemieniem odpowiedzialności za zbrodnie są przestępstwami przeciwko narodowi. Nowe zrozumienie współczesnych dziejów Chin jest w istocie szukaniem drogi do zbudowania ich przyszłości. Niestety rząd nadal tego nie widzi i wciąż tłumaczy przeszłość przy pomocy kłamstw, które przekazuje następnemu pokoleniu.

W tym roku przed czwartym czerwca władze chińskie zajmowały się dokładnie tym samym, co w ciągu ostatnich piętnastu lat – przebywający w Chinach uczestnicy tamtych wydarzeń „znikali”, obowiązywał surowy zakaz wspominań o tej dacie w mediach i internecie. Co więcej, kadry partyjno-państwowe od szczebla departamentu w górę musiały obowiązkowo obejrzeć pełną starannie podanych kłamstw – którymi rząd chce wyrugować prawdziwą pamięć owych wypadków ze wspomnień Chińczyków – tak zwaną „Dokumentalną historię incydentu z czwartego czerwca”. Ci, którzy przeżyli tę tragedię, mogą czcić pamięć ofiar tylko za granicą. Prawo do znajomości prawdziwej historii utracili nie tylko mieszkańcy Chin właściwych; wzrok diaspory, co jeszcze bardziej tragiczne, zasnuwają mgłą kontrolowane przez komunistów media, powtarzając w kółko: „nie tkwicie w historii, patrzcie w przyszłość”. Niektórzy dają się temu zwieść. W Hongkongu, niegdyś części wolnego świata, opisy „incydentu czwartego czerwca” w podręcznikach szkół średnich są tak zniekształcone, że nie mają nic wspólnego z rzeczywistością.

Zabiegi i kłamstwa chińskich władz nie wymażą jednak z dziejów ciężkiej zbrodni państwowej z czwartego czerwca ani innych przestępstw, jakich dopuściła się Komunistyczna Partia Chin po przejęciu władzy politycznej. Z czasem fałszywe rządu brukać będą wyłącznie stronicie „podręczników” w granicach kontrolowanego przez niego państwa. Pragnienie wywabienia krwawych plam z ludzkiej pamięci można zrealizować tylko przy pomocy inkwizycji i palenia książek w stylu [cesarza] Qin Shihuanga czy Hitlera, a nowe metody komunikacji rozwijają się z dnia na dzień. Jeśli mamy wyjaśnić historyczne okoliczności wydarzeń czwartego czerwca i wielu innych zbrodni państwowych komunistów, Chińczycy muszą pojąć, kto ponosi pełną odpowiedzialność za takie czyny.



Zawsze mieliśmy problem ze zrozumieniem kwestii odpowiedzialności za zbrodnie państwowe. Z dwóch powodów. Pierwszym jest partyjny mechanizm „kozła ofiarnego”, za pomocą którego odpowiedzialność za systematyczne stosowanie przemocy przypisuje się konkretnej osobie, a drugim – tęsknota, zrodzona z atmosfery skażonej kulturą dyktatury, za mądrym i łaskawym przywódcą, która, na długo po upadku cesarstwa, wydawała szereg substytutów cesarza.

Dlatego też Chińczycy nigdy nie zastanawiali się – dziś moglibyśmy powiedzieć, że nie pozwala im na to obecny reżim – nad relacją między przywódcą jako jednostką a systemem, który utrzymuje go przy władzy. W związku z tym przytłaczająca większość Chińczyków przypisuje błędy lub przestępstwa polityczne konkretnemu liderowi, a nie systemowi politycznemu, który na nie zezwolił. Historia Chin po 1949 roku tonie więc w oparach absurdu: poszczególni przywódcy dopuszczają się ustawicznie ohydnych zbrodni, podczas gdy krytyka, i refleksja, nad systemem socjalistycznym są zakazane – od zawsze. I tak Deng Xiaoping zdobył się, na przykład, na ocenę, że rządy Mao Zedonga były w trzydziestu procentach błędne, a w siedemdziesięciu – chwalebne, lecz mimo to czuł się zmuszony do włączenia „myśli Mao” do swoich „czterech kardynalnych zasad”¹⁷⁹.

Zbrodnie państwowe i kozły ofiarne

W latach siedemdziesiątych minionego stulecia cywilizowane narody dobrze rozumiały już związek między zbrodniami systemów politycznych a indywidualnymi przywódcami, w Chinach wciąż jednak obowiązywał model „kozła ofiarnego”. Był on potrzebny z uwagi na charakter rządów Komunistycznej Partii Chin, które od 1921 roku toną w błędach i krwi, co dość poważnie kłóci się z lansowanym przez partię autoportretem „chwały, wielkości i słuszności” (*guangrong weida zhengque*) i nie pozostaje bez wpływu na jej tytuł do sprawowania władzy. Ci, którzy znają prawdę, muszą bowiem zapytać: Czy partia, która wciąż popełnia błędy kosztujące życie tysięcy ludzi, ma mandat do rządzenia? I tak po każdej wewnętrznej rozgrywce o władzę nowo mianowani przywódcy, zwyczajowo winili za dawne błędy odsuniętych poprzedników, nadając legitymację swoim rządóm.

Weźmy dziesięć słynnych „złych linii”, które pojawiały się na scenie, ilekroć pozbywano się któregoś z najwyższych przywódców partii. Pierwszy był jeden z ojców założycieli, Chen Duxiu. Potem w 1958 roku, w czasie „wielkiego skoku”, Mao poddał krytyce i ukarał Peng Dehuaia. Kiedy przeszła „rewolucja kulturalna”, uosobieniem „siedemnastu lat złej linii”, a przy tym „zbrodniarzem, zdrajcą i parchem”, został były prezydent Liu Shaoqi, który zmarł śmiercią tragiczną w więzieniu. Następnie chińscy komuniści, by podeprzeć swój tytuł do władzy, zwalili winę na tak zwaną „bandę czworga”, podczas gdy główny winowajca rewolucji kulturalnej wciąż uchodził za „Wielkiego Przy-

¹⁷⁹ Droga socjalistyczna, dyktatura proletariatu (demokratyczna dyktatura ludu), przewodnia rola partii komunistycznej oraz marksizm-leninizm i myśl Mao Zedonga.



wódce". Kozłem ofiarnym kampanii walki z duchowym plugastwem z lat 1983-86 uczyniono pierwszego sekretarza Hu Yaobanga, który zmarł z rozpaczy. Przy incydencie czwartego czerwca przyszła kolej na następcę Hu, Zhao Ziyanga, który na śmierć czekał ponad piętnaście lat w areszcie domowym. Mechanizm kozła ofiarnego można by nazwać spłuczką kloaki Komunistycznej Partii Chin. Ilekroć partia mianuje zbrodniarzem nowego kozła, konsekwentnie rusza dalej w glorii „chwały, wielkości i słuszności”.

Za sprawą tej ustawicznej propagandy Chińczycy nauczyli się przypisywać wszystkie zbrodnie państwowe pojedynczym przywódcom, chwając jednocześnie system dyktatury politycznej. Dobrym przykładem jest tu kampania prześladowań wyznawców ruchu Falun Gong, którzy w znakomitej większości nie widzą w niej usystematyzowanego gwałtu politycznego, lecz zwyczajny błąd grupki liderów pokroju Jiang Zemina. Po jego przejściu na emeryturę patrzą z nadzieją na Hu Jintao i Wen Jiabao, licząc, że naprawią oni „błędy” poprzednika.

Były premier Li Peng, powszechnie uznawany za głównego winowajcę incydentu czwartego czerwca, spisał wspomnienia, w których znów postawił pytanie-klucz: kto był sprawcą – on czy inni przywódcy partii (którzy nie zezwolił zresztą na wydanie jego książki). Tak Li, jak i oni przeoczyli, tradycyjnie zresztą, kwestię najważniejszą: czwarty czerwca był zbrodnią państwową. Nawet gdy wszyscy ówcześni przywódcy spoczną w grobach, ich następcy, spokrewnieni politycznie lub prawnie z Komunistyczną Partią Chin, będą musieli wziąć na siebie winę za ów gwałt.

Zasada odpowiedzialności dotyczy wszystkich historycznych zbrodni Komunistycznej Partii Chin i niesprawiedliwości chińskiego państwa. Jest bardzo prosta: Mao, Deng i Jiang, którzy stali za owymi zbrodniami, byli, formalnie czy nie, głowami państwa i dopuszczając się niesprawiedliwości albo przestępstw, posługiwali się kontrolowanymi przez siebie strukturami administracyjnymi oraz armią. Tak więc odpowiedzialność za zbrodnie państwa powinna spoczywać nie tylko na przywódcach, którzy popełnili je osobiście, ale także na ich dziedzicach, czyli kierowanych przez nich rządach, muszących wziąć na siebie całą winę za polityczne zbrodnie reżimu, z którego się wywodzą.

Polityczna rekompensata i przeprosiny

W przypadku masowych zbrodni państwowych politycznym spadkobiercom reżimu trudno jest finansowo zrekompensować straty ofiar. Nie znaczy to przecież, że nie ma innych odszkodowań. W kulturze politycznej ukształtowanej w latach siedemdziesiątych XX wieku wynagrodzeniem za historyczne krzywdy i metodą osiągnięcia pojednania są przeprosiny, jakie w imieniu państwa składają ofiarom przywódcy polityczni. Najbardziej znanym z nich jest chyba Willy Brandt, który w 1970 roku, jako kanclerz Niemiec Zachodnich, ukląkł przed Pomnikiem Bohaterów Getta w Warszawie. Trzy lata później, odpowiadając na pytanie włoskiej dziennikarki Oriany Fallaci, wyjaśnił, że padł na kolana nie tylko „dla Polaków”, lecz przede wszystkim dla swoich rodaków, „ponieważ



zbyt wielu ludzi musi zwalczyć poczucie osamotnienia, wziąć na siebie wspólnie to ciężkie brzemię odpowiedzialności. (...) Przyznanie się do winy nie tylko pomoże oczyścić nasze sumienia, ale i pozwoli nam razem żyć. Żydzi, Polacy i Niemcy powinni razem żyć¹⁸⁰. Za ten odważny gest Brandt dostał w 1971 roku Pokojową Nagrodę Nobla, a jego niosące polityczną harmonię przeprosiny stały się przykładem dla innych. W 1993 roku prezydent Rosji Jelcyń oficjalnie przeprosił za sowiecki najazd na Czechosłowację w 1968 roku; prezydent RPA de Klerk kajał się za politykę apartheidu w kwietniu 1993, sierpniu 1996 i wrześniu 1997 roku; w październiku 1997 roku król Norwegii przeprosił za prześladowania mniejszości Sami; a w maju 1997 roku premier Blair, w imieniu swego rządu, wyraził ubolewanie z powodu tysięcy ofiar wielkiego „głodu ziemniaczanego” [1845-50] w Irlandii.

Wszystkie te gesty dotyczyły niesprawiedliwych działań państw, nazywanych przez Elazara Barkana – który widzi w podobnych przeprosinach trend „nowej międzynarodowej moralności” i „nowej globalizacji” – „winą narodów”¹⁸¹. Obecny i przyszły rozwój wymaga refleksji oraz naprawy historycznych krzywd, przeprosiny sprawców zbrodni stają się więc politycznym zobowiązaniem, którego znaczenie moralne wzmacnia harmonię społeczną.

Strategia rządu Chin

Przywołane przykłady przeprosin przywódców politycznych za zbrodnie państwowe wyrastały z dwojakiej presji: mechanizmów naprawczych procesu demokratycznego lub konieczności przywrócenia wizerunku państwa. Patrząc na autorytarne władze Chin z tej perspektywy, przekonamy się, że mechanizmy naprawcze nie istnieją, a presja na odbudowę wizerunku jest zbyt niekonsekwentna oraz za słaba, by zmusić rząd do zmiany właściwych mu metod postępowania.

Choć ChRL jest państwem, które w ostatnim półwieczu było świadkiem niezliczonych zbrodni państwowych znaczących cierpieniami ponad miliarda Chińczyków, obecne władze nigdy nikogo za nic nie przeproszały. W kontrolowanych przez reżim mediach w Chinach i za granicą obowiązuje hasło „patrzenia w przyszłość”, dzięki któremu rząd zmienia swoją historię i zapomina o przeszłości. Państwo chińskie zawsze dopuszczało się aktów niesprawiedliwości, których ostatnimi epizodami są „incydent z kontrrewolucyjną kliką Hu Fenga”¹⁸², zwalczanie prawicowych odchyłań, wielki skok i wielki głód z lat

¹⁸⁰ Przekład z chińskiego, nie z wersji oryginalnej.

¹⁸¹ W książce *The Guilt of Nations* (W.W. Norton 2000) Barkan, dziekan wydziału studiów kulturoznawczych Claremont Graduate University, wylicza dawne i obecne roszczenia odszkodowawcze różnych grup, analizując ich „teoretyczną praktyczność” i moralność.

¹⁸² Hu Feng, słynny lewicowy teoretyk literatury i sztuki, był przeciwnikiem doktryny Mao, który uważał, że sztuka służyć ma wyłącznie celom politycznym. W 1955 roku Przewodniczący ogłosił kampanię przeciwko Hu i jego stronnikom, wtrącając ich do więzień lub obozów pracy. Sam Hu odzyskał wolność w 1979 roku.



1959-61 (nazywany oficjalnie „trzyletnią katastrofą naturalną”) z trzydziestoma milionami śmiertelnych ofiar, dekady bezwzględnej walki klasowej, rewolucja kulturalna, incydent czwartego czerwca czy wreszcie prześladowania Falun Gong. Obecny reżim rozmyślnie usunął te krwawe plamy z pamięci publicznej lub całkowicie je zniekształcił. Co więcej, wciąż popełnia nowe zbrodnie, by ukryć te dawne.

W pewnym momencie – w związku z sytuacją wewnętrzną i pragnieniem poprawienia wizerunku w chwili wejścia na arenę międzynarodową – rząd pozornie przyznał się do błędów rewolucji kulturalnej. Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku presja wewnętrzna (poza kręgiem elit intelektualnych) zmalała i opozycja oddolna nie była w stanie zmieniać polityki władz. Skuteczny był tylko niepokój o tak zwany wizerunek w świecie. William Benoit zauważył, że sprawujący władzę stosują pięć metod, czy też technik, poprawiania wizerunku: zaprzeczenie, wybieg, zmniejszenie uciążliwości, działanie naprawcze i wstyd (przeprosiny)¹⁸³. Chiński rząd nigdy nie sięgnął po czwartą ani piątą strategię, ograniczając się do trzech pierwszych oraz, czego Benoit nie uwzględnił, stawiania faktów na głowie.

I tak w przypadku kampanii antyprawicowej Deng Xiaoping, który osobiście wdrażał politykę Mao wobec intelektualistów, uciekał się do wybiegów oraz zmniejszał uciążliwości. Nie zdjął piętna „prawicowości” z wielu osób na dowód, że walka z prawicowymi odchyleniami nie była błędem, przyznając jedynie, że atak przypuszczono na zbyt wielką skalę. Winą za nieumiarkowanie obarczono Mao, Deng zaś zachował czyste konto. Winnym trzydziestu milionów ofiar wielkiego głodu okazał się natomiast Związek Sowiecki i jego żądanie spłaty długów (choć w tym samym czasie Chiny przeznaczały bajonkie sumy na pomoc dla walczącego ze Stanami Zjednoczonymi Wietnamu) oraz „katastrofy naturalne” (mimo że do żadnej wtedy nie doszło). Z incydentem czwartego czerwca uporano się, stawiając fakty na głowie, dopóki nie stały się całkowicie nieczytelne. W Chinach właściwych o wydarzeniach tych nie wspomina żaden podręcznik, natomiast siedem hongkońskich książek, w których się o nich mówi, przemilcza najważniejszy fakt: wydanie przez rząd centralny rozkazu otwarcia ognia, z czołgów i żołnierskich karabinów, do mieszkańców Pekinu oraz studentów. Autorzy piszą jedynie, że do „oczyszczenia” placu Tiananmen użyto sił zbrojnych, nie wyjaśniając jednak jakich i jakie przyniosło to skutki. Najbardziej zdumiewa, że w relacjach tych rząd jawi się jako „mądry i dalekowzroczny”: „W grudniu 1989 roku doszło do incydentu czwartego czerwca oraz czasowej izolacji Chin na arenie międzynarodowej. Pekin obrał politykę trzeźwego wyczekiwania oraz wyważonych reakcji, wystrzegając się wrogości i czekając na poprawę stosunków zagranicznych w odpowiednim czasie. W 1996 roku stosunki z większością państw były już normalne i Chiny ponownie zaczęły odgrywać ważną rolę na

¹⁸³ por. W. Benoit, „Image Repair Discourse and Crisis Communication”, *Public Relations Review* 23, 1997, ss. 177-186.



arenie międzynarodowej”¹⁸⁴. W tych pełnych samozadowolenia słowach nie doszukamy się cienia wstydu za masakrę ani zamiaru rozpoczęcia nowego rozdziału. Znajdziemy w nich jednak fundamentalną przyczynę stosunku chińskiego rządu do incydentu czwartego czerwca i wcześniejszych zbrodni państwowych: zmniejszenie zainteresowania oraz osłabienie krytyki Chin za naruszanie praw człowieka – w zamian za korzyści gospodarcze – głównych światowych graczy. W obliczu uciszenia, siłą, opozycji wewnętrznej oraz systematycznego słabnięcia krytyki zewnętrznej rząd Chin nie czuje żadnej potrzeby przeproszenia za zbrodnie w celu poprawienia swego wizerunku.

Trzydzieści lat po pierwszym, wstrząsającym historycznym geście kolejny kanclerz Niemiec, Gerhard Schroeder, złożył wieniec pod tym samym monumencie, a następnie wziął udział w uroczystym odsłonięciu tablicy Brandta na skwerze jego imienia w Warszawie, najbardziej lapidarnie tłumacząc wagę owego ukłęknięcia przed Pomnikiem Bohaterów Getta: przyszłość można budować tylko biorąc odpowiedzialność za przeszłość¹⁸⁵.

Słynny rzymski mąż stanu Cyceron powiadał, że kto nie zrozumie okoliczności swych narodzin, nigdy nie dorośnie. Chiny mają najdłuższą udokumentowaną historię na naszej planecie oraz najstarszą tradycję władania pędzlem i publikowania ksiąg. „W epoce Qi była bambusowa tabliczka Tai Shi, a za panowania [dynastii] Jin pędzel Dong Hu”¹⁸⁶, pisze Wen Tianxiang, składając hołd historykom, którzy nie bali się potęgi władzy. Dziś jednak Chińczykom odebrano pamięć historyczną. Młodzi ludzie nie znają prawdy o czwartym czerwca, wydarzeniu, do którego doszło ledwie przed piętnastu laty, o rewolucji kulturalnej i innych, niezliczonych „incydentach” pięćdziesięcioletnich rządów Komunistycznej Partii Chin nie wspominając. W pewnym sensie nieznamość historii własnego narodu oznacza wieczną niedojrzałość społeczną. Co więcej, milionów Chińczyków, którzy stracili życie na skutek kolejnych zbrodni państwowych, nie wolno sprowadzać do liczb w tabelach statystyk: to były życia, życia pełne szczęścia, gniewu, smutku, radości – i przecięcie ich nici nie może być powodem do pogrzebania w kurzu historii. W przeciwnym razie Chiny czekają kolejne zbrodnie państwowe.

¹⁸⁴ Nie wiemy, skąd pochodzi ten cytat, pojawia się jednak również w wypowiedzi Cheung Man Kwonga z hongkońskiej Rady Legislacyjnej; por. „Liusi de jiaoshi he langhua”, *Ming Pao*, 14 maja 2004; <http://www.cheungmankwong.org.hk/newspaper/np20040514.html>

¹⁸⁵ „Obraz klęczącego Brandta – powiedział wtedy Schroeder – stał się symbolem. Symbolem przyznania się do przeszłości i pojmowania jej jako zobowiązanie do pojednania. Zobowiązanie do wspólnej przyszłości”.

Por. np. <http://euro.pap.net.pl/cgi-bin/raporty.pl?rap=3&dep=4759&lista=5>

¹⁸⁶ Tai Shi, wielki historyk państwa Qi, opisywał podłości króla nawet po zamordowaniu tych, którzy czynili to przed nim. Dong Hu, historyk epoki Jin, był równie krytyczny wobec swego władcy. Wen Tianxiang, ostatni stawiający opór premier Południowej Dynastii Song, wpadł w ręce Kubilaja, spędził trzy lata w areszcie i został stracony na własną prośbę. W niewoli napisał słynny poemat *Zhangqige*, „Oda do szlachetnego ducha”.



Osobiście jestem przekonana, że niezależnie od tego, jak może zmienić się z czasem władza Komunistycznej Partii Chin, rząd musi przeprosić za przestępstwa popełnione pod jej egidą. Z prostej przyczyny: obecni przywódcy mogą poprowadzić Chiny ku wspaniałej przyszłości tylko wtedy, gdy wezmą odpowiedzialność za przeszłość. Pod jednym wszakże warunkiem: przywrócenie historii prawdziwej wymaga przekreślenia fałszywej.

He Qinglian – chińska pisarka i ekonomistka; większość jej prac i artykułów znajduje się w ChRL na indeksie. Esej jest wstępem do Ershi shiji houbanye lishi jiemi („Odszyfrowywanie tajemnic historii Chin w drugiej połowie XX wieku”), 2005.



coll. SRL

坚决打倒王张江姚反党集团!

1975年10月

Wizyta Hu Yaobanga w Tybecie, 21-31 maja 1980 roku

Ważne zmiany w polityce chińskiego rządu wobec Tybetu

Wang Yao

Hu Yaobang stał na czele Grupy Roboczej Komitetu Centralnego Partii, która przeprowadziła inspekcję w Tybecie w dniach 21-31 maja 1980 roku. Wydarzenie to obserwowali z ogromnym zainteresowaniem wszyscy, którym leży na sercu społeczeństwo tybetańskie. Można powiedzieć, że wizyta ta rozpoczynała nową erę polityki ChRL wobec Tybetu.

Przez dziesięć lat, jakie upłynęły od tego czasu, historia maszerowała naprzód, zostawiając za sobą imponujące ślady: w tym, bezspornie, otwarte drzwi, odrodzoną gospodarkę, zmiany w strukturze społecznej i podniesienie stopy życiowej ludności. Co zaś się tyczy samego Hu Yaobanga, doświadczony biurokratycznymi wzlotami i upadkami, odszedł z tego świata 15 kwietnia 1989 roku, nie spełniwszy swoich marzeń. Honory, jakie oddawano mu podczas pogrzebu, nie wynagrodzą przecież krzywd, których doznał za życia. Przeszłość jest przeszłością. Chiński zwyczaj każe ostatecznie osądzać człowieka po zamknięciu wieka jego trumny. Niech tych kilka słów o historycznym znaczeniu wizyty Hu w Tybecie będzie hołdem dla wielkiego człowieka i jego pamięci.

Skład i program Grupy Roboczej

Znaczenie tej Grupy Roboczej Komitetu Centralnego najlepiej ilustrują słowa Wan Li: „To pierwsza Grupa Robocza, jaką powołano po mianowaniu towarzysza Hu Yaobanga Sekretarzem Generalnym oraz utworzeniu nowego Sekretariatu na forum V Sesji Plenarnej XI Komitetu Centralnego”. W jej skład wchodziło pięć osób: Hu Yaobang, Pierwszy Sekretarz i członek Stałego Komitetu Biura Politycznego Komitetu Centralnego; Wan Li, członek Komitetu Centralnego i wicepremier; Ahpeiahwangjinmei [Ngabo Ngałang Dzigme], wiceprzewodniczący Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych; Yang Jingren, członek Komitetu Centralnego i przewodniczący Państwowej Komisji ds. Narodowości; oraz Zhao Zhengqing, wiceminister w Departamencie Organizacji Komitetu Centralnego. Dla Grupy pracowało wiele osób, z których tylko ja nie byłem zatrudniony w administracji rządowej.

Edgar Snow, stary przyjaciel przywódców partii, znający dobrze styl ich pracy, powiedział kiedyś: „Jeśli najwyżsi członkowie Komitetu Centralnego robią coś



publicznie, nic nie jest przypadkowe ani pozbawione znaczenia". Dotyczyło to oczywiście i daty wizyty. Były przynajmniej trzy powody wybrania 22 maja na dzień przyjazdu do Lhasy.

Po pierwsze, data wskazywała, że polityka rządu centralnego wobec Tybetu opiera się na „Siedemnastopunktowej Ugodzie”. Dokument ten (którego pełny tytuł brzmi „Siedemnaście Punktów na Rzecz Pokojowego Wyzwolenia Tybetu”) podpisano w sali Qinzhenng pekińskiego Zhongnanhai 23 maja 1951 roku po długich dyskusjach i konsultacjach. Na czele delegacji Centralnego Rządu Ludowego stał pełnomocnik Li Weihan, a na czele delegacji Regionalnego Rządu Tybetu – pełnomocnik Ahpeiahwangjinmei. Ugoda była pierwszym porozumieniem między Komunistyczną Partią Chin a regionalnym rządem tybetańskim, jakie zawarto po zwycięstwie w rewolucji domowej, oraz pierwszą umową, opartą na kompromisie i harmonii, którą mogły zaakceptować wszystkie siły polityczne w Tybecie. Przez długi czas stanowiła więc podwalinę pracy i polityki w regionie.

Po drugie, data ta wskazywała, że Rząd Centralny chce szukać rozwiązań poprzez konsultacje z ludnością lokalną. Po trzecie, miała pokazać, że Pekin pragnie przywrócenia harmonijnej atmosfery współpracy, jaka panowała na początku lat pięćdziesiątych.

Grupa Robocza wylądowała na podlhaskim lotnisku Gong Ga [Gongkar] 22 maja o godz. 10.00. Dwie godziny później była już w Lhasie i rozpoczynała spotkanie z przywódcami tybetańskimi. Hu Yaobang przeszedł natychmiast do rzeczy, pytając Paba-lę [Phagpa-lha Gelek Namgjal]: „Co mamy jutro, towarzyszu Paba-la?”. Doskonale oddawało to uczucia i intencje Grupy. Na przyjęciu, jakie wydano 23 maja, by uczcić trzydziestą dziewiątą rocznicę Siedemnastopunktowej Ugody, Wan Li uściśnął dłoń Sangpodunzhengdunzhu [Sampho Tenzin Dhondup¹⁸⁷], mówiąc: „Odegraliście ogromną rolę w historii. Dziękuję!”. Sangpodunzhengdunzhu – który właśnie został zwolniony po spędzeniu niemal dwudziestu lat w obozach pracy – i Ahpeiahwangjinmei byli jedynymi żyjącymi członkami delegacji rządu tybetańskiego, która podpisała Ugodę.

Przemówienie

29 maja Hu Yaobang wygłosił w Lhasie niezwykle szczere, płomienne przemówienie polityczne do pięciu tysięcy kadr. Główny slogan tego wystąpienia brzmiał: „Budujmy zjednoczony, dostatni i cywilizowany nowy Tybet” (*Wei jianshe tuanjie, fuyu, wenmingde, xin Xizang xiang nuli douzheng*). Hu wymienił sześć zadań, przed którymi stoi region:

1. Pełna realizacja narodowej autonomii w regionie – tzn. pozwolić Tybetańczykom rzeczywiście być panami własnego życia.

¹⁸⁷ Sampho opuścił Tybet w 1982 roku i zamieszkał w Indiach.



2. Zobowiązanie Rządu Centralnego do redukcji brzemienia ludu – zwolnienie z podatków rolników i pasterzy na pięć lat, aby naród tybetański mógł „stać na nogi”.
3. Wypracowanie specjalnej polityki, która ożywi gospodarkę Tybetu, obejmując, zgodnie z warunkami lokalnymi, przedsięwzięcia prywatne. Na poziomie krajowym inicjatywa ta przybrała kształt systemu odpowiedzialności gospodarczej (gospodarstwo domowe).
4. Podjęcie ogromnego wysiłku na rzecz rozwoju rolnictwa i hodowli oraz produkcji dóbr konsumpcyjnych w celu promowania dobrobytu gospodarczego i podnoszenia stopy życiowej ludności.
5. Podjęcie wysiłku na rzecz rozwoju tybetańskiej nauki, kultury i edukacji oraz rozpoczęcie przygotowań do utworzenia Uniwersytetu Tybetańskiego.
6. Właściwa realizacji polityki wobec kadr [należących do] mniejszości narodowej, umacnianie jedności między Hanami i Tybetańczykami oraz odesłanie do kraju dużej liczby kadr chińskich, które od wielu lat pracowały w Tybecie.

Oczywiście pod zadaniami tymi podpisywali się Tybetańczycy i gorąco je popierali. Tak na wiecu, jak i po nim panowała bardzo żywa atmosfera. Hu Yaobang był wspaniałym oratorem; przemówienie wielokrotnie przerywano burzą oklasków, zwłaszcza gdy mówił:

„Nasza obecna sytuacja nie jest cudowna, ponieważ nie poprawił się zbyt wiele los Tybetańczyków. W niektórych dziedzinach dokonano pewnych postępów, niemniej ogólnie rzecz biorąc Tybetańczycy żyją w stosunkowym ubóstwie. W niektórych regionach stopa życiowa wręcz obniżyła się. My, towarzysze z Biura Centralnego, a także przewodniczący Hua i liczni wiceprzewodniczący, jesteśmy głęboko zaniepokojeni tą sytuacją. Czujemy się bardzo źle! Jedynym celem naszej Partii Komunistycznej jest praca na rzecz szczęścia ludu, robienie dlań rzeczy dobrych. Pracowaliśmy przez niemal trzydzieści lat, a poziom życia Tybetańczyków nie poprawił się w sposób widoczny. Czyż nie ponosimy za to winy? Jeśli nie postawimy sprawy jasno, ludzie nie przestaną mieć nam za złe. Członkowie partii tak tego nie zostawią!”.

Jego słowa naprawdę poruszyły ludzi. Podziwiali go, jako prawdziwego komunistę, za zalety właściwe mężowi stanu i szerokie horyzonty. Był otwarty i szczerzy, gotowy działać, stawiając czoło rzeczywistości, zdecydowany wziąć na siebie odpowiedzialność. Dziesięć lat później słowa Hu Yaobanga nadal budzą potężny oddźwięk. Tybetańczycy do dziś noszą w sercach jego obraz i mówią o nim „*sku-zhabs Hu*”¹⁸⁸.

¹⁸⁸ „Szanowny Pan Hu”.



Dwie Serdeczne Rozmowy

Hu Yaobang zaprosił trzech wybitnych towarzyszy tybetańskich: Duojiecaidana [Dordże Ceten], Luosangsichenga [Lobsang Cultrim] oraz Pengcuozzhaxi [Phuncog Taszi], do hotelu, w którym zatrzymał się w Lhasie. W saloniku otworzył przed nimi serce, mówiąc:

„Jesteście wyjątkowymi Tybetańczykami – przywódcami i komunistami: sprawa Tybetu opiera się na was. Mam nadzieję, że nadal będziecie przyczyniać się do budowy zjednoczonego, dostatniego i cywilizowanego nowego Tybetu. Nie znałem was wcześniej, ale teraz zostaliśmy przyjaciółmi. Sprawy Tybetu będą zależały od was. Jeśli pojawiają się jakieś problemy, możecie przyjść z nimi bezpośrednio do mnie”.

Tym trzem osobom powierzono później odpowiedzialne stanowiska. Duojiecaidan został dyrektorem Departamentu Edukacji TRA, pierwszym sekretarzem lhaskiego Komitetu Partii i przewodniczącym Rządu Ludowego TRA. Obecnie piastuje funkcję dyrektora Chińskiego Instytutu Tybetologii w Pekinie. Luosangsicheng został dyrektorem Departamentu Organizacji Komitetu Partii TRA oraz wiceprzewodniczącym Stałego Komitetu regionalnego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych. Niestety wkrótce potem zmarł na atak serca. Pengcuozzhaxi piastował różne stanowiska. Był Dyrektorem ds. Wydawnictw administracji tybetańskiej, wiceprzewodniczącym Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych oraz wiceprzewodniczącym Akademii Nauk Społecznych. Obecnie jest wicedyrektorem Chińskiego Instytutu Tybetologii.

W drugiej z Serdecznych Rozmów wzięli udział czołowi przedstawiciele Starego Tybetu. Hu zaprosił na nią dwóch dawnych znajomych: Xuekantudengnimę [Szolkhang Thupten Nima] i Qiabagesangwangdui [Czapei Kelsang Langdu]. Wraz z Hu byli oni członkami delegacji młodzieży chińskiej, która w latach pięćdziesiątych złożyła wizyty w Moskwie i Bukareszcie. Choć upłynęło trzydzieści lat, nie zapomniał o starych przyjaciółach. Trzymał ich za ręce i gawędził z nimi z widoczną radością. Wspominając dawną przyjaźń, wyraził nadzieję, że staną oni na czele patriotycznych przywódców starego Tybetu, by wspólnie budować Tybet nowy. Wkrótce potem Xuekantudengnima został wicedyrektorem Tybetańskiego Departamentu Kultury i wiceprzewodniczącym OLPKK TRA, a Qiabagesangwangdui dyrektorem Banku Ludowego TRA.

Londyn, 1994

Czekając na nieuchronne

Ma Jian

W 1985 roku, po trzech latach podróżowania przez pokryte pyłem Chiny, dotarłem wreszcie do Tybetu. Miałem nadzieję, że znajdę tu schronienie przed bezdusznym, materialistycznym społeczeństwem, którym stają się Chińczycy. W dzieciństwie karmiono mnie komunistyczną propagandą „pokojowego wyzwolenia” Tybetu, nie spodziewałem się więc żadnej niechęci.

Lhasa „obchodziła” akurat dwudziestą rocznicę Tybetańskiego Regionu Autonomicznego. To była farsa. Na ulice nie mógł wyjść nikt poza wybrańcami rządu, których zadanie polegało na maszerowaniu lub staniu na chodniku i powiewaniu flagami. Drugiego dnia miałem tak dość zamknięcia, że wymknąłem się na nocną przechadzkę i zostałem natychmiast zatrzymany przez lokalną policję. Kiedy skończyło się obłączenie, zacząłem jeździć od wioski do wioski, odwiedzając świątynie i klasztory, w których byłem traktowany obojętnie lub z otwartą wrogością. Od czasu do czasu obrzucano mnie kamieniami. Im dłużej jednak przyglądałem się Tybetowi i zniszczeniom, jakie przyniosły temu krajowi chińskie rządy, tym lepiej rozumiałem wrogie nastawienie Tybetańczyków. Po raz pierwszy w życiu czułem, że wędruję przez część świata, w której nie mam prawa być.

Dwa lata później (mieszkałem już wtedy w Hongkongu) nie byłem więc zaskoczony na wieść, że opór wobec chińskich władz, którego wrzenie wyczuwałem podczas tamtych podróży, eksplodował gwałtownymi protestami. Podziwiałem odwagę tybetańskich lamów, demonstrujących przeciwko komunistycznym kolonizatorom. Miałem nadzieję, że uda się im wywalczyć większą autonomię dla Tybetu, co zainspiruje chińską opozycję demokratyczną do podjęcia równie śmiałych działań. Brutalna rozprawa z Lhasą i krwawa masakra na Tiananmen, do których doszło po kolejnych dwóch latach, pokazały, jak bardzo byłem naiwny, sądząc, że partia komunistyczna może tolerować jakikolwiek otwarty sprzeciw wobec swoich rządów.

W ciągu ostatnich piętnastu lat protesty polityczne w Tybecie oraz w Chinach właściwych były słabe i sporadyczne. Rząd w Pekinie odkrył, że prosperity skuteczniej ucisza powszechne wołanie o demokrację lub autonomię regionalną niż karabiny maszynowe i wojskowe czołgi. Dziś ludzi w Chinach i Tybecie



jednocy wspólne pragnienie szybkiego dorobienia się. Nikt nie ma czasu ani ochoty na myślenie o polityce. Nawet jeśli Tybetańczycy znów zaczną nagle otwarcie domagać się niepodległości, będą mieli przeciwko sobie nie tylko chiński rząd, ale i dziewięćdziesiąt dziewięć procent Hanów, którzy nie ufając już partii komunistycznej, połączyli przecież jej nacjonalistyczną propagandę strzeżenia „terytorialnej integralności macierzy”.

Czy w takich okolicznościach jest jakaś szansa na skuteczny opór przeciwko kolonialnym rządóm w Tybecie? Większość chińskich dysydentów doszła do wniosku, że otwarta opozycja jest bezskuteczna i że partię komunistyczną mogą zreformować jedynie zmiany w jej łonie. Nowe pokolenie liberalnych, wykształconych za granicą profesjonalistów powoli przenika do rządu i być może w następnej dekadzie pomoże przeprowadzić reformy polityczne, które dadzą większą autonomię kontrolowanym przez Chiny Tybetańczykom, Ujgurom i Mongołom. Chińczycy powiadają, że „to, co zjednoczone, zostanie w końcu rozdzielone, a to, co rozdzielone, zejdzie się ponownie”. Jeśli przyjmiemy ten punkt widzenia, to oderwanie zespolonego obecnie z Chinami Tybetu jest nieuchronne. Ale kiedy i jak do tego dojdzie? Mam nadzieję, że pokojowo i szybko – zanim kolejne aspekty unikalnej kultury oraz tradycji Tybetu zostaną bezpowrotnie stracone.

Historia jeździ koleją: Chińczycy i Tybetańczycy wobec kolejowego imperializmu

Departament Informacji i Stosunków Zagranicznych
Centralnej Administracji Tybetańskiej w Dharamsali

* * *

17 czerwca 2001 roku przypada dziewięćdziesiąta rocznica wybuchu powstania w przeciwko mandżurskiej dynastii Qing: 17 czerwca 1911 roku ziemianie i kupcy z Sichuanu powołali Stowarzyszenie na rzecz przywrócenia praw do kolei. Podbój Chin przez zagraniczne koleje i niezdolność państwa do zbudowania własnych, kontrolowanych przez Chińczyków linii, popchnęły elity do buntu przeciwko dworowi. Kilka miesięcy później skończyła się władza dynastyczna. Koleje budowane przez europejskich, amerykańskich i japońskich imperialistów wywołały tak powszechny opór, że arystokracja, kupcy, studenci i chłopci zjednoczyli się, by zrzucić obce jarzmo.

Przy okazji owej rocznicy najważniejszego wydarzenia w historii chińskiej rewolucji, pozwalamy sobie przypomnieć jej chińskim przyjaciołom, czemu linia kolejowa do Lhasy napawa Tybetańczyków takim niepokojem.

* * *

Dlaczego Tybetańczycy są zaniepokojeni perspektywą doprowadzenia linii kolejowej do Lhasy? Dlaczego T.C. Tethong, minister Departamentu Informacji i Stosunków Zagranicznych tybetańskiego rządu emigracyjnego uważa plan jej budowy za „katastrofę”? Czy my, Tybetańczycy, boimy się postępu i jesteśmy zacofanymi barbarzyńcami, których przeraża technologia?

Mamy nadzieję, że nasi chińscy bracia i siostry pojmą, skąd biorą się nasze obawy. Aby nas zrozumieć, musicie tylko przypomnieć sobie własną historię, której uczono Was w szkole. Wspomnijcie dawne czasy, sprzed stu laty, kiedy to europejscy, amerykańscy i japońscy imperialiści, posługując się koleją żelazną, rzucili Chiny na kolana. Upokorzenie to odbiło się szerokim echem i zmobilizowało Chińczyków do zrzucenia obcego jarzma. W szkole poznaliście gorzki smak



kolejowego imperializmu. Potraficie wczuć się, znaleźć na miejscu waszych przodków, którzy powstali, by przywrócić Chinom godność i suwerenność. Jeśli umiecie zrozumieć, co powodowało nimi, zrozumiecie, o co idzie dziś nami.

Pierwsze koleje w Chinach zbudowali cudzoziemcy. Miały one służyć ich interesom, rozciągnąć obcą władzę z ufortyfikowanych portów w głąb kraju, ograbić Chiny z ich zasobów i wywieźć je za granicę. Wzdłuż torów otwierano kopalnie i tartaki, aby nie czekać długo na zyski. Z Chin popłynęły, głównie do Japonii, plony, węgiel, żelazo i sól.

Era kolei rozpoczęła się w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku zaraz po klęsce zadanej Chinom przez Japonię. Cesarstwo nie potrafiło przeciwstawić się żądaniom sąsiada, mocarstw europejskich i Ameryki. Owe mocarstwa przepychały się łokciami, próbując – dzięki kolei, często należącej nominalnie do Chińczyków – rozbudowywać swoje strefy wpływów w całym kraju. Historyk W.W. Willoughby lapidarnie stwierdza, że kolej „stała się prawdziwym imperium w chińskim imperium”.

Zanim kolej sprowadzili obcy, w Chinach debatowano przez całe lata nad pożytkami i zagrożeniami, jakie wiązały się z jej samodzielnym zbudowaniem. Konserwatyści bali się, reformatorzy uważali natomiast, że wzmocni kraj i pozwoli – w obliczu technologicznej wyższości mocarstw – zachować Chinom kontrolę nad własną przyszłością. Obie strony pragnęły utrzymania suwerenności, tożsamości i integralności kraju, spierając się tylko co do środków osiągnięcia tych celów.

Owa debata, która rozpoczęła się w latach siedemdziesiątych XIX wieku, uprzytomniła wszystkim, że transport szynowy może pozbawić środków do życia miliony robotników, zwłaszcza tragarzy i kulisów. Obawiano się, że ludzie ci, zrozumiałwszy, iż stali się zbędni, zaczną łączyć się w bandy i mogą powstać przeciwko dynastii. Skrajni konserwatyści uważali, że kolej jako taka obraża konfucjańską wizję relacji hierarchicznych, takich jak synowskie oddanie dla ojca czy lojalność ministra wobec księcia. W 1885 roku konfucjański uczonec Yen Mo ostrzegł, że Europejczycy „wstają o pianiu koguta, szukając gdzie się da zysku, a żądza zysku sprawia, iż relacje między księciem a ministrem oraz ojcem i synem przestają istnieć. Europa przeto ma dwa razy więcej zysków niż Chiny i znacznie więcej w niej niepokojów. Nie powinniśmy więc budować żadnych kolei”. Wielu Tybetańczyków czuje się dziś podobnie.

Chińczycy zawzięcie bronili się przed pierwszą drogą żelazną, którą w 1870 roku zaczęli budować w Szanghaju Brytyjczycy. Rozbierano tory i wrzucano je do oceanu. Konfucjańscy przywódcy orzekli, że kolej bezcześci groby przodków, chłopci buntowali się przed utratą ziemi i obawiali, że pociągi będą zabijać ich zwierzęta. Chcąc zrobić na Chinach wrażenie, Brytyjczycy wywołali zgrozę. Zażarty opór sprawił, że przez dwadzieścia lat nie próbowano budować żadnej linii.



Wszystkie te obawy działały przeciwko reformatorom. Odpierano ich kolejne argumenty. Kolej mogła zwiększyć zdolności obronne Chin, ale i ułatwić obcy najazd. „Osłabi Chiny i narazi je na atak – informował dwór dyplomata Liu His-hung, który złożył oficjalną wizytę w Wielkiej Brytanii w 1877 roku – odbierając strategiczne znaczenie naturalnym punktom obronnym takim jak łańcuchy górskie”. Otoczeni najwyższymi górami Tybetańczycy żywili podobne poczucie bezpieczeństwa, które zapewniała im ich własna ziemia.

Jedna z pierwszych linii kolejowych, którą ze względów obronnych zbudowały w 1894 roku same Chiny, prowadziła z położonego na wschód od Pekinu Tangshanu do Mukdena. Nie spełniła jednak swojej roli. Rok później Japończycy zadali ostateczny cios, zdobywając Tajwan i większą część Mandżurii. W chwili wybuchu wojny Chiny dysponowały około 320 milami torów. Stany Zjednoczone miały w tym czasie 175 tysięcy, a Indie 20 tysięcy mil.

Przeciwnicy pociągów koncentrowali się na niepokojących perspektywach: bezrobociu, obcej inwazji i zamieszaniu, które podkopałyby tradycyjne konfucjańskie wartości. Konflikt między reformatorami a konserwatystami nie dotyczył więc fundamentalnych celów, lecz strategicznego pytania o to, czy kolej wzmocni czy raczej osłabi tradycyjne *status quo*. Reformatorzy opowiadali się za nią tylko dlatego, że coraz lepiej rozumieli potęgę i chciwość Europejczyków. Kolej, dowodzili, umożliwi otwieranie nowoczesnych kopalń, które zapewnią surowce przemysłowi obronnemu i paliwo okrętom wojennym, oraz zwiększy mobilność armii, „przydając jednemu żołnierzowi znaczenie dwunastu”. „Żelazny koń” miał napełnić skarbiec państwa i uchronić kraj przed „upokorzeniem” (*yu wu*).

Nie powiodło się i to. Obce mocarstwa dbały wyłącznie o własne interesy, czy to rywalizując z sobą, czy to zawierając strategiczne sojusze, by zmusić Pekin do uległości. Chiny próbowały negocjować najkorzystniejsze rozwiązania jedynie po to, by przekonać się, że imperialiści bez wahania łamią wszelkie ustalenia, gdy tylko leży to w ich interesie.

Wielka Brytania zarezerwowała dla siebie dolinę Jangcy, która przyniosła pierwsze wielkie zyski Korporacji Bankowej Hongkongu i Szanghaju, mającej „największe udziały w chińskich kolejach”. Niemcy wzięli siłą prowincję Shandong. Rosja poprowadziła linię kolejową przez Mandżurię, skracając sobie drogę do Pacyfiku. Jej ambicje były jednak znacznie większe: „Na początku 1898 roku [rosyjski minister finansów] Witte otwarcie powiedział brytyjskiemu ambasadorowi, że w odpowiednim czasie Moskwa zajmie najpewniej prowincję Hebei, Shaanxi, Shanxi i Gansu, innymi słowy – całe północne Chiny, poza nową niemiecką strefą w Shandongu”. W ten sposób Rosja doprowadziłaby swoje dominium aż do granic Tybetu w Gansu, na które ostrzyli sobie zęby również Belgowie, marzący o chińskiej kolonii, przypominającej afrykańskie Kongo.

Choć część owych planów spaliła na panewce (nie dlatego, że pokrzyżowali je Chińczycy – okazały się po prostu zbyt drogie lub niebezpieczne), szybko zbudowano wiele linii kolejowych.



Kolonialna, drapieżna gospodarka zdominowała życie Mandżurów. W latach 1914-1933 niezwykle dochodowe koleje japońskie wyeksportowały 93 procent produkcji mandżurskiej surówki, 58 procent wydobytego węgla, od 35 do 85 procent soli i od 33 do 99 procent rocznej produkcji soi. Większość zysków poszła na sfinansowanie japońskich przedsiębiorstw w Mandżurii – hut, hoteli i tak dalej.

Mocarstwami nie powodowała tylko żądza zysku. Carska Rosja chciała dostępu do niezamierzającego portu na wybrzeżu Pacyfiku. Przecinając terytorium Chin, kolej transsyberyjska „zarobiła” 340 mil i skróciła czas podróży o jeden dzień. Z perspektywy Chińczyków owa linia, którą zaczęto budować w roku 1897 i ukończono sześć lat później, wiała się gdzieś po lodowej pustyni przy rosyjskiej granicy, omijając chińskie miasta. Wkrótce okazało się jednak, że miała ogromne znaczenie strategiczne. Budująca ją kompania, formalnie chińska, miała siedzibę w St. Petersburgu.

Wojska rosyjskie przyjechały pociągami. Pokonane przez Japonię Chiny były zbyt słabe, by powiedzieć „nie”. Rosyjscy żołnierze nie poprzestali na przejęciu linii kolejowej. Ustanowili własną władzę sądowniczą i ignorowali chińskie prawo. Japonia i Rosja utrzymywały w Mandżurii uzbrojone w nowoczesną artylerię dywizje, nazywane eufemistycznie „strażą kolejową”. Rosjanie planowali budowę fortyfikacji wzdłuż torów. Przeszkodził im tylko wybuch wojny w Europie w 1914 roku – informują o tym zarówno chińskie podręczniki, jak i historycy na całym świecie.

Chiny nie mogły stawić oporu. Wszyscy – Brytyjczycy, Francuzi, Niemcy, Amerykanie i Belgowie – budowali koleje żelazne, wgrzyzając się w głąb kraju. Imperia zwiększała swoje strefy wpływów, których serce nieodmiennie stanowił pociąg. Do 1898 roku Chiny zmuszono do wydania zgody na budowę 6.500 mil torów, należących do kompanii, w których wszystkie kluczowe stanowiska piastowali cudzoziemcy. Francja kładła linię z Hanoi do Kunmingu w Yunnanie, by powiększyć kolonie w Indochinach o Chiny południowe. Większość linii kolejowych budowano w Mandżurii – na północno-wschodnich rubieżach kraju, nazywanych dziś przez Chińczyków „rdzawym pasem” nieopłacalnego przemysłu ciężkiego w obecnych prowincjach Jilin, Heilongjiang i Liaoning. Nie służyły one Chinom, lecz rywalizującym ze sobą Rosjanom, Japończykom i Niemcom.

Kiedy Chińczycy próbowali grać na sprzecznych interesach kolejowych imperialistów, ci zawierali sojusze. W 1908 roku w Berlinie brytyjscy, niemieccy oraz francuscy bankierzy, finansujący różne linie kolejowe i popierani przez własne rządy, opracowali wspólną strategię podkopywania chwiejącej się dynastii Qing.

Chiny popadały w coraz większe długi, import niszczył bankrutujący przemysł rodzimy. „Bilans handlu zagranicznego, wcześniej korzystny, z nadwyżkami w wysokości dwóch milionów taeli rocznie, zmienił się diametralnie: saldo ujemne wynosiło 69 milionów taeli – przeczytacie w pobłogosławionych przez partię podręcznikach. – Chiny praktycznie wyczerpały rezerwy srebra. Napływ produkowanych maszynowo tkanin zachwiał rzemiosłem w miastach i regionach



wiejskich, odbijając się zwłaszcza na warsztatach rodzinnych. Miliony kobiet i rzemieślników zostały bez środków do życia. Koleje i usługi telekomunikacyjne zmiażdżyły staromodny, chiński system transportu”.

Dwór nie był w stanie stawić czoła obcym mocarstwom, ale lud chwycił za broń. W 1900 roku Bokserzy, niepiśmienni chłopcy praktykujący sztuki walki, zrywali tory, „puszczali z dymem stacje kolejowe na liniach Pekin-Wuhan i Pekin-Mukden” oraz „wysadzali w powietrze wielkie stalowe mosty”.

„Bokserzy zajęli Zhuozhou, obsadzili swoimi ludźmi bramy miasta i zaczęli atakować dworce, posterunki oraz linie telegraficzne, położone wzdłuż torów do Pekinu”. Głównym celem powstańców były misje i kolej. „W Hebei Bokserzy byli wszędzie. Często karmili ich i popierali wieśniacy, gdy ruszali niszczyć tory czy wycinać chrześcijan”. Niszcząc linię, łączącą Pekin z wybrzeżem, powstrzymali atak ogromnych sił wojskowych, zgromadzonych przez osiem europejskich mocarstw w Tianjinie. W końcu żołnierze pomaszerowali na stolicę, pokonali Bokserów i wystawili Chinom wysoki rachunek. Jednym z jego elementów była zgoda cesarstwa na budowę nowych linii kolejowych.

Po klęsce Bokserów rosnący w siłę ruch nacjonalistyczny postawił sobie za cel odzyskanie praw do linii kolejowych. Trudno było jednak zmienić umowy, do których podpisania zmuszono Pekin. „W przeciwieństwie do tradycyjnego, etnocentrycznego, rasowego, archaicznego nacjonalizmu sprzed roku 1900, pojawił się ruch nowoczesny, oparty na zachodnich ideach suwerennych praw, samostanowienia i zasad handlowych. W tym czasie Chińczycy nie chcieli już – jak wcześniej zagorzali konserwatyści – pozbawiać się wygod nowoczesnego transportu szynowego, zbudowanego dzięki zachodniej technologii i nauce. Pragnęli kontroli nad tym ważnym środkiem transportu”. Tybetańczycy zabiegają dziś o takie samo prawo do samostanowienia i autonomicznej kontroli.

Aby zapewnić Chińczykom prawo do budowania kolei, będących ich własnością, w wielu prowincjach powoływano liczne kompanie. Niemniej w tym okresie kredyty na budowę kolei stanowiły już czwartą część chińskiego zadłużenia. Gdyby Chiny chciały wykupić wszystkie zagraniczne linie, musiałyby za nie zapłacić 64 miliony funtów, „co znacznie przekraczało możliwości finansowe kraju”.

W ostatniej dekadzie rządów dynastii Qing kilka chińskich przedsiębiorstw rzeczywiście przystąpiło do pracy. „Większość kompanii kolejowych, utworzonych w różnych prowincjach w latach 1903-09, była jednak uzależniona od zasobów lokalnych – dodatkowych podatków od ziemi, plonów, soli itd. Ciężar finansowania chińskich kolei, kontrolowanych przez ziemiaństwo i kupców, spoczywał więc na barkach wieśniaków oraz miejskiej biedoty. Co gorsza, klasa posiadaczy z reguły wykorzystywała tę sposobność do przywłaszczania funduszy publicznych. Musiało to wywołać zaniepokojenie chłopów i prostych ludzi z różnych prowincji. (...) O głębokim niezadowoleniu świadczyły buntury chłopskie w Shaanxi i Sichuanie w 1907 roku”.



Powszechne niezadowolenie z podbicia Chin przez pociągi doprowadziło w końcu do obalenia dynastii Qing w 1911 roku. Zagraniczne koleje były jednym z najważniejszych elementów wystąpień buntowników. Skorumpowane chińskie elity, które promowały, ale rzadko budowały własne linie w różnych prowincjach, rozbudziły nacjonalistyczne nastroje skierowane nie tylko przeciwko zagranicznym rządóm czy korporacjom, ale i obcym, mandżurskim władcom w Pekinie. Choć reformatorom nie udało się wzmocnić Chin budując własne drogi żelazne, wpadli we wściekłość, gdy w 1910 roku Pekin ukarał ich za niepowodzenia, przywrócił kontrolę centralną, znacjonalizował linie lokalne i ogłosił, że ponownie wystąpi o zagraniczne kredyty, pozwalające na zbudowanie kolei, która zaspokoi potrzeby Chin.

Ta manifestacja władzy słabego rządu, który nie potrafił realizować własnej polityki, doprowadziła do upadku panującej od 1644 roku dynastii mandżurskiej. Powstanie zaczęło się w Sichuanie, położonej w głębi kraju prowincji, w której od lat mówiono o zbudowaniu rodzimej kolei i, zamiast szukać inwestorów, nakładano podatki na chłopów, „wywołując w ten sposób ogromne rozgoryczenie”. W 1906 roku bogaci kupcy z Sichuanu ostrzegali przed zagrożeniami, jakie wiązały się z kładzeniem szyn przez obcych – i to nie tylko zagranicznych imperialistów, ale i Chińczyków z innych prowincji: „Jeżeli Sichuan nie zbuduje własnej kolei, uczynią to obcy; jeśli tak się stanie, podporządkują sobie naszą prowincję”. W tym celu udało się zebrać trzy miliony taeli, które zostały jednak „przywłaszczone przez przedstawicieli syczuańskiego ziemiaństwa w Szanghaju”. Do budowy nie doszło.

Opozycja wobec Pekinu rosła w siłę. „Najgoręcej było w Sichuanie. (...) 17 czerwca 1911 roku ziemianie i kupcy powołali Stowarzyszenie na rzecz przywrócenia praw do kolei Sichuanu, które miało koordynować działania opozycji. Wkrótce przerodziło się ono w potężny ruch polityczny, zabiegający o autonomię prowincji. We wrześniu 1911 roku wystąpienia przeciwko mandżurskim rządóm przybrały charakter otwartego buntu. Powrót do polityki zaciągania kredytów kolejowych okazał się gwoździem do trumny dynastii Qing”.

I tak kolej przyniosła Chinom wiele zmian. Wyzysk, zadłużenie, upokorzenie, wewnętrzne konflikty, bunt i rewolucja przyjechały pociągiem. Jak widać, narzucona przez obce siły kolej może okazać się katastrofą. Dlatego prosimy z całego serca – przypomnijcie sobie własną historię, abyśmy mogli się lepiej rozumieć. Jak sąsiedzi.

Nie chcemy kolei, nad którą nie będziemy mieć kontroli. Nie chcemy pociągów, które mają być instrumentem kolonizacji i wyzysku. Wielu Chińczyków oddało życie, broniąc swego kraju przed dokładnie takim samym imperializmem. Odebraliśmy lekcję historii Chin. Byłoby tragedią, gdyby Pekin miał zapomnieć o własnej przeszłości i narzucić nam to, z czym sam tak zażarcie walczył.

Wejście żelaznego smoka

Oser

„Żelazne konie” i „ptaki” z tybetańskiej przepowiedni sprzed ponad tysiąca lat zmaterializowały się w XX wieku jako samochód i samolot. Przepowiednia jest optymistyczna: żelazne stwory są w niej pojazdami, przy pomocy których Tybetańczycy rozpraszają się po świecie niczym mrówki, niosąc nauki Buddy do „kraju czerwonych ludzi”. A co z pociągiem? Czyż to właśnie nie on przypomina najbardziej sploty smoka? I co zwiastuje?

Emigracyjny uczoney zatytułował swoją książkę o współczesnej historii Tybetu „Smok w Krainie Śniegu”. Wiadomo, że smok symbolizuje Chiny, a Kraina Śniegu – to płaskowyż Qinghai-Tybet. W smoku z krwi i kości nie ma nic niezwykłego, lecz jego odrodzenie w żelazie i stali niesie poważne konsekwencje.

W języku tybetańskim funkcjonują dwie nazwy „pociągu”: zapożyczone z urdu *rili* oraz *meiguoer*, znacznie mniej popularny, swobodny przekład terminu chińskiego. Obie ukuto stosunkowo niedawno i rzadko się je słyszało, aż przed kilku laty gruchnęły jak grom z jasnego nieba. Na kilka dni przed formalnym debiutem kolei w Lhasie Komisja Językowa Tybetańskiego Regionu Autonomicznego zdecydowała, że od dziś pociąg będzie się nazywał *meiguoer*, nie *rili*. (Czy znaczy to, że w Tybecie wieści o chińskim żelaznym smoku nie wolno przekazywać za pośrednictwem indyjskich dialektów?).

Wiersz z dziewięćdziesiątego piątego

Czuje, że muszę coś napisać. Już tyłu „ludzi spoza Krainy Śniegu” (z piosenki „Tęsknota za czarodziejskim orłem”) dygotało w narodowym uniesieniu. Załawieni, wyglądający na Tybetańczyków urzędnicy, eksperci i przedstawiciele ludu witali na kolanach żelaznego smoka, który po pokonaniu 1956 kilometrów „magicznej niebiańskiej drogi” (z piosenki o tym samym tytule) miał spocząć na lhaskim dworcu. Tymczasem serca większości Tybetańczyków ścisnęły chińskie czerwone flagi, szturmówki i kolorowe baloniki, którymi upstrzono całą Lhasę. Wcześniej, ma się rozumieć, zadbano, by nikt nie usłyszał ich głosów.

Co za obraz! W Chinach właściwych nie widuje się już podobnych orgii czerwieni. Dziennikarze chińskiej i hongkońskiej telewizji byli tak poruszeni, że raz po raz pokrzykiwali o „patriotyzmie” Tybetańczyków. Jasne, oglądając



transmisję na żywo w Pekinie, chciałam powiedzieć tylko jedno zdanie: „Każdy, kto nie będzie wyglądał wystarczająco patriotycznie, zapłaci grzywnę, proste?”. W całych Chinach takie zasady obowiązują chyba wyłącznie w Tybetańskim Regionie Autonomicznym.

Zdziwiło to mieszkańca Chin właściwych, który rzekł: „Nie rozumiemy, możesz nam to wyjaśnić?”. „Każda rodzina – cierpliwie wyręczył mnie Tybetańczyk z Lhasy – musi wywieszać czerwony sztandar z okazji Święta Wiosny i innych uroczystości: tybetańskiego Nowego Roku, Pierwszego Maja, Pierwszego Października itd. Zwłaszcza na ulicy Pakuo w centrum miasta. Wymagają tego wszystkie komitety dzielnicowe. Gdyby było to dobrowolne, w porządku. Ale oni do tego zmuszają. Oporni są karani grzywnami albo, jeszcze gorzej, uznawani za »separatystów«. Trudno opisać uczucia, jakie wywołuje taki przymus”.

Czuję, że muszę coś napisać. Przypomina mi się wiersz z zimy dziewięćdziesiątego piątego. Byłam wtedy redaktorką w Stowarzyszeniu Pisarzy Tybetańskiego Regionu Autonomicznego. Pewnego wieczora dostaliśmy pismo z Komitetu Komunistycznej Partii Chin, w którym informowano, że ateistyczna partia mianowała chłopca XI Panczenlamą, nowym wcieleniem Dziesiątego. Dziecko wskazane przez Dalajlamę, duchowego przywódcę Tybetu, zostało pogardliwie odrzucone. Ja, część systemu, czułam paraliż fizyczny i psychiczny. Oburzona wypisywanymi i wykrzykiwanymi kłamstwami, napisałam:

Sluchaj, niebo spowija wielkie kłamstwo.

W lesie zostały tylko dwa ptaki, śpiewające

„Tybecie, Tybecie, wielkie jest twoje szczęście”.

Nie ma dnia, by nie przypomniano nam o naszym szczęściu. Trwa ono, jak słyszymy, od pięćdziesiątego, a ściślej pięćdziesiątego dziewiątego roku. Nie spadło z nieba ani nie wyrosło z ziemi. Nie ustanowiły go także „trzy klasy wyzyskujące” starego Tybetu. Zostało nam ono dane – bo to wyłącznie jej prerogatywa – przez partię. Nawet w czasach rewolucji kulturalnej, gdy równano z ziemią ponad sześć tysięcy naszych klasztorów i świątyń, dwoje śpiewaków (z chińskimi nazwiskami Zhang i Geng, ale w tybetańskich strojach) zawodziło: „Dzięki mu (przewodniczącemu Mao), dzięki, za obdarzenie nas szczęściem”. Dziś natomiast karze się za niewywieszenie chińskiej flagi przed domem, a ulice Lhasy umajone są transparentami, które głoszą: „Linia kolejowa Qinghai-Tybet drogą do szczęścia wszystkich narodowości Tybetu!”. Przywódcy wspięli się na takie wyżyny przenikliwości i skrupulatności, że w dniu wielkiego otwarcia babcie klozetowe dostały wolne, żeby goście z mediów nie zorientowali się, że na co dzień za wizytę w toalecie trzeba płacić.



Żaba i góra Njenczen Tanglha

Co myślą kneblowani Tybetańczycy o nieproszonym żelaznym smoku, kolejnym „szczęściu”, które na nich spadło?

W 2004 roku budowniczy sforsowali stępy północnego Tybetu oraz łańcuch Njenczen Tanglha i zaczęli zbliżać się do Lhasy, której mieszkańcy żyli nową historią, bardzo przypominającą nasze magiczne podania ludowe. Ponoć w okolicach Damszungu robotnicy kolejowi wykopali z ziemi żabę. Była wielka i rosła z każdym powtórzeniem opowieści. W wersji pierwotnej wrzucono ją na drewnianą taczkę, z czasem ledwie mieściła się na ciężarówce. W lhaskich herbaciarniach i kuchniach szeptano, nerwowo wzdychając, wyłącznie o żabie.

Dlaczego wykopanie płaza wywołało takie poruszenie? Ludzie, którzy przyszli na świat poza granicami Tybetu, miewają problemy z dostrzeganiem głębszych znaczeń. W pradawnej tybetańskiej tradycji *bon* żaba jest alegorią. Jak wiele innych zwierząt żyjących w wodzie, ziemi, skałach i lasach, takich jak choćby ryby czy węże, uchodzi za ducha, który przynosi powodzenie lub nieszczęścia. Takie stworzenia nazywamy *lu*, co, zrzędzeniem losu, przełożono na chiński jako „smok”. Ponieważ *lu* przesyczone są magią, poświęcono im wiele pism i rytuałów *bonu*. Kiedy do Tybetu trafił buddyzm, a przede wszystkim Padmasambhawa, wielki mistrz ezoterycznych praktyk oraz pogromca demonów, wszelakie *lu* zostały wreszcie poskromione, przeszły na buddyzm i stały się duchami opiekuńczymi. Od tego czasu zajmują ważne miejsce w tybetańskim panteonie.

Jako uosobienie *lu* żaba jest dla nas czymś znacznie więcej niż zwierzę. Pojawienie się pociągu, poharatanie i wywiezienie w nieznaną żyjącego w ziemi płaza oznaczało zatem zdeptanie naszego własnego „smoka”, który okazał się bezradny w obliczu żelaznego. Ta współczesna bajka, której autora nigdy nie poznamy, z zadziwiającą subtelnością oddaje frustrację, przygnębienie i lęk narodu tybetańskiego.

Jesteśmy w roku dwa tysiące szóstym. Żelazny smok – w postaci szarych pociągów towarowych – dotarł do nas już wcześniej, tyle że bez fanfar zarezerwowanych na wielkie otwarcie. W czasie Święta Wiosny doszło do wypadku: na wiadukcie w Damszungu wykoleił się towarowy. Byli ponoć ranni, ale spanikowane władze otoczyły nasyp kordonem i zarządziły blokadę informacyjną. A w Lhasie powtarzano nową szeptankę.

Wedle pewnego starca doskonale działający pociąg miał wypadek, ponieważ przejechał przez górę Njenczen Tanglha. Jak góra mogła spowodować wypadek? Odpowiedzi znów trzeba szukać w tradycyjnej kulturze Tybetu. Jak chcą ludowe podania, łańcuch ten jest jednym z wielu bogów gór, nazywa się Zanri i strzeże łąk północnego Czangtangu. Góry mają magiczną moc przyzywania wiatru, deszczu, śniegu i gradu, dawania i odbierania życia zwierzętom oraz szczęścia ludziom. Bóstwa gór rozwścieczyć łatwiej niż inne, dlatego każdy wędrowiec winien traktować je z szacunkiem i trwogą oraz strzec się wszystkiego, co mogłoby zakłócić ich spokój. „Bóg góry się rozgniewał – powiedział mi na ucho starzec – i dlatego rili się wykoleił”.



W ten sposób Tybetańczycy szukają w swej zranionej kulturze ukojenia skołatanych serc.

Wycięte zdanie Amerykanina

Wielki triumf najwyraźniej wymagał czegoś więcej niż rodzime, chińskie hołdy, wynaleziono więc amerykański cytat, który w kółko powtarzały wszystkie media. Paul Theroux, który, jak się zdaje, uwielbiał jeździć pociągami, zanotował podczas wizyty w Chinach, iż „łańcuch Kunlun gwarantuje, że kolej nigdy nie dotrze do Lhasy”.

Pewien użytkownik internetu zauważył, że cytat z Therouxa towarzyszył niemal wszystkim relacjom z uroczystej inauguracji i że pieczołowicie omijano w nich następne zdania autora: „I pewnie dobrze. Choć lubię kolej, kiedy ujrzałem Tybet, zrozumiałem, że znacznie bardziej wolę naturę”. Amerykanin najwyraźniej marzył, by Tybetu nigdy nie przecięły tory kolejowe.

Dziś wszyscy wybierają się do Krainy Śniegu, którą dzięki medialnej histerii zainteresował się nagle przeciętny Chińczyk. Wcześniej potencjalnych turystów zniechęcała odległość i wysokie koszty. Teraz zacierają ręce, bo wycieczka z Pekinu to tylko czterdzieści osiem godzin i od trzystu do tysiąca dwustu yuanów. Znajomy Chińczyk, który nakręcił kiedyś dokument o Tybecie, mówił mi, że o wyjeździe rozprawiają nawet pracujący na czarno stołeczni taksówkarze.

Święto przybyszów i lzy starej Tybetanki

Po dwóch tygodniach kursowania pociągów ogłoszono, że do Lhasy przyjechało pięćdziesiąt tysięcy ludzi. W Pekinie nikt by tego nie zauważył, ale według ostatniego spisu powszechnego w Lhasie mieszka 474 500 osób – 3,6 procent populacji Pekinu, do którego musiałoby zjechać w tym samym czasie prawie półtora miliona przybyszów. Może to niewiele, w czasie rewolucji kulturalnej Mao przemawiał na Tiananmen do miliona czerwonogwardzistów i stolica jakoś to przeżyła. Ale w Lhasie sytuacja jest inna. Dane statystyczne obejmują również siedem sąsiednich okręgów, a w samym mieście mieszka zaledwie sto czterdzieści tysięcy osób, dla których najazd pięćdziesięciu tysięcy musiał oznaczać trzęsienie ziemi, o czym wspominały nawet rządowe media.

Babcia mojej przyjaciółki, schorowana i głęboko wierząca staruszka, mimo wieku i słabości przy okazji każdego święta wędruje do świątyni Dżokhang. Utarło się, że wierni odwiedzają ołtarz o świcie i zmierzchu, a turyści w ciągu dnia. Odkąd ruszyły pociągi, w Dżokhangu roi się jednak od zwiedzających od rana do późnej nocy. Wielu nie chce czekać w kolejce ani zachować stosownej ciszy, doprowadzając do rozpaczonych, którym przyświecają cele duchowe. Potykająca się przy każdym kroku starowinka mogła tylko podnieść w drżących dłoniach swoją maślaną lampkę i wykrzyknąć po tybetańsku: „Nie ma ucieczki przed chińskim motłochem!”. Po kilku takich doświadczeniach rozplakała się w domu, ponieważ zrozumiała, że być może nigdy już nie będzie jej dane praktykować przed najświętszym z ołtarzy.



Mieszkańcy Lhasy ochrztili hordy przyjezdnych zizi, „myszami”. Lhasa zobaczy ich jeszcze bardzo wiele. Przemysł turystyczny szacuje, że w tym roku Tybet odwiedzi dwa i pół miliona ludzi. Zastępca burmistrza o chińskim nazwisku Xu oświadczył, że wzrost liczby turystów nie stanowi zagrożenia dla środowiska naturalnego i kultury Tybetu, dodając przy tym, że Potala będzie otwarta o dwie godziny krócej, lecz przyjmie dwa razy więcej zwiedzających. Rozumiem, iż chciał przez to powiedzieć, że wyścig tabunu dwóch tysięcy trzystu osób po schodach i korytarzach pałacu nie stanowi żadnego problemu. Gdzie sens, gdzie logika? Zbombardowanie przez Armię Ludowo-Wyzwoleńczą w 1959 roku oraz grzebanie w górskim stoku w ramach kampanii „kopania schronów i magazynów” z czasów rewolucji kulturalnej poważnie uszkodziły strukturę pałacu. Późniejsze naprawy i prace renowacyjne rozwiązały problem tylko częściowo. Nadmierna eksploatacja może grozić zawaleniem Potali. Już latem 2001 roku, gdy rozpadła się jedna z pałacowych ścian, władze musiały przyznać, że zwiedzających jest zbyt dużo.

Wielu skutków uruchomienia kolei, takich jak marginalizacja Tybetańczyków i grabież bogactw naturalnych, jeszcze nie widać, niemniej już same tłumy turystów dały się tak we znaki mieszkańcom Lhasy, że zaczęto ich nazywać „żółtym zagrożeniem”. „Za marne trzysta jedenaście yuanów Niebiańska Droga niesie cię do Lhasy – napisał ktoś w internecie. – Wystarczy tyle, żeby przyspieszyć naszą zagładę. Zdecydowanie zbyt tanio. Niechaj bogowie i duchy błogosławią temu świętemu krajowi!”. Tyle że dziś bóstwa liżą rany, jak więc mają błogosławić naszej ojczyźnie?

Nie tak dawno zorganizowano w Tybecie galę dobroczynną. Przedstawiciele mediów, korporacji i sponsorów wybrali się na podgórze Everestu sprzątać śmieci oraz obdarowywać podręcznikami itd. okoliczne szkoły i wioski. Z pozoru była to szlachetna „pomoc dla Tybetu”, okazało się jednak, że idzie wyłącznie o zarabianie na nim. Utkwiły mi w pamięci słowa chińskiego dziennikarza: „Gospodarz imprezy wręczył po batoniku każdemu dzieciakowi, a potem przez pięć minut kazał wymachiwać tymi czekoladkami przed obiektywami fotoreporterów. Ktoś tu mocno przesadził. Jak musiały czuć się te dzieci?”.

Przy okazji przypominałam sobie chiński film „Diabły są tutaj”, który pokazywano przed kilku laty. W jednej ze scen japońscy żołnierze na wielkich koniach mijają prostoduszne chińskie dzieci, które uśmiechają się do nich ze swego posturunku na wiejskim płocie. W tle muzyka marszowa. Japoński dowódca pochyla się i kolejno podaje im cukierki. Dzieci piszczą i skaczą z radości. Cukierek zaspokaja szczodrość darczyńcy i materialne potrzeby obdarowanego.

Nie chcę tu niczego sugerować – słodka zbieżność czysto przypadkowa. Zastanawiam się jednak, ile takich przypadkowych cukierków czeka jeszcze Tybet.



Korzystanie ze zdobyczy wymaga autonomii

Edward Said twierdzi, że Kipling przedstawiał Hindusów jako stwory wymagające kurateli Brytyjczyków. Aby stała się ona niezbędna, trzeba było stworzyć obraz Indii jako kraju, który bez Wielkiej Brytanii padnie i zginie przytłoczony brzemieniem swoich niedostatków. Ta utylitarna wizja jest integralną częścią chińskiego podejścia do Tybetu. Tybetańczycy, zdaje się, też wymagają kurateli, czekając z utęsknieniem na wyzwolenie i strawę. Co gorsza, przy okazji zrobiono z nich nienaturalne dziwadła, przypominające warzywa i kwiaty z wszechobecnych szklarni. Biedactwa umierają natychmiast po opuszczeniu tego plastikowego sanktuarium, gdyż nie są gotowe na spotkanie ze światem zewnętrznym. Mieszkając w swojej ojczyźnie, duszą się dziś w atmosferze stworzonej przez obcych i nie mogą się zaaklimatyzować do własnego kraju. Skoro ich ziemia stała się cudzą, nie są w stanie nic na to poradzić.

Jeden po drugim wyrastają więc wielkie, niestosowne place oraz prostopadłości z glazury i niebieskiego szkła przy kolejnych ulicach noszących nazwy chińskich miast, takich jak Guangzhou czy Suzhou. W biały dzień tłumy prostytutek wabią klientów do rzędów burdeli. W restauracjach serwujących ryby, krewetki i mięso osłów, znikają ostatnie tabu. Wedle Saida imperializm to „geograficzna przemoc”, która wszędzie, błyskawicznie zmienia przestrzeń, styl życia i system polityczny tubylców.

Urzędnicy oraz będące ich tubą media stroją się w piórka zbawców i rzeczników narodu tybetańskiego, trąbiąc: „Mamy nadzieję, że lud Tybetu będzie mógł również korzystać z prawa do modernizacji; tradycja i modernizacja są równie niezbędne”. Brzmi to rozsądnie, nie zapominajmy jednak, że nie ma mowy o prawach bez możliwości ich egzekwowania. Jak bez tego mówić o tradycji? I czym jest modernizacja? Czy Tybetańczycy potrzebują modernizacji, którą opisałam? Czy w istocie nie jest ona przemocą w polewie z lukru? Akademy na służbie dyktatury odrzucają zarzuty o negatywny wpływ kolei na środowisko naturalne i kulturę tradycyjną jako bezpodstawne. Fałszywa jest jednak przede wszystkim tak zwana „modernizacja”. Niestety, w tybetańskich bezkresach rządzi przemoc – brutalna, miękka i we wszystkich odcieniach pomiędzy nimi. Gwałt dźwiga sztandar rozwoju, zadaje się go w imię modernizacji, depcząc zmysły i serca. Tak ma wyglądać szczęście Tybetańczyków?

Pociąg przyjechał. Nadszedł żelazny smok. Rili. Meiguoe. Nie jest to jednak prawdziwy problem Tybetu. Gdyby korzystał on z prawdziwej autonomii, kolej nie stanowiłaby zagrożenia. Nawet gdyby docierała do każdej wioski. Bez autonomii możemy jedynie patrzeć, jak inni, wedle własnego uznania, decydują, co dla nas dobre, potęgując przy tym chaos i podporządkowując nas sternikom. Wielu, z równie smutnymi skutkami, zaprzeda im przy okazji sumienia. Imperializm, powiada Said, pozostawia ofierze prosty wybór: poddaj się albo giń. Tak, innego nie ma. Przed Tybetańczykami, którym autonomii nie dano, nie otwiera się „magiczna niebiańska droga” ani, jak żartują mieszkańcy Lhasy, „droga do obłędu”, tylko jednokierunkowa droga do zagłady.

Świat patrzy na tybetańską kolej

Namlo Jak

Od 22 czerwca do 5 lipca 2006 roku czytałem opinie na temat nowej linii kolejowej, które pojawiały się na blogach portalu poświęconego kulturze tybetańskiej (www.tibetcul.net). Oto niektóre wpisy:

„Mówią, że [kolej] przyczyni się do rozwoju turystyki, lecz Tybet ze swoją stosunkowo zacofaną kulturą i gospodarką nie będzie się w stanie bronić przed masowym najazdem cywilizacji konsumpcyjnej z zewnątrz, która z pewnością wywrze negatywny wpływ na lokalną tradycję i środowisko”.

„Mówią, że [kolej] rozwinie gospodarkę Tybetu, ale to tylko ekonomiczny atak giganta na słabeusza. (...) Płaskowyż Tybetański nazywany jest ziemią niczyją, a surowe warunki klimatyczne ograniczają tam wydobycie i wykorzystanie zasobów naturalnych. Uruchomienie kolei ułatwi eksploatację i transport surowców. Najważniejsze jest to, że ostatecznym użytkownikiem i głównym beneficjentem tego procederu nie będzie Tybet. Jego mieszkańcy w najlepszym razie mogą liczyć na płace minimalne za pracę fizyczną w tym przemyśle. Największe korzyści odniosą ludzie po drugiej stronie linii kolejowej”.

„Warunki naturalne, historia i inne czynniki sprawiają, że poziom wykształcenia oraz kwalifikacje zawodowe Tybetańczyków są statystycznie niższe niż na wybrzeżu. Jednostki i grupy nie mają właściwie żadnych szans w takiej rywalizacji. Potężny napływ ludności spoza Tybetu sprawi, że przybyszom będzie stosunkowo łatwo zdominować lokalną społeczność, odbierając jej perspektywy oraz pogłębiając i tak już ogromną przepaść między bogatymi a biednymi, do których należy większość Tybetańczyków”.

„Otwarcie kolei zwiększy kontrolę militarną, jeszcze bardziej oddalając perspektywę autonomii”.

Jak widać, Tybetańczycy są świadomi słabości swojej pozycji i konieczności rozwijania zdolności do przetrwania. Napływ turystów oraz imigrantów wpłynie na rynek towarów i mieszkań; ceny pójdą w górę, a dochody rdzennych mieszkańców pozostaną niskie, będą więc oni mieli kłopoty z utrzymaniem. Może to jeszcze bardziej skomplikować stosunki między Chinami a Tybetem.



Pewien internauta przedstawił poetycki opis oddziaływania kolei na Tybet.

*Naprawdę puścili pociągi do Tybetu
 Mona Lisa glamie sfermentowane tofu
 Dong Cunrui trzyma w prawej ręce zdechłą mysz
 Clinton robi striptiz przed Lewinsky
 Ye Zimei wyhodowała szóstą pierś
 Dao Mingsi pierze stringi Shan Cai
 Przodownicy zaczęli Olimpiadę przed terminem
 Żłobki wyprzedają niewinność po Euro
 Hitler wyjechał do Tybetu sadzić słodkie ziemniaki
 Eskimosi uciekli do Hainanu przed upałem
 Tripitaka osobiście gotował dla Guanyin
 Faye Wong napisała list miłosny w porodówce
 Einstein kręcił tyłkiem na Księżycu
 Bill Gates sprzedaje ciuchy na Nanjińskiej
 Lin Zexu pali tylko Marlboro
 Xiang Yu i Liu Bang wzięli ślub
 Czarna wdowa po raz trzytysięczny wyszła za mąż
 Prawdziwa miłość oszukała Allacha
 Jezu, naprawdę puścili pociągi do Tybetu¹⁸⁹*

¹⁸⁹ Dong Cunrui (1929-48) – został ogłoszony bohaterem Armii Ludowo-Wyzwoleńczej w 1963 roku. W czasie jednej z bitew z nacjonalistami wojska komunistyczne nie mogły sforsować bunkra na moście. Dong go wysadził, ginąc w wybuchu. Na plakatach propagandowych nieodmiennie trzyma w rękach materiały wybuchowe.

Ye Zimei alias Amy Yip – obdarzona dużym biustem aktoreczka z Hongkongu.

Uboga Shan Cai i bogaty, porywczy Dao Mingsi – bohaterowie „Meteorytowego ogrodu”, popularnego serialu tajwańskiego inspirowanego japońską mangą.

Tripitaka (właściwie Xuan Zang) – mnich z klasycznej „Podróży na Zachód”, który wraz z Małpim Królem i towarzyszami wyrusza, wybrany do tej misji przez samą boginię Guanyin (tyb. Czenrezik), do Indii po buddyjskie sutry.

Faye Wong – hongkońska aktorka i piosenkarka z Chin właściwych; jej drugie dziecko urodziło się w Pekinie 27 maja 2006 roku.

Lin Zexu – uczonec i urzędnik z czasów dynastii Qing, który zasłynął walką z przemytem opium w Guangzhou, co stało się pretekstem pierwszej wojny opiumowej z Wielką Brytanią w 1839 roku.

Xiang Yu (III w. p.n.e.) – rozbił cesarską armię po śmierci Ying Zhenga, a Liu Bang zdobył później stolicę, doprowadzając do upadku dynastii Qin.



„Wyprzedawanie niewinności po Euro” nie jest, niestety, przesadą za sprawą lokalnych zasobów ludzkich i naturalnych oraz uprawianej od pół wieku polityki upośledzającej edukacji. Dalajlama udzielił jednak kolei warunkowego poparcia, dystansując się od działaczy, którzy wzywają do jej bojkotu.

Nawet Chińczycy nie mówią w tej sprawie jednym głosem. „Otwarcie kolei Qinghai-Tybet jest kolejnym wielkim osiągnięciem socjalistycznej modernizacji Chin”, powiedział prezydent Hu Jintao. Według rzecznika chińskiego MSZ „oddanie linii kolejowej przeobraziło archaiczny system transportu, podniosło stopę życiową wszystkich mniejszości oraz odegrało ogromną rolę w promocji i rozwoju lokalnego przemysłu turystycznego”.

Z drugiej strony, Zhao Feiyue, nauczyciel z Hongkongu, pisze, że „uruchomienie kolei w istocie zniszczyło Tybet. Długi, czarny penis rozdarł błonę tybetańskiej dziewicy”. Słynny pisarz Wang Lixiong powiedział w wywiadzie dla *Yazhou Zhouban*, że kultura zasługuje na ochronę w takim samym stopniu, co środowisko naturalne. Jego zdaniem należałoby stworzyć rezerwat tybetańskiej tradycji, usuwając z niego większość obcych.

Szersze implikacje

W ostatnich latach indyjscy politycy i intelektualiści poświęcili wiele czasu na dyskusje nad potencjalnym wpływem kolei tybetańskiej na Indie i całą Azję Południową. „Otwarcie linii kolejowej Qinghai-Tybet – ostrzega *India Today* – znacznie zwiększy mobilność i potencjał logistyczny chińskiej armii, umożliwiając jej przywiezienie do Tybetu pięciu milionów ton uzbrojenia i innych materiałów w ciągu roku oraz przerzucenie tam dwunastu dywizji piechoty w ciągu miesiąca. Co więcej, media informują, że za sprawą kolei wzrosła możliwość chińskiego ataku na Indie oraz szybkiego transportu rakiet średniego zasięgu”.

Dziampa Phuncog, przewodniczący rządu Tybetańskiego Regionu Autonomicznego, zwołał 4 lipca konferencję prasową dla zagranicznych dziennikarzy i powiedział im, że zabiegi Dalajlamy o większą autonomię Tybetu są nieszczerze i że kolejne rundy rozmów [z jego wysłannikami] nie przyniosły żadnego przełomu. Przyznał jednak publicznie, że kanały komunikacji między rządem Chin a Dalajlamą pozostają otwarte. W tym samym czasie sekretarz partii TRA Zhang Qingli bez ogródek nazwał kolejną falę „edukacji patriotycznej” „walką na śmierć i życie z Dalajlamą i jego stronnikami”.

„Wiceminister Zhu Weiqun stwierdził, że »przywódcy Komunistycznej Partii Chin przywiązują wielką wagę do kontaktów z Jego Świątobliwością Dalajlamą« – powiedziała niedawno Kate Saunders z International Campaign for Tibet. – To wymowne, niemniej nie ma tu mowy o szybkich rozwiązaniach. Najprawdopodobniej będzie to długi proces. (...) Od ponad dziesięciu lat Dalajlama przedstawia pragmatyczną ofertę rezygnacji z niepodległości na rzecz prawdziwej autonomii. Propozycja ta jest zgodna z konstytucją Chin. Choć wedle oficjalnej doktryny partii Dalajlama pozostaje niebezpiecznym »separatystą«, komentarze



chińskich analityków i dyskusje w internecie świadczą o rosnącym zainteresowaniu rozwiązaniem problemu w procesie rozmów”.

Wszystko ma dobre i złe strony. Otwarcie linii kolejowej zwiększyło zdolność Chin do kontrolowania Tybetu, ale też umiędzynarodowiło jego problem. Co więcej, kolej nie zaszkodziła jeszcze kontaktom tybetańsko-chińskim. Proces dialogu będzie uzależniony od klimatu na arenie międzynarodowej, zmian w Chinach i sprzyjającej bądź nie atmosfery w samym Tybecie. Trzeba tu również brać pod uwagę relacje między polityką i interesami różnych państw.

„Uważam, że w sytuacji, w której nie można osiągnąć prawdziwej autonomii – napisała w internetowej dyskusji z przyjaciółmi znana tybetańska poetka Oser – dla Tybetańczyków najważniejsze są nie prawa, lecz przebudzenie. Tylko ludzie świadomi wiedzą, czego naprawdę chcą”. To może być największy dar, jaki przyniesie kolej, oraz sedno sprawy w postępującym lub nie procesie negocjacji między Tybetem a Chinami. „Tybetańskiego rządu emigracyjnego – powtarza często wysłannik Dalajlamy Lodi Gjalcen Gjari – nie można ponaglać ani zmusić do zawarcia jakiejś ugody z rządem w Pekinie, ponieważ osiągnięcie postępów wymaga czasu. Na tym etapie celem specjalnego wysłannika jest właśnie taki postęp”.

lipiec 2006 roku

Drobna uprzejmość

Więzień polityczny spotyka chińskiego urzędnika, który chce zrozumieć „rangzen”

* * *

Do więzienia trafiłem w 1988 roku, większą część kary odbywałem w lhaskim Drapczy. Oczywiście, byłem bity i torturowany. Kiedy więc pewnego ranka – mniej więcej po dwóch latach odsiadki – wywołano mnie z celi, nie spodziewałem się niczego innego. Po prostu się bałem. Zostałem zaprowadzony do biura wysokiego urzędnika chińskiego z komendantury, który kazał mi usiąść, podsuwając krzesło. Już to było zupełnie niezwykle. Pomyślałem, że sprawa musi być poważna. Zaproponował filiżankę herbaty i papierosa. Powiedział, żebym się nie niepokoił, bo chce tylko porozmawiać, i zapewnił, że nie będzie żadnych konsekwencji. Nigdy wcześniej oficer nie poczęstował mnie herbatą ani papierosem. Od tego drobnego gestu zakręciło mi się w głowie. Zupełnie straciłem czujność.

Uprzejmość może być równie skuteczną – jeśli nie lepszą – metodą uzyskiwania informacji jak przemoc. Chińczycy to rozumieją. Jednak w tym przypadku urzędnik mówił prawdę: nie poniosłem żadnej kary. On chciał się dowiedzieć czegoś znacznie głębszego – czegoś, o co nie pyta się na normalnym przesłuchaniu: dlaczego ryzykowałem życiem, podejmując pokojowy protest, i co sądzę o tym teraz? Czy żałuję? Czy nadal uważam, że warto zabiegać o niepodległość Tybetu? Odnosiłem wrażenie, że naprawdę pragnie to zrozumieć.

Powiedziałem mu, że mimo koszmaru, jaki przeszedłem w więzieniu, i otarcia się o śmierć, nie zmieniłem poglądów. Nie zmienili ich również inni więźniowie. Nawet zabicie nas nie rozwiąże problemu Tybetu, ponieważ nasza kultura nie ma nic wspólnego z kulturą chińską. Jesteśmy najgłębiej przeświadczeni, że Tybet powinien być niepodległy. Powiedziałem mu też, że system edukacji politycznej w więzieniu jest absurdalny – podawano nam gotowe odpowiedzi na konkretne pytania, które następnie zadawano, żebyśmy mogli wyrecytować właściwy frazes. Uważałem to za kompletną głupotę i podzieliłem się z nim moją opinią. Roześmiał się. Być może zgadzał się ze mną. Dodałem, że wszyscy zdajemy sobie sprawę, że nawet najwyżsi urzędnicy, tacy jak on, nie mogą tego zmienić, ponieważ dyrektywy płyną z Pekinu. Zgodził się ze mną. Rozmawialiśmy jakieś dwie godziny i czułem się naprawdę szczęśliwy. Po raz pierwszy funkcjonariusz służby więziennej mówił do mnie jak do człowieka. Ci, którzy cię torturują, zwyczajnie



nie chcą wiedzieć takich rzeczy. Miałem rzadką sposobność – mogłem się wypowiedzieć. Oczywiście, nie oszukuję się i doskonale wiem, że po prostu zbierał informacje o tybetańskich więźniach. Odniosłem jednak wrażenie, że przy tym rzeczywiście chciał zrozumieć, dlaczego jesteśmy gotowi ryzykować tak wiele, żeby wykrzyknąć „Wolny Tybet” czy „Niech żyje Dalajlama”. Szukał ducha, który dawał nam siły. Cieszę się, że wspomnienia tortur i przesłuchań w Drapczy nie są już we mnie tak żywe, lecz tę rozmowę zapamiętałem wyjątkowo dobrze. Uznałem ją za ważne spotkanie dwóch sposobów myślenia.

Autor – uchodźca, były mnich, który chce pozostać anonimowy – spędził w więzieniu ponad pięć lat za udział w protestach politycznych. Na wolność wyszedł w połowie lat dziewięćdziesiątych.

Konflikt między Tybetańczykami i Hanami

Wang Xiaoqiang

Konflikt między Zangami, czyli Tybetańczykami, a Hanami, jak nazywamy największą grupę etniczną w Chinach, ma charakter kulturowy i wykracza poza interesy polityczne lub gospodarcze.

Prowincje Yunnan i Guizhou zamieszkuje wiele mniejszości etnicznych, które nadal zachowują tradycje i obyczaje obce Hanom. Być może rozproszenie owych grup lub też jakieś inne czynniki sprawiły, że nie rozwinęły się one w pełni – często na przykład brak im języka czy aparatu społecznego. To, czego im brakuje, czerpią z dorobku Hanów. Ogólnie rzecz biorąc, na poziomie kulturowym ich stosunki z większością układają się dobrze. Podobne zjawiska obserwujemy w Afryce, gdzie pewne grupy integrują się z cywilizacją Zachodu. Innymi słowy: „niepełny” znaczy „otwarty”.

Kultura tybetańska jest zupełnie inna. Buddyzm tybetański obejmuje dyscypliny takie jak astronomia, geologia, kalendarz, filozofia, literatura, sztuka, architektura, medycyna, polityka, ekonomia, religia, historia, etyka, moralność... wszystko, co można sobie wyobrazić. Jak każda dojrzała kultura, samodzielnie rozwinęła się w pełny system o historii niemal tak długiej, jak kształtująca się równolegle cywilizacja Hanów w Chinach. Tak jak nie można zastąpić dziedzictwa Indii kulturą brytyjską czy podciągać Chin pod „azjatycką strefę wspólnego dobrobytu”, tak i nie da się zamienić kultury tybetańskiej na żadną inną. Podbój? Za odpowiedź niech starczy jeden prosty fakt: przedstawiciele innych nacji nie są nawet w stanie dochować się zdrowego potomstwa na „dachu świata”.

W 1984 roku pojechałem z Bai Nanfengiem do Tybetańskiego Regionu Autonomicznego na badania terenowe¹⁹⁰. Pewnego dnia oglądaliśmy *Jian xie*, stare święto ludowe. Na łące tańczyła grupa aktorów, odzianych w starodawne kostiumy. Siwowłosy starzec zaintonował pieśń w takt monotonnych uderzeń

¹⁹⁰ Na konferencji w 1990 roku Wang powiedział: „Mam tylko jedno pragnienie – żeby mój współautor, Bai Nanfeng, był tu ze mną. Niestety, w zeszłym roku aresztowano go w Pekinie. Pracowaliśmy wspólnie przez dziesięć lat i nasza książka jest najlepszym świadectwem całkowitej lojalności Baia wobec Chin i jego entuzjastycznego poparcia dla ich rozwoju. Mam nadzieję, że rząd dostrzeże wreszcie jego patriotyzm i pozwoli mu wrócić do domu”.



w bęben: „Skąd wzięły się góry? Skąd wzięły się rzeki? Co było pierwsze: jajko czy kura?”. Moc tego pradawnego obrzędu wywarła na nas porażające wrażenie. Tybetańska „Legenda Gesara” jest najdłuższym poematem epickim na świecie, dłuższym niż „Odyseja”, „Iliada” czy „Baśnie z tysiąca i jednej nocy”. Każdy, kto choć raz był w Tybecie, musiał zrozumieć, że rodzima tradycja, podobnie jak chińska, jest nieśmiertelna.

Istotą konfliktu między Zangami a Hanami jest właśnie kultura. Problemu nie rozwiąże więc pogodzenie interesów gospodarczych i politycznych. W 1978 roku Pekin złagodził politykę wobec mniejszości oraz religii; w Tybecie zmniejszono liczbę chińskich kadr, przywrócono swobody religijne itd. Niemniej wszystkie te poczynania są czymś w rodzaju powrotu do lat pięćdziesiątych, przeciwieństwem praktyk z okresu rewolucji kulturalnej. Władze sądzą, że to wystarczy. Innymi słowy, próbujemy naprawiać, co zostało zepsute – reformy pozbawione są jednak ducha kreatywności.

I oto nieuchronny rezultat: „Wydano mnóstwo pieniędzy, lecz nie słyszymy żadnych pozytywnych reakcji”. Wielu chińskich funkcjonariuszy jest zupełnie zdezorientowanych: „Dlaczego Tybetańczycy nas oskarżają, skoro tyle tu zainwestowaliśmy, nie żądając niczego w zamian?”. Co ciekawe, często sami nie potrafią jasno wyjaśnić, dlaczego żywią niechęć. A jaka jest odpowiedź? W 1987 roku były sekretarz partii Wu Jinghua, który sam wywodził się z sycuańskiej mniejszości Yi, został powitany owacją przez wszystkich Tybetańczyków, gdy pojawił się w ich narodowym stroju na obchodach rocznicy utworzenia TRA. Ten symboliczny gest miał dużo większe znaczenie niż zainwestowanie ogromnych sum pieniędzy.

Kulturowe konflikty często związane są z godnością narodową. W ramach wcześniejszej chińskiej „filozofii walki” nie było na nią miejsca. Komunizm charakteryzują dwie podstawowe zasady: członkowie partii wyznają ateizm, a religia jest „narzędziem klasy panującej i opium dla mas”. Do tej pory Tybetańczycy nie zmuszali żyjących obok nich Hanów do zostawiania lamami. Frazesy o „narzędziach” i „opium” powtarzano jednak tak długo, że nadal brzmią jak apel o niepalenie papierosów. A przy tym tak się nieszczęśliwie składa, że kultura tybetańska łączy z buddyzmem nie tylko politykę, ale dosłownie wszystko – po astronomię, kalendarz, medycynę, architekturę, literaturę, sztukę itd. Jeśli religia jest opium, to odrzucić trzeba całą cywilizację Tybetu. Choć nie mówi się już o marksistowskiej teorii religii, rząd Chin nie ma nic nowego do powiedzenia na jej temat.

Istotą narodowej godności jest poszukiwanie równości – siedzenie jak równy z równym przy jednym stole. Administracyjnie Tybet jest regionem rządu centralnego, niemniej w relacjach między narodowościami obowiązywać powinien całkowity brak dyskryminacji. Z tym jest problem. Partia ma swoje dwie zasady w sprawie religii, nie istnieje jednak oficjalne stanowisko w kwestii buddyzmu w Tybecie. Zmiany w polityce wobec mniejszości i religii mają najwyraźniej polegać na powrocie do praktyk sprzed rewolucji kulturalnej, co, jak już wspominałem, zupełnie nie odpowiada wymogom chwili.



Wu Jinghua postulował „Wzmocnienie Tybetu i rozszerzenie kultury”, czym wywołał żywe zainteresowanie. Niestety, wkrótce po „Bitwie na Ośmiobocznej Ulicy” [Barkhor] w Lhasie w 1988 roku propozycję tę uznano za „odchylenie prawicowe”. Wu, jeden z nielicznych przywódców rozumiejących uczucia mniejszości narodowych, wrócił do Pekinu, gdzie postawiono mu niejasne zarzuty i oskarżenia.

Co oznacza „Królestwo Śnieżnego Lwa i Śnieżnych Gór”? Niepodległość Tybetu ma trzy aspekty, które odróżniają Krainę Śniegu od innych chińskich obszarów, dążących do niepodległości – na przykład Tajwanu.

Po pierwsze, z punktu widzenia mieszkańców Chin właściwych, Tajwan, choć to tylko wyspa, ma dużą populację i wielkie bogactwa. Słabo zaludniony Tybet jest ogromny. Obok Tybetańskiego Regionu Autonomicznego istnieją inne tybetańskie regiony administracyjne, takie jak Tybetańskie Prefektury Autonomiczne Haibei, Hainan, Huangnan, Yushu i Golok, a także Mongolsko-Tybetańsko-Kazachska Prefektura Autonomiczna Haixi w Qinghai, które zajmują niemal całą prowincję. Tybetańska Prefektura Autonomiczna Aba i Tybetańska Prefektura Autonomiczna Ganzi w Sichuanie obejmują połowę prowincji, a mamy jeszcze Tybetańską Prefekturę Autonomiczną Deqin w Yunnanie oraz Tybetańską Prefekturę Autonomiczną Gannan i Tybetański Okręg Autonomiczny Tianzhu w Gansu. Uzyskanie niepodległości przez Tybet oznaczałoby dla Chin utratę czwartej części terytorium. Nie zapominajmy przy tym, że w wymiarze religijnym Mongołowie są całkowicie kontrolowani przez szkołę Żółtych Czapek buddyzmu tybetańskiego. Ujgurski Region Autonomiczny, Xinjiang, też może przypomnieć sobie o historycznych planach budowy królestwa Turkiestanu Wschodniego. Nietrudno więc sobie wyobrazić, że wciągnięcie na maszt flagi ze śnieżnym lwem i ośnieżonymi górami przyniosłoby nie kulturowe szczęście, lecz niekończące się konflikty graniczne.

Po drugie, z punktu widzenia Tybetańczyków, Tajwan jest faktycznie niepodległy od co najmniej czterdziestu lat. Początkowo cieszył się na świecie uprzywilejowaną pozycją, zasiadając przez niemal trzy dekady w Radzie Bezpieczeństwa ONZ. Dziś jest bogaty i triumfuje. Tybet z kolei od 1950 roku coraz bardziej uzależniał się ekonomicznie i społecznie od „transfuzji” z Chin właściwych. W latach osiemdziesiątych każdy rok budżetowy w TRA zamykał się deficytem. Wydatki na wszelkie inwestycje społeczne i gospodarcze subsydiowane są przez rząd centralny; dotyczy to wszystkich szczebli i organów administracji, szkół, szpitali, poczt, bezpieczeństwa publicznego, wszelkiego rodzaju świadczeń, transportu, handlu, przemysłu itd. Ponad 90 procent dostępnych na rynku dóbr dostarcza państwo, które sprzedaje je po nominalnych, niskich cenach. Wśród tych towarów są żywność, artykuły pierwszej potrzeby, paliwo i materiały budowlane. Tybet – poza swoją kulturą – jest od długiego czasu całkowicie uzależniony od Pekinu. Można bezpiecznie założyć, że dzień uzyskania niepodległości będzie też dniem natychmiastowego upadku gospodarki lokalnej. Istnieją zapewne potencjalne alternatywy „zewnętrzne”,



takie jak dolary, funty czy rupie, niemniej, zacytujmy przewodniczącego Mao, „na świecie nie ma nic takiego, jak miłość czy nienawiść bez powodu i przyczyny”. Wydając cudze pieniądze, lepiej uważać na powtórkę z bitwy z Brytyjczykami pod Jiangzi (Gjance) w nowej postaci.

Po trzecie, „niepodległość Tajwanu” ma przyczyny ekonomiczne i polityczne. Warunki gospodarcze i administracyjne łatwo zmienić, zwłaszcza we współczesnym, ciągle przekształcającym się świecie. Dziś – niepodległość, jutro – zjednoczenie z kontynentem: nic nie jest wykluczone. Na głębszym poziomie nie ma absolutnie żadnych różnic między kulturami Chin właściwych i Tajwanu. Mimo oddzielenia, wychowani w tej samej tradycji, mający ten sam rodowód etniczny mieszkańcy Tajwanu pozostają Chińczykami. Jeśli więc korzenie „niepodległości Tybetu” tkwią głęboko w kulturze, trudno wyobrazić sobie załatwienie tej sprawy małżeństwem jednej czy dwóch chińskich księżniczek z lokalnymi królami.

Na koniec stwierdzić trzeba, że godność narodowa zależy od rozwoju gospodarczego i społecznego. Jeżeli społeczeństwo pozostaje pod tym względem w tyle, trudno mówić o prawdziwej godności.

Najważniejszą przyczyną słabego rozwoju ekonomicznego Tybetu jest brak umiejętności wykorzystywania dostępnych zasobów i środków. W naszej książce „*Poverty of Plenty*” przytaczamy na to wiele dowodów. Na przykład, wprowadzenie systemu odpowiedzialności produkcyjnej przyniosło bezprecedensowe zmiany w regionach przybrzeżnych, w Tybecie nie dało jednak oczekiwanych rezultatów. Chłopi i pasterze, głęboko wierzący w nauki buddyjskie, żyją w skrajnej nędzy, którą znoszą bez słowa skargi, wolą jednak wydać wszystkie pieniądze na pielgrzymkę do pałacu Potala i składanie przed nim pokłonów albo przekazać je w ofierze świątyniom. W Tybecie tylko nieliczne rodziny zaliczyć można do grupy „dziesięciu tysięcy yuanów”. Pieniądze, które zarabiają ciężką pracą, przeznaczają na ściganie się w odbudowywaniu klasztorów. Większość chłopów i pasterzy znajduje zadowolenie w ubogim życiu i nie wykazuje większego zainteresowania mnożeniem majątku. W rezultacie przeprowadziło się tu wielu wieśniaków z Zhejiangu i zbito fortuny.

Zmiana poglądów jest potężną dźwignią rozwoju społecznego. Różnorodność i wszechstronność buddyzmu oraz stan, w jakim znalazła się kultura tybetańska, hamowały do tej pory postęp społeczny. Jeśli chcemy ożywić i wzbogacić Tybet, konieczne są reformy religijne. Zadanie to ma wymiar historyczny. Po badaniach, jakie przeprowadziliśmy w 1984 roku, zaproponowaliśmy Tybetańczykom pomoc w przeprowadzeniu takich reform. Oczywiście, to tylko marzenie, niemniej mongolscy jeźdźcy pomogli uczynić ze szkoły Żółtych Czapek wiodącą siłę buddyzmu tybetańskiego. Nikt nie wie, jak i gdzie należy je rozpocząć, skoro jednak historia domaga się zmian, wyliczę trzy warunki niezbędne do ich przeprowadzenia.

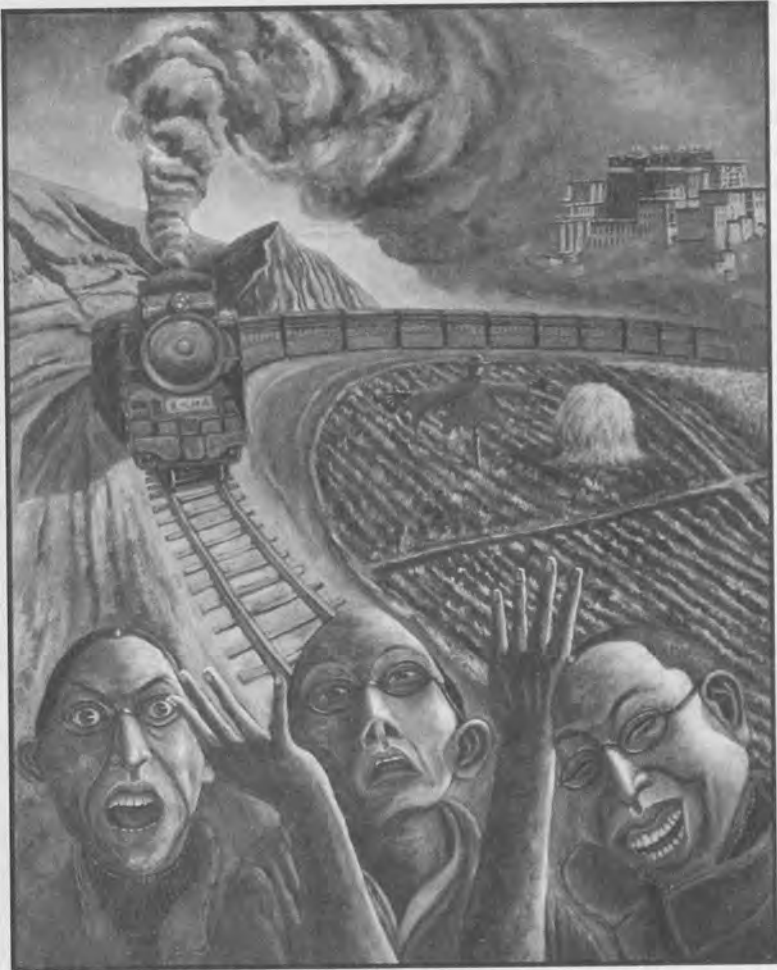
Po pierwsze, trzeba sprzyjającego otoczenia. Trzydzieści lat „lewackich” rządów w Tybecie dowiodło, że silna presja jednoczy wyznawców. Ludzie poddawani



ogromnym naciskom zmuszeni są do rozpaczliwego chronienia każdej cząstki swojej tradycji bez zastanowienia, co jest „złotem”, a co „miałem”. Z drugiej strony, kiedy w ostatnich latach rozluźniono politykę wobec religii, szybko ujawniły się odmienne poglądy i interesy różnych klasztorów.

Po drugie, o potrzebie reform muszą zacząć mówić wykwalifikowane kadry. Prowadząc nasze badania, przekonaliśmy się, że chłopci i pasterze są ludźmi łagodnymi i prostodusznymi, wołającymi trzymać się na uboczu, z dala od świata, podczas gdy kadry, kształcone przez rząd w Pekinie lub Czengdu, mają większą świadomość narodową. Często narzekają na zacofanie i ciemnotę, autentycznie motywowani, chcą tchnąć w naród nowego ducha. Na własne oczy widzieli rozwój i postęp, są więc świadomi zacofania. Dotyczy to zapewne również Tybetańczyków, którzy kształcili się za granicą. Bai Nanfeng często rozmawiał o buddyjskich pismach z dostojnikami [dosł.: „wyższymi klasami”] religijnymi i zauważył, że wielu z nich od dawna widzi pewne negatywne aspekty religii. Niektórzy sami doszli do wniosku o konieczności przeprowadzenia reform.

I wreszcie, szukać trzeba przywódcy religijnego o wielkiej mądrości, odwadze i wizji, takiego jak legendarny czternastowieczny reformator Zong Gaba [Congkhapa]. Może ów człowiek będzie piastować najwyższe stanowisko, jak Gorbaczow czy Jelcyń, albo, wzorem Marcina Lutera, pojawi się pośród wiernych. Panczenlama, niestety, umarł młodo, ale nawet gdyby żył, nie cieszyłby się takim autorytetem jak Dalajlama, którego w Tybecie darzą szacunkiem wszyscy. Jako przywódca duchowy, może on dokonać pełnego przewartościowania rodzimej kultury, oddzielając „miał” od „złota” i kładąc w ten sposób duchowe podwaliny pod nowy Tybet. Byłby to czyn zbożny i miłosierny, stanowiący ogromny wkład w historię.



Kolej : „Trzy uczucia”

Krew na śniegu

Cering Szakja

Wang Lixiong zaczyna swoje „Refleksje tybetańskie”¹⁹¹ od stwierdzenia, że Tybetańczycy byli aktywnymi uczestnikami procesu niszczenia własnej kultury. Sprawcy niesprawiedliwości często posługują się podobnymi argumentami, usiłując obarczyć winą swoje ofiary. Apologeci apartheidu w RPA twierdzili na przykład, że skoro Czarni stanowią większość policjantów, a setki tysięcy Murzynów z sąsiednich państw rwą się do pracy w zapyłonych południowoafrykańskich kopalniach, to system nie może być tak zły, jak utrzymują jego krytycy. Tyle że kolonializm i niesprawiedliwość nigdy nie pytają o zgodę zainteresowanych: zawsze opierają się na sile oraz prowadzą do upodlenia i poniżenia rdzennych mieszkańców. W końcu to Mao obwieścił, że władza wyrasta z lufy karabinu.

Prawda, że Tybetańczycy odgrywali aktywną rolę w czasie rewolucji kulturalnej, i faktu tego nie można wymazać z historii. Należy go jednak widzieć we właściwej perspektywie oraz dokładnie zbadać charakter owego zaangażowania. Rewolucja kulturalna jest tematem trudnym nie tylko dla Tybetańczyków, ale i dla Hanów. Chińscy przywódcy obrali strategię winienia „bandy czworga”, spuszczając zasłonę milczenia na innych sprawców grabieży i mordów. Chińczykom w pewnym wieku trudno zadać pytanie: „co robiłeś w czasie rewolucji kulturalnej?”. Z reguły rozmowa zaczyna się rwać i przeradza w niezręczne milczenie. Tybet, jak całe Chiny, pogrążył się w gorączce; wielu niszczyło budowle religijne, donosiło na przyjaciół i sąsiadów lub atakowało własnych nauczycieli. W tym masowym ruchu nie było miejsca na wyjątki. Nie dało się też biernie stać z boku: można było tylko denuncjować lub zostać zadenuncjowanym – partia nie zostawiła innego wyboru. Garstka odważnych, którzy odmówili udziału w tym szaleństwie, płaciła wysoką cenę. Jako wrogowie ludu trafiali na masowe wiece walki klasowej. Jak należałoby zdefiniować wolność, aby w takich okolicznościach mówić o „wyborze” zwykłych kobiet i mężczyzn?

¹⁹¹ Wang Lixiong, *Reflections on Tibet*, *New Left Review* 14, marzec-kwiecień 2002.



Millenarystyczne powstanie

Wang powinien jednak wiedzieć, że niektórzy Tybetańczycy stawiali opór, rzucając wyzwanie partii. W 1969 roku w Tybecie wybuchło powstanie, które zostało w końcu stłumione przez Armię Ludowo-Wyzwoleńczą. Najlepiej udokumentowanym epizodem tego zrywu jest historia Trinlej Czedron, młodej mniszki z *xianu* Njemo, której uzbrojeni w miecze i włócznie ludzie zaatakowali „dom partii”, wyrzynając chińskich urzędników oraz kolaborujących z nimi Tybetańczyków. Wojsko początkowo zignorowało tę masakrę – morderstwo było przecież usprawiedliwione, jeśli stanowiło element walki klasowej. Władze szybko zorientowały się jednak, że tybetańscy chłopci nie burzą się w imieniu „wyzwolonych niewolników”, lecz bronią swej wiary. Co więcej, atakowali jedynie chińskich dygnitarzy partyjnych i kolaborujących z kolonialistami Tybetańczyków. Powstanie rozlało się z Njemo na osiemnaście *xianów* Tybetańskiego Regionu Autonomicznego (TRA); w końcu na rozkaz partii stłumiła je AL-W. Trinlej pojmano, przewieziono do Lhasy i publicznie stracono wraz z piętnastoma innymi powstańcami. Pekin wymazał ten epizod z annałów historycznych, ponieważ klóci się on z wizją „wyzwolonych chłopów”, radośnie, jak chce Wang, „pozbywających się upiora następnego żywota, który unosił się nad nimi od tak dawna”.

Wang przyznaje, że w 1969 roku wybuchło powstanie – choć nie pasuje ono do jego wizji potulnych i uległych tybetańskich wieśniaków – lecz próbuje je przedstawić w zupełnie innym świetle. Dla niego miało ono charakter świecki i utylitarny: chłopci chcieli bronić korzyści, jakie przyniosła im pierwsza reforma rolna, przed widmem komun ludowych. Odziera je z elementów kulturowych i religijnych, które ukazują narodowy charakter zrywu, zniekształcając w ten sposób prawdę historyczną. Trinlej Czedron, na przykład, mówiła żołnierzom AL-W, którzy ją pojмали, że przyleciał do niej ptak, posłaniec Dalajlamy, i nakazał jej przepędzić Chińczyków z Tybetu. Inni powstańcy twierdzili, że są inkarnacjami Gesara z Lingu, mitycznego bohatera i króla Tybetu, który walczył w imię religii buddyjskiej. Ta symbolika nie pozostawia żadnych wątpliwości – powstanie z 1969 roku miało charakter millenarystyczny, a jego celem było przegnanie okupantów.

Zanim Wang uzna to za kolejny dowód ciemnoty tubylców, powinien chwilę pomyśleć o innych rebeliach chłopskich i narodowych, które zaczęły się od wizji czy głosów. Najstynniejszym przykładem jest niewątpliwe Dziewica Orleańska, ale podobne przypadki znajdziemy także w historii Chin. Przywódca tajpingów Hong Xiuquan, wieśniak z Guangxi, miał być Synem Bożym i młodszym bratem Jezusa Chrystusa. Jego uczeń, analfabeta Yang Xiuqing rozmawiał w transie z Duchem Świętym. Chińskie powstanie przeciwko obcym, despotycznym rządowi dynastii mandżurskiej inspirowali więc zagraniczni bogowie – Tybetańczycy twierdzili przynajmniej, że rozmawiają z własnymi. Wang wie doskonale, że psychotyczni Hong Xiuquan i Yang Xiuqing przeszli z tradycyjnych podań do pantonu nowoczesnych bohaterów rewolucji, ale boczy się na Tybetańczyków, którzy



widzą w zrywie z 1969 roku powstanie przeciwko kolonialnemu okupantowi. Próbuje sugerować, że rewolucja kulturalna była dla mieszkańców Tybetu doświadczeniem „wyzwalającym”, które pozwoliło im na pozbycie się bogów i duchów. Niemniej millenarystyczny charakter rewolty świadczy o tym, że wywołała ją głębokie rozbitcie wewnętrzne, którego przyczyna tkwiła w rewolucji kulturalnej – próbie doszczętnego zniszczenia tożsamości Tybetańczyków.

Wang utrzymuje, że czerwonogwardziści nie mogli dotrzeć do odległych regionów Tybetu z uwagi na brak ludzi i środków transportu. Warto przeanalizować i tę tezę. Czerwona Gwardia działała w takim amoku, że przeszłaby pieszo przez góry, aby wynieść rewolucję na ośnieżone szczyty Himalajów, tyle że nie chciał tego Pekin. W Tybecie rewolucja kulturalna nie miała wiele wspólnego z bezmyślnym chaosem i przez cały czas była ściśle kontrolowana przez partię. Istniały dobre, strategiczne powody, by nie dopuścić czerwonogwardzistów do regionów granicznych. W Himalajach zimnowojenne napięcie sięgało zenitu; po rozwodzie Pekinu z Sowietami Chiny i Indie szykowały się do wojny, a CIA wciąż wspierała tysiące tybetańskich powstańców w Nepalu. Partia nie chciała żadnych niepokojów w miejscu o takim znaczeniu militarnym. Wang nie wspomina również o podziale Czerwonej Gwardii na dwie grupy. W Tybecie działała frakcja popierana przez pekińskich hunwejbiniów „Buntowników” oraz dążący do obalenia władz i zdominowany przez tybetańskie kadry „Sojusz”. Buntownicy byli silni w miastach i niemal całkowicie kontrolowali sytuację w Lhasie, podczas gdy Sojusz dominował w regionach wiejskich, do których nie dopuszczał – siłą – chińskiej Czerwonej Gwardii. Członkowie Sojuszu zablokowali drogę z Czamdo do Lhasy, a próbujący się przedostać na Dach Świata chińscy hunwejbini zostali pobici i odparci przez wypełniającą polecenia partii tłuszcę. Tak w owym czasie przedstawiała się sytuacja w Tybecie.

Wang twierdzi, że największych zniszczeń dokonano w czasie rewolucji kulturalnej, co również kłóci się z faktami. Sam przyznaje, że klasztory opustoszały znacznie wcześniej, gdyż AL-W zbombardowała je, by „odzyskać kontrolę” po powstaniu z 1959 roku. Niszczenie miejsc kultu w Tybecie wschodnim, poza granicami TRA, zaczęło się faktycznie w 1956 roku, gdy tłumiono lokalne powstania w Gansu, Qinghai, Yunnanie i Sichuanie. W maju 1962 roku Panczen Rinpocze przedstawił Komitetowi Centralnemu partii petycję, w której opisywał katastrofalne skutki polityki chińskiego rządu we wszystkich regionach Tybetu. Z dwóch wzmianek wynika jednoznacznie, że w tym czasie w gruzach leżała już większa część kulturowego dziedzictwa Tybetu. „Nasze chińskie kadry – pisze Panczen Rinpocze – opracowały plan, kadry tybetańskie dokonały mobilizacji, a część nierozumiejących przyczyn działaczy go zrealizowała. Uzurpując sobie tytuł do reprezentowania ludu, nakładając maskę [*mianju*] mas, wywołali falę niszczenia posągów Buddy, ksiąg i *stup*. Palili niezliczone figury, pisma i *czorteny*, wrzucali je do wody, rozbijali o ziemię, roztrzaskiwali i przetapiali. Szaleńczo, dziko i pospiesznie [*fengxiang chuangru*] niszczyli klasztory, nawy, ściany *mani* i stupy, kradnąc przy tym wiele zdobiących posągi klejnotów i drogocennych



przedmiotów z relikwiarzy". Używając słowa Tybet, Panczen Rinpocze ma na myśli jedynie TRA – w innych regionach sytuacja była zapewne jeszcze gorsza. „Przed wprowadzeniem reformy demokratycznej w Tybecie istniało ponad dwa i pół tysiąca dużych, średnich oraz małych klasztorów – ciągnie dalej. – Po reformie rząd zachował ledwie siedemdziesiąt, co oznacza redukcję o ponad dziewięćdziesiąt siedem procent. Ponieważ w większości świątyń nikt nie mieszkał, nie miał się kto zająć wielkimi nawami modlitewnymi [*da jiang tang*], nawami bóstw ani kwaterami mnichów. Ogromne zniszczenia, dokonane przez ludzi i żywioły, doprowadziły je na krawędź upadku lub poza nią”. To memorandum do KC powstało na cztery lata przed rewolucją kulturalną.

Nie trzeba uciekać się do taniej psychologii, jak czyni to Wang, żeby wyjaśnić, dlaczego w czasie rewolucji kulturalnej Tybetańczycy zwracali się przeciwko świętym symbolom swojej religii. Prawdziwe przyczyny są znacznie bardziej prozaiczne. Jedną z nich była konieczność ograniczenia walk frakcyjnych w, jak już wspominałem, newralgicznym regionie granicznym. Kiedy wydarzenia zaczęły wymykać się spod kontroli, Komitet Centralny wydał dekret zakazujący prowadzenia „walki między dwoma liniami” na tych terenach. Tego rodzaju konflikty miały miejsce niemal wyłącznie w miastach, przede wszystkim w Lhasie. W rezultacie na tybetańskiej wsi żar rewolucji kulturalnej nie wypalał się we frakcyjnych rzeziach, lecz trawił, w imię zwalczania „czterech starych”, tradycję. Celem było dosłownie wszystko. Czerwonogwardziści mogli nie zapuścić się w głąb Tybetu, ale Komunistyczna Partia Chin kontrolowała każdą szczelinę bezkresu Himalajów. W tym czasie jej hegemonia osiągnęła taki pułap, że nawet pozycja we śnie świadczyła o orientacji politycznej. Wieśniaków, którzy spali z głową na zachód, oskarżano o odwracanie się od przewodniczącego Mao, którego „Słońce wschodziło na wschodzie”. Sądzonego przez – tym razem nie tybetańskich, a chińskich – hunwejbínów Panczena Rinpocze oskarżono w Pekinie między innymi o reakcyjne i antypartyjne sny.

Partia komunistyczna przyniosła na Płaskowyż Tybetański rewolucję kulturalną w ten sam sposób, w jaki brytyjska marynarka wojenna narzuciła Chińczykom tak chętnie konsumowane przez nich opium. Mamy potępiać kulisa, który zabija narkotykiem uczucie głodu, czy raczej narkotykowych baronów z obcego mocarstwa, realizujących swoje plany mimo niezliczonych petycji i błagań? Nie ulega wątpliwości, że w czasie rewolucji kulturalnej niektórzy Tybetańczycy dopuszczali się czynów haniebnych – wielu z nich piastuje dziś ważne stanowiska w lokalnych strukturach KPCh. W rzeczy samej, owe postęпки traktuje się obecnie jako dowód lojalności wobec partii. Wang nie wspomina, że w latach osiemdziesiątych dokonano w Chinach czystki „trzech rodzajów ludzi”, podczas gdy w Tybecie – mimo apeli wielu przywódców, między innymi Panczena Rinpocze – niczego takiego nie uczyniono. W przemówieniu wygłoszonym podczas tybetańskiego Forum Roboczego (1984) Hu Yaobang wspomina, że tradycyjni przywódcy i członkowie KPCh prosili go na piśmie o usunięcie tych aparatczyków, ale on awansował ich,



twierdząc, że mogą się zmienić. Powód jest prosty. Partia nie może znaleźć nikogo innego, komu mogłaby ufać i kto z równą gorliwością wykonywałby jej polecenia. Kontrast między polityką uprawianą w TRA i w innych regionach Chin sprowadza się do klasycznej taktyki kolonialnej, którą stosowały również imperia zachodnie, hodujące lojalnych, posłusznych tubylców do pilnowania swoich interesów. Pekin rządzi Tybetem inaczej niż Chinami, ponieważ stoi tu po prostu przed problemami kolonialnego mocarstwa.

Kolonialne postawy chińskiej inteligencji

Jak – pyta Wang – ponoć wierni tybetańscy buddyści mogli niszczyć swoje świątynie i deptać święte posągi? I sam sobie udziela odpowiedzi, sugerując, że rewolucja kulturalna była doświadczeniem wyzwalającym dla tybetańskich chłopów, którzy „jednoznacznie dowiedli, że wolą być ludźmi w tym życiu, niż duszami w następnym”. Zdanie efektowne, tyle że całkowicie fałszywe, ponieważ nie uwzględnia drobiazgu: ludzie ci dokonywali „wyborów” z przystawionymi do pleców bagnetami. Wang, zwróćmy uwagę, nie potrafi wytłumaczyć ich zachowania po usunięciu ostrza. „Wyzwoleni” wieśniacy rzucili się natychmiast do odbudowywania swoich klasztorów, na których ruinach ustawiali posągi buddów. Narzekając, że „trudno zrozumieć postępowanie Tybetańczyków w okresie liberalizacji”, stawia mętłą tezę o tubylczej potrzebie odpokutowania za grzechy.

Zważywszy na pozycję Wanga wśród chińskich intelektualistów, warto tu zwrócić uwagę na szerszą i znacznie ważniejszą kwestię. Wydaje się, że proszenie chińskiej inteligencji – czy to członków partii, czy to liberalnych demokratów, czy też dysydentów – o obiektywne spojrzenie na problem Tybetu jest jak błaganie mrówki, by podniosła słońca. To przerasta ich możliwości i horyzonty. Uprzedzenia rasowe i przekonania właściwe wszystkim kolonialnym władcom odbierają im wyobraźnię. Z eseju Wanga przebija taka właśnie arogancja i pogarda dla umysłu tubylca, w którego proste serce, jak twierdzi, wejrzał bardzo głęboko. Jego Tybetańczycy słuchają demonicznych bogów i żyją w ciągłym strachu przed przerażającymi duchami. Przypisuje to tybetańskiemu krajobrazowi. „Samotne spotkanie z tym dzikim bezmiarem ziemi i nieba – pisze – przytłacza oraz wywołuje przerażające poczucie izolacji i bezradności, które przekazywane jest z pokolenia na pokolenie. Lęk przejmuje grozą, z której rodzi się totem bóstw i potworów. (...) Strach jest jądrem duchowego świata Tybetańczyków”.

Ta postawa jest doskonale znana każdemu, kto analizował zachodni kolonializm w Azji i Afryce lub czytał prace chrześcijańskich misjonarzy na temat wierzeń oraz kultur podbijanych przez nich ludów. Przypisując, strategicznie, tubylcom „strach” przed bogami, odbiera się im podmiotowość i zdolność myślenia, a więc człowieczeństwo. Z eseju Wanga nie dowiemy się wiele o poglądach autochtonów, uzyskujemy za to wgląd w umysł kolonizatora, który usiłuje traktować poddanych jak niemowlęta, co pozwala mu na przybranie pozy mądrego dorosłego i daje tytuł do sprawowania władzy. Prymitywny determinizm spłó-



dzonego przez Wanga tybetańskiego *Weltanschauung* jest lustrzanym odbiciem poglądów wczesnych zachodnich kolonizatorów, takich jak Austin Waddell, którego lekceważąco zatytułowany „Lamaizm” opublikowano w 1904 roku – w roku brytyjskiej inwazji na Tybet, w której autor odegrał rolę kluczową. W Chinach dzieło to nadal uchodzi za materiał źródłowy. Język i ton Wanga uderzająco przypominają Waddella. Idea przytłaczającego i przerażającego krajobrazu nasuwa jedno proste pytanie: czy otoczenie wpływa w taki sposób na tubylca, którego przodkowie żyli w nim od tysięcy lat, czy raczej na zagranicznego turystę, dla którego bezmiar tybetańskich łąk i wysokość górskich szczytów są czymś zupełnie nowym? Historia uczy w końcu, że istoty ludzkie nigdy nie poddają się środowisku naturalnemu, lecz próbują je sobie podporządkować. Teoria Wanga jest romantycznym opisem jego własnego miejskiego spleenu – tanią psychologią, udającą głębokie przemyślenia.

Kult Mao

Znacznie bardziej niepokojąca wydaje się niezdolność Wanga do refleksji nad własną kulturą i społeczeństwem. Niech świadczy o tym jego opis kultu Mao, który, jak utrzymuje, „zastąpił Dalajlamę jako boga” w umysłach Tybetańczyków w procesie religijnej substytucji – tubylcy padli na twarz przed obcym bóstwem, które uznali za silniejsze od własnych. To naiwne rozumowanie znów przywodzi na myśl poglądy zachodnich kolonizatorów i misjonarzy – ot, oniemiały Piętaszek drepce śladem swego białego pana. Wang przywołuje nawet niedorzeczne przykłady: wieśniaków maszerujących na pola z portretami Mao i jego wizerunki na ścianach wszystkich domów, jak gdyby było to zwyczajem tylko tybetańskich chłopów. Czyżby to oni, jako jedyni, wynieśli Mao na wyżyny boskości? Wang, który jako obywatel Chin większą część życia spędził w państwie totalitarnym, zagląda tak głęboko w aborygeńską duszę, że traci z oczu samego siebie. Pogrążony w ekstazie na widok zawilca, zapomina o lesie, w którym się znajduje.

W rytualnym kulcie Mao nie ma nic specyficznie tybetańskiego. Każde chińskie dziecko śpiewało: „Słońce wstaje na wschodzie/ Nie, to nie słońce/ Lecz świetliste promienie Przewodniczącego”. Który Chińczyk nie nosił znaczka z Mao? Czyż chińscy chłopcy nie uprawiali ryżu pod łopocącymi na wietrze sztandarami z profilem przewodniczącego, czy nie zaczynali dnia od recytowania sloganów z jego czerwonej książeczki? Wyglądało to tak samo w całej Chińskiej Republice Ludowej, a choreografia nieodmiennie należała do KPCh. Fanatyczne oddanie Chińczyków dla Wielkiego Sternika i partii – z przypadkami spożywania ciał „wrogów klasowych” na dowód wierności – przerasta wszystko, co działo się w Tybecie. Gdybyśmy mieli zastosować logikę Wanga nie do kolonizowanych narodów, tylko członków jego własnej społeczności, musielibyśmy dojść do wniosku, że ich skłonność do pożerania się nawzajem świadczy o „wyzwoleniu” i przedłożeniu kanibalizmu nad



synowskie podporządkowanie przodkom.

Kiedy Wang twierdzi, że Tybetańczyków pociągał maoistowski totalitaryzm, ponieważ byli z natury ulegli, powtarza argumenty zachodnich sinologów, tłumaczących sukces Mao tym, że postawił na pokornych, spontanicznie podporządkowujących się władzy chińskich chłopów. Warto pamiętać, że to młody Tybetańczyk, Panczen Rinpocze, poddał najostrzejszej krytyce komuny i kampanię wielkiego skoku, w trakcie której miliony Chińczyków najwyraźniej uznały, że przetapiając sztucce i narzędzia wyprzedzą Wielką Brytanię w produkcji stali. Nie należy też zapominać, że największe powstanie przeciwko komunom ludowym zorganizowali w ChRL mieszkańcy wschodniego Tybetu. Nie jest to chyba dowodem uległości i wierności Mao.

W niektórych regionach Krainy Śniegu ludzie nie tylko nie traktowali Mao jak boga, ale nawet nie wiedzieli, kto to jest. Dla nich kolonizatorami byli żołnierze AL-W i lokalny aparat partii. W nowelce „Radości i smutki zwykłej rodziny” Taszi Paldena znajdujemy fikcyjny, ale wymowny opis wiecu, na którym ogłoszono rozpoczęcie rewolucji kulturalnej. Przed udekorowaną portretami Mao sceną zbiera się tłum. Bohaterka opowiadania pyta sąsiada, kto to jest, a partyjny aparatczyk wyjaśnia jej, że Mao Zedong. Później, gdy Wielki Sternik umiera, partia wydaje rozporządzenie, w którym szczegółowo opisuje wymagane reakcje i stroje. Wieczorem kadry obserwują ukradkiem wszystkie domy, by sprawdzić, czy odprawia się w nich zalecane obrzędy.

Takie ujednolicenie zachowań, ubioru i zewnętrznych oznak lojalności nie świadczy, ma się rozumieć, o specyficznych postawach Tybetańczyków, lecz o warunkach życia w państwie totalitarnym. Gdy tybetańscy chłopci niesli portrety Mao i czerwone sztandary na swoje pola, odgrywali po prostu spektakl, którego od nich wymagano. Jeśli sprawiało im to, jak chce Wang, taką satysfakcję, dlaczego zrezygnowali z tego „zwyczaju” przy pierwszej nadarzającej się okazji? Faktem jest, że gdy tylko na to zezwolono, zrzucili nie tylko rewolucyjne mundurki, ale zerwali czerwone sztandary i zawiesili w swoich dolinach flagi modlitewne, pozbyli się „Myśli” przewodniczącego Mao i wyjęli z ukrycia księgi religijne, ustawili na ołtarzach wizerunki swoich bóstw i posłali do klasztorów tysiące młodych ludzi. Trudno to uznać za przekonujący dowód psychologicznej atrakcyjności maoistowskich rytuałów. Wydaje się raczej, że kiedy pozwolono im wybierać, Tybetańczycy opowiedzieli się za własną religią.

Manichejska ikonografia

Franz Fanon dał nam słynny opis kolonialnej, manichejskiej mentalności, zdominowanej przez przeciwstawne pierwiastki bieli i czerni, dobra i zła, zbawienia i potępienia, cywilizacji i barbarzyństwa, wyższości i niższości, inteligencji i emocji, własnego ja i innych, podmiotu i przedmiotu. Wang dostarcza klinicznego przykładu takiej percepcji w przypisie, w którym zderza chińskie wyobrażenie Buddy Współczucia – „piękną kobietę” – z tybetańskim wizerunkiem „ciemnego giganta z naszyjnikami z czaszek”. To klasyczna postawa kolonizatorów: ich



bóstwo jest dobrotliwe, a bogowie poddanych – mroczni i dzicy. Zestawienie to obnaża nie tylko całkowitą niezajomość ikonografii tybetańskiej, ale i smutny brak wiedzy o kulturze oraz tradycjach Chin. Buddyzm Tybetańczyków był religią dworu chińskich cesarzy kilku dynastii; tę wiarę i panteon dzieliło też wielu Hanów. Przez całe wieki do tybetańskich klasztorów pielgrzymowały po wiedzę setki Chińczyków; niektórzy robią to do dziś.

Wizerunkom religijnym, które Wangowi wydają się tak obce, oddawało cześć wielu chińskich wyznawców buddyzmu. Kult Mahakali, gniewnej manifestacji Buddy, przeniesiono do Chin w czasach dynastii Tang; chińscy kronikarze owej epoki twierdzą, że cieszył się wielką popularnością. W Pekinie przez wieki stała świątynia Mahakali, którą zdobiły posągi i freski tych samych gniewnych bóstw, jakie budzą dziś wstręt Wangu. Zniszczyli ją komuniści w 1970 roku, na jej miejscu stoi obecnie główny stadion stolicy ChRL. Religijna ikonografia Tybetańczyków nie jest więc tak obca chińskiemu umysłowi, jak utrzymuje Wang. Jego argumenty świadczą raczej o skuteczności komunistów w wymazywaniu pamięci, za sprawą którego młodsze pokolenie Chińczyków cierpi dziś na coś w rodzaju amnezji i nie zna własnej tradycji.

Premchand, wielki pisarz tworzący w językach urdu i hindi, napisał w powieści *Godan* („Dar krowy”), że kiedy jest się deptanym przez olbrzyma, można go co najwyżej łaskotać w stopę. Powszechny kult Mao w Chinach i Tybecie był rezultatem szaleńczego amoku, za którym stała partia oraz podsycająca go machina propagandowa. Obok odgórných nakazów istniała potężna presja społeczna, która – przy braku elementarnego poszanowania indywidualnych uczuć – wymuszała dostosowanie. Podobna, jednolita, zewnętrzna lojalność – łaskotanie stopy tyrana – jest cechą wszystkich reżimów totalitarnych. Tempo zrywania z kultem Mao świadczy jednoznacznie, że tybetańscy chłopci udawali tylko podporządkowanie. Zgadza się, że mogło dochodzić do chwil szaleńczego uniesienia, podczas których dawano upust starym urazom. Partii zależało na budzeniu takich uczuć. Wydaje się, że cała strategia „mobilizacji”, którą stosowano w Chinach i w Tybecie, opierała się właśnie na nich. Wiemy jednak, że takie zachowanie ma z reguły charakter chwilowy i nie musi oznaczać głębokiej zmiany postaw czy wierzeń. James Scott, opisujący malajskich chłopów w *Weapons of the Weak*, stwierdza, że ludzie, którzy zmagają się z potężnym wrogiem, uciekają się do „codziennych form oporu”, obejmujących obłudne udawanie uległości. Tybetańscy chłopci wypełniali polecenia partii, ponieważ doskonale zdawali sobie sprawę, że opór oznacza surową karę. Nie „wyzwolono” ich z religijnych kajdan – strach przed gniewem i represjami partii okazał się po prostu większy od lęku przed następnymi żywotami. W świątyniach i klasztorach współczesnego Tybetu często widzi się stare posągi oraz malowidła opatrzone notką, że przetrwały rządy bandy czworga, ponieważ zostały ukryte przez mieszkańców. Innymi słowy, za udawanym posłuszeństwem kryła się wiara w prawdziwe wartości i strategiczne decyzje.



Cień dynastii Qing

Chińskie rządy w Tybecie opierają się na podboju i przewadze militarnej – Wang pomija te niewygodne fakty, przedstawiając niezwykle selektywny opis historycznych stosunków między Chinami a Tybetem. Postanawia rozpocząć go od czasów dynastii Qing, kiedy owe relacje były szczególnie rozbudowane, a dwór cesarski najbardziej angażował się w sprawę Lhasy, choć należałoby się cofnąć do epoki mongolskiej. Tak czy owak, w Tybecie praktycznie nie istniała cesarska administracja i dwór interweniował jedynie w przypadku najpoważniejszych problemów wewnętrznych. Urząd *ambana*, przedstawiciela cesarza, utworzono, gdy Tybet zaatakowali Gurkhowie w 1788 i 1792 roku. Dla Tybetańczyków była to kosztowna wojna i dlatego zwrócili się o pomoc do Qingów. Cesarz, obawiając się obecności obcych wojsk w newralgicznym regionie, naturalnie stanął po stronie Tybetu, a mandżurski generał Fu Kang'an zaproponował powołanie stałej misji w Lhasie. Była to pierwsza próba przejęcia kontroli nad Tybetem; amban otrzymał status równy Dalajlamie oraz prawo nadzorowania nominacji urzędników i najważniejszych lamów.

Stosunki między dworem dynastii Qing a Tybetem nie oznaczały jednak podporządkowania jednego państwa drugiemu. Luciano Petech, który badał źródła tybetańskie i chińskie¹⁹², twierdzi, że pozycję Qingów w Lhasie można nazwać co najwyżej „protektoratem”, a chińskie rządy – „czymś na kształt cienia zwierzchności”. William Rockhill, dziewiętnastowieczny amerykański uczonec, dyplomata i badacz relacji między dalajlamami a Mandżurami, uważa, że Dalajlamę „podejmowano z ceremoniałem przynależnym głowie niepodległego państwa. W chińskich źródłach nie ma żadnej wzmianki, która pozwalałaby sądzić, iż traktowano go inaczej”. Cesarskie wpływy w Tybecie zależały od uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych zagrożeń: Tybetańczycy chętnie przyjęli pomoc dworu, kiedy groził im najazd z południa, szybko jednak odrzucili jego władzę, gdy granica znów była bezpieczna.

W czasie wojen z Gurkhami Tybetańczycy nie mogli zbyć mandżurskich roszczeń, które narzuciła zaproszona przez nich cesarska armia. Nie ulega jednak wątpliwości, że utworzenie urzędu ambana nie oznaczało dla Lhasy podporządkowania się Pekinowi. Jak pisze sam Wang, amban nie miał większego wpływu na sprawy wewnętrzne i stosunki zagraniczne. Tybetańczycy nie zwracali uwagi na jego obecność w Lhasie, dopóki nic nie zagrażało ich granicom. Choć Wang maluje obraz przyjaznych, aczkolwiek „jałowych” relacji, Tybetańczycy zamordowali trzech ambanów w 1750 i 1905 roku. Dwór musiał sobie zdawać sprawę z bezużyteczności owych urzędników, ponieważ ponad dwudziestu z około stu mianowanych ambanów nigdy nie zajęło swego stanowiska. Część nie próbowała nawet opuścić rodzinnych stron, inni umierali w drodze do Lhasy.

¹⁹² *China and Tibet in the Early Eighteen Century*, 1950



O tym, że dynastia Qing nie sprawowała w Tybecie żadnej władzy, najlepiej świadczą jej stosunki z Indiami Brytyjskimi. Pod koniec XIX wieku Brytyjczycy zaczęli domagać się otwarcia szlaków handlowych z Indii do Tybetu i Chin. W 1876 roku Chińczycy udzielili im zgody na dostęp do Tybetu, a w 1890 roku amban i lord Lansdown zawarli w tej sprawie traktat. Brytyjczycy uzyskali prawo do prowadzenia handlu i wysyłania misji do Lhasy oraz wyznaczyli granicę między Tybetem a Sikkimem. Tybetańczycy nie zamierzali uznawać tych postanowień: ufortyfikowali granicę, wzmocnili oddziały wojskowe i odmówili Anglikom praw, które przyznali im Chińczycy. Indie Brytyjskie szybko przekonały się, że Chiny nie są w stanie narzucić swojej woli Tybetańczykom, którzy po prostu nie dawali Pekinowi prawa do zawierania porozumień w sprawie ich terytorium. Podobne incydenty tak porzytowały lorda Curzona, że nazwał on chińską „zwierzchność” nad Tybetem „konstytucyjną fikcją”. Sfrustrowani Europejczycy zdecydowali się w końcu na inwazję na Tybet w 1904 roku. Ekspedycja Younghusbanda uniemożliwiła Tybetańczykom dalsze opieranie się Chinom i zmusiła ich do szukania pomocy cesarskiego dworu, co doprowadziło do mandżurskiego odwetu – katastrofalnego, lecz krótkiego, najazdu na Tybet w 1909 roku. Kiedy dwa lata później upadła dynastia Qing, Tybetańczycy zerwali wszelkie stosunki z Chinami, wydalili ambana i jego eskortę oraz ogłosili niepodległość, kończąc dwa stulecia mandżurskich wpływów. W latach 1911-50 rząd Tybetu sprawował pełną kontrolę nad sprawami wewnętrznymi i zagranicznymi.

„Pod przymusem”

Przed inwazją komunistycznych Chin w październiku 1950 roku Tybet był pod każdym względem niepodległym państwem. Chińscy nacjonaliści próbowali odzyskać nad nim kontrolę, ale ich zabiegi okazały się bezskuteczne – po części z powodu problemów wewnętrznych, lecz przede wszystkim za sprawą determinacji Tybetańczyków. Po 1904 roku Brytyjczycy nie zamierzali pozwolić Chinom na zwiększenie wpływów w Lhasie i na każdą misję wysyłaną przez nacjonalistów odpowiadali podobnym poselstwem. Rząd Tybetu stanowczo bronił niepodległości i początkowo robił wszystko, by uzyskać pomoc zagraniczną, ale w 1950 roku sytuacja na świecie – i w Azji – była już zupełnie inna. Po ogłoszeniu niepodległości Indii Londyn wycofał się ze wszystkich imperialnych roszczeń wobec Tybetu, a nowa administracja indyjska nie miała militarnych możliwości kolonialnych poprzedników, które pozwoliłyby na stawienie czoła komunistycznemu rządowi w Pekinie. Położenie geograficzne Tybetu sprawiło, że inne mocarstwo, Stany Zjednoczone, było gotowe do udzielenia mu jedynie symbolicznego, potajemnego wsparcia.

Mała, źle uzbrojona armia nie mogła równać się z czterdziestoma tysiącami zaprawionych w bojach żołnierzy AL-W, którzy przypuścili atak w październiku 1950 roku. Po kapitulacji rząd w Lhasie powierzył jej dowódcy Ngabo



Ngałangowi Dzigme prowadzenie negocjacji. 23 maja 1951 roku władze chińskie i delegaci tybetańscy podpisali Siedemnastopunktową Ugodę w sprawie Pokojowego Wyzwolenia Tybetu – która stała się podstawą przyłączenia kraju do Chińskiej Republiki Ludowej. Jak zauważył Nehru, „podpisano ją bez radości i pod przymusem”. Ugoda jednoznacznie przyznawała Tybetowi specjalny status w granicach ChRL, ponieważ żadna inna prowincja, naród ani region nie zawarły formalnego traktatu z rządem Mao. Na jej podstawie Tybet teoretycznie powinien znajdować się w obecnej sytuacji Hongkongu i Makau, gwarantowała bowiem zachowanie istniejącego systemu społecznego i, przede wszystkim, instytucji dalajlamy oraz jego rządu. Dla Pekinu naprawdę ważne były tylko dwa artykuły: miał on prowadzić politykę zagraniczną Tybetu i rozmieścić w nim siły AL-W. Odbierało to Lhasie osobowość prawną na arenie międzynarodowej i było gwarantem geopolitycznych interesów ChRL.

Wang słusznie twierdzi, że początkowo głównym celem KPCh było strategiczne oraz prawne zintegrowanie regionu z nowymi Chinami i że w związku z tym Pekin gotów był do ustępstw. Jednak dziewięć lat później cały Tybet ogarnęło powstanie. Stało się tak z wielu przyczyn, niemniej główną była niezdolność Pekinu do zrozumienia etnicznego wymiaru kwestii tybetańskiej. Siedemnastopunktowa Ugoda i obietnice nienarzucania reform dotyczyły tylko Tybetańskiego Regionu Autonomicznego, który podlegał bezpośredniej kontroli Dalajlamy i rządu w Lhasie. Mieszkańców wschodniego Tybetu, który przyłączono do prowincji Gansu, Yunnan, Sichuan i Qinghai, czekały takie same reformy oraz kampanie polityczne, jak mieszkańców Chin właściwych. Tybetańczycy z tych regionów – Khamu i Amdo – powstałi w 1956 roku; komunistom udało się zdławić ich bunt dopiero cztery lata później. Tysiące uchodźców ze wschodu szybko otworzyły w Tybecie centralnym front oporu. Fakt, iż KPCh nie zmieniła tu systemu społecznego i politycznego, zachowując władzę Dalajlamy, nie rozwiał obaw wobec prawdziwych zamiarów Chińczyków. Choć partia uważa powstanie za spisek przeciwnej reformom arystokracji, miało ono charakter narodowy i popierały je wszystkie warstwy społeczne. W rzeczy samej większość powstańców stanowili zwykli, biedni ludzie, którzy protestowali nie tylko przeciwko Chińczykom, ale i tybetańskiej klasie wyższej, sprzeniewierzającej się ich zdaniem interesom narodu. Komuniści zrobili w końcu wszystko, by ugłaskać lokalne elity i wprząc je w system obietnicami stanowisk w nowym reżimie.

Mimo nierówności w tradycyjnym systemie społecznym, w dawnym Tybecie nie dochodziło do masowych chłopskich powstań. Próbuąc się z tym uporać, Wang oczywiście wraca do swojej koncepcji tubylczego umysłu: „Jak wytłumaczyć tak niezwykłą uległość i posłuszeństwo? Odpowiedzi z pewnością szukać należy w głęboko zakorzenionych tradycjach religijnych Tybetu. (...) Chłopów, którzy odważyliby się popełnić zbrodnię nieposłuszeństwa wobec pana lub uzyskać »wątpliwy majątek«, czekała straszliwa kara znacznie przewyższająca ewentualne doczesne korzyści”.



Wang najwyraźniej woli kolonialne założenia od rzeczowych, empirycznych badań życia społecznego. Wieśniaków z pewnością traktowano źle, a system nadawania ziemi był niesprawiedliwy, lecz ogromna powierzchnia i niskie zaludnienie sprawiały, że w Tybecie nie było tysięcy chłopów bez ziemi i środków do życia. Ludzie byli w miarę pewni swojej ekonomicznej przyszłości. W tym sensie żyło się im lepiej niż większości wiejskiej i miejskiej biedoty w przedrewolucyjnych Chinach, która okazała się bardziej podatna na obietnice KPCh. Tybetańscy chłopci zamieszkiwali słabo zaludnione, izolowane regiony; tradycyjna społeczność składała się z wioski i koczowniczych rodzin, a między poszczególnymi grupami nie było poważniejszych napięć politycznych. Do połowy XX wieku gospodarka Tybetu sprowadzała się do uprawy roli i samowystarczalności, nie mając wiele wspólnego z nowoczesnością. Większość chłopskich rodzin produkowała własną żywność i odzież; handlowano na niewielką skalę, w gruncie rzeczy nie istniał rynek. Przed 1950 rokiem niemal nie słyszało się o sprzedawaniu campy, mąki jęczmiennej, stanowiącej podstawę tybetańskiej diety. Nawet mieszkańcy Lhasy byli zdani na produkty krewnych ze wsi.

Nie maluję przecież obrazu szczęśliwych, uśmiechniętych wieśniaków – ich życie było pełne trudności. Poza nierównościami gospodarczymi obowiązywał sztywny podział społeczny na arystokrację i gmin, który był całkowicie wykluczony z życia politycznego i musiał płacić wysokie podatki świeckim oraz monastycznym właścicielom majątków. Wywoływało to oburzenie, pokrzywdzeni pisali petycje do lhaskiego rządu. Do otwartego buntu społeczno-gospodarczego nie doszło zapewne z wielu przyczyn. Zwykle samo niezadowolenie ekonomiczne – na przykład robotników w uprzemysłowionych państwach zachodnich – nie wystarcza do wzniesienia powstania. Poczucie niesprawiedliwości można rozpatrywać na wielu płaszczyznach, a rozwój świadomości klasowej ma wiele aspektów, obejmujących czynniki kulturowe, społecznie i gospodarcze.

Polityka reinkarnacji

Kwestia wpływu systemu wierzeń na życie polityczne i społeczne Tybetańczyków jest rzeczywiście niezwykle istotna, lecz wymaga subtelności, na którą Wanga najwyraźniej nie stać. Wiara w *karmę* i reinkarnację niewątpliwie odciskała się na postępowaniu ludzi oraz ich stosunku do najważniejszych zagadnień. Idea reinkarnacji opiera się na przekonaniu, że ciężka praca i dobre uczynki w tym życiu zaowocują pozytywnymi skutkami w następnym żywocie. Nie oznacza to bierności – wręcz przeciwnie, inspiruje do aktywności, której celem jest poprawienie obecnej sytuacji. Wang mija się więc z prawdą, utrzymując, że wiara odbierała zdolność dokonywania społecznych zmian. Społeczeństwo tybetańskie, choć nie przeżyło wstrząsów porównywalnych z wydarzeniami w innych częściach świata w XIX i XX wieku, ciągle się przeobrażało i definiowało na nowo, o czym najlepiej świadczą reformy religijne. Dochodziło też do licznych konfliktów politycznych, związanych z interesami



regionalnymi lub monastycznymi, które mobilizowały całe społeczności i bywały niezwykle gwałtowne. Mordowano nawet dalajlamów. Pełnoletności dożyło tylko trzech – reszta zmarła w tajemniczych okolicznościach, często tuż przed przejęciem władzy politycznej. Wiara w odplątę w następnych żywotach nie tylko więc nie paraliżowała, ale i nie powstrzymywała choćby przed zabijaniem najwyższych przywódców religijnych. Jeśli ktoś ma jeszcze jakieś wątpliwości, to powstanie z 1959 roku jest najlepszym dowodem na to, że Tybetańczycy nie stronią od przemocy i oporu. Tyle że wzniecono je w imię sprawy narodowej i kulturowej autonomii, a nie kwestii gospodarczych.

Warto zauważyć, że nowoczesna retoryka przemawiała najbardziej do młodych arystokratów oraz synów bogatych kupców, którzy bywali w innych krajach i widzieli zachodzące w nich zmiany. Jak w większości państw nieeuropejskich wezwanie do wprowadzenia reform przyszło z zewnątrz i zostało podchwyczone przez nową, miejską inteligencję. W 1943 roku grupa radykałów spotkała się w Lhasie i utworzyła Tybetańską Partię Komunistyczną. Wszyscy założyciele byli synami arystokratów lub bogatych kupców. Reformy skutecznie uniemożliwił popierany przez chłopskie masy reakcyjny kler. Na panewce spaliły też próby wcześniejsze, na przykład XIII Dalajlami, który w latach trzydziestych zakładał nowe szkoły i zapraszał do nich brytyjskich nauczycieli. Do owych placówek uczęszczały wyłącznie dzieci arystokratów, ale zamknięto je na skutek protestów duchowieństwa, które mobilizowało lud hasłami typu: „Nie dla nieświętych szkół w świętym mieście”. Kler – a zwłaszcza klasztory gelugpy – widział we wszystkich reformach zagrożenie dla swojej hegemonii.

Po przejęciu władzy przez komunistów przeprowadzenie reform bez przymusu stało się jeszcze mniej prawdopodobne. Pierwsze, nawet najbardziej liberalne poczynania KPCh traktowane były przez większość Tybetańczyków jako kolonialny nakaz. Choć chłopcy mogli cieszyć się z reformy rolnej i zniesienia feudalnych podatków, antyreligijna polityka partii budziła ich wrogość. Pozytywne skutki pierwszych przemian przesłoniła też fala represji po powstaniu, w ramach której do obozów pracy zesłano tysiące zwykłych ludzi podejrzewanych o udział w rebelii. Kwestia reformowania tak tradycyjnego społeczeństwa jest złożona i nie można rozpatrywać jej poza narodowym kontekstem relacji tybetańsko-chińskich. Przychodząca z zewnątrz krytyka „zacofania” Tybetu musiała wywoływać reakcje obronne. „Jeśli człowiek sam uderzy się w twarz – powiada Lu Xun – nie poczuje urazy. Jeżeli spoliczkuje go ktoś inny, wpadnie we wściekłość”.

Wang opisuje tradycyjne społeczeństwo tybetańskie jako ciemne i skorumpowane, spychające zwykłych ludzi na krawędź przepaści. Dokładnie tak samo postrzegają je KPCh. Kiedy jednak przejęła wodze w 1959 roku, pogrzyżyła Tybet w niewyobrażalnej nędzy. W latach 1960-79 wielu ludzi mogło sobie pozwolić tylko na jeden posiłek dziennie. Warunki życiowe zaczęły się poprawiać w 1980 roku pod rządami Hu Yaobanga. Choć jego reformy były korzystne, dla wielu Tybetańczyków nie szły wystarczająco daleko, o czym najlepiej świadczy fala masowych protestów z końca lat osiemdziesiątych. Jak słusznie zauważa Wang,



ludzie uznali nowe reformy za naprawianie krzywd z poprzednich dekad. Nawet liberałowie pokroju Hu nie zdobyli się na poruszenie fundamentalnej kwestii praw mieszkańców Tybetu. Z perspektywy czasu reformy z lat osiemdziesiątych wydają się po prostu próbą przekonania do partii Tybetańczyków w czasie, gdy nowe władze w Pekinie szukały legitymacji i czuły się jeszcze zagrożone.

Granice hegemonii partii ukazało powitanie, jakie tysiące ludzi zgotowały wysłannikom z Dharamsali, którzy przybyli do Tybetu w 1979 roku. Ta reakcja była dla chińskich przywódców szokiem oraz wyraźnym sygnałem, że Dalajlama wciąż włada sercami i umysłami mieszkańców Tybetu. Gdy delegaci przemierzali wschodni Tybet w drodze do Lhasy, chińscy aparatczycy uprzytomnili sobie, że może dojść do spontanicznych, masowych demonstracji lojalności wobec Dalajlamy i zasugerowali Ren Rongowi, sekretarzowi partii w Lhasie, odwołanie wizyty w TRA. Ren odpowiedział, że mieszkańcy Regionu mają wyrobioną świadomość klasową. Podobnie jak Wang, bardzo się pomylił. Rewolucja kulturalna nie tylko nie „wyzwoliła” chłopów, ale ugruntowała ich niechęć do Pekinu.

Marionetki partii

Z czasem wycofano się z wielu reform, które zainicjował Hu, i przystąpiono do kolejnej fazy imperialnej kolonizacji. „Autonomia” regionalnych Zgromadzeń Przedstawicieli Ludowych i lokalnych oddziałów Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej jest czystą kpiną i istnieje wyłącznie na papierze. To prawda, że w latach osiemdziesiątych systematycznie rosła liczba tybetańskich kadr tudzież wysokich urzędników partyjnych i że tybetański uznano za oficjalny język regionu. Ale na najwyższe stanowiska KPCh wynosiła towarzyszy, takich jak Raidi i Pasang, którzy dali się poznać w 1967 roku i, jak powszechnie wiadomo, po tybetańsku czytać i pisać nie potrafią. Celem tak zwanej „tybetanizacji” było obsadzenie kluczowych stanowisk zaufanymi aparatczykami. Wielu najbardziej znanych tybetańskich komunistów, hodowanych przez Pekin od lat pięćdziesiątych – a w przypadku Tiana Bao od wielkiego marszu – jest tybetańskimi analfabetami. Partyjni i bezpartyjni tybetańscy przywódcy gorzko narzekali na te nominacje, ale nie zrobiło to wrażenia nawet na Hu Yaobangu. W 1984 roku, na Forum Roboczym w sprawie Tybetu, stwierdził on, że ludzie ci są najbardziej lojalni wobec partii i macierzy. Jego reformy rozmył jeszcze bardziej opór chińskich kadr, które nie zamierzały rezygnować z władzy w regionie ani przyznać, że trzydzieści lat ich pracy w Tybecie było, jak ujął to Hu, „błędem”. Po odsunięciu Hu i Wu Jinghuy ludzie ci otwarcie świętowali i robili wszystko, by zniweczyć skutki reform.

Tybetańczycy są rzeczywiście dobrze reprezentowani w ciałach, takich jak LPZ i OLPKK. Posunąłbym się nawet do stwierdzenia, że biorąc pod uwagę wielkość populacji tybetańskiej, nadreprezentowani. Niemniej ich obecność w tych dostojnych gremiach nie oznacza żadnej władzy ani możliwości prezentowania prawdziwych poglądów rodaków. To symboliczny gest, mający świadczyć



o szczodrości macierzy. „Wzorowych” tybetańskich delegatów kieruje do owych ciał KPCh z reguły w nagrodę za lojalność. Przeciętni Tybetańczycy nie darzą ich ani szacunkiem, ani zaufaniem. Opowiada się o nich taki dowcip: „Jakie obowiązki spoczywają na członkach OLPKK? Podawać ręce przy wejściu, klaskać w trakcie przemówień i podnosić podczas głosowań”. Tylko naiwni mogą sądzić, że obecność tubylców w owych strukturach świadczy o dopuszczeniu ich do procesu podejmowania decyzji. Na płaszczyźnie regionalnej i ogólnopaństwowej w gruncie rzeczy pełnią oni rolę posłańców – zapewniają symboliczną obecność i są tubą dla KPCh. Nie przekazują partii woli swoich rodaków, lecz wolę partii Tybetańczykom.

Pekin zdusił dziś gniew Tybetańczyków nie dlatego, że zyskał ich aprobatę. Osiągnięto to dzięki ścisłej integracji z ChRL. W ostatnich latach rząd Chin uprawiał w Tybecie klasyczną, kolonialną politykę powstrzymywania i wchłaniania. W minionej dekadzie przeciwko chińskim rządóm najgłośniej protestowali duchowni. Mnisi i mniszki zostali więc uwięzieni w klasztorach, a partia zajęła się usuwaniem śladów religii z życia publicznego. Nie jest to jednak zadaniem łatwym, gdyż tysiące wiernych stanowią dla KPCh poważne wyzwanie. Władze chińskie wiedzą, że religia jest w Tybecie potężną ideologią narodową, mogącą zmobilizować masy i rzucić wyzwanie partii. Dobitnie przypomniał o tym proces wyboru nowego Panczenlamy w 1995 roku. Choć Pekinowi udało się narzucić własnego kandydata, Tybetańczycy nie zamierzają go uznawać. Może to oznaczać ostateczną utratę kontroli KPCh nad grupami buddyjskimi, które zjednoczyły się przeciwko niej w tej kwestii. Opór stawili nawet znany z uległości klasztor Taszilhunpo, tradycyjna siedziba panczenlamów, odmawiając przyjęcia „oficjalnego” chłopca. Wszyscy wysocy lamowie Tybetu odrzucili decyzję partii i trzeba ich było zmusić do jej zaakceptowania. Struktury religijne potrafią więc nadal organizować swoich wyznawców wokół wspólnych celów – Tybetańczycy pozostali wierni swojej wierze.

Choć niemal wszyscy tybetańscy przywódcy religijni żyją na wygnaniu, partia zdaje sobie sprawę, że władają sercami i umysłami ludzi. Co więcej, buddyzm jest ściśle związany z tożsamością etniczną i nacjonalizmem. Mnisi i mniszki stali na czele antychińskich demonstracji i są uważani za obrońców tybetańskiej kultury oraz tradycji. Mogą liczyć na lojalność i szacunek społeczności lokalnych, podczas gdy kadry są uznawane za obce i skorumpowane. Pekin zмага się z opinią publiczną; na szali leżą przywództwo oraz legitymacja do sprawowania władzy. Ponad wszystko boi się utraty kontroli na płaszczyźnie społecznej, moralnej i politycznej. Wie jednak, że ludzie utracili wiarę w komunizm i w KPCh, która nie może już liczyć na poparcie, odwołując się do osiągnięć rewolucji czy zbrodni swoich poprzedników.



Odczarowanie zaklęcia

Połączenie wiary religijnej, tożsamości narodowej oraz – obiektywne czy subiektywne – niekorzystne położenie społeczne i gospodarcze tworzą podatny grunt dla tybetańskiego nacjonalizmu. Mimo dekady rozwoju gospodarczego większość Tybetańczyków czuje się we współczesnych Chinach marginalizowana i dyskryminowana. W tym Wang ma rację. Choć partii udało się pozornie stłumić narodowe aspiracje, czynniki te – w połączeniu z silnym rządem emigracyjnym – istotnie stanowią poważne zagrożenie dla KPCh. Rozwiązanie problemu nie jest jednak ani złożone, ani trudne i nie wymaga poważniejszych ustępstw ze strony chińskiego rządu. Wizja Tybetu jako integralnej części Chin, wynalazek partii komunistycznej, służyła budowaniu państwa. Kraina Śniegu nigdy nie zajmowała ważnego miejsca w wyobraźni Chińczyków. Żaden rodzimy Woody Guthrie nie śpiewał o „naszym kraju od szczytów Himalajów po brzegi Morza Południowochińskiego”. Emocje te wyczarowała partia po 1950 roku. Czar może prysnąć równie szybko. Tybet nie jest Palestyną ani Kaszmirem, po obu stronach nie ma skrajnych namiętności zrodzonych ze stuleci fanatyzmu religijnego.

W gruncie rzeczy Chiny mają w Tybecie głównie interesy strategiczne. Dalajlama oświadczył, że nie zabiega o niepodległość i jest gotów powierzyć chińskiemu państwu prowadzenie polityki zagranicznej oraz obronność, Pekin winien więc zrozumieć, że przyznanie Tybetańczykom prawdziwej autonomii nie zagraża bezpieczeństwu ChRL ani jej pozycji na arenie międzynarodowej. Chiny nie upadłyby, gdyby Tybet uzyskał jutro prawdziwą autonomię, a nawet niepodległość. Komunistycznym przywódcom przydałoby się więc choćby tyle rozsądku, żeby zdołać pojąć, iż propozycja Dalajlamy leży w ich własnym interesie, dając jednocześnie Tybetańczykom prawdziwą wolność praktykowania ich religii i tradycji.

marzec-kwiecień 2002

Dalajlama kluczem do rozwiązania kwestii Tybetu

Wang Lixiong

Z pozoru wydawać się może, iż problem Tybetu ma charakter historyczny i bierze się z faktu, że w 1959 roku uciekł do Indii Dalajlama oraz ponad sto tysięcy Tybetańczyków. Niemniej jednak prawdziwy problem tkwi w kraju, a nie poza jego granicami. Gdyby wywoływali go tylko uchodźcy, nie stanowiłby dla Chin zagrożenia. Społeczność międzynarodowa często mówi władzom chińskim, że jeśli szybko nie uporają się z tą kwestią, tybetańska diaspora sięgnie w końcu po przemoc. Dla Pekinu, który posiada najliczniejszą armię na świecie, nie jest to jednak żadne niebezpieczeństwo.

Rząd ChRL nie patrzy na ten problem przez palce dlatego, że w Tybecie żyje ponad dziesięć razy więcej Tybetańczyków niż na wychodźstwie. Region, który zamieszkują, stanowi czwartą część powierzchni Chin. Nie wiadomo, czy życzą sobie chińskiej kontroli, czy raczej widzą w Chinach wroga; czy będą powiewać szturmówkami, czy też pewnego dnia ruszą do ataku. To właśnie, z perspektywy Pekinu, prawdziwy problem Tybetu. Kwestia narodowości sprowadza się do tego, w jaki sposób je sobie zjednać. Gdyby, jak się utrzymuje, Tybetańczycy, którzy mieszkają w swojej ojczyźnie, byli faktycznie „lojalni wobec partii komunistycznej” i „kochali wielką socjalistyczną rodzinę”, Pekin w ogóle nie zawracałby sobie głowy tybetańskimi uchodźcami. Gdyby diaspora nie otrzymywała moralnego wsparcia z Tybetu, to, na tej samej zasadzie, szybko pokryłyby ją mrok niepamięci.

Rząd centralny, ma się rozumieć, cieszyłby się z takiego scenariusza. Identyczną strategię zastosował wobec Chińczyków, którzy uciekli z kraju po wydarzeniu „Sześć Czwerty”¹⁹³ – odseparowując uchodźców od ich rodaków w ojczyźnie. Ta taktyka okazała się całkiem skuteczna. Niestety dla Pekinu problem Tybetu jest zupełnie inny. Za sprawą jednego człowieka – Dalajlamy. Nie da się go zignorować ani łatwo wymazać z pamięci. Jest istotą życia Tybetańczyków i ich związków z Buddą. W obliczu takiego Buddy doczesna władza, armia i polityka nie są rozstrzygające.

¹⁹³ „Czwarty czerwca” 1989 roku.



Sprzeczności między umysłem a rozwojem

Od czasu Deng Xiaopinga klucz do rozwiązania problemu leży w rozwoju gospodarczym. „Sprawą dla nas najważniejszą – orzekł Deng – jest zadbać o interesy Tybetańczyków i szybko wprowadzić Tybet na drogę rozwoju, stawiając go w czołówce czterech modernizacji Chin”.

Chen Kuiyuan, który niemal dziesięć lat piastował stanowisko pierwszego sekretarza Komunistycznej Partii Chin (a więc sprawował władzę najwyższą) w Tybetańskim Regionie Autonomicznym, powiedział: „Komitet Centralny KPCh i Rada Państwa wezwały naród chiński do wspierania szybkiego rozwoju Tybetu oraz pomagania Tybetańczykom w wyzwaniu się z nędzy i bogaceniu. To najbardziej realistyczna i konkretna polityka partii wobec narodowości”.

W ciągu ostatnich dwudziestu lat Chiny traktowały gospodarkę Tybetu w sposób uprzywilejowany. W 1997 roku wpompowano tu, na przykład, trzysta dwadzieścia razy więcej środków niż w roku 1952 (i siedem razy więcej niż w 1978). Pekin jest dziś źródłem dochodów z niemal wszystkich przedsięwzięć w Tybetańskim Regionie Autonomicznym. Bez ekonomicznych więzi ze stolicą trudno byłoby utrzymać społeczeństwo tybetańskie – w każdym razie miasta – nawet kilka dni.

W 1997 roku rząd centralny zaplanował budżet TRA na 3.300.009.776 yuanów. W tym samym roku dochody Tybetu wynosiły 200.009.537, a jego wydatki 3.800.001.952 yuany. Bez pomocy finansowej Pekinu deficyt TRA byłby trzynastą razy wyższy od wpływów. Jeśli spojrzymy na to przez pryzmat populacji, okaże się, że rząd centralny dał każdemu Tybetańczykowi średnio 1.410 yuanów. W tym czasie niższe były statystyczne dochody mieszkańców wsi w co najmniej pięciu chińskich prowincjach (Gansu, Shanxi, Guizhou, Yunnan i Qinghai). Innymi słowy, roczny dochód¹⁹⁴ Tybetańczyków – bez kiwnięcia palcem – przerósł dochody milionów pracujących okrągły rok chłopów z wymienionych prowincji. W dwudziestą rocznicę utworzenia TRA (1985) Pekin podarował Tybetowi czterdzieści trzy, a dziesięć lat później sześćdziesiąt dwa „projekty budowlane”. Łączny koszt owych przedsięwzięć sięgał pięćdziesięciu miliardów yuanów. Prowincje i miasta Chin wewnętrznych (dziesięć od 1994 roku) zobowiązano do długofalowego wspierania rozbudowy Tybetu bez żadnych rekompensat. Pomocy tej udzielano zupełnie za darmo. W całym Chinach z podatków zwolniono tylko chłopów i koczowników z Tybetańskiego Regionu Autonomicznego. Choć w miastach podatki się płaci, są one przeznaczane w całości na Tybet. Uprzywilejowanie to wywołuje ogromną zazdrość w innych regionach Chin. Dzięki owym preferencjom w latach dziewięćdziesiątych gospodarka TRA rozwijała się rokrocznie średnio o dziesięć procent, przewyższając średnią krajową. W latach 1991-97 średni dochód mieszkańców miast wzrósł tu o 19,6, a chłopów i koczowników o 9,3 procent. I nie są to tylko statystyki – każdy, kto podróżował po Tybecie, potwierdzi

¹⁹⁴ Oczywiście – statystyczny.



znaczący wzrost stopy życiowej. W wioskach i miastach wyrastają nowe budynki. W Lhasie i innych ośrodkach zaszły ogromne zmiany. Odkładając na bok krytykę kulturową, jeśli idzie o infrastrukturę i zadowolenie [społeczne], warunki w Tybecie są dziś takie, jak w Chinach środkowych. Pod względem rozwoju i stopy życiowej nigdy jeszcze nie było tu tak dobrze. Zgodzi się z tym większość Tybetańczyków.

Mimo to nie ziszczyły się nadzieje Pekinu na zdobycie zaufania Tybetańczyków. Przeciwnie, coraz bardziej skłaniają się oni ku Dalajlamie, który nie dał im nawet grosza. Wystarczy wejść do świątyni buddyjskiej lub stanąć obok pielgrzymów na Barkhorze, by usłyszeć zanoszone doń modlitwy. Jeśli przyjąć, że Pekin i on stoją po przeciwnych stronach barykady, to większość Tybetańczyków niewątpliwie popiera Dalajlamę. Weźmy sprawę reinkarnacji Panzenlamy. Większość Tybetańczyków nie uznaje chłopca mianowanego przez Chiny, tylko tego, którego wskazał Dalajlama. Popularność Karmapy, wysokiego lamy szkoły kagju, w czasie, gdy widziano w nim przedstawiciela pekińskiego frontu jedności, jest niczym w porównaniu z mirem, jakim zaczęto go darzyć po ucieczce do Dalajlamy. Dawniej litanie do Karmapy intonowano tylko w klasztorach kagju. Kiedy zbiegł, zaczął się doń modlić cały Tybet. Konfrontacja między Karmapą a władzami chińskimi uczyniła z przywódcy jednej linii¹⁹⁵ postać, którą wielbią wszystkie szkoły buddyzmu tybetańskiego. Jednocześnie Tybetańczycy widzą w nim kogoś, kto będzie kontynuował pracę Dalajlamy, gdy zabraknie tego ostatniego.

Karmapa przedłożył wygnanie nad proponowaną mu przez Pekin świetlaną karierę. Podobnego wyboru dokonuje wielu Tybetańczyków. „W ostatnich latach liczni urzędnicy, dziennikarze, znani aktorzy, biznesmeni itd. zwracali się przeciwko macierzy, uciekając do innych państw – mówił Chen Kuyuan. – Niektórzy jawnie przyłączają się do kliku Dalaja. Inni wstępują na służbę sił zachodnich, dla których Chiny są wrogiem. Szkoliliśmy ich na elity naszego społeczeństwa, a oni zajmują teraz kluczowe stanowiska w grupach separatystycznych, które aktywnie występują przeciwko jedności Chin, partii komunistycznej i narodowi chińskiemu”.

Ponadto tysiące Tybetańczyków ryzykują życiem, by przekroczyć łańcuch Himalajów i, idąc w ślady Dalajlamy, dotrzeć do Indii. Wielu członków partii (w tym najwyżsi aparatczyki) pochodzenia tybetańskiego natychmiast po przejściu na emeryturę zaczyna praktykować rytuały buddyjskie. Co więcej, młodzież, którą wysyła się do Chin po komunistyczną edukację, wybiera nacjonalizm i przystępuje do opozycji.

Znam Tybetańczyka, który na początku lat pięćdziesiątych dosłownie zakochał się w Komunistycznej Partii Chin. Był tak żarliwy, że gdy szedł orać pole, przywiązywał do rogów wołu czerwony sztandar z pięcioma gwiazdami. Zapraszał

¹⁹⁵ Linii „przekazu nauk”.



do domu chłopów pańszczyźnianych i prawił im o rewolucji. Sąsiedzi zaczęli go przezywać „Gjami” (tyb. Chińczyk). Ale nawet tego człowieka zaliczono w poczet nacjonalistów i, na polecenie władz, poddano krytyce. O czym świadczy ta dramatyczna zmiana? Jej przyczyn z całą pewnością nie należy szukać w stopie życiowej. Temu człowiekowi wiedzie się zupełnie nieźle, ma duży, nowoczesny dom; dzieci robią kariery w Tybecie. Kiedy rozmowa schodzi na politykę, wpada jednak w złość i przygnębienie.

Dał mi radę. Nie zakładaj, powiedział, że sytuacja jest dziś bardziej stabilna niż w okresie rozruchów z lat osiemdziesiątych. Wtedy na czele wichrzycieli stali mnisi i podjudzana młodzież. Dziś w opozycji są urzędnicy, intelektualiści i robotnicy. Obecna stabilizacja jest iluzoryczna. Kiedy sytuacja zacznie wymykać się spod kontroli, na ulice wyjdzie znacznie więcej ludzi niż w latach osiemdziesiątych.

Kampania przeciwko Dalajlamie

Dlaczego Pekin nie zdołał zjednać sobie zaufania, pompując w Tybet takie pieniądze? Moim zdaniem, najważniejsza przyczyna leży w tym, że uważa Dalajlamę za wroga. Ten jednak nie jest zwykłą osobą prywatną. Reprezentuje instytucję, która pojawiła się na scenie historii przed ponad pięciuset laty, i wszystkich poprzednich dalajlamów. Ustawiając się w roli wroga jednego z nich, stajesz się, wedle tybetańskiej doktryny reinkarnacji, wrogiem wszystkich. A także tybetańskiej religii i narodu tybetańskiego. Dlatego też pieniądze, niezależnie od kwoty, nie dadzą się tu na nic.

W latach osiemdziesiątych Pekin starał się przeciwną Dalajlamę na swoją stronę. Utworzono specjalny komitet roboczy, który miał przygotować powrót kliki Dalaja i uchodźców tybetańskich. W tym celu powołano wręcz cały departament. Nie osiągnięto żadnych rezultatów, gdyż obie strony dzieliła wówczas przepaść. Władze chińskie ogłosiły, że przywrócą Dalajlamie tytuły „wiceprzewodniczącego Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych” oraz „wiceprzewodniczącego Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej”, zapowiadając jednak, że nie zezwolą mu na powrót do Tybetu i piastowanie tam żadnych funkcji. Dalajlama zabiegał natomiast o szeroką autonomię i demokrację dla większego Tybetu. Przy takich rozbieżnościach nie mogło być mowy o dialogu.

W obliczu tego pata Dalajlama zmienił strategię i zaczął wykorzystywać siły zachodnie do wywierania presji na Pekin. Udało mu się umiędzynarodowić sprawę Tybetu, a przy okazji stał się jedną z najbardziej wpływowych postaci na arenie międzynarodowej. Z drugiej strony, pod koniec lat osiemdziesiątych dochodziło w Lhasie do wielu demonstracji. Administracja tłumiała je przy użyciu siły. Lała się krew. W końcu ogłoszono stan wojenny, który trwał aż czterysta dziewiętnaście dni. Wydarzenia te sprawiły, że społeczeństwa zachodnie, jak jeden mąż, stanęły po stronie Dalajlamy. Sprawa Tybetu stała się elementem regularnej krytyki Chin. Pekin nie cofnął się jednak pod wpływem zewnętrznych nacisków.



Przeciwnie, stracił cierpliwość i usztywnił stanowisko. Wszelkie poczynania Dalajlamy na arenie międzynarodowej uznawano za wrogie knowania i winiono go za wszystko, co działo się w Tybecie.

W końcu rząd centralny zaczął rozumieć, że znalazł się w błędnym kole własnej polityki opresji. Tybetańczycy są głęboko religijni. Ludzie wierzący bezwarunkowo podporządkowują się duchowemu przywódcy. Dalajlama jest głową religii Tybetańczyków – oraz politycznym przywódcą na wychodźstwie.

To błędne koło ma oczywistą logikę. Jeśli dać Tybetańczykom wolność religii, będą czcili Dalajlamę. Jako przywódca religijny Dalajlama z łatwością może przenieść swoje wpływy duchowe na płaszczyznę polityczną i wykorzystać je przeciwko Pekinowi. Potencjał przekształcenia religii w broń polityczną postawił Chiny przed dylematem.

Nie ulega wątpliwość, że nie da się znów zakazać religii w Tybecie. Jedynym sposobem na wyjście z tego zakłętą kręgu była praca „nad” Dalajlamą. W 1994 roku zebrało się Trzecie Forum, by omówić zagadnienie Tybetu. Zdecydowano się na politykę twardej ręki. Aby zabić gada, trzeba odraǳać mu łeb. Dla Pekinu „głową” był Dalajlama. W 1995 roku, kiedy nie czekając na administrację państwową, rozpoznał inkarnację Panczenlamy, uznano go za jawnego wroga. Li Ruihuan, członek Stałego Komitetu Biura Politycznego KPCh, opisuje Dalajlamę takimi słowami: „„Dalaj stoi na czele grupy separatystycznej, która spiskuje, by zdobyć niepodległość Tybetu. Stanowi narzędzie międzynarodowego ruchu antychińskiego. Jest nie tylko główną przyczyną i źródłem wszelkich niepokojów w społeczności tybetańskiej, ale i największą przeszkodą, uniemożliwiającą zaprowadzenie porządku wśród tybetańskich buddystów”.

Tyle że nie da się oddzielić Dalajlamy od buddyzmu tybetańskiego. Kampania przeciwko niemu nie może dotyczyć wyłącznie jego osoby ani ograniczać się do polityki. Nieuchronnie rozciągnie się na całą religię. Jeśli, na przykład, zechce się „zdemaskować i poddać krytyce” Dalajlamę, natychmiast trzeba zrobić coś z faktem, że jego portrety wiszą we wszystkich tybetańskich świątyniach i domach, gdzie codziennie oddaje się mu cześć. Jak „demaskować” go w takich okolicznościach? Cóż, Pekin kazał skonfiskować i zniszczyć zdjęcia Dalajlamy. Choć taka kampania mogłaby się powieść tylko w zamierzchłej przeszłości, w 1996 roku odtrąbiono jej rozpoczęcie w całym Tybecie. Pierwszy stawiał opór Ganden, jeden z trzech największych ośrodków szkoły gelug. Ponad czterystu mnichów wznosiło niepodległościowe okrzyki i demolowało posterunek policji na terenie świątyni. Sera i Drepung oraz Dżokhang przestały na znak protestu odprawiać ceremonie religijne oraz zamknęły swoje szkoły, a nawet główne bramy.

„Klasztory to najważniejsze instytucje, do których przenika klika Dalaja – komentował protesty sekretarz Chen Kuyuan. – Tam właśnie spiskuje, ukrywa się i mieszka większość jego stronników. Jeśli nie przejmujemy kontroli nad świątyniami, nie położymy kresu knowaniom kliki Dalaja, która wywołuje niepokoje w Tybecie i niszczy naród. Tym samym Tybet nigdy nie zazna szczęścia”.



Postanowiono więc „wydrzeć klasztory Dalajlamie”, „Oczyszczano” oraz „ukrócano”, wysyłając do świątyń członków partii, urzędników państwowych i policjantów. Mnisi musieli ubiegać się o zaświadczenia wydawane przez służbę bezpieczeństwa. Tych, którzy nie zasługiwali na zaufanie władz, wydawano albo odwożono do rodzinnych domów. Inni trafiali do więzień. Tych, co zostali, zmuszano do publicznego manifestowania niechęci wobec Dalajlamy. Wprowadzono nowe przepisy, zacieśniające kontrolę – zakazano, na przykład, prowadzenia prac renowacyjnych i ograniczono liczbę duchownych w poszczególnych świątyniach. Klasztory nie mogły się kontaktować, zabroniono nauczania religii za ich murami. Partia komunistyczna decydowała nawet o rozpoznawaniu inkarnowanych lamów. Do zarządów świątyń weszli urzędnicy państwowi, co uniemożliwiało podjęcie jakiegokolwiek decyzji bez ich zgody.

Kampanię prowadzono nie tylko w klasztorach. Wszystkich członków partii i urzędników państwowych powiadomiono, że nie wolno im wierzyć w religię. Mieli traktować Dalajlamę jak wroga i usunąć jego portrety ze swoich domów. Zakazano posiadania ołtarzy i uczestniczenia w ceremoniach religijnych. Innymi słowy, nie wolno im było angażować się w żadne praktyki ani wystawiać na widok publiczny przedmiotów o symbolice buddyjskiej. Wprowadzono zakaz wysyłania dzieci do szkół, prowadzonych przez tybetański rząd emigracyjny. Osoby, które nie stosowały się do tych zarządzeń, narażały się na wydalenie z partii oraz utratę świadczeń i państwowej posady; uczniowie powtarzali rok. W strukturze administracyjnej TRA pracuje obecnie sześćdziesiąt tysięcy urzędników, a w przedsiębiorstwach państwowych sto pięćdziesiąt tysięcy osób; partia liczy dziewięćdziesiąt tysięcy członków. Osiemdziesiąt procent to Tybetańczycy. Szacuje się, że nowe przepisy zakłóciły życie ponad dziesiątej części populacji tybetańskiej (wliczając w to krewnych aparatczyków). Niektóre biura zarządziły wyrwykowe rewizje w domach pracowników. Podczas obchodów Saga Dały¹⁹⁶ wszystkie departamenty musiały wydelegować ludzi do „monitorowania” uroczystości religijnych. W lokalnej telewizji nie wolno było pokazywać flag modlitewnych. Doszło do komicznej sytuacji: ekipy z innych prowincji z zapalem filmowały flagi modlitewne, żeby pokazać coś tybetańskiego, podczas gdy kamerzyści z Tybetu rozpaczliwie szukali ujęć, w których nie będzie żadnych przedmiotów kultu.

Władze nie miały środków, by zakazać udziału w świętach religijnych Tybetańczykom spoza sektora państwowego. Niemniej dawniej po takich uroczystościach ludzie urządzali pikniki, odwiedzali przyjaciół, pili piwo, grali w karty itd. Kobiety popisywały się najlepszymi sukniami i biżuterią. Za sprawą nowej polityki „wolności religii” zaroilo się jednak od posterunków, policjantów i szpicli. Po zakończeniu ceremonii ludzie natychmiast pierzchali do domów, obawiając się kary za świętowanie. W takich okolicznościach mała sprzeczka przy piwie łatwo może skończyć się aresztowaniem.

¹⁹⁶ Czwarty, święty miesiąc kalendarza tybetańskiego.



Co robi władza, zdając sobie sprawę, że nie może całkowicie zakazać religii? Po pierwsze dzieli ją na dwie kategorie: na to, co tolerowane, i na to, co zakazane. Na dwie grupy dzieli także Tybetańczyków: jednym wolno wierzyć, innym – kategoriycznie nie. Ma przy tym nadzieję, że ci pierwsi połączą religię ze społeczeństwem socjalistycznym. Pozostali mają słuchać jej poleceń partii, bo są na partyjnym żołdzie. Tybetańczycy, którym płaci państwo, wierzyć nie mogą. Religia jest jednak integralną całością, której podzielić nie można. Istnieje od tysiąca lat. Atakując jeden element, dokonuje się inwazji na cały organizm. Komu przysłoby do głowy, że religię da się połączyć z chwiejącym się socjalizmem? Jak można dzielić ludzi jednej rasy na dwie grupy i kazać im z sobą walczyć – zwłaszcza teraz, gdy na całym świecie z taką siłą ożywają nastroje nacjonalistyczne? Obawa przed utratą środków do życia potrafi pewnie zmusić garstkę Tybetańczyków do zastosowania się do takich rozkazów. Pieniądze nie są jednak sercem, które groźbami można tylko utracić.

Wszelkie próby narzucania podobnych podziałów to tylko środki doraźne. Tybetańscy dostojnicy z KPCH ujawniają swoje poglądy w broszurkach, zatytułowanych „Bóg kontra ateizm”, „Idealizm i materializm są sprzeczne”, „Religia: opium dla mas”, „Religia maluje fałszywy obraz świata”, „Walka z religijnym idealizmem o palmę pierwszeństwa na arenie filozoficznej” czy też „Reforma religijnych zasad i przykazań w celu dostosowania ich do społeczeństwa socjalistycznego”. Dla wiernych musi to brzmieć jak wypowiedzenie wojny. Ostatnie posunięcia władz w Tybecie są dla wierzących zorganizowaną, systematyczną kampanią, która ma zniszczyć religię. Turyści nie widzą różnicy. Wydaje się im, że oglądają normalne obrządki, niemniej restrykcje dotyczą wszystkich „drogocennych klejnotów”: Buddy, Doktryny i Społeczności monastycznej, będącej żywotną siłą buddyizmu. Największym problemem dla tybetańskich duchownych nie jest wspomniana „kampania oczyszczania” klasztorów, lecz zakaz prowadzenia edukacji religijnej. Wiara pozbawiona wymiaru filozoficznego staje się zbiorem przesądów. Bez filozofii nie da się zrozumieć jej znaczenia. Brak filozofii musi nią w końcu zachwiać. Co gorsza, społeczeństwo goni za zbytkiem i wyznaje coraz niższe wartości moralne. Uniemożliwianie studiowania i zgłębiania myśli religijnej zagraża trwaniu dziedzictwa buddyizmu. Zakazy i ograniczenia tyczą także odprawiania rytuałów. Od ponad dziesięciu lat nie odbyły się egzaminy gesze lharampa¹⁹⁷. Wiedza mnichów z Tybetu jest dziś znacznie mniejsza niż ich kolegów za granicą. Zrozpaczeni duchowni dowodzą, że popularne klasztory coraz bardziej przypominają muzea lub parki rozrywki. Wolność religii, sprowadzonej do zapalania lampek i składania pokłonów, ma tylko zamydlić oczy turystom. W gruncie rzeczy jest to znacznie gorsze od braku jakichkolwiek swobód religijnych.

¹⁹⁷ Odpowiednik doktoratu z filozofii buddyjskiej.



Polityka Pekinu w Tybecie usztywnia się z dnia na dzień. Każdemu posunięciu rządu przyświeca jedna wytyczna: „Niszczyć przyczyny destabilizacji u korzeni”. W tym kontekście trudno jednak precyzyjnie zdefiniować „korzenie”, a „niszczenie” nie ma żadnych granic. To idealna recepta na autorytarną władzę, która dławi wszelką wolność. Stabilizacja, jaką osiągnięto dziś w Tybecie, jest pozorna. Tybetańczycy nawet nie próbują wypowiadać krytycznych ocen. Nie znaczy to przecież, że problem przestał istnieć. Deng Xiaoping wygłosił kiedyś niezwykle trafną uwagę: „najbardziej przerażającą rzeczą jest milczenie mas, które na nic nie narzekają”. Ludzie skarżą się, gdy wciąż mają nadzieję, że problem da się rozwiązać. Jeśli nie mówią już nic, to znaczy, że nadzieję stracili. Czekają tylko na wybuch.

Dalajlama i pragnienia Tybetańczyków

Z ateistycznej perspektywy Pekinu Dalajlama zdaje się nie mieć znaczenia, gdyż nie posiada armii ani nie kontroluje żadnego terytorium. Niemniej tym światem nie rządzi wyłącznie siła. Zapleczem Dalajlamy jest religia. W konfrontacji z nią administracja okazuje się bezradna. Historia uczy, że władza szybko przechodzi z rąk do rąk, podczas gdy religia trwa – dumna i niezachwiana. Pekin powinien starannie przemyśleć jedną kwestię: XIV Dalajlama nie był w Tybecie od ponad czterdziestu lat, dlaczego więc miliony Tybetańczyków, którzy nigdy go nie widzieli, pałają doń tak żarliwą wiarą? Przyczyna nie leży w jego uroku osobistym, lecz charakterze miejsca, jakie zajmuje w systemie religijnym. Dla Tybetańczyków Dalajlama jest ludzką emanacją Czenrezika, Bodhisattwy Współczucia; filarem nauk buddyzmu tybetańskiego oraz uosobieniem rodzimej tradycji, która łączyła politykę i religię. Jeżeli zniknie instytucja dalajlamy, runie pięćsetletni gmach buddyzmu tybetańskiego. Wzniesiona na fundamencie buddyzmu kultura straci znaczenie. Dla Tybetańczyków instytucja ta jest więc święta i po prostu nie wolno jej szargać.

Choć Pekin atakuje tylko Dalajlamę obecnego, który przebywa na wygnaniu w Indiach, dla tybetańskich buddystów czterestu dalajlamów nie jest czterestoma różnymi osobami, ale jedną manifestacją, ludzką emanacją Czenrezika. Nie ma więc żadnej różnicy między tym a poprzednimi. Pekin powtarza, że jest przeciwnikiem wyłącznie Tenzina Gjaco, który próbuje podzielić macierz, i że nie ma to nic wspólnego z jego poprzednikami – depcząc w ten sposób nie tylko wiarę w reinkarnację, ale i fundamenty religii Tybetańczyków. Deklarowanie poszanowania dla buddyzmu tybetańskiego przy jednoczesnym odrzuceniu XIV Dalajlamy nie ma zatem żadnego sensu.

Buddyści wierzą, że życie to bezustanna walka z cierpieniem. Jediną drogą ucieczki przed nim jest osiągnięcie stanu buddy. Tylko w ten sposób można uwolnić się od cierpień cyklicznej egzystencji i cieszyć wiecznym szczęściem w „czystej krainie”. To właśnie ostateczny cel Tybetańczyków i treść ich życia. Najważniejszym aspektem tej wędrówki do oświecenia jest oddanie dla mistrza duchowego, będącego pomostem, który łączy wiernych z buddyjskim „rajem”.



Tybetańczycy wierzą, że nawet jeśli Budda uśmiecha się do nich, nie zdołają tego dostrzec bez pomocy takiego nauczyciela. Codzienne modlitwy rozpoczynają więc od przyjęcia schronienia w najwyższym Mistrzu, a dopiero potem zwracają się do Buddy, Doktryny i Społeczności monastycznej. Nie ma on sobie równych jako drugi, po Buddzie Śakjamunim, przedmiot oddania.

Dalajlama zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii. Jest mistrzem wszystkich mistrzów. Jego władzę uznaje każda szkoła buddyźmu tybetańskiego. W ostatecznym sensie Dalajlama jest najwyższym nauczycielem wszystkich wyznawców – a więc dosłownie wszystkich Tybetańczyków – buddyźmu tybetańskiego. Nie okazując szacunku najwyższemu mistrzowi, wierny dopuszcza się najcięższej zbrodni. Nie tylko przekreśla wszelkie poprzednie wysiłki zgłębienia buddyźmu i osiągnięcia oświecenia, ale też skazuje się na błędzenie w kole cierpień. Trzeba to pojąć, by zrozumieć, dlaczego Tybetańczycy nie mogą wyrzec się Dalajlami i jak przeżywają wymierzone weń kampanie.

Czadrel Dziampa Trinlej, opat klasztoru Tazsilhunpo w Szigace, był członkiem stałego komitetu Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej oraz wiceprzewodniczącym LPKK TRA. Na co dzień wykonywał polecenia Pekinu. Po śmierci X Panczenlamy powierzono mu zadanie odnalezienia nowej inkarnacji. I w tej ważnej kwestii, ściśle związanej z podstawami buddyźmu tybetańskiego, jasno pokazał, wobec kogo jest lojalny. Potajemnie informował Dalajlamę o wszystkim, co wiązało się z poszukiwaniami. Dzięki temu mógł on, nie czekając na Pekin, wskazać nową inkarnację Panczenlamy. Choć władze chińskie skazały za to Czadrela na sześć lat więzienia, niczego nie żałował. „Od Dalajlamy przyjąłem ślubowania gelonga¹⁹⁸ i inicjacje – powiedział. – Muszę szanować życzenia lamy, który mi ich udzielił. Bez tego nie mógłbym wejść do Czystej Krainy”. Osoby, które praktykują, wierzą – a więc oddadzą za religię życie. Każąc im przedkładać doczesną partię komunistyczną nad wiarę, depcze się fundamentalny element religii. I, rozumie się samo przez się, dodaje chwały aktowi poświęcenia w imię wiary. Podczas „oczyszczania” klasztorów wielu mnichów nie chciało podporządkować się rozkazom komitetów demokratycznego zarządzania i atakować Dalajlamę, choć równało się to wydaleniu ze świątyni. Urzędnicy są z reguły bardziej podatni na naciski, gdyż zarabiają na życie dzięki rządowi. Popularne powiedzenie mówi: „W tym życiu zdaj się na partię, w następnym – na Dalajlamę”. Niemniej jednak konflikt tego rodzaju uniemożliwia zachowanie równowagi, ponieważ buddyści wierzą, że konsekwencje podłości, jakich dopuszczają się w tym życiu, poniosą w następnym żywocie. Innymi słowy, za wypłacane im pobory fundują sobie podróż do piekła. Władze przysparzają im więc mentalnych katuszy, które z czasem muszą zmienić się w nienawiść.

¹⁹⁸ W pełni wyświęconego mnicha.



Przywódcy Komunistycznej Partii Chin nie potrafią tego zrozumieć. „W ostatnich latach – powiada sekretarz Chen Kuiyuan – wydawaliśmy więcej na odbudowę klasztorów niż na struktury partii i administracji. W niektórych regionach naszego kraju mamy dziś więcej klasztorów niż w chwili pokojowego wyzwolenia. Instytucje i przywódcy religijni powinni okazać więcej wdzięczności, a nie tolerować separatystów i ich nielegalną działalność”. Chen nie mówi tego głośno, ale wszyscy wiedzą, kogo ma na myśli. Materialne wsparcie go nie zadowoli. Pekin popełnia błąd, utożsamiając prawa człowieka z prawem do życia. Błądzi więc również wtedy, gdy uznaje, że polityka rozwoju gospodarczego jest synonimem polityki wobec narodowości. Klucz do tej ostatniej stanowią bowiem ludzkie umysły. Przedmioty nie są umysłem i nie można go za nie kupić. Zdarza się przecież, że ktoś podnosi rękę na matkę, która go żywiła. Tybetańskie przysłowie powiada: „Zrobili dla nas dziewięćdziesiąt dziewięć dobrych rzeczy, ale punkt setny i ostatni – to nas zabić”. „Zabić” oznacza tu zagładę tybetańskiej religii. Tybetańczycy uważają, że odbierając buddyzm, odbiera się im życie.

Niezależnie od tego, jaki będzie miała zasięg, obecnej kampanii przeciwko Dalajlamie nie da się porównać z okresem rewolucji kulturalnej. Wystarczy spojrzeć na renesans religii w Tybecie, by przekonać się, że systematyczne niszczenie buddyzmu ani na jotę nie zachwiało oddaniem Tybetańczyków dla Dalajlamy. Jakież rezultaty może zatem przynieść obecna kampania oczyszczania klasztorów i wyrzucania ludzi z pracy?

Problem Tybetu nie może już czekać

Wydaje się, że Pekin nie spieszy się z rozwiązaniem problemu. Najwyraźniej ma nadzieję, że z czasem rozwiąże się on sam. Ponieważ kontroluje Tybet, nie sądzi, by Dalajlama zdołał mu sprawić poważniejsze kłopoty. Co więcej, społeczność międzynarodowa potrzebuje życzliwości rządu, kontrolującego dostęp do chińskiego rynku. Nikt tak naprawdę nie chce walczyć z Chinami o sprawę Tybetu. Pekin myśli więc, że może spokojnie czekać na śmierć Dalajlamy, która pograży w otchłani niepamięci jego tybetańskich zwolenników i pozbawi Zachód tak chętnie oklaskiwanej gwiazdy. Tymczasem partia komunistyczna znajdzie nowego dalajlamę, którego będzie kontrolować i wykorzystywać do zjednania sobie poparcia Tybetańczyków. Zapomnijmy na moment o kłopotach, jakie może przynieść taka postawa. Zastanówmy się tylko nad tym, czy czas rzeczywiście dobrze wróży rozwiązaniu problemu. Nawet jeśli, to obecny system rządzenia Chinami musiałby dotrwać do chwili, gdy następcę wcielenie Dalajlamy osiągnie pełnoletność. Czyli kilkadziesiąt lat. Dopiero wtedy będzie można mówić o rezultatach. Wszelkie zmiany w systemie czy łonie przywódców z definicji zniweczą wszystkie wysiłki. Takiej tezy nie da się więc obronić. Nikt nie wierzy, że ten system polityczny przetrwa jeszcze kilka dekad. Opór KPCh wobec reform nie zapobiegnie zmianom, co najwyżej może je spowolnić. W nowoczesnych społeczeństwach właśnie między różnymi narodami często pociągają za sobą zmiany polityczne. I takie właśnie konflikty stanowią wyzwanie, przed którym stoi partia.



Dla Pekinu „Tybet” jest dziś „tybetańskim regionem Chin” – jednym Tybetańskim Regionem Autonomicznym, dziesięcioma Tybetańskimi Prefekturami Autonomicznymi oraz dwoma Tybetańskimi Okręgami Autonomicznymi. To w sumie 2.250.000 kilometrów kwadratowych, czwarta część terytorium Chin. Tybetański rząd emigracyjny mówi o „Tybecie większym” o powierzchni dwóch i pół miliona kilometrów kwadratowych. To, czy Tybet – historycznie – należy do Chin, jest kwestią otwartą. Jeśli spojrzeć na nią z punktu widzenia prawa, możliwe są obie odpowiedzi. Sprawa Tybetu jest niewątpliwie najbardziej nagłośnionym problemem mniejszości narodowej. Niemal wszystkie państwa zachodnie stoją po stronie Dalajlamy. Prawie cały Zachód uważa, że Pekin uciska Tybetańczyków. W latach 1959-65 Organizacja Narodów Zjednoczonych przyjęła w tej sprawie trzy rezolucje. Wszystkie one mówiły o Tybecie jako o suwerennym państwie. Choć Chiny wydają się go kontrolować, nie znaczy to wcale, że nie ma tu elementu ryzyka. Biorąc pod uwagę rozpad Jugosławii i przedkładanie przez Zachód praw człowieka nad suwerenność, państwa zachodnie mogą – jeśli w polityce międzynarodowej zajdą zmiany – zrewidować stanowisko i poprzeć samookreślenie Tybetu, który odłączy się wówczas od Chin i stanie niepodległym państwem. Społeczność międzynarodowa jest głęboko przekonana, że nikt nie ma takiego tytułu do reprezentowania Tybetu jak Dalajlama. W pewnych okolicznościach jego życzenia mogą więc stać się prawem. Choć wielokrotnie mówił, że chce, by Tybet pozostał w granicach Chin, nie potwierdzono tego wiążącymi negocjacjami. Może więc w każdej chwili wycofać tę propozycję i opowiedzieć się za niepodległością. Odpowiedzialnością za zmianę stanowiska obarczy Pekin, który nie raczył odpowiedzieć na jego wcześniejsze inicjatywy, i bez trudu zyska poparcie opinii publicznej na Zachodzie.

Póki Chiny będą silne i stabilne, nic takiego się nie wydarzy. Jeśli jednak dojdzie do niepokojów społecznych i politycznych, państwo stanie się bardzo słabe. Rosja, na przykład, nadal ma poważne kłopoty, choć jej społeczeństwo nie wrze. Ponieważ Chiny wciąż uchylają się przed reformowaniem systemu politycznego, przyszłe wstrząsy będą silniejsze i trudny okres potrwa dłużej. Co się wydarzy, jeżeli dojdzie do głębokiej recesji gospodarczej i innych prowincji nie będzie stać na zajmowanie się Tybetem? Można poszukać odpowiedzi w historii i spojrzeć, co działo się z nim podczas rewolucji Xin-Hai¹⁹⁹. Sytuacja wyglądała bardzo podobnie. I cóż się stało? Tybet wydalili wszystkich Chińczyków i przez niemal czterdzieści lat był całkowicie niepodległym państwem.

Preludium do niepodległości Tybetu może być już kilka miesięcy destabilizacji w Chinach. Posiadając powszechnie uznawanego przywódcę i dojrzałe, kształtowane przez czterdzieści lat struktury rządowe, Tybetańczycy mogą zejść z drogi środka i ruszyć ku niepodległości z takim impetem, iż stanie się ona faktem, nim Chiny przywrócą porządek i będą mogły zająć się rubieżami. I nawet

¹⁹⁹ Powstanie w 1911 roku.



gdyby wciąż były zdolne do uporania się z tym problemem, może się wówczas okazać, że muszą stawić czoło całemu zachodniemu światu. Odzyskana krucha równowaga i wreszcie samo przetrwanie Chin byłyby zapewne uzależnione – w związku z militarną słabością w obliczu takiego przeciwnika – od woli państw zachodnich. Postępująca globalizacja czyni ten scenariusz coraz bardziej prawdopodobnym. Kiedy Zachód uzyska kontrolę nad kluczowymi gałęziami gospodarki Chin, będzie mógł im narzucać swoją wolę bez odwoływania się do przewagi militarnej. Wystarczy mu ekonomia. Moim zdaniem, zachodnia fascynacja Tybetem i stanowcze poparcie polityczne dla Dalajlamy sprawiają, że ewentualne sankcje przeciwko Pekinowi są całkiem prawdopodobne. Z tych też powodów Dach Świata stanowi problem znacznie poważniejszy niż Xinjiang. Kwestię Tybetu charakteryzują: niepewna suwerenność, umiędzynarodowienie, poparcie społeczeństw Zachodu, stosunkowo dojrzały rząd emigracyjny, niezwykle wpływowy, wielbiony przez rodaków przywódca, przewaga liczebna Tybetańczyków i uzależnienie od Chin wewnętrznych. W Xinjiangu nie ma wszystkich tych czynników, a te, które się pokrywają, są znacznie słabsze. Sprawia, że niepodległość Tybetu – i autodestrukcja Chin – jest rzeczywiście w zasięgu ręki. Fakt, iż Pekin wciąż uchyla się od przeprowadzania reform politycznych, stwarza Tybetańczykom dodatkową szansę, na którą czekają od tak dawna.

Xinjiang znajduje się w centrum uwagi dlatego, że dokonuje się tam aktów gwałtu. Ilekroć Chiny się destabilizują, dochodzi tam do rzezi. Jeżeli Tybet odzyska niepodległość, Xinjiang niemal na pewno odłączy się od Chin. Sprawa Tybetu jest więc kluczem do wszystkich problemów narodowościowych w Chinach. Rozwiązanie jej oznaczać będzie rozstrzygnięcie wszystkich kwestii tego rodzaju. I odwrotnie.

Dalajlama ma sześćdziesiąt pięć lat. Dzięki dobremu zdrowiu i osiągnięciom nauki może spokojnie żyć jeszcze dziesięć, dwadzieścia lat. W tym okresie musi dojść do politycznej transformacji Chin. A to sprawia, że Dalajlama jest jeszcze ważniejszy. To on decyduje o tym, co zrobi Tybet. Tybetańczycy zawsze pójdą za nim. Jego życzenie jest dla nich rozkazem. Mnisi gotowi są oddać zań życie. Rząd emigracyjny wypełnia wszystkie polecenia. Społeczność międzynarodowa liczy się z jego zdaniem i udziela mu jednoznacznego poparcia. Jeżeli Pekin będzie widzieć w nim wroga i nie zaproponuje mu dialogu, zmusi go, gdy nadejdzie po temu czas, do poparcia idei niepodległości. Kiedy presja stanie się tak silna, że nie da się już odwlekać reform społecznych, w jego osobie zejdą się wszystkie czynniki, przemawiające za separacją, co spotęguje prawdopodobieństwo odłączenia Tybetu od Chin. Pod tym względem Dalajlama jest potężniejszy niż wielotysięczna armia. Ten, kto nie docenia jego wpływów, popełnia wielki błąd, za który przyjdzie zapłacić bardzo wysoką cenę.

Z drugiej strony, jeśli Pekin zechce podjąć rozmowy i uczciwe negocjacje z Dalajlamą, wyrażając gotowość do przyjęcia jego propozycji „pozostania w granicach Chin”, natychmiast rozwiąże problem i zyska podstawy prawne do swoich roszczeń wobec Tybetu. Pretensje te są słabe, ponieważ brakuje



dokumentów, które byłyby ważne z perspektywy prawa międzynarodowego. Świat widzi w Dalajlamie reprezentanta Tybetańczyków. Podpisany przezeń dokument uchodzić będzie za wyraz woli narodu. Umowa taka zapobiegnie oderwaniu Tybetu. Od tej chwili ani Tybetańczycy, ani Zachód nie będą mieli tytułu do zabiegania o niepodległość, która stanie się kwestią akademicką, nie polityczną. Świat uzna taki dokument za prawnie wiążący tylko wtedy, gdy będzie na nim podpis XIV Dalajlamy. Tybetańczycy przystaną wyłącznie na rozwiązanie, na które zgodzi się on.

Skąd ta pewność? Po pierwsze, XIV Dalajlama opuścił kraj jako niekwestionowany przywódca polityczny i duchowy. Ma więc pełny tytuł do podpisania takiego dokumentu. Po wtóre, nikt nie może zakwestionować tego statusu. Powszechnie uznaje się go za najwyższego mistrza wszystkich Tybetańczyków, którzy bezwarunkowo akceptują jego zdanie. Po trzecie, nie ma wreszcie nikogo innego, kto spełniałby dwa poprzednie warunki. Nawet jego inkarnacja nie będzie posiadać takich przymiotów, gdyż zabraknie jej doświadczenia w rządzeniu Tybetem. Jeżeli XIV Dalajlama odejdzie przed rozwiązaniem problemu, niemal na pewno będziemy mieli dwóch dalajlamów. Dalajlama, którego mianuje Pekin, będzie dla Tybetańczyków marionetką i nie zyska statusu najwyższego mistrza. Nie zaakceptuje go również społeczność międzynarodowa.

Z drugiej strony, sama kontrowersja utrudni przyjęcie dalajlamy, wskazanego przez diasporę. Wątpliwa tożsamości najwyższego przywódcy sprawi, że dokumenty podpisywane przez obu dalajlamów będą kwestionowane przez wielu ludzi.

Tybetańczycy nie są dziś zgodni co do przyszłości Tybetu. Większość uchodźców opowiada się za niepodległością i wyklucza pozostanie w granicach Chin. Mówi się, że spośród stu trzydziestu tysięcy Tybetańskich uchodźców tylko jeden nie obstaje przy niepodległości. Sam Dalajlama. Z badań opinii publicznej wynika jednak, że 64,4 procent uchodźców poprze jego stanowisko. W 1997 roku parlament emigracyjny przyjął rezolucję, upoważniającą Dalajlamę do podejmowania decyzji w sprawie przyszłego statusu Tybetu bez przeprowadzania referendum. Osobiście zadawałem to pytanie wielu Tybetańczykom z różnych regionów Chin. Zdecydowana większość udzielała takiej samej odpowiedzi: poparą decyzję Dalajlamy. Dlatego też jestem przekonany, że jego wola będzie stanowiskiem większości Tybetańczyków. Zaproponowane przez niego rozwiązanie zyska przytłaczające poparcie.

Uгода między Chinami a Dalajlamą będzie zatem miała wielką wagę. Jeśli podpisze ją przywódca Tybetu z pewnością zostanie przyjęta w referendum, zyskując w ten sposób legitymację najwyższą. Nie będzie żadnych podstaw prawnych do jej kwestionowania. Z drugiej strony, bez XIV Dalajlamy rezultat głosowania nad tym samym traktatem może być zgoła inny. Nie znając stanowiska najwyższego mistrza, każdy Tybetańczyk będzie miał własne zdanie oraz tytuł do wygłaszania krytycznych opinii. Prędzej czy później, gdy w Chinach zaprowadzony zostanie system demokratyczny, i tak dojdzie do referendum. Czy Pekin



odważy się wówczas na zasięgnięcie opinii Tybetańczyków? Bez autorytetu Dalajlamy pierwsze skrzypce zaczął grać skrajni nacjonaści, którzy mogą, korzystając z mechanizmów demokratycznych, zjednać sobie wielu rodaków. Jak zareagują Chiny, jeśli okaże się, że większość chce niepodległości Tybetu?

Z punktu widzenia długofalowych interesów chińskiego państwa odwlekanie decyzji i czekanie na śmierć Dalajlamy jest błędem. To po prostu zła polityka. Z wyłuszczonej wyżej powódki należy korzystać z jego dobrego zdrowia i jak najszybciej wypracować konstruktywne rozstrzygnięcie, które zaakceptują wszyscy zainteresowani. Czas nie jest ani sojusznikiem Dalajlamy, ani Pekinu. Co więcej, Chinom służy gorzej. Nie powinny więc one traktować Dalajlamy jak przeszkody. W rzeczy samej, jest on kluczem do trwałego rozwiązania.

Jeżeli problem zostanie rozwiązany jak należy, klucz zostanie w drzwiach.

„Nie ma szans na negocjacje” – fałsz

W ostatnich latach pekińscy dygnitarze, którzy odpowiadają za sprawy tybetańskie, nieodmiennie występują przeciwko Dalajlamie i powtarzają, że nie ma szans na negocjacje. Ciągłe atakowanie Dalajlamy i „filozofia walki” ranią uczucia Tybetańczyków. Dopóki nie wróci on do ojczyzny i jego ziomkowie będą oddzieleni od swego najwyższego mistrza, dopóty nie rozwiąże się problemu Tybetu. Pekin planuje mianowanie nowego dalajlamy. Nie ulega wątpliwości, że nie będzie to łatwe. XIV Dalajlama ogłosił już, że jeśli umrze na wygnaniu, nie odrodzi się na ziemiach kontrolowanych przez Chiny, ponieważ celem inkarnacji jest kontynuowanie pracy i misji poprzednika, a nie ich niszczenie. Pekin może oczywiście zignorować te oświadczenia i siłą narzucić własnego kandydata. Niemniej w procesie poszukiwania tulku kluczowe znaczenie mają intencje i wskazówki wcześniejszego wcielenia. To właśnie na ich podstawie szuka się następcy. Obecny Dalajlama nie pozostawia cienia wątpliwości co do swych zamierzeń. W takich okolicznościach Tybetańczycy nigdy nie zaakceptują dziecka mianowanego przez Pekin. Chiny nie tylko nie osiągną więc celu, ale stworzą nową płaszczyznę poważnej konfrontacji.

„Jeżeli zdobędziesz serce ludu, możesz panować nad całym światem”, powiada stare przysłowie. Kluczem do rozwiązania problemu Tybetu jest zdobycie zaufania Tybetańczyków, a to nie ma żadnego związku z tempem rozwoju tybetańskiej gospodarki. Pekin musi zrewidować własną politykę, która każe mu widzieć w Dalajlamie wroga i sprawia, że traci poparcie milionów ludzi. Czy byłoby to sprytne posunięcie? Nawet ateista i komunista może traktować Dalajlamę jako wytrawnego polityka. Rządząc krajem, Pekin powinien starać się zrozumieć Tybetańczyków, ich religię i uczucia. Już starożytni cesarze wiedzieli, iż „zdobycie serca ludu jest najlepszą metodą rządzenia”. Wciągając słowo „lud” na sztandary, partia komunistyczna nie powinna li tylko sprawować władzy, ale też autentycznie zabiegać o zaufanie pięciu milionów Tybetańczyków. Najlepszym metodą osiągnięcia tego celu jest współpraca, a nie walka z Dalajlamą. Dzięki niej



obie strony zyskają szansę na wypracowanie, na drodze dialogu, korzystnego dla wszystkich rozwiązania. Da to również Tybetańczykom przestrzeń do swobodnego praktykowania religii, przynosząc pożytek nie tylko im, ale przede wszystkim Chińczykom, którzy od tak dawna żyją w kraju pozbawionym wiary.

Pekin może dowodzić, że otworzył już drzwi dla Dalajlamy, ale ten zaprzepścił szansę, gdyż okazał się zbyt uparty. Moim zdaniem, nie wolno jednak winić go za fiasko negocjacji, podjętych w latach osiemdziesiątych. Propozycje Hu Yaobanga sprowadzały się do statusu Dalajlamy i nie dotyczyły samego problemu Tybetu. Gdyby przyjął on stanowisko wiceprzewodniczącego, czyli tytuł, z którym nie wiąże się żadna władza, uznano by, że się poddał, a nie nawiązał współpracę. Latami poświęcał się w imię zasad. Będąc nie tylko przywódcą, ale i duszą Tybetu, musiałby być niespełna rozumu, przyjmując taką ofertę.

Współpraca z Dalajlamą nie sprowadza się więc do jego statusu. W ogóle nie powinna dotyczyć poszczególnych osób, lecz sprawy Tybetu. Należy odnieść się do jego inicjatyw w kategoriach interesów regionu. Niestety, wydaje się, że w to nie wierzy już nikt. Wygląda na to, iż Pekin i Dalajlama oraz jego zwolennicy nie mają wspólnej płaszczyzny. Istnieją tylko dwa wyraźnie zarysowane stanowiska i przepaść między nimi – przepaść, którą trudno zasypać. Obie strony zabrnęły w ślepe zaułki.

Jeśli jednak uważnie przeanalizować ich propozycje, okaże się, że wcale nie muszą być one sprzeczne. Pekin pragnie zapewnić Chinom panowanie nad Tybetem. „Możemy rozmawiać o wszystkim z wyjątkiem niepodległości”, mówił Deng Xiaoping. Dalajlama, z kolei, odpowiada: „Nie zabiegam o niepodległość. Wielokrotnie powtarzałem, że chcę, by Tybetańczycy mieli możliwość autentycznego kierowania własnymi sprawami, aby móc zachować swoją cywilizację oraz rozwijać jedyną w swoim rodzaju kulturę, religię, język i tradycję. Moją największą troską jest przetrwanie narodu tybetańskiego z jego unikalnym, buddyjskim dziedzictwem kulturowym”.

Jedna strona domaga się zwierzchnictwa, druga – religii i kultury. Nie ma powodu, by nie mogły one z sobą współistnieć. Co ciekawe, Dalajlama często podkreśla, że nie zabiega o niepodległość, Pekin zaś ciągle obiecuje, że będzie chronić tybetańską kulturę i religię. Wypada uznać, że obie strony nie przestrzegają swoich zobowiązań – przeciwnie, rośnie wzajemna wrogość. Dlaczego?

Problem leży w braku zaufania. Dalajlama tak określa kryteria: „Chińczycy nie powinni niepokoić się niepodległością Tybetu. Tybetańczycy nie mogą obawiać się niszczenia swych klasztorów. Niechaj jedni i drudzy darzą się zaufaniem”. Zaufania nie zbuduje się jednak żadnym przemówieniem. Trzeba wiarygodnych zapewnień. „Niech Tybetańczycy kierują swoimi sprawami wewnętrznymi i swobodnie decydują o rozwoju społecznym, gospodarczym i kulturalnym”, mówi Dalajlama. Innymi słowy, domaga się prawdziwej autonomii i systemu demokratycznego dla większego Tybetu. Oraz chronienia tybetańskiej religii i kultury. Bez tego nie ma mowy o zaufaniu Tybetańczyków.



Pekin też nie może patrzeć z ufnością na „prawdziwą autonomię” czwartej części swojego terytorium. Po części dlatego, że autorytarne rządy nie mają skłonności do dzielenia się władzą. Niemniej i władcy, czy to autorytarni, czy to demokratyczni, też cierpią na pewne ograniczenia. Dla mnie „większy Tybet” jest tylko regionem. „Prawdziwa autonomia” również nie powinna stanowić większego problemu. Jeśli nie będzie groźby niepodległości, powierzenie kontroli Tybetańczykom zmniejszy tylko finansowe obciążenie Chin. Jedyny kłopot sprawia „system demokratyczny”. I nie mam tu na myśli zagrożenia, jakim jest demokracja dla władzy autorytarnej. Idzie o wyzwanie, jakie stanowi ona dla chińskiego panowania nad Tybetem. Nie zniknie ono nawet po zdemokratyzowaniu całego kraju. Społeczeństwo, które nie ma takiej tradycji i wlecze potężny bagaż nienawiści, łatwo może wykorzystać demokrację do podsycania nacjonalizmu. W nagle otwartej przestrzeni społeczeństwo, elity i media często doprowadzają do „syndromu placu”. Niemal na pewno bylibyśmy świadkami wyścigu do skrajności. Ekstremiści zawsze są w nim górą. Wszystko to widzieliśmy już na Tiananmen w 1989 roku. Załóżmy, że demokratyczne mechanizmy – referendum, głosowanie, opinia publiczna, wolność słowa – uruchomią „syndrom placu” i zaowocują niepodległością. Żaden chiński przywódca nie zgodzi się na utratę „większego Tybetu”, czyli czwartej części powierzchni kraju. Musi to niepokoić nie tylko obecny reżim autorytarny, ale i, nawet w większym stopniu, przyszłe rządy demokratyczne. Dziś Pekin może bowiem rozwiązać problem, sięgając po przemoc, a nowe władze nie zdołają usprawiedliwić gwałtu na demokracji.

Rozdźwięk między Pekinem a Dalajlamą tyczy więc nie celu, lecz środków jego osiągnięcia. Rozbieżność celów w oczywisty sposób uniemożliwiłaby współpracę. Nie ma jednak powodu, by obie strony były wobec siebie wrogie tylko dlatego, że posługują się innymi metodami. Musimy skupić się na jednym. Czy jest sposób na wypracowanie takiej demokracji, która nie doprowadzi do „syndromu placu”? Jeżeli Chiny będą pewne swego panowania nad regionem, nic nie powinno stanąć na przeszkodzie idei „prawdziwej autonomii większego Tybetu”. To zaś sprawi, iż Tybetańczycy zyskają pewność, że mogą chronić i rozwijać swą unikalną kulturę.

Problem Tybetu ma wiele wymiarów. Wierzę jednak, że można go rozwiązać, jeśli tylko znajdziemy odpowiedni klucz.

Lhasa i Pekin, maj-lipiec 2000

Polityka Chin wobec autonomii Tybetu

Warren W. Smith

Autonomia jest systemem, w którym społeczność podporządkowana państwu sprawuje kontrolę nad wewnętrznymi sprawami kulturalnymi, gospodarczymi, a nawet politycznymi z uwagi na etniczną, narodową lub historyczną odmierność. W słownikowych definicjach z reguły podaje się jej synonimy – „samorządność” czy wręcz „niezależność”. Za warunki progowe statusu autonomicznego uważa się wybierane lokalnie ciało ustawodawcze, wobec którego rząd centralny nie ma prawa weta i które sprawuje niezależną władzę w kwestiach wewnętrznych, wybranego lokalnie szefa władzy wykonawczej, niezależne sądownictwo w pełni odpowiadające za interpretację przepisów lokalnych, oraz prawo do współdecydowania o zasadach handlu zagranicznego, policji i eksploatacji bogactw naturalnych. Jeśli owa społeczność posiadała wcześniej własne struktury władzy, rząd państwowy nie może jednostronnie ich zmieniać²⁰⁰. Pełna autonomia, w której centrum odpowiada wyłącznie za stosunki międzynarodowe, obronność i suwerenność prawną, jest teoretycznie równoznaczna z „niepodległością wewnętrzną”.

Słabą stroną każdej autonomii jest brak całkowitej suwerenności – jej definiowanie i realizowanie należy nie do ludzi, którzy teoretycznie z niej korzystają, lecz do suzerena. W eseju tym postaramy się dowieść, że autonomia, będąc archaicznym systemem politycznym, jest sprawą przeszłości, a nie przyszłości. Archetypowa autonomia charakteryzowała przednowoczesny, „feudalny” system stosunków międzynarodowych; państwo lub władca udzielali ograniczonej suwerenności oraz ochrony militarnej krajowi zależnemu, który rządził się własnymi prawami, ślubując nominalne posłuszeństwo zwierzchnikowi²⁰¹. Jej archaizm sprowadza się do tego, że cechowała – przed rewolucją przemysłową – państwa lub imperia, podbijające albo podporządkowujące sobie tereny, którymi faktycznie nie były w stanie rządzić.

²⁰⁰ Hurst Hannum, *Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination*, University of Pennsylvania Press 1990, s. 468.

²⁰¹ „Feudalizm jest systemem rządów, w którym władca osobiście przyznaje wasalom ograniczoną władzę nad częścią swego terytorium. (...) Feudalizm jest przede wszystkim metodą rządzenia, a nie systemem gospodarczym lub społecznym”. Herrlee G. Creele, *The Origins of Statecraft in China*, University of Chicago Press 1970, s. 32.



Możliwość – i w gruncie rzeczy potrzebę – bezpośredniego administrowania zależnymi krajami dała dopiero rewolucja przemysłowa, która wymagała eksploatacji bogactw regionów granicznych – jak robią to dziś Chiny w Tybecie. Rozwój transportu umożliwił bezpośrednio administrowanie owymi ziemiami, a za sprawą tych samych czynników pojawiła się potrzeba takiego właśnie zarządzania. Lepszy transport i komunikacja wystawiały regiony graniczne na zagrożenie ze strony zagranicznych rywali, co doskonale ilustruje brytyjska inwazja na Lhasę. Chiny o mały włos nie straciły Tybetu – zapewne stałoby się tak, gdyby Brytyjczycy mogli, i chcieli, objąć go kolonialną administracją Indii. Dzięki temu, po wycofaniu obcych sił z Indii, Tybet mógłby zdobyć niepodległość. W czasie, gdy Anglicy knuli swoje intrygi w Lhasie, Chiny straciły przecież na rzecz Rosji Mongolię Zewnętrzną, która stała się później niepodległym państwem.

Po brytyjskim najeździe w 1904 roku i odwetowym ataku Chin na wschodni Tybet w roku 1905 nie było już miejsca na tradycyjny związek *czo-jon*, „kapłan-opiekun”, między Pekinem a Lhasą. Tybet nie osiągnął niepodległości dzięki patronatowi Wielkiej Brytanii ani nie utracił jej na skutek hegemonistycznych ambicji Chin, które osiągnęły w końcu swój cel, ponieważ Brytyjczycy nie chcieli uznać ani poprzez niezawisłości Lhasy. Zamiast to uczynić starali się zachować archaiczny, nieokreślony status „autonomii” Tybetu i równie niedefiniowalnej chińskiej „zwierzchności”. W przypadku tym (i wielu innych państw) nie dało pogodzić się autonomii z wymogami nowoczesnego, scentralizowanego państwa.

Autonomia, jako stan – lub status – stały, kłóci się też z chińską historią i kulturą polityczną. Wedle tej ideologii ekspansja Państwa Środka i asymilacja ludów zamieszkujących tereny graniczne jest naturalnym procesem rozprzestrzeniania cywilizacji. Tradycyjna polityka obronna polegała tu na promowaniu kultury chińskiej w regionach granicznych. Autonomia państw podporządkowywanych była typowym pierwszym krokiem, po którym przychodził czas na zwiększanie kontroli, kolonizację i asymilację. Proces ten zaczynał się z reguły od podboju kraju granicznego lub zawarcia z nim sojuszu przeciwko barbarzyńcom. Lokalnym władcom nadawano tytuły i pieczęcie, uzależniając z czasem ich władzę nad własnym ludem od uznania i decyzji Chin. Elity przechodziły proces adaptacji kulturowej dzięki kształceniu młodszego pokolenia. Tytuły i pieczęcie, w których rodzimi przywódcy widzieli użyteczne narzędzie wzmacniania swej władzy, dla Chin były dowodem ich zwierzchnictwa. Z czasem zwiększały kontrolę nad procesem mianowania urzędników i wreszcie, gdy na danym terenie było już wystarczająco dużo osadników, osadzały na owych stanowiskach Chińczyków. W ten, historycznie przetestowany, sposób wchłonęły też Tybet w XX wieku.

Chińska tradycja była zgodna z marksizmem i leninizmem nie tylko w kwestii asymilacji. Ostateczny cel marksistowsko-leninowskiej teorii i polityki stanowiło scalenie wszystkich narodów w proletariackim internacjonalizmie. Chińscy komuniści obiecywali mniejszościom prawo do samostanowienia, póki pozostawali pod kontrolą Kominternu. Kiedy w połowie lat trzydziestych na czele



Komunistycznej Partii Chin (KPCh) stanął Mao, samostanowienie stało się czysto teoretycznym elementem programu partii.

Przyznawała ona, że Tybetańczycy różnią się – narodowościowo i kulturowo – od Hanów. Uważała jednak Tybet za część Chin i sądziła, że oddalił się on od nich wyłącznie z powodu błędów dawnej administracji oraz intryg zagranicznych imperialistów. Spodziewając się pewnego oporu ze strony populacji lokalnej, zakładała, że oczywiste korzyści wynikające z przyłączenia do rozwiniętego państwa socjalistycznego rozładują nastroje separatystyczne.

Siedemnastopunktowa ugoda z 1951 roku, na mocy której Tybet stał się jednoznacznie częścią Chin, przewidywała szeroką autonomię, obejmującą zachowanie rządu z Dalajlamą na czele oraz wszystkich bez wyjątku instytucji tybetańskich, w tym systemu monastycznego. Dokument ten był jednak pełen sprzeczności, ustanawiając jednocześnie chińską administrację wojskową oraz zapowiadając „rozmaite reformy”, które mieli przeprowadzić sami Tybetańczycy w celu ustanowienia „narodowej autonomii regionalnej”. Ta zaś nie obejmowała wspomnianych gwarancji wobec rodzimych instytucji politycznych, religijnych i społecznych. Obiecywana Tybetowi samodzielność z założenia miała być więc tylko stanem przejściowym, istniejącym do czasu wprowadzenia narodowej autonomii regionalnej.

Na politykę Pekinu od samego początku rzutował również konflikt w łonie chińskich przywódców. Część z nich sądziła, że Tybet można zintegrować bez buntów, podczas gdy inni uważali, że opór i rebelia są nieuchronne. Na czele pierwszej grupy stał Mao, który uznał, że należy tam prowadzić politykę stopniową, aby uniknąć rewolty²⁰². Strategia ta nie zapobiegła przepowiadanemu przez „jastrzębi” powstaniu – po części dlatego, że ich analiza była słuszna, a po części z powodu odmiennego statusu tybetańskich ziem, których Ugoda nie dotyczyła. W partii nie istniała frakcja, która opowiadałaby się za niewprowadzaniem reform i zmian w Tybecie – innymi słowy, nikt nie zamierzał faktycznie przestrzegać gwarantowanej traktatem autonomii politycznej i kulturowej. Przedmiotem dyskusji nie była kwestia przeobrażania regionu na wzór komunistycznych Chin, tylko tempo wprowadzania owych przemian.

Historia Tybetu potwierdziła przepowiednie radykałów. Polityka małych kroków nie tylko nie rozładowała napięcia, ale i, wedle analiz jastrzębi, pozwoliła oporowi przetrwać oraz dać o sobie znać ponownie. W 1957 roku, w ramach kampanii „stu kwiatów”, Chiny ogłosiły liberalizację, żeby powstrzymać bunt we wschodnim Tybecie i przekonać Dalajlamę do powrotu z Indii. Wielu Chińczyków uważa obecnie, że to posunięcie – które opóźniło wprowadzenie reform w Tybetańskim Regionie Autonomicznym (TRA) i doprowadziło do wycofania części chińskiego personelu – umożliwiło skonsolidowanie opozycji i przyczyniło

²⁰² Melvyn C. Goldstein, „On Modern Tibetan History: Moving beyond Stereotypes” [w:] Alex McKay (red.), *Tibet and Her Neighbors, A History*, Hansjörg Mayer 2003, s. 217.



się do wybuchu powstania w 1959 roku (choć rewolta faktycznie rozpoczęła się poza granicami TRA, gdzie nie było mowy o żadnym spowolnieniu reform). Na tej samej zasadzie liberalizację w latach osiemdziesiątych, kiedy to ponownie zredukowano liczbę chińskich kadr i przyznano Tybetańczykom częściową autonomię kulturowo-religijną, uznaje się za katalizator fali demonstracji i zamieszek, do których doszło w latach 1987-89. Polityka liberalizacji lat osiemdziesiątych istotnie pozwoliła na odrodzenie tybetańskiej religii, kultury i nacjonalizmu, najwyraźniej przekonując wielu Chińczyków, że autonomia Tybetu, choćby najbardziej ograniczona, jest rzeczą niebezpieczną i niedopuszczalną.

Obecne propozycje tybetańskiego rządu emigracyjnego, który postuluje większą niezależność we wszystkich regionach Tybetu, zderzają się więc z doświadczeniami partii, które podpowiadają jej, że autonomia lubi wymykać się spod kontroli. Dalajlama i jego rząd opowiadają się dziś za „prawdziwą” autonomią Tybetańczyków w strukturach Chin. Dalajlama definiuje ją jako wewnętrzną samorządność wszystkich kulturowo tybetańskich regionów ChRL. Jego zdaniem przystaje ona do tradycyjnych stosunków tybetańsko-chińskich sprzed XX wieku oraz jest odpowiednim rozwiązaniem problemu samostanowienia w epoce, w której tożsamość narodowa i granice państwowe coraz bardziej tracą na znaczeniu. Dalajlama stwierdził, że Tybet mógłby wręcz skorzystać, głównie gospodarczo, na pozostaniu w granicach Chin. Autonomię promuje się zatem jako rozwiązanie zarówno archaiczne, to znaczy zgodne z historią Tybetu, jak i przyszłościowe – pasujące do współczesnych trendów w stosunkach etnicznych i między państwowych. Krytycy przekonują natomiast, że pierwszy człon tej teorii podejrzenie przypomina próbę wskrzeszenia starego związku czo-jon oraz usankcjonowania tybetańskiego systemu *czosi sungdrel*, czyli jedności religii i polityki, w którym wielu upatruje przyczynę utraty niepodległości Tybetu²⁰³.

Na drodze nadziei Tybetańczyków na „prawdziwą autonomię” stoi nie tylko niechęć Chin do przyznania im autonomii jakiegokolwiek, ale i pytanie, czy jakaś jej postać może zaspokoić pragnienie samorządu, samostanowienia i zachowania kultury. Autonomia z definicji nie jest równoznaczna z samostanowieniem, ponieważ pozostawia Chińczykom prawo do podejmowania najważniejszych decyzji. Pod znakiem zapytania stoi również zachowanie kultury, ponieważ w oczach Pekinu wszystkie jej aspekty są przejawem tybetańskiego nacjonalizmu. Przywódcy partii, co zrozumiałe, mogą sądzić, że w „jednorodnym wielonarodowym państwie” chińskim nie ma miejsca na odrębną tożsamość narodową. Prawdopodobieństwo, że Chiny dadzą Tybetańczykom autonomię, która pozwoli im na zachowanie kultury, a więc i tożsamości, jest zatem niewielkie.

²⁰³ Przyznaje to Michael van Walt, oficjalny doradca prawny Dalajlamy, który powiada: „Ustanowienie relacji wolnego stowarzyszenia miałyby dodatkową zaletę, blisko przypominając tradycyjny związek *czo-jon*, jaki zawierali niegdyś tybetańscy władcy z potężnymi sąsiadami”. Jego zdaniem status stowarzyszeniowy jest również „bardzo podobny do protektoratu”. Michael C. Van Walt van Praag, *The Status of Tibet: History, Rights, and Prospects in International Law*, Westview Press 1987, s. 202.



Autonomia Tybetu przed wiekiem XX

Wedle ideologii imperialnej, kultury zamieszkujących pogranicze Azji Wewnętrznej nomadów stepowych i Tybetańczyków różniły się od kultury Chin, ale nie mogły się z nią równać. Od VII do IX wieku chińska dynastia Tang musiała traktować Tybetańczyków jak równych sobie – przynajmniej w sensie militarnym. Dwudziestowieczne reżimy, w tym komuniści, uznawały relacje między Tangami a Tybetańczykami, zwłaszcza dwa małżeństwa-sojusze tybetańskich królów z chińskimi księżniczkami, za dowód rozpoczęcia jednoczenia Tybetu z Chinami. Partia utrzymuje dziś, że „nieuchronny proces łączenia narodowości” zaczął się właśnie wtedy.

W 1248 roku Tybet został włączony do imperium mongolskiego, które w owym czasie nie obejmowało jeszcze Chin. Mongolski chan Goden zażądał podporządkowania Tybetu od najważniejszego lamy epoki, Sakja Pandity. Alternatywą był podbój. Mistrz buddyjski poddał się w imieniu wszystkich Tybetańczyków, za co nagrodzono go patronatem nad jego szkołą. Sakjapowie stali się przedstawicielami mongolskiej władzy, dając początek tradycji rządów monastycznych – oraz uzależnienia ich od pomocy zagranicznych opiekunów.

Goden wezwał lamę do poddania Tybetu, ponieważ lamowie byli najważniejszymi postaciami w swoim kraju, a chanowie szanowali ich duchowe moce, ale przede wszystkim dlatego, że Mongołowie woleli, by ich przedstawicielami na wszystkich podbitych ziemiach byli duchowni. Przedkładali władze religijne nad świeckie, by zapobiegać świeckiemu, nacjonalistycznemu oporowi. Polityka ta opierała się na konstatacji, że wiara jest bardziej uniwersalistyczna od nacjonalizmu i że przywódcom duchowym zależy bardziej na propagowaniu swojej doktryny niż na politycznym statusie własnego kraju²⁰⁴. Lamowie byli zainteresowani upowszechnianiem buddyzmu nie tylko z powodów religijnych, ale i dlatego, że potrzebowali zagranicznych patronów do ustanowienia swej duchowej władzy politycznej w Tybecie oraz walki ze świeckimi i monastycznymi konkurentami²⁰⁵. Sakja Pandita tłumaczył przyjęcie ultimatum Mongołów przeświadczeniem, że ich patronat zapewni Tybetowi specjalny status w imperium i pomoże w szerzeniu w nim doktryny buddyjskiej.

²⁰⁴ Jak zauważa Max Weber, „Ta opozycja wobec [świeckiej] charyzmy politycznej zalecała wszystkim zdobywcom hierokrację jako narzędzie obłaskawiania podbitej ludności. Na tej zasadzie obcy władcy popierali, czy wręcz bezpośrednio tworzyli, tybetańską, żydowską i późnoegipską hierokrację”. Max Weber, *Economy and Society*, University of California Press 1968, s. 1160. Weber definiuje hierokrację jako „organizację, która narzuca swój porządek przy pomocy przymusu psychicznego, udzielając lub odmawiając korzyści religijnych”. *Ibid.*, s. 54.

²⁰⁵ Owen Lattimore przedstawia następujący opis tybetańskiego systemu politycznego: „Politycznie, najwyżsi lamowie Tybetu byli od początku przedstawicielami takiego czy innego obcego suzerena. (...) Innymi słowy, najwyższego kapłana należy traktować jako symbol stagnacji w Tybecie i obcej, cesarskiej władzy”. Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, s. 227



Choć przyznawał, że zawarty przezeń układ oznacza całkowite poddanie Tybetu, oraz wzywał innych lamów i świeckich przywódców do podporządkowania się chanowi, późniejsi tybetańscy apologetyci dowodzili, że system wypracowany przez niego i jego bratanka Phagpę nie odbierał Tybetowi suwerenności. Układ nazywany czo-jon, „kapłan-opiekun”, łączący tybetańskich lamów i mongolskich chanów oraz dalajlamów i cesarzy mandżurskich, przedstawiano w kategoriach czysto duchowych i personalnych. Na jego mocy lamowie świadczyli usługi duchowe w zamian za patronat polityczny, sprowadzający się głównie do hojności wobec tybetańskich klasztorów. Wyidealizowany czo-jon Phagpy zależał od osobistych związków i trwał tylko tyle, ile niezwykła więź między nim a Kubilajem.

Teoria Phagpy dotycząca osobistych relacji z chanem i związków buddyzmu tybetańskiego z imperium mongolskim była niezwykle wyrafinowana pod względem wyczucia kulturowych i politycznych potrzeb Mongołów, ale i skrajnie naiwna w wymiarze praktycznych implikacji dla Tybetu. Fatalną wadę systemu czo-jon stanowiło uzależnienie Tybetu od zagranicznej pomocy militarnej i politycznej. Dzięki obcemu patronatowi kler buddyjski zdobył władzę w kraju, ale przy okazji naraził na szwank suwerenność państwa.

Chanowie mongolscy i cesarze mandżurscy byli buddystami; często okazali tybetańskim lamom wielki szacunek i przyznawali Tybetowi specjalny status. Ani jedni, ani drudzy nie próbowali bezpośrednio nim rządzić czy też włączać go do swojej administracji. W epoce mongolskiej Tybet korzystał z bardzo szerokiej autonomii, w czasach dynastii Ming był niepodległy, a pod rządami Qingów – znów autonomiczny. Na nieszczęście dla Tybetańczyków i ich szczególnych więzi z imperiami Mongołów i Mandżurów, stały się one chińskimi dynastiami – odpowiednio Yuan (1260-1368) i Qing (1640-1912) – a ich chińscy spadkobiercy nie odziedziczyli respektu dla specjalnego statusu Lhasy. Dla nich wszystkie ziemie podbite przez obce dynastie były integralną częścią Chin.

Brytyjski patronat nad autonomią Tybetu (1904-1947)

Upadek ostatniej obcej dynastii w Chinach w 1912 roku zbiegł się z końcem ery feudalnych stosunków pomiędzy imperiami a krajami podporządkowanymi oraz z powstaniem systemu nowoczesnych państw scentralizowanych, w których nie było już miejsca na niejasne relacje między stolicą a terytoriami zależnymi. Brytyjska inwazja na Tybet w 1904 roku uprzytomniła Chinom, że ich roszczeniom do panowania nad nim zagrażają zagraniczni konkurenci. Pekin został zmuszony do ustanowienia bezpośredniej kontroli i administracji w Tybecie – w przeciwnym razie ryzykowałaby utraceniem go na rzecz Wielkiej Brytanii lub ogłoszeniem przez Lhasę niepodległości. Anglicy zaatakowali Tybet, żeby chronić imperium w Indiach, ponieważ sądzili, że ich rywal w Wielkiej Grze, Rosja, próbuje włączyć ten kraj do strefy swoich wpływów. Zamierzali strzec własnego imperium, ale nie chcieli i nie mogli przyłączyć do niego Lhasy. Próbowali odeprzeć Rosjan, akceptując mglisty protektorat Chin. Uznając autonomię Tybetu



pod „zwierzchnictwem”, szukali też w nim miejsca dla siebie, przede wszystkim w handlu.

Wielka Brytania definiowała ową „suzerenność” jako „nominalne zwierzchnictwo nad na poły niepodległym lub wewnętrznie autonomicznym krajem”²⁰⁶. Nie mogła jednak nadać tej autonomii żadnej treści ani nakłonić Pekinu do jej respektowania i miarkowania ambicji na modłę własnej wizji protektoratu. Chińczycy natomiast uznali, że ograniczanie ich kontroli nad Tybetem jest próbą oderwania go od cesarstwa, i zareagowali.

Londyn, unikając typowo kolonialnych rozwiązań, usiłował zakonserwować archaiczny model tradycyjnych relacji tybetańsko-chińskich, choć zmieniły się one bezpowrotnie w chwili pojawienia się na scenie Brytyjczyków. Ich niezdolność do potraktowania Lhasy w sposób czysto kolonialny zaważyła na jej statusie. Gdyby administracja brytyjska jednoznacznie oderwała Tybet od Chin, mógłby być on – jak Mongolia Zewnętrzna po okresie rosyjskiej i sowieckiej dominacji – niepodległym państwem.

Prowadzenie skutecznej polityki wymagało od Londynu zdefiniowania autonomii Tybetu i chińskiej zwierzchności. Próbowano to uczynić podczas konferencji trójstronnej w Simli, zimowej stolicy Indii brytyjskich, w 1914 roku, licząc na ustanowienie autonomicznego, ale nie niepodległego, państwa tybetańskiego, które uzna zwierzchność Chin, nie będzie wymagać bezpośredniej administracji brytyjskiej oraz stanie się buforem między Indiami, Rosją i Chinami. Pekin nie chciał uznać Tybetu za partnera do negocjacji, ale zdawał sobie sprawę, że Anglicy zaakceptują znacznie większą władzę Chin w Lhasie, niż zrobiliby to sami Tybetańczycy. Rezultaty konferencji świadczą o tym, że Chińczycy traktowali negocjacje jako instrument, który miał zapobiec ogłoszeniu niepodległości Tybetu i dać im czas na zgromadzenie sił potrzebnych do przywrócenia – słusznych w ich oczach – własnych rządów w tym kraju.

Podczas negocjacji utrzymywali, że Tybet był częścią Chin od czasu podbicia obu tych państw przez Mongołów. Żądali uznania swojej zwierzchności, ale obiecywali, że nie zostanie przeobrażony w chińską prowincję. Tybetańczycy przybyli na konferencję z księgami podatkowymi, dowodzącymi istnienia rodzimej administracji na terenach, które uznawali za swój kraj. Chcieli państwa, obejmującego wszystkie ziemie kulturowo tybetańskie, i zaprzeczali, jakoby więzi między dalajlamami a chińskimi cesarzami oznaczały podporządkowanie Lhasy Pekinowi.

Brytyjczycy zaproponowali podobny do mongolskiego podział Tybetu na strefę – względem Chin – wewnętrzną i zewnętrzną. Tybet Zewnętrzny miał być autonomiczny, a Wewnętrzny podlegać niesprecyzowanej administracji chińskiej. Traktat uznawał zwierzchność Chin nad Tybetem. Jego treść uzgodnili przedstawiciele Lhasy, Londynu i Pekinu. Chiński rząd odmówił jednak ratyfikacji pod

²⁰⁶ Hugh Richardson, „Tibetan Precise” [w:] *High Peaks, Pure Earth: Collected Writings on Tibetan History and Culture*, Serindia Publications 1998, s. 625.



pretekstem drobnych nieporozumień co do statusu Tybetu Wewnętrznego i granic obu stref. Tybetańczycy zgodzili się na zaakceptowanie „zwierzchności” Chin pod warunkiem, że oficjalnie uznają one ich autonomię i będą jej przestrzegać. Ponieważ Chiny traktatu nie ratyfikowały, w ogóle nie czuli się nim związani. Nie ratyfikując porozumienia, Pekin uzyskał jednak brytyjską akceptację swej zwierzchności nad Tybetem, nie uznając przy tym prawa Lhasy do zawierania umów międzynarodowych i w żaden sposób nie ograniczając swoich roszczeń. Zastrzegły też sobie prawo do zawarcia jednostronnego porozumienia z Tybetem w wybranym przez siebie czasie²⁰⁷.

W 1921 roku Wielka Brytania przedstawiła Chinom ultimatum, ostrzegając, że jeśli nie wrócą one do negocjacji nad traktatem z Simli, Londyn będzie traktować Tybet jako autonomiczne państwo pod protektorem Pekinu. Ten nie zareagował i Brytyjczycy znaleźli się w sytuacji, w której uznali jego zwierzchność nad Lhasą, nie uzyskując żadnej gwarancji prawa Tybetańczyków do autonomii. W następnych latach powtarzali ten błąd, wielokrotnie podkreślając zwierzchność Chin i nie otrzymując od nich jakiegokolwiek potwierdzenia autonomii Tybetu²⁰⁸. Trudności w jej zdefiniowaniu i uzyskaniu nie wynikały tylko z odrzucenia przez Chińczyków brytyjskiej ingerencji w sprawę, którą uznawali za problem wewnętrzny. Londyn próbował określić i uwiecznić status polityczny należący do epoki, która odeszła już w przeszłość. Tradycyjna autonomia tybetańska istniała tylko dlatego, że do XX wieku kolejne dynastie nie widziały żadnego zagrożenia dla swoich roszczeń czy to ze strony zagranicznych rywali, czy to lokalnych nacjonalistów. Brytyjska ingerencja, a zwłaszcza poparcie dla autonomii Tybetu, całkowicie zmieniały perspektywę Pekinu. Dwudziestowieczny chiński nacjonalizm był odpowiedzią na obce ingerencje. Jego obecność wykluczała dobrowolne zaakceptowanie przez Chiny rozwiązania innego niż pełna kontrola nad Tybetem.

Z chwilą ogłoszenia niepodległości Indii w 1947 roku Brytyjczycy stracili zainteresowanie Tybetem. W tym czasie część urzędników była już w pełni świadoma jałowości polityki Londynu. Hugh Richardson, ostatni przedstawiciel Wielkiej Brytanii w Lhasie, przyznał, że chińska „zwierzchność” „nie została nigdy określona i w gruncie rzeczy zdaje się wymykać ścisłym definicjom”²⁰⁹. Większość państw zdających sobie sprawę z istnienia Tybetu, w tym Stany Zjednoczone, zdążyła już przyswoić brytyjski model autonomii pod protektorem Chin. Amerykanie, którzy nie znali sytuacji tak dobrze jak Londyn, próbowali na własną rękę odgrzewać ów status z uwagi na opozycję wobec chińskiego komunizmu. W okresie zimnej wojny Tybet miał więc odrywać taką samą rolę jak w czasie Wielkiej Gry.

²⁰⁷ Alistair Lamb, *The McMahon Line: A Study in the Relations between India, China and Tibet, 1904-1914*, Routledge and Kegan Paul 1966.

²⁰⁸ Hugh Richardson, „Tibetan Precise”, s. 626.

²⁰⁹ *Ibid.*, s. 625.



Autonomia Tybetu pod rządami chińskich komunistów

Po zwycięstwie nad Guomindangiem KPCh uznała, że Tybetańczycy – oraz inne „narodowości mniejszościowe” – zostali wyzwoleni wraz z Hanami. Teoretycy komunizmu tłumaczyli, że prześladowania na tle narodowościowym mogą istnieć tylko w systemie kapitalistycznym i kolonializmie. Ponieważ przedrewolucyjne Chiny były w przedkapitalistycznej fazie rozwoju, nie mogły, według marksistów, wejść w relacje kolonialne z żadną z mniejszości narodowych. Wyzwolenie wszystkich nacji spod jarzma obcego imperializmu i osiągnięcie socjalizmu (z przeskoczeniem systemu i kapitalistycznego okresu rozwoju) położyło kres opresji i oznaczało automatyczne urzeczywistnienie „samostanowienia” narodowości.

Stanowisko KPCh wobec mniejszości miało łączyć „uniwersalne prawdy marksizmu-leninizmu z realiami chińskimi”. Rodzimi komuniści, podobnie jak nacjonaliści, uznali, że równość w państwie jest równoznaczna z samostanowieniem. Leninowskie samostanowienie dialektyczne i tradycyjna chińska doktryna asymilacji dzieliły założenie, że mniejszości będą z własnej woli dążyć do zjednoczenia z Chinami, ponieważ uprzytomnią sobie, iż połączenie z bardziej rozwiniętym państwem leży w ich interesie kulturowym i gospodarczym. Los mniejszości narodowych był więc historycznie zdeterminowany: czekała je asymilacja z chińskim państwem wielonarodowym. Na wypadek pojawienia się wątpliwości co do dobrowolności owej asymilacji, Hanów zdefiniowano jako „jedną z narodowości”, które kolektywnie opowiedziały się za zjednoczeniem²¹⁰.

ChRL przyjęła system „narodowej autonomii regionalnej” zamiast sowieckiego modelu federacyjnego. KPCh utrzymywała, że żadna z chińskich mniejszości nie posiada ościennego terytorium, którego nie zamieszkiwałyby inne nacje ani Hanowie. Nawet Tybetańczycy, z pozoru stanowiący wyjątek od tej reguły, mieli żyć w zwartych społecznościach tylko tereny późniejszego TRA, podczas gdy ich zdecydowana większość, jak pozostałe narodowości, „była rozproszona w różnych regionach kraju”, przede wszystkim w Sichuanie, Qinghai, Gansu i Yunnanie²¹¹. W rozumowaniu tym nie uwzględniono faktu, że wszystkie ziemie kulturowo tybetańskie przylegały do siebie i że ponad połowa populacji była mniejszością w sąsiadujących z TRA prowincjach tylko za sprawą historycznych podziałów terytorialnych, których autorami byli Chińczycy.

Według KPCh system narodowej autonomii regionalnej pozwalał korzystać z prawa do autonomii rozproszonym mniejszościom w każdym miejscu, a nie wyłącznie na jednym terytorium (jak w modelu federalnym) lub jako jednostkom (jak w systemie, który gwarantuje prawo do autonomii indywidualnej

²¹⁰ George Moseley, *The Party and the National Question in China*, Harvard University Press 1966, s. 56.

²¹¹ Zhou Enlai, „Some Questions on Policy Towards Nationalities”, *Beijing Review*, 3 marca 1980.



niezależnie od miejsca pobytu). Zhou Enlai tłumaczył, że system taki najlepiej odpowiada potrzebom mniejszości w Chinach, pozwalając im wspólnie korzystać z prawa do autonomii w społecznościach rozproszonych: „[Nasza] narodowa autonomia regionalna jest właściwym połączeniem autonomii narodowej i autonomii regionalnej, odpowiednim połączeniem czynników gospodarczych i politycznych; pozwala na korzystanie z prawa do autonomii nie tylko narodowościom, które żyją w społecznościach zwartych, ale i narodowościom żyjącym wspólnie [z innymi narodami]. I tak praktycznie wszystkie narodowości – tak te z dużymi, jak i te z małymi populacjami, żyjące tak w dużych i zwartych, jak i w małych społecznościach – utworzyły podmioty autonomiczne odpowiadające ich wielkości, w pełni korzystając z prawa do autonomii. Historia nie знаła dotąd takiego systemu”²¹².

„Siedemnastopunktowa ugoda w sprawie pokojowego wyzwolenia” z 1951 roku obiecywała Tybetańczykom znacznie więcej praw niż system narodowej autonomii regionalnej. Ponieważ system ów miał się stosować również do Tybetu, stał w sprzeczności z postanowieniami Ugody. Artykuł 3 stanowił, że „naród tybetański ma prawo do narodowej autonomii regionalnej pod zjednoczonym kierownictwem Centralnego Rządu Ludowego”. Artykuł 4 gwarantował, że „władze centralne nie zmieniają istniejącego systemu politycznego w Tybecie. Władze centralne nie zmieniają również ustalonego statusu, obowiązków i uprawnień Dalajlamy. Urzędnicy różnych szczebli zachowają swoje stanowiska”. Ugoda obiecywała praktycznie całkowitą ochronę kultury, religii, struktury społecznej i systemu rządów Tybetu, tyle że teraz był on częścią Chin. Klucz do rozwiązania owych sprzeczności pomieszczono w artykule 11, wedle którego „w kwestiach związanych z różnymi reformami w Tybecie nie będzie żadnego przymusu ze strony władz centralnych. Rząd lokalny powinien wprowadzać reformy z własnej inicjatywy, a jeśli będzie domagał się ich lud, sprawa zostanie rozstrzygnięta na drodze konsultacji z personelem kierowniczym Tybetu”²¹³.

Pierwszym krokiem na drodze od Ugody do systemu narodowej autonomii regionalnej było powołanie Komitetu Przygotowawczego Tybetańskiego Regionu Autonomicznego (KPTRA), który miał przygotować Tybet do ram owego systemu. W 1954 roku Dalajlama, któremu towarzyszył ogromny orszak, złożył wizytę w Pekinie, aby wziąć udział w posiedzeniu Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych (OZPL), na którym miano przyjąć nową konstytucję ChRL. Rozmawiano również o utworzeniu KPTRA. Udział Tybetańczyków w posiedzeniu OZPL i w pracach nad konstytucją z 1954 roku oznaczał dla Pekinu wypełnienie warunków Ugody – jako że „reformy” z artykułu 11 nie mogły zmie-

²¹² Ibid.

²¹³ “Text of Agreement on Measures for Peaceful Liberation of Tibet”, New China News Agency, 27 maja 1951.



nić „istniejącego systemu politycznego” z artykułu 4 bez ich zgody. Co więcej, w porozumieniu z Dalajlamą i istniejącym rządem Tybetu, modyfikowano też postanowienia Ugody, wprowadzając zmiany w administracji tybetańskiej. Lhasa miała utracić pewne elementy specjalnego statusu, który przyznawała jej Ugoda, i podlegać, jak wszystkie mniejszości ChRL, systemowi narodowej autonomii regionalnej.

KPTRA powołano formalnie dopiero w 1956 roku. Choć liczebnie przeważali w nim Tybetańczycy, wszystkie prerogatywy podejmowania wiążących decyzji przekazano partyjnemu Komitetowi Roboczemu ds. Tybetu, w którego skład wchodził wyłącznie Chińczycy. Powołanie KPTRA zmieniało system polityczny w Tybecie, a co za tym idzie przekreślało Siedemnastopunktową ugodę, która gwarantowała jego trwanie. Chińczycy mogli jednak twierdzić – i to było kluczem – że Tybetańczycy wyrazili zgodę owe zmiany. Proklamowanie KPTRA świadczy o kruchości sytuacji w Tybecie w latach pięćdziesiątych. Na dłuższą metę KPCh nie zamierzała tolerować niepewnego współistnienia partii i rządu Dalajlamy – nie można zatem twierdzić, że w tym okresie „autonomia” zawiodła, ani zakładać, że z czasem uda się doprowadzić do podobnego współistnienia.

W 1957 roku Chińczycy ogłosili „redukcję” polityki w TRA. Obwieszczono odroczenie reform w następnym planie pięcioletnim (1957-61) oraz w kolejnym, o ile Tybetańczycy sami nie będą na nie gotowi. Mao powiedział później, że reformy wolno odwlekać – nawet o pięćdziesiąt lat – póki to jest konieczne, niemniej z czasem trzeba je przeprowadzić. Skoro reformy przełożono, z TRA można było wycofać część chińskiego personelu. Mao ogłosił tę zmianę strategii w przemówieniu poświęconym „sprzecznościom”, które dało początek krótkotrwałej liberalizacji „stu kwiatów” w 1957 roku²¹⁴.

Złagodzenie polityki w Tybecie miało również bardziej konkretne przyczyny. Pod koniec 1956 roku Dalajlama wyjechał do Indii na obchody dwa tysiące pięćsetnej rocznicy przyścia na świat Buddy. Podczas tej wizyty dawał do zrozumienia, że zamierza wystąpić o azyl z powodu rozczarowania polityką Chin w Tybecie. Zhou Enlai przyjechał do Delhi, żeby nakłonić go do zmiany decyzji. Główną przynętą miała być nowa, wyważona polityka. Zapewniany przez Zhou i Nehru, że Chiny będą szanować autonomię Tybetu, Dalajlama zgodził się na powrót. Innym ważnym czynnikiem złagodzenia polityki było powstanie we wschodnim Tybecie, które wybuchło wkrótce po ogłoszeniu „reform demokratycznych” w 1956 roku. Rewolta uprzytomniła Chińczykom, że muszą zwolnić tempo w TRA, jeśli chcą uniknąć podobnej rebelii. Choć w Lhasie panował spokój, kiedy na wschodzie zaczęły się walki, nowa polityka dotyczyła tylko Tybetu centralnego. W innych prowincjach reformy kontynuowano. Tybetańczykom ze wschodu powiedziano, że nie mogą spoglądać z nadzieją na TRA, licząc na spowolnienie

²¹⁴ Mao Zedong, „On the Correct Handling of Contradictions Among the People” [w:] Bowie, Fairbank, *Communist China 1955-1959*, s. 287.



przemian, a mieszkańców centralnej części kraju powiadomiono, że łagodniejsza polityka nie będzie trwać wiecznie. Armia Ludowo-Wyzwoleńcza (AL-W) próbowała zatrzymać ludzi uciekających do środkowego Tybetu – większość ofiar powstania stanowili właśnie oni.

Jedną ze zdefiniowanych przez Mao „sprzeczności” w społeczeństwie chińskim była sprzeczność między Hanami a narodowościami mniejszościowymi. Mao uznał ją, jak i sprzeczność między partią a intelektualistami, za „nieantagonistyczną”, czyli „w łonie ludu” (sprzeczności „antagonistyczne” dzieliły lud i jego wrogów). Innymi słowy, wierzył, że mniejszości zaakceptowały chińskie rządy i przyłączenie do chińskiego państwa. Zaprosił je więc, jak intelektualistów, do przedstawienia krytyki w celu rozwiązania pozostałych problemów „nieantagonistycznych”. Owa krytyka ujawniła jednak całkowite odrzucenie, jako bezprawnych, chińskich rządów nad innymi narodami. Sprzeczności z intelektualistami i mniejszościami uznano zatem za antagonistyczne i pod koniec 1957 roku uruchomiono kampanię przeciwko „prawicowcom i lokalnym nacjonalistom”.

Liberalizacja „stu kwiatów” przyniosła żądania większej kulturowej, religijnej i politycznej autonomii, a nawet odrębnych partii komunistycznych dla mniejszości narodowych. Partia potępiła zjawisko „lokalnego nacjonalizmu” jako odrzucenie chińskiej kultury i pomocy dla mniejszości. Mao tudzież inni przywódcy byli zaskoczeni i urażeni oporem mniejszości przeciwko asymilacji oraz ich wolą zachowania własnych kultur, a także, obiecaniej w końcu przez samych komunistów, autonomii. Podczas kampanii przeciwko lokalnemu nacjonalizmowi krytykowano mniejszości jako „burżuazyjnych prawicowców” i „reakcjonistów”. KPCh potępiła go za przeciwstawianie się „nieuchronnemu historycznemu procesowi łączenia narodowości” i zagrażanie niezbędnej do walki z obcym imperializmem „jedności narodowej”.

Złagodzenie polityki w 1957 roku nie wynikało z uznania słuszności ani potrzeby autonomii Tybetu. Miało po prostu zapobiec powstaniu i oszczędzić Chinom problemów politycznych. Mimo mrzonek Mao o nieantagonistycznym charakterze sprzeczności narodowościowej, wielu Tybetańczyków odrzucało nie tylko politykę Pekinu, ale i chińskie rządy jako takie. Nowa strategia nie zapobiegła walkom we wschodnim Tybecie, które przeniosły się do centralnej części kraju i doprowadziły do wybuchu powstania w Lhasie w marcu 1959 roku. Chiny rozwiązały wtedy rząd Tybetu i wycofały się z obietnic Siedemna-stopunktowej ugody, twierdząc, że złamał ją rząd tybetański, wywołując i popierając powstanie.

Po rebelii drastycznie ograniczono swobody Tybetańczyków. Represje i ogłoszone później „reformy demokratyczne” niemal całkowicie zniszczyły tradycyjną hierarchię i instytucje. W tym okresie Chiny wycofały się właściwie ze wszystkich złożonych wcześniej obietnic autonomii. Aresztowano i konfiskowano majątki tych, którzy uczestniczyli w powstaniu lub je popierali. Wielu ludzi zabito, inni



uciekali za granicę. Wymazano, poza kilkoma wyjątkami, cały system monastyczny. Klasztory zamknięto, a mnichów i mniszki zmuszono do prowadzenia świeckiego życia. Chiński rząd systematycznie plądrował świątynie²¹⁵. W okresie reform demokratycznych zlikwidowano tradycyjnych przywódców z wyjątkiem kilku lojalnych kolaborantów, uniemożliwiając w ten sposób realizowanie jakiegokolwiek autonomii.

W 1965 roku formalnie proklamowano Tybetański Region Autonomiczny, przyznając Tybetańczykom z TRA „narodową autonomię regionalną”. Wkrótce potem rozpoczęła się jednak „wielka proletariacka rewolucja kulturalna” (1966-76), w czasie której wywierano na Tybetańczyków ogromną presję asymilacyjną, całkowicie przekreślając politykę odrębności kulturowej. Głównym celem ataków była tybetańska cywilizacja. Rewolucja kulturalna stanowiła najskańniej-szy wyraz nietolerancji Chin wobec dziedzictwa Tybetu i narodowej odrębności. Zniszczono niemal wszystkie, dawno opustoszałe i splądrowane klasztory. Wszelką własność skolektywizowano, odbierając choćby pozory autonomii gospodarczej.

Pod koniec rewolucji kulturalnej Chińczycy znów wrócili do mrzonek o zlikwidowaniu tybetańskiego nacjonalizmu i separatyzmu, uznając, że pozostałe problemy mają charakter „nieantagonistyczny”. Następcy Mao doszli zatem do wniosku, iż mogą bezpiecznie pozwolić Tybetowi na pewną swobodę kulturową i religijną. W kwietniu 1980 roku KPCh zwołała pierwsze Forum Robocze w sprawie Tybetu, podczas którego postanowiono wysłać do TRA grupę wysokich dygnitarzy, którzy osobiście zbadają sytuację w regionie. Na czele delegacji, która złożyła wizytę w TRA (22-30 maja 1980), stanął sekretarz generalny Hu Yaobang. Hu był zaszokowany ubóstwem Tybetańczyków. Po powrocie do Pekinu przedstawił plan radykalnych reform, obejmujących dekoloktywizację TRA, ulgi podatkowe, autonomię uwzględniającą specyfikę Tybetu oraz wycofanie osiemdziesięciu pięciu procent niewojskowych kadr narodowości Han. Podobne wytyczne otrzymały tybetańskie okręgi autonomiczne w innych prowincjach ChRL. Ogłaszając nową politykę zastrzeżono, że wszystkie decyzje w sprawie Tybetu podejmowane będą nadal pod „zjednoczonym kierownictwem” rządu Chin. Zapowiedziano też „zdecydowane kroki” w celu ożywienia i rozwinięcia tybetańskiej kultury, utrzymując przy tym „orientację socjalistyczną”²¹⁶.

Nowa polityka gospodarcza, a zwłaszcza dekoloktywizacja, przyniosła natychmiastowe rezultaty. Religia i kultura błyskawicznie podnosiły się z ruin. Odbudowywane – głównie przez Tybetańczyków – klasztory stały się nie tylko ośrodkami duchowości i kultury, ale i nacjonalizmu. Choć Chiny liczyły, że otwierając Tybet, będą się mogły szczycić licznymi osiągnięciami, ujawniły prawdę

²¹⁵ *Tibet Under Chinese Communist Rule: A Compilation of Refugee Statements: 1958-1975*, Information and Publicity Office of His Holiness the Dalai Lama 1976, ss. 58, 62, 80, 87, 94, 105; Dawa Norbu, *Red Star Over Tibet*, Envoy Press 1987, s. 199.

²¹⁶ „New Economic Policy”, *Beijing Review*, 16 czerwca 1980.



o zagładzie unikalnej kultury i ciągłym prześladowaniu opozycji wobec swoich rządów. Większość rdzennej ludności entuzjastycznie popierała politykę reform, ale sprzeciwiały się im komunistyczne kadry – tak tybetańskie, jak i chińskie – które wyniósł do władzy stary system.

W 1984 roku KPCh zwołała drugie Forum Robocze. Obradom przewodniczył Hu Yaobang, ale do jego reform wprowadzono pewne korekty – zwłaszcza w kwestii zmniejszania liczby Hanów. Nowa strategia rozwoju gospodarczego wymagała sprowadzenia do Tybetu wielu chińskich urzędników i „ekspertów” oraz otwierała jego granicę przed tysiącami drobnych kupców²¹⁷. Odwołanie redukcji kadr było złamaniem obietnicy Hu Yaobanga i postanowień przyjętej w tym samym roku ustawy o autonomii. Odsunięcie Hu na początku 1987 roku oznaczało dalsze okrojenie polityki liberalizacji i autonomii. Władze chińskie zaczynały zdawać sobie sprawę, że łagodniejsza strategia nieoczekiwanie wskrzesiła tybetański nacjonalizm i doprowadziła do upolitycznienia problemu Tybetu.

W 1987 roku Deng Xiaoping oświadczył, że w rozwoju Tybetu nie powinno przeszkadzać „ocenianie skuteczności naszej polityki w kategoriach zmniejszania liczby Hanów”²¹⁸. Polityka Denga sprowadzała się do rezygnacji z redukcji kadr, ponieważ wymagał tego rozwój regionu. Stanowisko to otworzyło wrota do niepożądanego kolonizacji Tybetu. Kulminacją odrodzenia nacjonalizmu była fala demonstracji i zamieszek w latach 1987-89. Okres liberalizacji, w ramach której Tybetańczycy korzystali z ograniczonej autonomii, zwłaszcza w sferze religii i języka, ostatecznie zakończyło ogłoszenie stanu wojennego w TRA w marcu 1989 roku. Trwał on rok. Po jego zniesieniu Chiny zaczęły uprawiać nową politykę, w której było znacznie mniej miejsca na jakikolwiek wymiar autonomii Tybetu. Ponieważ mnisi i mniszki odgrywali kluczową rolę podczas rozruchów, wprowadzono nowe restrykcje wobec religii. Śmierć Panchenlamy w styczniu 1989 roku pozbawiła Tybetańczyków najważniejszego i najbardziej wpływowego rzecznika ich praw, zwłaszcza w sferze języka.

Partyjny beton, który przejął ster władzy w 1989 roku, winił politykę liberalizacji za niepokoje w TRA i umiędzynarodowienie problemu Tybetu (podobnie jak złagodzenie polityki w 1957 roku uznano za przyczynę wybuchu powstania w

²¹⁷ “Tibet Carries out New Policies”, Beijing Review, 21 maja 1984.

²¹⁸ Deng Xiaoping, “Speeding up Tibet’s Development on the Basis of Equality among Various Nationalities”, [za:] “Tibet Article Urges ‘Correct’ Nationalities Views, Dziennik Tybetański, 4 lipca 1994 [w:] FBIS-CHI-94-137, 18 lipca 1994, s. 77. Artykuł ten wziął się z kilku słów Denga, który bronił polityki ChRL w Tybecie podczas wizyty prezydenta Cartera w Chinach w 1987 roku. Na pytanie Cartera o przesiedlanie Chińczyków do Tybetu Deng odpowiedział, że „polityki Chin wobec narodowości i kwestii Tybetu nie należy oceniać na podstawie liczby Hanów w Tybecie. Kluczowym kryterium powinny być korzyści, jakie błyskawicznie przyniesie to Tybetańczykom, oraz metody przyspieszenia rozwoju Tybetu, które postawią go na czele Czterech Modernizacji”. Na podstawie uwag Denga stworzono później „dokument przewodni” polityki w Tybecie. Ibid.



roku 1959). Jastrzębie – i, najwyraźniej, chińskie elity polityczne – doszły do wniosku, że ilekroć Chiny przyznają Tybetowi pewną autonomię, jak w latach 1957-59 i 1980-89, „lokalny nacjonalizm” natychmiast przeradza się w opór.

Chen Kuiyuan, sekretarz partii w TRA i zdeklarowany zwolennik rządów silnej ręki, oświadczył w 1992 roku, że „specjalne cechy” Tybetu nie stanowią wystarczającej podstawy do prowadzenia w nim polityki innej niż w pozostałych prowincjach ChRL²¹⁹. W nomenklaturze KPCh „specjalne cechy” oznaczają kulturowe i historyczne atrybuty mniejszości, które uzasadniają przyznanie im autonomii. Chen mówił to w kontekście migracji, zatem „specjalność” Tybetu nie mogła stać na drodze chińskim osadnikom. Chen ponownie wprowadził też restrykcje wobec kultury, między innymi religii i języka.

W lipcu 1994 roku KPCh zwołała w Pekinie trzecie Forum Robocze poświęcone Tybetowi. Głównymi tematami obrad były „stabilizacja i rozwój”, o czym świadczy tytuł dokumentu końcowego – „Decyzji przyspieszenia rozwoju i utrzymania stabilizacji”. O „kulturowych” implikacjach rozwoju mówił między innymi Jiang Zemin: „Przywiązując wagę do promowania pięknej, tradycyjnej kultury Tybetu, trzeba też wchłaniać wspaniałe kultury innych narodowości, aby łączyć tradycję z owocami nowoczesności. Ułatwi to rozwój nowej kultury socjalistycznej w Tybecie”. Napływ jeszcze większej liczby Chińczyków uzasadniono wymogami rozwoju²²⁰.

Trzecie Forum uznało, że przyczyną destabilizacji są „separatystyczne działania kliką Dalaja”, która to, wspólnie z „wrogimi siłami w państwach zachodnich”, miała chcieć podzielić Chiny i doprowadzić do niepodległości Tybetu. KPCh doszła też do wniosku, że Dalajlama wykorzystuje religię i politykę reinkarnacji do zdobywania wpływów w klasztorach Tybetu. Zmagania z nim uznano za „sprzeczność antagonistyczną z wrogiem”. Choć partia teoretycznie była nadal otwarta na jego powrót, język trzeciego Forum świadczył jednoznacznie, że nie myśli poważnie o dialogu. Głównym zadaniem, jakie postawiono przed Tybetem, była walka z separatyzmem i kliką Dalaja. Ponieważ na czele protestów stali mnisi i mniszki, Forum postanowiło wprowadzić stanowcze restrykcje wobec buddyzmu, odbudowywania klasztorów oraz liczby duchownych²²¹. Chiny rzuciły też

²¹⁹ Tibet Information Network i Human Rights Watch / Asia, *Odcinanie głowy węża – Tybet w latach 1994-95: Więcej kontroli*, HFPC 1996, s. 20. Poszanowanie „specjalnych cech” mniejszości krytykowane jako „zacofane” już wcześniej, w 1957 roku, w ramach kampanii przeciwko prawicowcom i lokalnym nacjonalistom. W 1956 roku Mao uznał politykę wykluczania mniejszości – w imię ich „cech specjalnych” – z procesu transformacji socjalistycznej za odchylenie prawicowe. Chen natomiast potępiał wyłączenie Tybetańczyków z głównego nurtu przemian gospodarczych w Chinach za „lewactwo”.

²²⁰ „Third National Work Conference on Tibet 20-23 July”, New China News Agency, 26 lipca 1994.

²²¹ *Odcinanie głowy węża*, s. 155.



wyzwanie duchowym i politycznym wpływom Dalajlamy, kwestionując jego decyzję w sprawie wyboru nowego Panczenlamy.

Po trzecim Forum i konflikcie wokół Panczenlamy Chińczycy uruchomili kampanię, która miała zlikwidować wpływy Dalajlamy tak w sferze polityki, jak religii. Późniejsza kampania edukacji patriotycznej w tybetańskich klasztorach miała przeobrazić lokalny nacjonalizm w chiński patriotyzm i wykorzeni ć lojalność wobec Dalajlamy. Mnichów i mniszki poddawano długotrwałej indoktrynacji, zmuszając ich do wyrzeczenia się najwyższego przywódcy i niepodległości Tybetu, ślubowania wierności Chinom i uznania mianowanego przez partię Panczenlamy. Zdelegalizowano zdjęcia Dalajlamy. W każdym klasztorze powołano nadzorowany przez urzędników komitet demokratycznego zarządzania. Wielu duchownych odmówiło i musiało opuścić świątynie; część uciekła do Indii.

Czwarte Forum KPCh w sprawie Tybetu obradowało w lipcu 2001 roku, pieczętując politykę rozwoju gospodarczego, represji wobec politycznych protestów, hodowania lojalnych kadr tybetańskich, ograniczania autonomii i wspierania chińskiej kolonizacji. Jiang Zemin stwierdził, że głównym zadaniem pozostaje promowanie stabilizacji i rozwoju. Najważniejszą przyczyną destabilizacji pozostawał Dalajlama i jego separatystyczne knowania²²²

Od 1989 roku Chiny ograniczają te aspekty kulturowej i politycznej autonomii Tybetu, które mogą mieć zabarwienie nacjonalistyczne. Czyli praktycznie wszystkie. Owej polityce towarzyszą ciągle represje wobec opozycji, kampanie edukacji patriotycznej oraz rozwój gospodarczy, który ma służyć lojalnym Tybetańczykom i chińskim kolonistom. Trzecie i czwarte Forum oraz „wielki program rozwijania ziem zachodnich” świadczą jednoznacznie, że Chiny zamierzają rozwiązać problem Tybetu i Xinjiangu przy pomocy gospodarki i napędzanego przez nią napływu Hanów.

Chiński system narodowej autonomii regionalnej, nazywanej obecnie regionalną autonomią etniczną, nigdy nie stosował się w pełni do Tybetu – o praktycznej realizacji nie wspominając. Pierwszych piętnaście lat rządów Pekinu, od 1951 do 1965 roku, było okresem przejściowym między tybetańską a chińską administracją. Chiny przejęły pełną władzę po powstaniu w 1959 roku, lecz – paradoksalnie – uzyskały największą kontrolę nad życiem Tybetańczyków po proklamowaniu TRA w 1965 roku i przyznaniu mu narodowej autonomii regionalnej. Mieszkańcy regionu nie mogli korzystać z żadnego prawa do autonomii aż do zakończenia rewolucji kulturalnej (1976) i liberalizacji polityki ChRL w Tybecie (1980). Na początku lat osiemdziesiątych cieszyli się pewną autonomią, ale znacznie mniejszą od tej, jaką miał gwarantować system. Zaczęto ją ograniczać już w 1984 roku, odwołując część decyzji Hu Yaobanga, zwłaszcza dotyczących zmniejszenia liczby Hanów w Tybecie. Kolejne restrykcje przyszły po odsunięciu Hu na początku 1987 roku. Eksperyment z ograniczoną autono-

²²² Tibet Information Network, *News Review: reports from Tibet, 2001*, TIN, s. 11.



mią zakończyło ogłoszenie stanu wojennego w marcu 1989 roku. Od tego czasu Tybetańczycy nie korzystają właściwie z żadnych z przywilejów gwarantowanych ustawami o autonomii. Wyjątek stanowi kilka swobód indywidualnych, np. osobiste praktyki religijne, które nie mają implikacji zbiorowych. Innymi słowy, gwarantowane jakoby prawo do autonomii przysługiwało Tybetańczykom tylko przez krótki czas i w bardzo okrojonej postaci. Polityka i względy bezpieczeństwa uniemożliwiały faktyczne korzystanie z owych „przywilejów” nawet wtedy, gdy ChRL próbowała pozwolić na autonomię ograniczoną (to znaczy latach 1957-59 i 1980-89). Okazało się bowiem, że z punktu widzenia Pekinu nie da się jej pogodzić nie tylko z tybetańskim nacjonalizmem i separatyzmem, ale nawet z istnieniem tybetańskiej kultury i tożsamości narodowej.

Tybetańsko-chiński dialog o autonomii

Od 1979 roku ChRL i tybetańska diaspora dyskutują o statusie Tybetu i ewentualnym powrocie Dalajlamy. Dla Tybetańczyków przedmiotem owych rozmów jest polityczny problem ich kraju i charakter autonomii. Pekin interesuje natomiast wyłącznie przyszłość samego Dalajlamy. W tym ujęciu „problem Tybetu” po prostu nie istnieje. Obie strony mówią jednak o autonomii: diaspora – o jej braku, a Chińczycy – o istniejącym systemie (i ewentualnej możliwości szerszego stosowania go w praktyce).

Po śmierci Mao i odsunięciu bandy czworga Deng Xiaoping ogłosił bardziej pragmatyczną politykę i podjął próbę ostatecznego rozwiązania problemów Tajwanu i Tybetu. W grudniu 1978 roku III plenum XI Komitetu Centralnego ogłosiło ekonomiczną i kulturalną liberalizację w Tybecie oraz zaproponowało Tajwanowi „pokojowe zjednoczenie”. KPCh sądziła, że nowa polityka gospodarcza i kulturalna rozładuje niezadowolenie Tybetańczyków i skłoni Dalajlamę do powrotu, ostatecznie zamykając kwestię legalności chińskich rządów w Lhasie. Liberalizacja w Tybecie miała również zrobić wrażenie na Tajwanie, ukazując możliwości korzystania z autonomii w granicach ChRL.

Pekin proponował Tajpej szeroką autonomię w ramach modelu, który Deng nazwał później „jeden kraj, dwa systemy”. ChRL nie kwestionowała znaczenia Tybetu dla Tajwanu. Chińscy dygnitarze sugerowali wręcz, że „pokojowe wyzwolenie” pierwszego może być wzorem dla „pokojowego zjednoczenia” z drugim²²³.

²²³ Azjatycka Ludowa Liga Antykomunistyczna, odrzucając w imieniu Tajwanu „model tybetański”, powoływała się na artykuł Ngabo Ngałanga Dzizime, który sugerował, że wyzwolenie Tybetu może być modelem dla Tajwanu, tym bardziej, że problemy da się rozwiązać na drodze porozumienia podobnego do Siedemnastopunktowej ugody z 1951 roku, którą sam negocjował oraz podpisywał i która uregulowała kwestię statusu Tybetu. *The True Features of Chinese Communist "Tibet Model"*, Asian People's Anti-Communist League 1982, s. 2. Dała Norbu wspomina o wystąpieniu Wang Bingnana, który był ambasadorem ChRL w Polsce w latach pięćdziesiątych. On również sugerował, że Tybet może być wzorcem dla Tajwanu. Dawa Norbu, *China's Tibet Policy*, Curzon Press 2001, s. 303.



Z perspektywy KPCh najważniejszą cechą „modelu tybetańskiego” było skuteczne rozwiązanie problemu statusu w Siedemnastopunktowej ugodzie z 1951 roku. Partia przedstawiała jako model autonomii nie historię Tybetu po „wyzwoleniu” – przyznając, że w tym czasie popełniono pewne „błędy” – lecz politykę liberalizacji prowadzoną od 1979 roku. KPCh była najwyraźniej przekonana, że nowa, „właściwa” strategia szybko rozwiąże wszelkie problemy i stanie się wzorem autonomii, zdolnym przekonać Tajwan do zaakceptowania podobnego statusu.

Dalajlama również otworzył drzwi do dialogu, definiując problem Tybetu jako kwestię „szczęścia” rodaków. W orędziu z 10 marca 1973 roku oświadczył, że „jeśli Tybetańczycy w Tybecie są naprawdę szczęśliwi pod chińskimi rządami, to nie ma powodu, abyśmy tu, na wygnaniu, twierdzili, że jest inaczej”. Pięć lat później zdanie to powtórzył, a w 1980 roku stwierdził, że „istotą kwestii tybetańskiej jest dobrobyt i najwyższe szczęście sześciu milionów Tybetańczyków w Tybecie”²²⁴. Od 1961 roku, w którym wygłosił pierwsze rocznicowe orędzie, do końca lat siedemdziesiątych mówił zawsze o niepodległości lub wolności Tybetu. Od 1978 roku powtarza natomiast, że problemem jest los narodu tybetańskiego i nie wspomina o niepodległości²²⁵. Chińczycy – oraz wielu Tybetańczyków na wychodźstwie – najwyraźniej uznali tę zmianę tonu za rezygnację z zabiegania o nią. W takim ujęciu Tybet stawał się problemem, którego pomyślne rozwiązanie mogło leżeć w zasięgu Chińczyków.

W grudniu 1978 roku Gjalo Thondup, starszy brat Dalajlamy, został zaproszony do Pekinu na spotkanie z Deng Xiaopingiem, który zaproponował rozmowy na temat powrotu Dalajlamy, zastrzegając, że polityczny status Tybetu jako nierozdzielnej części Chin nie podlega żadnym negocjacjom. „Rzecz nie w tym, czy Tybet jest, czy nie jest częścią Chin. To powinno być kryterium badania prawdy – miał powiedzieć Deng. – Dopóki Tybet nie zostanie uznany za integralną część Chin, nie ma o czym rozmawiać”²²⁶.

Społeczność tybetańska powszechnie przekreślała warunek Denga, przedsta-

²²⁴ *The Collected Statements, Interviews and Articles of His Holiness the Dalai Lama*, Information Office of His Holiness the Dalai Lama 1986, ss. 41, 52, 60.

²²⁵ W 1973 i 1974 roku Dalajlama kładł nacisk na wolność Tybetańczyków. *Ibid.*, ss. 42, 43. W 1975 roku mówił o wolności i niepodległości Tybetu. *Ibid.*, s. 46. W 1976 wspominał o „tybetańskiej wolności” i „narodowej wolności narodu tybetańskiego”. *Ibid.*, s. 48. Niepodległość Tybetu po raz ostatni pojawiła się w jego wystąpieniu w 1977 roku. *Ibid.*, s. 51. Niedawno oświadczył, że myślał o porzuceniu roszczeń niepodległościowych i przyjęciu autonomii w granicach Chin już w 1973 roku: „Duch drogi środka narodził się na przełomie 1973 i 1974 roku”. „Wen Plays Precondition Card, His Holiness Firm on Genuine Autonomy”, TibetNet, 26 listopada 2003. Zmiana stanowiska mogła mieć zapewne coś wspólnego ze zbliżeniem amerykańsko-chińskim w 1973 roku.

²²⁶ Dawa Norbu, *China's Tibet Policy*, s. 316.



wiając go jako gotowość do „rozmawiania o wszystkim poza niepodległością”. Ta błędna interpretacja stała się wręcz „prawdą wiary” Tybetańczyków i protybetańskich aktywistów²²⁷. Wydaje się jednak, że Deng chciał tylko powiedzieć, iż rozmowy nie mogą dotyczyć żadnych kwestii politycznych, ponieważ wszystkie zagadnienia tego rodzaju wyrastają z tybetańskich roszczeń niepodległościowych. Warunkiem wstępnym Denga nie było zatem dyskusowanie o wszystkim poza niepodległością, lecz odrzucenie „idei niepodległości” – przeszłej, obecnej i przyszłej – przed przystąpieniem do jakichkolwiek rozmów. Dialog nie miał po prostu dotyczyć kwestii politycznych, w tym więc i charakteru autonomii, i obszaru Tybetańskiego Regionu Autonomicznego. Kolejne wydarzenia dowodzą słuszności takiej właśnie interpretacji. Chińczycy odmawiali poruszania jakichkolwiek zagadnień poza osobistym statusem Dalajlamy, konsekwentnie zaprzeczając istnieniu problemu statusu politycznego Tybetu.

W kwietniu 1982 roku do Pekinu zaproszono trzyosobową delegację tybetańskiego rządu emigracyjnego z Lodim Gjarim na czele. Przedstawiciele diaspory zaproponowali utworzenie większego Tybetańskiego Regionu Autonomicznego z wszystkich ziem kulturowo tybetańskich i przyznanie nowemu tworowi autonomii szerszej od tej, którą proponowano Tajwanowi, ponieważ, jak oświadczyli, Tybetańczycy nie są pochodzenia chińskiego²²⁸. W odpowiedzi usłyszeli, że różnica polega na tym, iż Tybet „powrócił już do macierzy”, a Tajwan jeszcze nie. Tajpej trzeba było zaproponować koncesje, żeby doprowadzić do zjednoczenia, podczas gdy ChRL nie miała żadnych powodów, by ustępować Tybetańczykom. To wyjaśnienie jasno ukazywało taktyczny charakter ustępstw Pekinu wobec autonomii Tajwanu i – wcześniej – Tybetu²²⁹.

Ta sama trójka wysłanników wróciła do Pekinu na początku października 1984 roku. Chińscy urzędnicy odmówili jednak prowadzenia rozmów na jakikolwiek temat poza bezwarunkowym powrotem Dalajlamy. Narzekali przy tym, że „choć wyraża on chęć poprawienia stosunków z rządem centralnym, część jego stronników aktywnie opowiada się za niepodległością Tybetu”²³⁰. W czerwcu 1988 roku Dalajlama próbował wskrzesić negocjacje z ChRL, formalnie przyjmując warunek Denga – „porzucenie idei tybetańskiej niepodległości” – na forum Parlamentu Europejskiego w Strasburgu. Propozycja Dalajlamy była pierwszym oficjalnym oświadczeniem (aczkolwiek jego przedstawiciele prowadzili w tym duchu negocjacje od początku lat osiemdziesiątych), w którym deklarował on uznanie

²²⁷ Dalajlama powiedział niedawno, że „idea drogi środka opiera się na stanowisku Deng Xiaopinga, który oświadczył, że można dyskutować i rozwiązywać wszystkie problemy poza niepodległością Tybetu”. *„Wen Plays Precondition Card, His Holiness Firm on Genuine Autonomy”*, TibetNet, 26 listopada 2003.

²²⁸ Dawa Norbu, *„China’s Dialogue with the Dalai Lama 1978-90: Prenegotiation Stage or Dead End?”*, Pacific Affairs, vol. 64, nr 3 (jesień 1991), s. 357.

²²⁹ *„Policy towards Dalai Lama”*, Beijing Review, 15 listopada 1982.

²³⁰ *„Beijing Receives Dalai Lama’s Envoys”*, Beijing Review, 3 grudnia 1984, s. 9.



zwierzchności Chin nad Tybetem w zamian za faktyczną i ściśle zdefiniowaną autonomię. Zmianę stanowiska tłumaczył tym, że na uzyskanie niepodległości nie ma szans, podczas gdy autonomia jest możliwa i daje nadzieję na zachowanie kultury tybetańskiej²³¹.

ChRL odrzuciła tę ofertę jako próbę „falszowania historii, zniekształcania rzeczywistości i odebrania Tybetowi statusu podległej [Pekinowi] integralnej części Chin”²⁴². Zdaniem Chińczyków Propozycja Strasburska nie wypełniała warunku „porzucenia idei niepodległości”. Dla nich Tybet miał być od zawsze i na zawsze częścią Chin. Dalajlama winien więc oświadczyć, że Tybet nie tylko nie jest niepodległym krajem, ale i nigdy nim nie był. Było to niezbędne do legitymizacji najazdu w 1950 roku i raz na zawsze przekreślało perspektywę secesji.

Chińczycy nie zgodzili się na specjalny status autonomiczny, którego domagał się Dalajlama, ponieważ utrwał on odrębną tożsamość Tybetu, zagrażając terytorialnej integralności chińskiego państwa. Propozycję wprowadzenia systemu demokratycznego uznano za próbę zmienienia obowiązującego w ChRL modelu narodowej autonomii etnicznej i „zakwestionowanie najwyższego systemu socjalistycznego, który zaprowadzono w Tybecie”. Według Pekinu celem Dalajlamy było „przeobrażenie wewnętrznej sprawy Chin w spór między dwoma państwami i uтворowanie w ten sposób drogi do oderwania Tybetu od reszty kraju”²³³.

W styczniu 1989 roku zmarł X Panczenlama, a Dalajlama został nieoczekiwanie zaproszony przez Chiński Związek Buddyjski na uroczystości żałobne w Pekinie. Poprosił o zgodę na wizytę w Tybecie, a gdy jej nie otrzymał, zaproszenie odrzucił. Wydaje się, że tybetański rząd na wychodźstwie podejrzewał, iż zaproszenie było kolejną próbą oddzielenia kwestii statusu przywódcy od problemu Tybetu i negocjowania z nim bez pośrednictwa społeczności emigracyjnej. Część chińskich i zagranicznych komentatorów uznała, że Dalajlama popełnił błąd, nie korzystając z tego zaproszenia. Gdyby pojechał do Chin na początku 1989 roku, mogłoby nie dojść do marcowych zamieszek w Lhasie i ogłoszenia stanu wojennego. Tak czy owak nie zapobiegłby przecież wydarzeniom na Tiananmen i usztywnieniu stanowiska Chin w wielu kwestiach, w tym również Tybetu. W rzeczy samej po pekińskiej masakrze odsunięto część urzędników, którzy wystosowali doń owo zaproszenie.

²³¹ W Propozycji Strasburskiej Dalajlama określił Tybet jako „samorządne ciało polityczne (...) stowarzyszone z Chińską Republiką Ludową”. Proponowany przezeń status stowarzyszeniowy zaczerpnięto z rezolucji ONZ, wymieniających metody uzyskania samostanowienia – jedną z nich jest „wolne stowarzyszenie”. Status taki opiera się na wolnym wyborze ludności określonego terytorium i w każdej chwili może być, z jej woli, zmieniony. Owa wolność wyboru oznacza, że wybrana może być również niepodległość. Van Walt van Praag, *The Status of Tibet*, ss. 201, 202.

²³² „The Dalai Lama’s ‘New Proposal’”, *Beijing Review*, 1 sierpnia 1988.

²³³ „What is Behind the Dalai Lama’s ‘Plan’”, *Beijing Review*, 19 lutego 1990.



Od 1989 roku do dziś było niewiele oznak kontaktów i negocjacji tybetańsko-chińskich, choć Pekin powtarzał, że jest gotów do rozmów z Dalajlamą, o ile zrezygnuje on z niepodległości Tybetu i zaprzestanie działalności separatystycznej. Po Forum roboczym z 1994 roku, konflikcie wokół Panczenlamy i kampanii edukacji patriotycznej Dalajlama był lżony językiem, który stawia pod wielkim znakiem zapytania szczerość gotowości Chin do prowadzenia rozmów. Deklarowanym przedmiotem sporu z „kliką Dalaja” nie była bowiem autonomia ani religia, lecz integralność terytorialna Chin. Proponowaną przez diasporę „szeroką autonomię” i „samorząd większego Tybetu” piętnowano jako próbę utworzenia niepodległego państwa i podzielenia macierzy. Dla Pekinu system był nietykalny: „Wypracowany w Chinach model narodowej autonomii etnicznej odpowiada potrzebom zjednoczonego, wielonarodowego państwa. Wszystkie miejsca, w których praktykuje się narodową autonomię etniczną, są integralnymi częściami Chińskiej Republiki Ludowej. Nie stanowią »autonomii niezależnych«, oderwanych od wielkiej rodziny macierzy, ani autonomii politycznych na poły niepodległych »autonomicznych państw«. Emigracyjna klika Dalaja, popierana przez wrogie siły zachodnie, ukuła tak zwane nowe rekomendacje w rodzaju »szerokiej autonomii« czy »autonomii większego regionu tybetańskiego«. Ich prawdziwym celem jest oderwanie Tybetu od macierzy. Problemem nie jest więc autonomia, lecz strzeżenie jedności macierzy. (...) Nie ma tu miejsca na frymarczenie fundamentalną kwestią jedności”²³⁴.

Podczas wspólnej konferencji z prezydentem Billem Clintonem w 1998 roku Jiang Zemin poinformował o niedawnym nawiązaniu prywatnych kontaktów z Dalajlamą. Wywołało to falę spekulacji o kolejnej rundzie rozmów, do których jednak nie doszło. Nie ujawniono też, jakie kontakty miał na myśli Jiang Zemin, i o czym, jeśli w ogóle, dyskutowano. Celem przewodniczącego – jak i bezustannego deklarowania gotowości do prowadzenia rozmów – było zapewne tylko ułagodzenie Clintona i innych zachodnich krytyków polityki Chin w Tybecie, powtarzających, że Pekin powinien negocjować z Dalajlamą.

Ostatnio nadzieje diaspory i Tybetańczyków w Tybecie rozbudziły dwie wizyty wysłanników Dalajlamy. W czerwcu 2002 roku do Chin i Tybetu pojechał, rzekomo prywatnie, starszy brat Dalajlamy. We wrześniu wizytę w Lhasie złożyła czteroosobowa delegacja z Lodim Gjarim, przedstawicielem Dalajlamy w Stanach Zjednoczonych, na czele. Ta sama grupa wróciła do Chin pod koniec maja 2003 roku, ale tym razem nie zezwolono jej na odwiedzenie Tybetu.

Po drugiej wizycie delegacji informowali, że mieli wrażenie, iż udało się im polepszyć stosunki z chińskimi przywódcami, przekonać urzędników do kontaktów z przedstawicielami Dalajlamy oraz – to dodawano z nadzieją – stworzyć warunki do dialogu w sprawie Tybetu. Po powrocie Lodi Gjari oświadczył, że strona chińska „formalnie potwierdziła pozytywne kroki, które podejmują

²³⁴ „National Autonomy Key to Tibet's Success”, FBIS-CHI-95-205, 24 października 1995.



tybetańscy przywódcy w celu tworzenia klimatu sprzyjającego kontynuowaniu obecnego procesu²³⁵, później narzekał jednak, że do faktycznego dialogu nie doszło, a Chiny nie odpowiedziały konkretnymi działaniami na inicjatywy Tybetańczyków²³⁶.

Poza samymi wizytami niewiele wskazuje na to, że Pekin zamierza prowadzić negocjacje w sprawie Tybetu. Po pierwszej, wrześniowej skazano na karę śmierci popularnego lamę ze wschodniego Tybetu Tenzina Delka Rinpocze, najwyraźniej próbując łączyć tybetański nacjonalizm z separatyzmem. W Tybetańskim Okręgu Autonomicznym Ngaba prowincji Sichuan zamknięto szkołę prowadzoną przez klasztor Ngaba Kirti²³⁷. Wydarzenie to, oraz rozbite pobliskiego Instytutu Studiów Buddyjskich Larung Gar, świadczy o tym, że Chińczycy nie zamierzają tolerować propagowania języka, kultury i religii Tybetu, nawet jeśli finansują to osoby prywatne. Wcześniej pojawiały się głosy, że tolerancja wobec tybetańskiej kultury poza granicami TRA dowodzi, iż autonomia w Chinach jest możliwa, o ile nie ma implikacji politycznych. Ostatnie ataki na klasztory, które zbyt się rozrosły, i lamów, którzy osiągnęli zbyt duże wpływy, dowodzą jednak, iż państwo chińskie uznaje tybetańską religię i kulturę za zagrożenie tak w TRA, jak i w innych prowincjach.

Chińska machina propagandowa również nie wysyła sygnałów, które świadczyłyby o łagodzeniu polityki wobec Tybetu. Podczas wizyty drugie Biuro Informacji Rady Państwa opublikowało artykuł, w którym stwierdza, iż nie istnieje żaden problem Tybetu, mogący być przedmiotem rozmów z Dalajlamą, a on sam nie reprezentuje interesów Tybetańczyków, i że tybetański opór wobec chińskich rządów był wyłącznie rezultatem imperialistycznej ingerencji Stanów Zjednoczonych. W artykule powtórzono warunki wstępne dialogu – Dalajlama musi zrezygnować z pretensji do niepodległości, porzucić działalność separatystyczną i oświadczyć, że Tybet i Tajwan są integralną częścią Chin – sugerując, że nie spełniono żadnego z nich. Pytano też, jak Stany Zjednoczone mogą doradzać Chinom negocjacje z Dalajlamą w sprawie Tybetu, gdy kwestia taka w ogóle nie istnieje, dlaczego żądają od Pekinu przyznania Tybetowi prawdziwego samorządu, gdy korzysta już z niego w ramach systemu narodowej autonomii regionalnej, i czemu domagają się zapewnienia ochrony tybetańskiej religii i kultury oraz pełnych gwarancji praw człowieka i swobód obywatelskich, skoro Tybetańczycy kultuwują swoje dziedzictwo kulturowe i korzystają ze wszystkich praw²³⁸.

²³⁵ „Lodi Gjari: Oświadczenie Specjalnego Wysłannika Dalajlamy, kierującego delegacją, którą Jego Świątobliwość Dalajlama wysłał do Chin”, HFPC, 11 czerwca 2003.

²³⁶ Lodi Gjari, ceremonia wręczenia nagrody „Light of Truth” w Waszyngtonie, wrzesień 2003.

²³⁷ Tybetańskie Centrum Praw Człowieka i Demokracji, „Zamknięcie szkoły klasztornej Kirti, zniknięcie patrona”, HFPC, 30 września 2003.

²³⁸ “What is the Real Intention of the United States”, Xinhua, 9 czerwca 2003, FBIS, CPP20030609000063.



W innym artykule odrzucono ideę „drogi środka”, w której Dalajlama upatruje możliwość rozwiązania problemu Tybetu. Rząd Chin nie akceptuje tej propozycji, traktując ją jako prostą strategię osiągnięcia niepodległości w dwóch etapach: od autonomii do pełnej niezależności. W dokumencie tym narzekano również, że ilekroć Dalajlama uznaje, iż Chiny są słabe, a jego pozycja mocna, opowiada się za niepodległością, a kiedy sytuacja się odwraca – mówi o autonomii. Ten brak konsekwencji, kontynuowano, dowodzi jego nieszczerości i skrywanych zamiarów: zabiegania nie o autonomię, lecz przywrócenie niepodległości. Tłumaczono też, dlaczego Tybet nie powinien korzystać z autonomii przyznanej Hongkongowi czy Tajwanowi, które podlegały obcym rządóm i wymagały modelu „jeden kraj, dwa systemy”, aby zintegrować się z Chinami: Tybet zawsze był przecież ich częścią, przeszedł proces wyzwalania i reform demokratycznych oraz wdrożył system narodowej autonomii regionalnej – jest więc w pełni zintegrowany i nie potrzebuje nowych rozwiązań²³⁹.

Według niektórych źródeł jednym ze zwiastunów ostatniej rundy kontaktów tybetańsko-chińskich była wizyta Zhu Xiaominga, ówczesnego dyrektora biura ds. narodowości i religii Departamentu Pracy Frontu Jedności, w Stanach Zjednoczonych w styczniu 2002 roku²⁴⁰. Zhu wziął udział w zamkniętej konferencji na Uniwersytecie Harvarda, której celem było promowanie dialogu chińsko-tybetańskiego. To, co mówił przedstawicielom administracji amerykańskiej, potwierdza, że dla Chin dialog sprowadza się do kwestii osobistego statusu Dalajlamy: „Jaki jest charakter tych negocjacji? Moim zdaniem rozmowy te prowadzi centralny rząd Chin z przebywającym na emigracji duchownym, który uprawia działalność polityczną. To nie są negocjacje z tak zwanym »tybetańskim rządem emigracyjnym«. (...) Sądzę, że negocjacje powinny przede wszystkim dotyczyć kwestii takich jak porzucenie przez Dalajlamę i jego stronników poglądów niepodległościowych, zaprzestanie działalności separatystycznej oraz przyczynienie się do zjednoczenia macierzy, sprawy narodowej jedności i postępu, a nie zagadnień prawnego i politycznego statusu Tybetu. (...) Co zdaniem Kongresu USA rząd Chin miałby negocjować z Dalajlamą? Status, „szeroką autonomię”, inne problemy? Wszystkie te kwestie nie podlegają żadnym negocjacom”²⁴¹.

²³⁹ „Dalai Lama Behaving Disingenuously by Pushing ‘Middle Way’”, Dziennik Chiński, 22 lipca 2003, FBIS, CCP20030722000010.

²⁴⁰ Zwracając się do Forum ds. Tybetu Parlamentu Europejskiego Kelsang Gjalcen, współprzewodniczący delegacji, która złożyła wizytę w Tybecie, powiedział: „W styczniu 2002 roku doszło, poza granicami Chin, do pierwszego spotkania twarzą w twarz z urzędnikami chińskimi odpowiedzialnymi za politykę Chin wobec Tybetu. Utorowało drogę do pierwszej wizyty czteroosobowej delegacji, która odwiedziła Chiny i stolicę Tybetu, Lhasę, w dniach 9-25 września 2002 roku”. TibetNet, 12 listopada 2003.

²⁴¹ Cheng Ran, „A Discussion on Tibetan Issue with American Experts on China”, China News and Report, 17 września 2002.



Wizycie Dalajlamy w Stanach Zjednoczonych we wrześniu 2003 roku towarzyszyły zwyczajowe, oficjalne chińskie protesty oraz charakterystyczne przestrogi, że incydenty takie nie służą procesowi dialogu. „Stanowczo sprzeciwiamy się [tej wizycie], w tym spotkaniu pana Busha z Dalajlamą – mówił Dziampa Phuncog, szef rządu TRA. – Obawiam się, że takie działania nie będą dobrze służyć rozmowom z rządem centralnym i zabiegom o poprawienie stosunków z naszymi władzami”²⁴². Według Dziampy Phuncoga delegaci byli wysłannikami Dalajlamy, a nie przedstawicielami rządu emigracyjnego, zaś problem Tybetu nie dotyczył jego statusu politycznego, lecz powrotu Dalajlamy. „Kwestia suwerenności nie podlega żadnej dyskusji. Niewłaściwe jest również poruszanie przez Dalajlamę kwestii praw człowieka. Możemy mówić tylko o jego przyszłości”²⁴³. Przestrogi Dziampy Phuncoga doprowadziły do spekulacji, że obiecując możliwość dialogu z jego przedstawicielami, Chiny chcą po prostu ograniczyć działalność Dalajlamy na arenie międzynarodowej.

Nowa biała księga o autonomii Tybetu

Kiedy kończyłem pisać ten esej, Biuro Informacji Rady Państwa ChRL opublikowało białą księgę na temat Tybetu, która potwierdza większość przedstawionych wyżej konkluzji. „Regionalna autonomia etniczna w Tybecie”²⁴⁴ jednoznacznie zamyka drzwi do rozmów z Dalajlamą na temat autonomii. Chiny oświadczają w niej, że nie zmienią istniejącego systemu i że nie przewidują dla Dalajlamy żadnej roli w przyszłości Tybetu. Biała księga stwierdza stanowczo, iż idea autonomii Tybetu na modłę hongkońskiego „jednego kraju, dwóch systemów” jest „absolutnie nie do przyjęcia”, i radzi Dalajlamie, by „faktycznie porzucił swoje stanowisko w sprawie niepodległości”.

Za najbardziej uderzającą cechą ostatniej białej księgi uznać trzeba czarno-białą wizję współczesnej historii Tybetu, która od wyzwolenia w 1951 roku jest nieprzerwanym pasmem sukcesów w dziedzinie reform społecznych, rozwoju gospodarczego i praw człowieka. Celem autorów miało być „przypomnienie czterech chlubnych dekad regionalnej autonomii etnicznej w Tybecie oraz przedstawienie dramatycznej walki Tybetańczyków o prawo do bycia panami własnego losu i lepsze życie w ramach regionalnej autonomii etnicznej”. W przeciwieństwie do wcześniejszych materiałów propagandowych biała księga nie wspomina o żadnych błędach polityki Chin – nawet w okresie rewolucji kulturalnej:

„Od czasu ustanowienia autonomii etnicznej w 1965 roku Tybetańczycy, panowie własnego kraju, pod przewodnictwem rządu centralnego aktywnie uczestniczyli w kierowaniu państwem i sprawami lokalnymi, w pełni korzystali z praw samorządowych gwarantowanych konstytucją i ustawami, włączyli się w proces

²⁴² “China Protests Dalai Lama’s US Trip”, AFP, 28 sierpnia 2003.

²⁴³ “At Dalai Lama’s Former Palace, Reverence”, Associated Press, 10 września 2003.

²⁴⁴ “Regional Ethnic Autonomy in Tibet”, Information Office of the State Council of the People’s Republic of China, maj 2004.



modernizacji, która umożliwiła milowy rozwój społeczny, całkowicie przeobrazili starą sytuację nędzy i zacofania oraz niebotycznie podnieśli poziom życia materialnego, kulturalnego i politycznego”.

Jest to pierwsza biała księga poświęcona autonomii Tybetu. W poprzednich – „Tybet: prawo własności i prawa człowieka”²⁴⁵ z 1992 roku, „Nowy postęp w dziedzinie praw człowieka w Tybetańskim Regionie Autonomicznym”²⁴⁶ z roku 1998 oraz „Rozwój kultury tybetańskiej”²⁴⁷ z roku 2000 – również podkreślano, że Tybetańczycy korzystają z pełnej autonomii i praw człowieka w ramach systemu regionalnej autonomii etnicznej. Poczynając od 1998 roku słowo *minzu*, oddawane wcześniej jako „narodowość”, jest tłumaczone jako „etniczność”. Narodowa autonomia regionalna (lub regionalna autonomia narodowa) stała się więc regionalną autonomią etniczną. Wydaje się to celową, adresowaną do odbiorców zagranicznych degradacją statusu Tybetańczyków i innych mniejszości: z narodu (w nomenklaturze chińskich komunistów – „narodowości”) do „grupy etnicznej”. Owej zmiany dokonano zapewne po to, by nikt nie pomyślał, że któraś z tych „grup” może być uznana za naród zasługujący na prawo do samostanowienia. W ostatniej białej księdze czytamy, że Hanowie stanowią 90 procent populacji, „a pozostałe grupy etniczne, w tym Tybetańczycy, są stosunkowo niewielkie i zwyczajowo nazywa się je mniejszościami etnicznymi”.

„Regionalna autonomia etniczna – piszą autorzy białej księgi – oznacza praktykowanie autonomii regionalnej pod zjednoczonym przewodnictwem państwa i tworzenie organów samorządowych w regionach zamieszkiwanych przez zwarte społeczności różnych grup etnicznych, aby ich członkowie byli własnymi panami, korzystając z prawa do samorządowego kierowania sprawami lokalnymi i sprawami wewnętrznymi swojej grupy etnicznej”. Nacisk kładzie się na regionalny, a nie etniczny charakter systemu, podkreślając, że TRA zamieszkują nie tylko Tybetańczycy, ale i inne grupy etniczne: Han, Hui, Moinba, Lhoba, Naxi, Nu, Drung itd. Według białej księgi „Tybetańczycy korzystają z pełni politycznych praw autonomii”, „podejmują wszystkie decyzje w sprawie rozwoju gospodarczego i społecznego”, „dysponują swobodą dziedziczenia i rozwijania tradycyjnej kultury oraz praktykowania swoich wierzeń religijnych”, zaś „regionalna autonomia etniczna stanowi fundamentalny gwarant tego, że są panami swoich spraw”. Dalej czytamy, że regionalna autonomia etniczna jest systemem odpowiednim i skutecznym, który zagwarantował tak społeczny rozwój grup etnicznych, jak i narodową jedność Chin:

²⁴⁵ „Tibet – It's Ownership and Human Rights Situation”, Information Office of the State Council of the People's Republic of China, wrzesień 1992.

²⁴⁶ „New Progress in Human Rights in the Tibetan Autonomous Region”, Information Office of the State Council of the People's Republic of China, luty 1998.

²⁴⁷ „The Development of Tibetan Culture”, Information Office of the State Council of the People's Republic of China, czerwiec 2000.



„Historyczne fakty dowodzą, że instytucja regionalnej autonomii etnicznej w Tybecie była naturalnym owocem rozwoju społecznego i że służy ona fundamentalnym interesom ludu tybetańskiego oraz jest zgodna z nieubłaganym prawem rozwoju społeczeństw. (...) Ustanowienie regionalnej autonomii etnicznej w Tybecie jest naturalnym wymogiem strzeżenia narodowej jedności i narodowej solidarności oraz równego rozwoju i powszechnego dostatku ludu tybetańskiego i innych grup etnicznych w Chinach. (...) Instytucja regionalnej autonomii etnicznej w Tybecie jest logiczną konsekwencją obrania przez Tybetańczyków, pod przewodnictwem Komunistycznej Partii Chin, socjalistycznej drogi rozwoju z cechami chińskimi, a także podstawowym instytucjonalnym gwarantem tego, że Tybetańczycy będą panami swoich spraw. (...) Praktyka dowiodła, że jedynie trwając przy kierowniczej roli partii komunistycznej, socjalistycznej drodze rozwoju i systemie regionalnej autonomii etnicznej, Tybetańczycy mogą być rzeczywiście panami swoich spraw”.

Biała księga stwierdza, że postulowany przez Dalajlamę system „jeden kraj, dwa systemy” czy też „autonomia szeroka” są „absolutnie nie do przyjęcia”: „Sytuacja Tybetu różni się zasadniczo od sytuacji Hongkongu czy Makau. Problem Hongkongu i Makau stanowił rezultat imperialistycznej agresji na Chiny i kwestię odzyskania przez nie suwerenności. Od pradawnych czasów Tybet był natomiast integralną częścią terytorium Chin, których rząd centralny zawsze sprawował nad nim suwerenną władzę”.

Skoro system jest niezmienny, przedstawiane przez Dalajlamę propozycje przekształceń są zupełnie nie stosowne: „Regionalna autonomia etniczna jest podstawową strukturą polityczną Chin, która wraz ze strukturami Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych oraz wielopartyjnej współpracy i politycznych konsultacji pod przewodnictwem Komunistycznej Partii Chin stanowi fundament chińskiego systemu politycznego. O utworzeniu Tybetańskiego Regionu Autonomicznego i określeniu jego terytorium zdecydowały przepisy Konstytucji i ustaw w sprawie regionalnej autonomii etnicznej oraz minione i obecne warunki. Wszelkie próby podkopywania i zmieniania regionalnej autonomii etnicznej w Tybecie stanowią naruszenie Konstytucji i prawa oraz są nie do przyjęcia dla całego narodu chińskiego, w tym szerokich mas ludu tybetańskiego”.

Chiny oświadczyły więc jasno, że odrzucają postulaty Dalajlamy w sprawie rozszerzenia autonomii i zmiany terytorium TRA. Dwie główne propozycje diaspory zakładają przyznanie „prawdziwej autonomii” wszystkim ziemiom tybetańskim oraz utworzenie z nich większego Tybetańskiego Regionu Autonomicznego. Próba podniesienia rangi regionalnej autonomii etnicznej przez zestawienie jej z Ogólnochińskim Zgromadzeniem Przedstawicieli Ludowych i Frontem Jedności jest mało przekonująca. OZPL, teoretycznie najwyższy organ władzy w ChRL, to w gruncie rzeczy twór marionetkowy, całkowicie podporządkowany partii. System „wielopartyjnej współpracy i politycznych konsultacji”, działający w ramach Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsulta-



tywnej, w skład której wchodzi również mniejszości narodowe, jest wyłącznie demokratyczną fasadą, osłaniającą monopolistyczną władzę KPCh.

Biała księga odbiera Dalajlamie prawo do podejmowania jakichkolwiek decyzji w sprawie przyszłości Tybetu, aczkolwiek daje do zrozumienia, że władze mogłyby mu pozwolić na odgrywanie jakiejś „patriotycznej” roli: „O losie i przyszłości Tybetu nie może już decydować Dalajlama ani jego klika. Może to czynić tylko cały naród chiński, w tym Tybetańczycy. To obiektywny polityczny fakt, któremu nie da się zaprzeczyć. Polityka rządu centralnego wobec Dalajlamy jest konsekwentna i jasna. Oczekujemy, że spojrzy on prawdzie w oczy, dokona właściwej oceny sytuacji, faktycznie porzuci swoje stanowisko w sprawie »niepodległości Tybetu« i zrobi coś pożytecznego dla rozwoju Chin i regionu tybetańskiego w latach, jakie mu jeszcze zostały”.

Pekin mówi więc jasno, że o przyszłości Tybetu nie mogą decydować sami Tybetańczycy – należy to do wszystkich Chińczyków. Polityka ta, która stosuje się również do Tajwanu, odbiera prawo do samostanowienia. Z nowej białej księgi wynika jasno, że obecny system autonomii jest odpowiedni i skuteczny, nie ma więc żadnych powodów do rozmawiania z Dalajlamą czy z kimkolwiek innym o jakichkolwiek zmianach lub poprawkach. Przywódcy partii najwyraźniej nie czują już potrzeby legitymizowania swoich rządów w Tybecie powrotem Dalajlamy. Kiedy umrze obecny, wybiorą sobie jego następcę. Gdyby wrócił do Chin przed śmiercią, nowe wcielenie mogłoby nie budzić niczych wątpliwości. Obecna polityka Pekinu zostawia po temu uchyloną furtkę. Mianując inkarnację Panczenlamy, ChRL pokazała przecież, że jest gotowa narzucać swoje decyzje siłą.

Inne problemy z separatyzmem

Chiny przyjęły ostatnio nieprzejednane stanowisko nie tylko w sprawie Tybetu, ale i innych problemów związanych z separatyzmem w Xinjiangu, Hongkongu i na Tajwanie. System narodowej autonomii regionalnej (obecnie – „regionalnej autonomii etnicznej”) jest bez wątpienia modelem rozwiązania „jeden kraj, dwa systemy”, które zastosowano w przypadku Hongkongu, aczkolwiek obecnie Pekin podkreśla, że stosuje się ono wyłącznie do terytoriów, które wyrwał spod rządów Chin zagraniczny imperializm. Niemniej tłumaczą one swoją inwazję na Tybet właśnie zagranicznym imperializmem i obiecywały Lhasie autonomię znacznie szerszą od tej, którą teoretycznie przewiduje model „jednego kraju, dwóch systemów”. Dla KPCh każdy aspekt autonomii – opartej czy to na narodowości (albo etniczności), czy to na systemie gospodarczym i politycznym – ma nieuchronnie wymiar „separatystyczny”.

Chiny wykorzystały międzynarodową wojnę z terroryzmem do prowadzenia kampanii przeciwko separatyzmowi Ujgurów w Xinjiangu. Udało się im doprowadzić do uznania przez Stany Zjednoczone i ONZ jednej z emigracyjnych grup ujgurskich – Islamskiego Ruchu Turkiestanu Wschodniego – za organizację terrorystyczną. Pekin chciał, by na tej liście znalazło się więcej organizacji ujgurskich, w tym zajmujący się wyłącznie przekazywaniem wiadomości



Ośrodek Informacyjny Turkiestanu Wschodniego. Amnesty International ujawniła niedawno, że chińscy śledczy uczestniczyli w przesłuchaniach około dwudziestu dwóch ujętych w Afganistanie Ujgurów w amerykańskim więzieniu w Guantanamo na Kubie²⁴⁸. ChRL zażądała też ich deportacji. Wspólnie z Rosją, Kazachstanem, Kirgistanem, Tadżykistanem i Uzbekistanem Chiny powołały Szanghajską Organizację Współpracy, której głównym zadaniem jest walka z ekstremizmem religijnym, separatyzmem i terroryzmem. W tym samym czasie wprowadzono restrykcje dotyczące języka, literatury i religii Ujgurów²⁴⁹.

W odpowiedzi na krytykę swoich poczynań w Xinjiangu, w maju 2003 roku Chiny opublikowały pierwszą białą księgę poświęconą tej prowincji. Pekin dowodzi w niej legalności swych rządów i bezzasadności separatystycznych nastrojów w regionie. Chiny utrzymują, że Xinjiang był od najdawniejszych czasów regionem wieloetnicznym, w którym żyło zgodnie wiele narodowości, w tym Hanowie, że praktykowano tam w harmonii wiele religii, że Chiny władały nim od stuleci, że lokalny separatyzm jest dziełem grupki narodowych szowinistów i religijnych ekstremistów wspieranych przez zagranicznych imperialistów, że od czasu wyzwolenia Xinjiang przeżywa okres bezprecedensowego rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego, że rząd Chin zezwala na kulturową i religijną autonomię oraz strzeże praw człowieka, a różne narodowości Xinjiangu żyją z sobą w harmonii i pokoju²⁵⁰.

Xinjiang był kolonizowany przez Chiny od lat pięćdziesiątych przy pomocy Korpusów Produkcji i Budownictwa, zgodnie z tradycją ujarzmięcia regionów granicznych przez osady wojskowo-rolnicze. Tybetu – z wyjątkiem kilku regionów północnych i wschodnich – nie poddawano intensywnej kolonizacji aż do lat osiemdziesiątych. Pekin odpowiedział niedawno na zagrożenie „terrorystyczne” w Xinjiangu wezwaniem do przyspieszenia osadnictwa chińskiego. Nie ulega wątpliwości, że podobny los czeka Tybet, jeśli Chiny zdołają utożsamić tybetański opór z terroryzmem lub dojdą do wniosku, że kolonizacja jest ostatecznym rozwiązaniem problemów w obu rejonach²⁵¹.

²⁴⁸ “Chinese Officials Helped US Interrogators at Guantanamo Bay: Amnesty”, AFP, 26 maja 2004; “Uighurs Fleeing Persecution as China Wages Its War on Terror”, Amnesty International, 7 lipca 2004.

²⁴⁹ “Uighurs Fleeing Persecution”.

²⁵⁰ “History and Development of Xinjiang”, Information Office of the State Council of the People’s Republic of China, maj 2003.

²⁵¹ Wang Lequan, sekretarz Komunistycznej Partii Chin w Xinjiangu, powiedział niedawno, że „najtrudniejszą rzeczą w rozwijaniu zachodnich regionów Chin jest brak utalentowanych ludzi”. Dodał, że Xinjiang potrzebuje „talentów” i „zasobów intelektualnych” z chińskiego wybrzeża, narzekając na „brak wykwalifikowanej siły roboczej i niską jakość robotników” w Turkiestanie Wschodnim. “Talented People Are Important in Developing China’s Western Region”, Beijing Guangming Ribao, 19 grudnia 2003, FBIS, CPP20040102000054.



Po przejęciu kontroli nad Hongkongiem w 1997 roku KPCh najwyraźniej uznała, że zjedna sobie lojalność regionu polityką „trzymania się z daleka” i pomocy gospodarczej. Obietnice demokracji zasadały się na przeświadczeniu, że w Hongkongu nie ma problemu separatyzmu. Jednak powszechne protesty przeciwko wprowadzeniu „antywywrotowego” artykułu 23, których kulminacją był marsz pół miliona ludzi 1 lipca 2003 roku, wzbudziły lęk chińskich przywódców przed brakiem lojalności mieszkańców. Perspektywa zdobycia większości miejsc w Radzie Legislacyjnej przez kandydatów partii demokratycznych, którzy mogliby zażądać przeprowadzenia bezpośrednich wyborów w 2007 roku, popchnęła Pekin do działania. (Ustawa zasadnicza przewiduje bezpośrednie wybory szefa rządu w 2007 roku i Rady Legislacyjnej w roku 2008, jeśli zechcą tego ludzie; decyzję w tej sprawie miała podjąć Rada Legislacyjna w porozumieniu z administracją lokalną i Ogólnochińskim Zgromadzeniem Przedstawicieli Ludowych.) KPCh stwierdziła, że o wyborach w Hongkongu zdecyduje Pekin, a we władzach lokalnych będą mogli zasiadać jedynie „patrioci”²⁵². Rząd Chin przypomniał też, iż w modelu „jeden kraj, dwa systemy” jeden kraj jest ważniejszy od dwóch systemów, podkreślając, że prawa polityczne nie są wrodzone, lecz pochodzą z nadania rządu centralnego, szeroka autonomia nie oznacza autonomii pełnej, a zmiany demokratyczne oraz konstytucyjne nie leżą w gestii autonomii. Rzecznik rządu oświadczył przy tym, że Ustawa zasadnicza nie oznacza przekazania władzy mieszkańcom Hongkongu, lecz przekazanie Hongkongu Chinom²⁵³.

Tuż przed wyborami na Tajwanie wiceprzewodniczący OZPL powiedział, że rząd Chin podejmie interwencję w przypadku sytuacji nadzwyczajnej w Hongkongu. Tradycyjnie nie zdefiniował „sytuacji nadzwyczajnej”, niemniej najwyraźniej szło mu o zagrożenie bezpieczeństwa narodowego i suwerenności. Skoro Pekin okrzyknął niedawno partie demokratyczne i ich działaczy „elementami niepatriotycznymi”, może uznać wygranie przez nich wyborów w Hongkongu za zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa. Implikacja jest prosta – Pekin ma prawo weta wobec każdego aspektu autonomii. Rzecznik OZPL powiedział jasno, że relacje między Hongkongiem a rządem centralnym Chin nie polegają na dzieleniu władzy politycznej. Innymi słowy, wszystkie sprawy enklawy podlegały całkowitej, bezpośredniej kontroli Pekinu²⁵⁴.

²⁵² „Patriotism Should Form Bedrock of All Who Rule”, *Dziennik Chiński*, 25 lutego 2004, FBIS, CPP20040225000073.

²⁵³ „China’s NPC to Interpret Basic Law Annexes for Hong Kong”, *Dziennik Chiński*, 30 marca 2004, FBIS CPP20040330000098.

²⁵⁴ „Beijing May Impose State of Emergency in HK during Crisis”, *Hong Kong South China Morning Post*, 13 marca 2004, FBIS CPP20040313000049; „China: State of Emergency Law Raises Speculation of Use against Hong Kong, Taiwan”, *FBIS Report*, 10 maja 2004, CPP200440406000121.



Zaraz po ponownym wyborze Chen Shui-biana na Tajwanie Chiny zaczęły drastycznie ograniczać autonomię Hongkongu. OZPL oświadczyło, że to ono, a nie mieszkańcy, będzie decydować, czy i kiedy Hongkong zacznie wprowadzać system demokratyczny. Wcześniej Pekin mówił tylko, że zgodnie z Ustawą zasadniczą wszystkie zmiany w systemie politycznym musi aprobować OZPL, którego Stały Komitet orzekł natomiast, że Pekin ma prawo decydowania – od początku do końca – o wszelkich zmianach konstytucyjnych w enklawie. Skoro szeroką autonomię przyznał Hongkongowi rząd centralny, a konstytucyjną strukturę Specjalnego Regionu Administracyjnego określiła Ustawa zasadnicza, którą zredagowało i interpretuje OZPL – rząd lokalny nie ma żadnego prawa do określania i zmieniania własnego systemu konstytucyjnego²⁵⁵. Proste.

Wkrótce potem Stały Komitet wykluczył bezpośrednie wybory szefa rządu w 2007 i Rady Legislacyjnej w 2008 roku. Pekin tłumaczył, że decyzja jest słuszna, ponieważ obywatele Hongkongu nie są zgodni w kwestii rozwoju demokracji. Przeciwno wyborom opowiadać się miały zwłaszcza kręgi biznesowe, obawiające się, że nieokiełznany populizm może doprowadzić do destabilizacji, która zaszkodzi gospodarce²⁵⁶.

Rada Legislacyjna chciała wyrazić niezadowolenie z tej decyzji, ale jej na to nie zezwolono. Pekin stwierdził po prostu, że stanowisko Rady kwestionujące stanowisko OZPL będzie bezprawne. Decyzja tego drugiego była natomiast zgodna z prawem, racjonalna, rozsądna i sprawiedliwa – a więc nie wolno jej kwestionować. Partia wyjaśniła przy tym, że żaden rząd lokalny nie może przeciwstawiać się rządowi centralnemu – w Chinach obowiązuje system jednolity i hierarchia władzy, która, w całości, należy do stolicy (co zdaje się negować autonomię, którą obiecano Hongkongowi)²⁵⁷.

Wydaje się, że do przekreślenia wcześniejszych obietnic „jednego kraju, dwóch systemów” skłonił Pekin wybór na drugą kadencję prezydenta Chen Shui-biana. ChRL najwyraźniej nie wierzy już w dobrowolne przyjęcie przez wyspę tego modelu, nie ma więc powodu do przestrzegania tych zasad w Hongkongu. Wynik wyborów przekreślił nadzieje – przynajmniej na pewien czas – na pokojowe zjednoczenie na takiej zasadzie. W czasie następnej czteroletniej kadencji Tajwan nie tylko nie zbliżył się do Chin, ale będzie się od nich oddalał.

²⁵⁵ “Full Text of Interpretations by the National People’s Congress Standing Committee on Article 7 of Annex I and Article 3 of Annex II to the Basic Law of the Hong Kong Special Administrative Region”, Xinhua, 6 kwietnia 2004, FBIS CPP2004051900051.

²⁵⁶ “Ninth Meeting of 10th NPC Standing Committee Concludes, Adopts Decision on Method of Electing Hong Kong SAR Chief Executive in 2007 and Legislative Council in 2008”, Xinhua, 26 kwietnia 2004, FBIS, CPP200404266000048.

²⁵⁷ “China: Any LegCo Motions Against NPC Decision ‘Unlawful’”, Xinhua, 7 maja 2004, FBIS, CPP20040507000153.



Nowa taktyka Pekinu polega na zmuszeniu Tajpej do przyjęcia „Ustawy zjednoczeniowej”, która uczyni z połączenia z ChRL element prawa wewnętrznego. Szkopuł w tym, że Chiny nie mogą stosować swego prawa na Tajwanie. Zwolennicy tego rozwiązania chcą jednak doprowadzić do pozornej legalności wszystkich zabiegów na rzecz zjednoczenia w oparciu o przykład amerykańskiej „Ustawy w sprawie stosunków z Tajwanem”, którą rząd Stanów Zjednoczonych uzasadnia swoją pomocą, m.in. militarną, dla Tajpej. Skoro Pekin zmusił wszystkie państwa, które utrzymują z nim stosunki dyplomatyczne, do uznania zasady „jednych Chin”, może więc wymusić na nich i akceptację Ustawy zjednoczeniowej. ChRL doda po prostu wymiar międzynarodowy do swego prawa wewnętrznego, tak jak czynią to Stany Zjednoczone z „ustawą tajwańską”²⁵⁸.

Interesujące w projekcie Ustawy zjednoczeniowej jest to, że zdaniem rządu chińskiego ma się ona stosować również do Hongkongu i innych „separatystycznych” regionów, takich jak Tybet czy Xinjiang, czyli być wykorzystywana do zwalczania ruchów niepodległościowych w całym kraju. Innymi słowy, będzie można oskarżyć Tybetańczyka o zdradę za nawoływanie do niepodległości Tajwanu. A także mieszkańca Hongkongu, który poprze niepodległość czy choćby samostanowienie Lhasy albo Tajpej. Jeżeli Chiny przejmą kiedyś kontrolę nad Tajwanem, zyskają podstawę prawną do postawienia zarzutu zdrady głównej każdemu, kto kiedykolwiek opowiadał się za niepodległością²⁵⁹.

Nowa, twarda polityka Chin wobec Tybetu, której wyrazem jest ostatnia biała księga, pokrywa się ze strategią Pekinu wobec wszystkich ruchów separatystycznych. Niektórzy twierdzą, że owo utwardzenie stanowiska jest skutkiem konfliktu – między grupą Jiang Zemina a frakcją Hu Jintao i Wen Jiabao – w łonie kierownictwa KPCh. Wedle tej teorii Hu i Wen nie mogą prowadzić bardziej liberalnej polityki, ponieważ przeszkadza im w tym kilka Jianga. Walki frakcyjne należą do ulubionych interpretacji obserwatorów, widzących w Hu i Wenie liberalistów, którym jastrzębie uniemożliwiają prowadzenie reform. Bardziej przekonujące wydaje się jednak to, że w Hongkongu i na Tajwanie po prostu nie sprawdziła się polityka zaangażowania gospodarczego.

Do niedawna Chiny starały się nie mieszać w polityczne sprawy Hongkongu, licząc, że pomoc gospodarcza zjedna im lojalność mieszkańców. Pekin przekonał się jednak, że w ten sposób nie tylko nie osiągnął celu, ale pozwolił zdominować scenę polityczną partiom demokratycznym, narażając się na ich zwycięstwo w przypadku wolnych wyborów. Podobną politykę zaangażowania gospodar-

²⁵⁸ “China Seeks Legal Framework to Counter Chen, US”, FBIS Media Analysis, CPF20040519000051.

²⁵⁹ “NPC Standing Committee Members Say ‘Unification Law’ Applies to HK, Other Areas”, Hsian Kang Shang Pao, 22 maja 2004, FBIS, CPP20040522000025.



czego prowadził wobec Tajwanu, zgodnie z doktryną marksistowską zakładając, że więzi ekonomiczne doprowadzą do zacieśnienia stosunków dwustronnych i wreszcie zjednoczenia. Teorię tę zdyskredytował wybór Chen Szui-biana w 2000 i 2004 roku. Chiny stosowały tę strategię również w Tybecie, zakładając, że rozwój gospodarczy zapewni im lojalność Tybetańczyków. Tam – oraz w Xinjiangu – polityka rozwoju gospodarczego jest jednak ściśle powiązana z procesem kolonizacji, który świadczy o jej całkowitym fiasku i obnaża fałsz obietnic autonomii. Chińczycy wiedzą z autopsji, że ilekroć dawali Tybetańczykom pewną swobodę, ci odpowiadali antychińskim nacjonalizmem. Teraz wzbogacili się o podobne doświadczenia w Hongkongu i na Tajwanie. W obu tych miejscach liberalizm zaowocował nie lojalnością wobec Pekinu, lecz „lokalnym nacjonalizmem”. Obecna, twarda polityka wobec wszelkich przejawów separatyzmu bierze się zapewne z konstatacji, że rośnie on nieuchronnie, o ile nie jest tłumiony. Innymi słowy, doświadczenie uczy, że autonomia podsyca separatyzm, a więc Chiny nie mogą do niej dopuścić.

Podsumowanie

W całych dziejach Chin nikt nigdy nie kwestionował asymilacyjnej polityki wobec innych narodowości, jej nieuchronności ani nawet mitu o dobrowolnym, entuzjastycznym przejmowaniu kultury chińskiej przez tych, którym „dane” było ją otrzymać. ChRL kontynuuje politykę asymilacji i kolonizacji w Xinjiangu, nie należy więc zakładać, że Tybet czeka inny los. W jego przypadku jedyną sporną kwestią było stosowanie czy to stopniowych i na tyle, na ile to możliwe, dobrowolnych środków, czy też bardziej radykalnych rozwiązań. Obecne tendencje nacjonalistyczne pozostawiają niewiele nadziei, że Chiny zrezygnują z „naturalnej” i coraz bardziej realnej asymilacji Tybetu.

Komuniści mieli mniej tolerancji dla autonomicznych grup społecznych i politycznych niż jakikolwiek reżim w historii tego kraju. A w jego dziejach nie ma przecież wielu przykładów takiej otwartości. Jak powiedział Lucian Pye, „pod rządami komunistów autonomicznym interesom grupowym odmawia się racji bytu w sposób bardziej absolutny niż kiedykolwiek w dziejach Chin”²⁶⁰. Analizując historię stosunków państwa z mniejszościami zamieszkującymi regiony graniczne, Pye tłumaczy, dlaczego komuniści, deklarujący politykę autonomii, stawiają na asymilację, podczas gdy poprzednie reżimy, realizujące politykę asymilacyjną, nie były w stanie osiągnąć swoich celów i pozwalały na autonomię regionów takich jak Tybet:

„Kiedy kulturowe różnice między Hanami a innymi narodami były ogromne i kiedy zamieszkiwały one różne światy, lub gdy Hanowie mieli ważniejsze sprawy i ignorowali tych, których uważali za niższych od siebie, mniejszości narodowe były w stanie korzystać z szerokiej autonomii. Innymi słowy, w przeszłości, gdy

²⁶⁰ Lucian W. Pye, *The Spirit of the Chinese Politics*, Harvard University Press 1992, s. 20.



rząd Chin prowadził politykę asymilacji, czynniki praktyczne prowadziły do rozwiązań o charakterze autonomicznym. Proklamowanie niepodległości przez Tybet i Mongolię Zewnętrzną jest najbardziej jaskrawym przykładem autonomii, jaką potrafiły wydrzeć słabym chińskim rządóm mniejszości narodowe. Potem przyszli komuniści ze swoją polityką autonomii i praktykami, które stanowiły dla niej śmiertelne zagrożenie. Co więcej, rosnąca możliwość przenikania mniejszości pozwalała władzom, zwłaszcza gdy zaczynały czuć się zagrożone, na skuteczne realizowanie strategii asymilacji²⁶¹.

Inny autor podkreśla, że polityka ChRL wobec mniejszości miała zawsze charakter asymilacyjny: „Od samego początku, od 1949 roku aż do dziś celem polityki Chin było zjednoczenie, czyli asymilacja. Zmieniły się metody, od terroru po liberalizm, wraz z sinusoidą to »radykalnych«, to »pragmatycznych« okresów historii ChRL – »pragmatyzm« panował w latach 1949-75 i po roku 1978, a »radykalizm« w latach 1958-76 – niemniej celem była zawsze asymilacja. (...) Każda manifestacja odmienności narodu lub grupy jego przedstawicieli jest atakiem na jedność Chin w drodze do socjalizmu oraz zamachem na socjalizm, a więc i na kierunek historii”²⁶².

Prawdziwa autonomia była, i jest, w ChRL niezwykle wątpliwa. Chińska kultura polityczna, nawet pod bardziej demokratycznymi rządami, zachowa zapewne swój autorytaryzm, kolektywizm oraz kulturowy i polityczny konformizm. Kultura polityczna i nacjonalizm w połączeniu z realiami gospodarczymi, systemem edukacyjnym i biurokracją wydają się wykluczać możliwość osiągnięcia znaczącej autonomii w państwie chińskim. Obietnice kolejnych rządów, oglądane przez pryzmat tybetańskiego doświadczenia braku jakiegokolwiek autonomii kulturowej i politycznej, nie mogą budzić zaufania i nadziei na przyszłość.

Autonomia Tybetu względem Chin funkcjonowała jedynie w archaicznej, feudalnej epoce cesarstwa i rządów pośrednich. Istniała, gdyż nie miały one możliwości ani potrzeby bezpośredniego administrowania w Tybecie. Kiedy chińskim pretensjom do panowania nad tym krajem zagroził imperialistyczny konkurent i rozwój tybetańskiego nacjonalizmu, Pekin próbował zastąpić dawne, mgliste relacje pełną zwierzchnością. Wielka Brytania usiłowała zakonserwować archaiczny i przestarzały system dla swoich własnych celów. Nie była jednak w stanie zdefiniować tej relacji, nie posługując się przestarzałym językiem, ani osiągnąć jej w praktyce. Chińczycy nie chcieli uznać autonomii Tybetu ani żadnego ograniczenia swoich roszczeń, ponieważ obawiali się, że go stracą – czy to na skutek przejścia w sferę wpływów Londynu, czy to ogłoszenia niepodległości pod jego protektoratem. Mimo teorii samostanowienia i autonomii narodowej polityka tak Guomindangu, jak KPCh miała charakter asymilacyjny.

²⁶¹ Lucian W. Pye, „China: Ethnic Minorities and National Security” [w:] Nathan Glazer, Daniel Moynihan (red.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press 1975, s. 510.

²⁶² Francois Thierry, „Empire and Minority in China” [w:] Gerard Chaliand (red.), *Minority Peoples in the Age of Nation-States*, Pluto Press 1989, s. 93.



Obietnice autonomii komunistów były sprzeczne z ich celem – politycznym zintegrowaniem Tybetu z państwem chińskim. Zakładali oni, że Tybetańczycy z czasem dobrowolnie porzucą swą zacofaną kulturę, przedkładając nad nią nowoczesną, chińską kulturę socjalistyczną. Tybet miał przejść „reformy demokratyczne” i „transformację socjalistyczną” wraz z innymi prowincjami ChRL – być może nieco wolniej, nigdy jednak nie rozważano możliwości całkowitego zabezpieczenia go, ani innego regionu mniejszościowego, przed takim przeobrażeniem. Debatę między przywódcami chińskimi, którzy opowiadali się za stopniową asymilacją, aby zapobiec zbrojnej rebelii, a zakładającymi nieuchronność oporu zwolennikami rozwiązań radykalnych rozstrzygnęło fiasko polityki liberalizacji z 1957 roku i wybuch powstania. Zagrożenia wynikające z przyznania Tybetańczykom choćby namiastki autonomii potwierdziły się w latach osiemdziesiątych, gdy nominalne poszanowanie odrębności Tybetu doprowadziło do nieoczekiwanego odrodzenia religii, kultury i nacjonalizmu. Od tego czasu ChRL stosuje strategię drastycznego ograniczania autonomii, ścisłej kontroli politycznej oraz rozwoju gospodarczego i kolonizacji jako panaceum na problem Tybetu.

Na początku okresu liberalizacji, w 1979 roku, Deng Xiaoping zainicjował dialog z Dalajlamą, licząc, że jego powrót zapewni ostateczną legitymizację chińskim rządów w Tybecie. Pekin ograniczył wszelkie kontakty do rozmów o osobistym statusie Dalajlamy, konsekwentnie odmawiając dyskusji na temat autonomii Tybetu i wielkości TRA. Nawet po załamaniu się rozmów na początku lat osiemdziesiątych powtarzał, że zgodzi się na powrót Dalajlamy, o ile zrezygnuje on z roszczeń do niepodległości. Ten zrobił to, ale ChRL to nie wystarczyło – chciała, aby oświadczył, że Tybet nigdy nie był niepodległy, żeby odsunąć od Chin zarzut imperialistycznego traktowania tego kraju. Dla chińskich przywódców „prawdziwa autonomia” jest wyłącznie fortelem i przygrywką do niepodległości.

W ostatnim czasie chińscy przywódcy najwyraźniej uznali, że autonomia Tybetu jest nie do przyjęcia, ponieważ niemal wszystkie aspekty tybetańskiej kultury mają zabarwienie nacjonalistyczne i separatystyczne. Przekonanie o nieuchronności takiego zagrożenia świadczy o tym, że Pekin nigdy nie pogodzi się z autonomią, gdyż musiałaby ona wzmocnić odrębną, kulturową i narodową tożsamość Tybetańczyków, a więc stać się wyzwaniem dla jedności oraz terytorialnej integralności chińskiego państwa. Polityka negocjowania, pod pewnymi warunkami, z Dalajlamą ma więc przede wszystkim charakter dyplomatyczny i propagandowy. Warunki Chin są niemożliwe do spełnienia, tym bardziej, że Pekin zdaje się dawać do zrozumienia, iż oczekuje od Dalajlamy rezygnacji z wszelkiej działalności na arenie międzynarodowej i, prawdopodobnie, rozwiązania tybetańskiego rządu emigracyjnego, nim zacznie z nim w ogóle rozmawiać – i to tylko o jego osobistym statusie.

Chiny mają wiele powodów, by nie chcieć „rozwiązania sprawy” Tybetu, poczynając od tego, iż w ogóle zaprzeczają jej istnieniu. Utrzymują, że problem



został już rozwiązany, nie chcą więc, co zrozumiałe, na nowo go otwierać. Nie zamierzają dać Tybetańczykom autonomii, która pozwoliłaby na rzeczywiste kultywowanie kulturowej i narodowej tożsamości, a co za tym idzie – na podsycanie separatyzmu. Pekin uważa, że jego kontroli nad Tybetem nic nie zagraża i nie boi się oporu, nawet jeśli jego przywódca umrze na wychodźstwie. Jeżeli Deng liczył kiedyś, że powrót Dalajlamy da ostateczną legitymizację aneksji Tybetu, obecni przywódcy najwyraźniej uznali, że lepiej poczekać na jego śmierć na wygnaniu, a potem wybrać sobie własnego XV Dalajlamę. Chiny po prostu wierzą w obecną strategię, która obejmuje ograniczanie wszystkich aspektów tybetańskiej autonomii, represjonowanie opozycji, rozwój gospodarczy i kolonizację.

Stanowisko Pekinu sprowadza się do tego, że autonomię przyznała Tybetowi Komunistyczna Partia Chin z uwagi na etniczną odmienność jego mieszkańców od Hanów, a nie różnice narodowe czy dawną polityczną niepodległość. Dopuszczanie, że Lhasa była kiedyś politycznie niezależna, oznaczałoby przyznanie się do imperialistycznej agresji na ten kraj. Pekin przyzna więc Tybetowi autonomię, jaką uzna za stosowną, nigdy jednak nie powie, że ma on do niej prawo z uwagi na niechińską tożsamość narodową lub historię „kraju”, który nie stanowił integralnej części Chin.

Nowa biała księga stanowisko to potwierdza. Pekin uważa, że system regionalnej autonomii etnicznej jest odpowiedni, wystarczający i niezmienny. Kategoriecznie odrzuca proponowany przez Dalajlamę model „jednego kraju, dwóch systemów” i rozszerzenie TRA o wszystkie ziemie kulturowo tybetańskie. Biała księga jest odpowiedzią na propozycje Dalajlamy, należy więc ją uznać za odmowę prowadzenia z nim jakichkolwiek rozmów na temat autonomii. Dokument ten stwierdza, że o przyszłości Tybetu nie będzie decydować nie tylko Dalajlama, ale nawet sami – bez udziału wszystkich Chińczyków – Tybetańczycy. Dalsze kontakty rządu Chin z tybetańskimi emigrantami należy więc uznać za element gry dyplomatycznej i propagandowej, mający utrzymywać tybetańską diasporę w stanie odbierającej zdolność działania nadziei, a nie dowód gotowości Pekinu do „rozwiązania problemu Tybetu”. Rzecznik chińskiego MSZ, odpowiadając na pytanie o poprzednie – i zapewne następne – delegacje, oświadczył, że dają one szansę tybetańskim „ziomkom” „zobaczyć na własne oczy, jak w ostatnich latach zmienił się Tybet. Ludzie z otoczenia Dalajlamy przekonali się dzięki nim, że mieszkańcy Tybetu cieszą się pełną wolnością, w tym swobodami religijnymi”²⁶³.

W ostatnim czasie Chiny konsekwentnie zaostrzają politykę wobec wszelkich ruchów separatystycznych w Tybecie, Xinjiangu, Hongkongu i na Tajwanie. Można, oczywiście, traktować to epizodycznie i uznać na przykład za rezultat frakcyjnych walk w szeregach KPCh, bardziej precyzyjne byłoby jednak stwierdzenie, że epizodem jest raczej autonomia jako taka w scentralizowanym,

²⁶³ „Beijing Won't Accept Dalai Lama's Terms”, *The Asian Age*, 21 lipca 2004.



jednolitym i nacjonalistycznym państwie chińskim. Kultura polityczna Chin miała – i ma – charakter nieubłagania asymilacyjny. Niezależnie od tego, czy komuniści kiedykolwiek widzieli w autonomii niechińskich regionów granicznych, takich jak Tybet czy Xinjiang, coś więcej niż chwilowe narzędzie do osiągnięcia pełnej asymilacji, z pewnością przekonali się, że prawdziwa autonomia prowadzi do kulturowego i politycznego separatyzmu. Z tym samym zjawiskiem zetknęli się w Hongkongu i na Tajwanie, gdzie wspólne, chińskie dziedzictwo kulturowe, nie zapobiegło separatyzmowi politycznemu. Ścisły związek między autonomią i separatyzmem prawdopodobnie wyklucza jakikolwiek samorząd tych regionów, a zwłaszcza niechińskich terenów granicznych takich jak Tybet.

Zważywszy na brak tolerancji Pekinu, nadzieje Dalajlamy, że „prawdziwa autonomia” w granicach Chin pozwoli na zachowanie kulturowej i narodowej tożsamości Tybetańczyków, wydają się mało realistyczne. Autonomia w ChRL zależy i zawsze będzie zależać od definicji, interpretacji i praktyk chińskiego państwa. Zaakceptowanie autonomii zmieni tożsamość narodową Tybetańczyków i będzie jej zagrażać, ponieważ ostatecznie zostaną uznani za Chińczyków – być może należących do tybetańskiej mniejszości, niemniej jednak Chińczyków. Będzie to miało niewątpliwy wpływ na ich tożsamość – wpływ, który od dawna próbuje osiągnąć Pekin. Deklaracja Dalajlamy, że Tybet nigdy nie był niepodległy, od czego Chińczycy uzależniają udzielenie zgody na jego powrót, zagrozi nawet tybetańskim roszczeniom do prawa do autonomii, które zasadzają się na dawnej niepodległości ich kraju.

Odrzucenie przez Dalajlamę legitymizacji chińskich rządów w Tybecie jest jedyną pozostałością niezależnego państwa tybetańskiego. Ona również zostanie utracona, gdy Dalajlama uzna autonomię i wróci do Chin. Tybetański przywódca ma bardzo niewiele atutów – ale z tego jednego, możliwości odebrania legitymacji chińskim rządóm w Tybecie, nie powinno się łatwo rezygnować. Wydaje się, że sam Dalajlama zaczyna dochodzić do wniosku, że jego powrót jest mało prawdopodobny, a być może i niecelowy. Ostatnio oświadczył, że autonomia nie ma sensu, jeśli Tybetańczycy są w Tybecie mniejszością²⁶⁴. Powiedział też, że w tej chwili może być bardziej przydatny, pozostając na wygnaniu²⁶⁵.

Strategia rezygnacji z roszczeń do niepodległości Tybetu i uznania autonomii opierała się na założeniu, że niepodległość jest niemożliwa. Autonomia była więc

²⁶⁴ “Dalai Lama Denounces ‘Cultural Genocide’”, Reuters, 9 października 2003.

²⁶⁵ Dalajlama miał powiedzieć: „Pewien przywódca zachodniego państwa – nie mogę zdradzić wam, który – powiedział mi, że w tej chwili powrót byłby ogromnie niebezpieczny. Myślę, że właściwy czas nadejdzie, gdy rząd Chin zacznie się zastanawiać nad nowym podejściem do sprawy Tybetu. Wtedy będę mógł coś wniesić. Teraz mogę najlepiej służyć Tybetańczykom w ten właśnie sposób. Mogę zrobić więcej poza granicami Tybetu niż w nim”. Starsi Tybetańczycy, powiada Dalajlama, chcą jego powrotu, ale ludzie znający się lepiej na polityce uważają, że bardziej przysłuży się swojej sprawie, zostając na Zachodzie. Gillian Bowditch, “Peaceful Protest”, Scotsman.com, 8 listopada 2003.



jedynym wyjściem, musiała być jednak „prawdziwa”, to znaczy zapewnić możliwość kultywowania tybetańskiej kultury i tożsamości narodowej. Miała również służyć nakłonieniu Chin do przystąpienia do negocjacji, jako że Dalajlama teoretycznie spełnił ich warunek, rezygnując z zabiegania o niepodległość. Strategia ta okazała się nieskuteczna. Nie tylko nie doprowadziła do negocjacji, ale i opierała się na fałszywym założeniu, że autonomia może zagwarantować zachowanie kulturowej i narodowej tożsamości Tybetu.

Orędownicy strategii autonomicznej utrzymują, że z czasem przyniesie ona rezultaty dzięki międzynarodowej presji na Chiny. Polityka ta rzeczywiście zyskała uznanie wielu rządów, a kilka z nich ciągle prosi o „rozmawianie z Dalajlamą”. W rzeczy samej jest jednak zbyt wygodna dla tych państw, ponieważ wymaga od nich jedynie namawiania Pekinu do załatwienia sprawy z Dalajlamą bez zajmowania żadnego stanowiska wobec charakteru samej „sprawy”. Idea, że kwestia Tybetu jest czymś na kształt „nieporozumienia”, które mogą wyjaśnić przyjazne rozmowy między Dalajlamą a rządem Chin, niezwykle upraszcza bardzo złożony problem.

W odpowiedzi na ostatnią białą księgę Dalajlama oświadczył, że rząd Chin może nie być skłonny do prowadzenia bardziej liberalnej polityki w Tybecie, ale sami Chińczycy są. Dalajlama pozostaje niepoprawnym optymistą, sądząc, że staną się oni bardziej demokratyczni i tolerancyjni wobec tybetańskiej kultury i religii. Często powtarza, że w globalizującym się świecie granice i różnice między państwami tracą na znaczeniu, a Tybet mógłby skorzystać, zwłaszcza gospodarczo, będąc częścią ChRL. On sam i rzecznicy strategii autonomii muszą sądzić, że historia Chin oraz ich polityki asymilacji religijnej i kulturowej, dowody, świadczące o tym, że samorząd stanowi naturalne zagrożenie dla narodowej tożsamości i terytorialnej integralności Chin, oraz brak jakichkolwiek przesłanek po temu, iż autonomia może być gwarantem kulturowej i narodowej tożsamości Tybetu – są po prostu bez znaczenia.

Polityka „prawdziwej autonomii” w granicach ChRL wyrasta z nadziei – a dla niektórych pobożnego życzenia – Dalajlamy, że Pekin postanowi poprawić swój wizerunek na arenie międzynarodowej, pozwalając Tybetańczykom na zachowanie ich kultury, a zaakceptowanie przezeń autonomii i jego wpływ na rodaków zapobiegnie wybuchowi separatyzmu. Władze chińskie nie okazują większego zainteresowania tą propozycją. Wydają się przekonane, że kontrolują opozycję w Tybecie, rozwiążą wewnętrzny problem polityczny przy pomocy kolonizacji, a problemy międzynarodowe – dyplomatycznymi wymuszeniami i nieustępliwą propagandą.

W przeciwieństwie do przywódców tybetańskich, ujuńska diaspora nigdy nie wierzyła w możliwość autonomii pod chińskimi rządami i konsekwentnie utrzymywała, że Ujgurom należy się prawo do samostanowienia²⁶⁶. Różnica leżeć

²⁶⁶ Erkin Alptekin, przewodniczący Światowego Kongresu Ujgurów, rozmowa z autorem, 28 maja 2004.



może w tradycyjnej pogodzie ducha i ufności w przyszłość Tybetańczyków, autonomii szerszej niż w Xinjiangu, mniej intensywnej kolonizacji i poparciu dla Tybetu na arenie międzynarodowej, które bierze się z „shangri-lańskich” wyobrażeń i autorytetu Dalajlamy. On sam okazał się też silniejszy od tybetańskich przeciwników wariantu autonomicznego. Zważywszy jednak na nieprzejednane stanowisko Chin, być może i Tybetańczycy będą musieli zacząć myśleć o polityce samostanowienia.

Samostanowienie wydaje się rozwiązaniem korzystnym, ponieważ jest najbliższe prawdziwej historii podporządkowania Tybetu Chinom i sytuacji obecnej, w której Pekin odmawia mu prawa do niepodległości. Tybetańczycy zbudowali poczucie tożsamości narodowej nie tylko za sprawą odrębnych cech narodowych, ale i chińskiej dominacji, zwłaszcza po 1950 roku. Spór o historyczną niepodległość czy podległość Tybetu nie zostanie nigdy rozwiązany. Pekin może kwestionować tybetańskie roszczenia do niepodległości przy pomocy dowodów, świadczących o pewnej historycznej dominacji Chin. Nie ma jednak żadnej dobrej odpowiedzi w kwestii odebrania Tybetańczykom prawa do samostanowienia, które, choć nie daje się go wyegzekwować, zachowało swój status moralny i ideologiczny. Problem Tybetu ma dziś charakter niemal wyłącznie ideologiczny. Samostanowienie jako strategia polityczna ma tę zaletę, że zachowuje – przynajmniej na płaszczyźnie idei – tybetańską tożsamość narodową, podczas gdy autonomia nie gwarantuje tego w żadnym sensie.

Fundamentalnym problemem Tybetu, a także Tajwanu, Hongkongu i Xinjiangu, jest samostanowienie. Wielu Chińczyków zdaje sobie z tego sprawę, mówiąc, że Pekin musi odzyskać Tajwan, bo jeśli tego nie uczyni, zaraz potem może stracić Xinjiang i Tybet. Kilka lat temu, w czasie wojny w Kosowie, Chiny panicznie bały się, że samostanowienie wyznaczy nową normę w stosunkach międzynarodowych. Pekin obawiał się, że „humanitarny interwencjonizm” wyruguje doktrynę suwerenności państw i że może zostać wykorzystany do interwencji na Tajwanie, w Tybecie lub Xinjiangu. Później jednak globalna wojna z terroryzmem przywróciła suwerenności centralne miejsce na mapie zasad stosunków międzynarodowych. Chiny posługują się tą wojną do usprawiedliwiania represji w Xinjiangu. Wykorzystują też swą rzekomą współpracę w jej prowadzeniu oraz mediację w sprawie Korei Północnej do osłabienia międzynarodowej, zwłaszcza amerykańskiej, krytyki swojej polityki wobec Tajwanu i Tybetu. Zasada samostanowienia może jednak znów powrócić, rzucając wyzwanie nieograniczonej suwerenności państwa w Chinach i innych regionach.

Negocjacje chińsko-tybetańskie po 1959 roku

Cering Łangjal

Z reguły przyjmuje się, że negocjacje między tybetańskim rządem emigracyjnym a rządem Chińskiej Republiki Ludowej rozpoczęły się pod koniec lat siedemdziesiątych. Potwierdza to tak zwana „dyplomacja delegacyjna” – czyli trzy oficjalne misje, które wysłano z Dharamsali do Tybetu w latach 1979-80.

Wiele jednak wskazuje, że obie strony były w kontakcie – może nie bezpośrednio, ale przez ludzi takich jak Gjalo Thondup, starszy brat Dalajlamy – już na początku tamtej dekady. W 1972 roku w Lhasie zaczęły krążyć plotki, że Jego Świątobliwość wróci wkrótce z wygnania. Wielu uchodźców, uciekających w tym okresie do Indii, informowało, że władze chińskie upominały mieszkańców, by zachowywali się przyzwoicie i nie dawali ponieść emocjom w razie powrotu Dalajlamy. W czerwcu tego roku wydano polecenie odnowienia Cuglakhangu (Dżokhang) i proklamowano „Cztery Wielkie Wolności”²⁶⁷. Wcześniej, w maju, przez zachodni Tybet przejechała potężna chińska delegacja, która, wieś po wsi, instruowała ludzi, jak mają zachowywać się w chwili powrotu Dalajlamy. Zapowiadano, że „może dojść do tego już wkrótce”.

Choć Dharamsala nie wspominała wówczas o żadnych negocjacjach z Pekinem, trudno uwierzyć, by Chińczycy odegrali cały ten spektakl bez żadnego sygnału od rządu emigracyjnego. Podobne sytuacje, do jakich dochodziło w następnych latach, pozwalają sądzić, że Gjalo Thondup – z własnej inicjatywy lub za zgodą Dharamsali – rozpoczął wstępne rozmowy z Chińczykami, którzy uznali to za oznakę gotowości Dalajlamy do powrotu z wygnania. Tak czy owak do wizyty nie doszło.

Początki „dyplomacji delegacyjnej”

Dharamsala nadal zaprzeczała, że prowadzi jakiegokolwiek negocjacje z Pekinem. Nie ulega jednak wątpliwości, że pod koniec lat siedemdziesiątych obie strony chciały wyjść z impasu. Dalajlama zaczął mówić o wadze, jaką przywiązuje do zezwolenia uchodźcom na odwiedzanie krewnych w Tybecie, aby mogli na własne oczy przekonać się o panujących tam warunkach. Powiedział też, że

²⁶⁷ „Cztery Wielkie Wolności”: wolność wyznania, wolność kupowania i sprzedawania (prywatnie), wolność zaciągania i udzielania pożyczek (z zyskiem), wolność zatrudniania służby (a także robotników itd.).



Tybetańczycy z Tybetu powinni móc odwiedzać bliskich na wychodźstwie i zobaczyć, jak żyją²⁶⁸. W tym okresie Chińczycy w ogóle o tym nie wspominali. Dopiero w 1988 roku Lodi Gjari, ówczesny minister spraw zagranicznych tybetańskiego rządu emigracyjnego, przyznał w wywiadzie dla francuskiej gazety, że Pekin złożył taką propozycję za pośrednictwem Gjalo Thondupa w 1978 roku²⁶⁹.

I tak w październiku 1978 roku grupa piętnastu tybetańskich uchodźców, w tym trzech członków rządu, wystąpiły o wizy do Tybetu w chińskiej ambasadzie w Delhi. 4 grudnia przysłała odpowiedź, że wizy zostaną przyznane. Rozpoczęto więc przygotowania do wyjazdu, ale w ostatniej chwili, 19 maja 1979 roku, Pekin oświadczył, że goście muszą posiadać chińskie dokumenty podróży, wedle których będą „zamorskimi Chińczykami”, oraz płacić w amerykańskich dolarach lub funtach szterlingach, a nie indyjskich rupiach.

Tybetańczycy, co nie mogło być żadnym zaskoczeniem, warunki te odrzucili. Strona chińska najwyraźniej nie chciała spotkania. W tym samym czasie Dalajlama przyjął zaproszenie do złożenia wizyty w Związku Radzieckim i tu można szukać przyczyn tej decyzji²⁷⁰. Postawienie warunków nie do przyjęcia mogło być wyłącznie wyrazem dezaprobaty dla Dalajlamy, gdyż jednocześnie Chińczycy przyznali wizę Cultrimowi Tersejowi, Tybetańczykowi ze Szwajcarii.

Wtedy też Dalajlama powiedział w wywiadzie dla telewizji BBC, że Deng Xiaoping, ówczesny wicepremier, zaprosił go do złożenia wizyty w Tybecie. Zaproszenie nie zostanie przyjęte, wyjaśnił, dopóki nie upewni się, że sześciu milionom Tybetańczyków żyje się dobrze pod chińskimi rządami.

Chińczycy chcieli zapewne przekonać Dalajlamę, że sytuacja w Tybecie jest dobra, gdy zaproponowali mu wysłanie delegacji, która przekona się o tym na własne oczy. W sierpniu 1979 roku z Dharamsali wyjechała pierwsza misja – przez Hongkong i Pekin, bez żadnych wiz. Gospodarze musieli być pewni, że warunki w Tybecie zrobią na delegatach pozytywne wrażenie, gdyż zaprosili do Lhasy również czterdziestu czterech zagranicznych dziennikarzy z Pekinu. Tybetański rząd emigracyjny starał się jednak jak najdłużej nie informować o wizycie swoich poddanych. Delegaci opuścili Delhi 2 sierpnia, ale tybetański parlament na wychodźstwie, teoretycznie najwyższy organ decyzyjny, został o tym powiadomiony dopiero 1 sierpnia.

²⁶⁸ W orędziu z 10 marca 1978 Dalajlama powiedział: „Jeśli Tybetańczycy są naprawdę szczęśliwi, (...) Chińczycy powinni zezwolić mieszkańcom Tybetu na odwiedzenie rodziców i krewnych na wychodźstwie. Będą mogli zobaczyć warunki, w jakich żyjemy w wolnych krajach. Podobne możliwości należy stworzyć uchodźcom”.

²⁶⁹ Wywiad przeprowadzono w Dharamsali 3 października 1988. Nie wiem, czy został opublikowany. W 1990 roku przypadkiem dostałem kopię transkrypcji.

²⁷⁰ 28 maja 1979 AFP informowała z Pekinu, że „Chiny są poirytowane zaproszeniem Dalajlamy do złożenia wizyty w Związku Radzieckim i wzięcia udziału w Azjatyckiej Konferencji Buddyjskiej dla Pokoju”.



Wśród dziennikarzy, którzy pojechali do Lhasy, byli Audrey i Seymour Topping z *New York Timesa*. Seymour Topping napisał długi reportaż, potwierdzający chińskie legendy o dostatku i szczęściu w Tybecie²⁷¹. Dharamsala nie odpowiedziała. Nawet po powrocie wysłanników, których przeżycia potwierdzały wcześniejsze relacje uchodźców, rząd emigracyjny nie opublikował pełnego raportu. W Biuletynie Tybetańskim, jego oficjalnym organie, ukazała się natomiast notka, w której dziękowano władzom ChRL za udzielenie zgody na wizytę i zapewnienie delegatom transportu.

Komplikacje

W czerwcu 1980 roku Dharamsala wysłała do Tybetu drugą misję. Trzecia ruszyła w drogę, co prawda do innego regionu kraju, jeszcze podczas pobytu poprzedników. Chińczycy najwyraźniej nadal byli pewni, że wszystko ułoży się po ich myśli, i zaprosili do miasta kolejną grupę dziennikarzy. Przeżyli jednak głęboki szok, gdy mieszkańcy Lhasy zgotowali delegatom entuzjastyczne powitanie przed Dżokhangiem. Wznoszono hasła niepodległościowe i modlono się o długie życie Dalajlamy. Władze były tak wzburzone, że wizytę skrócono o sześć dni.

Ponieważ trzecia delegacja była już w kraju, zezwolono jej na kontynuowanie programu. Odwołano jednak czwartą wizytę, którą planowano na lato 1981 roku. Pekin wyjaśnił to, mówiąc, że od czasu pobytu ostatniej misji nie zaszły żadne poważne zmiany. Tybetańczycy uważali jednak, że przyczyną były doświadczenia z drugą delegacją.

Rozmowy w Pekinie

Wydaje się, że Dharamsala uznała, iż dzięki delegacjom dowiedziała się już wszystkiego, co chciała wiedzieć, i że należy przystąpić do wstępnych rozmów z władzami chińskimi. Do takiej konkluzji skłania mnie wydarzenie, którego byłem przypadkowym świadkiem. W marcu 1982 roku widziałem, jak urzędnicy rządowi wertują różne książki, próbując zrozumieć różnicę między skrótami „SSR” i „FSSR”. Pisałem akurat artykuł dla *Przeglądu Tybetańskiego*, w którym stawiałem tezę, że Chińczycy mogą zaproponować Tybetowi coś na kształt sowieckiej federacji. Dochodzę dziś do wniosku, że strona tybetańska mogła zastanawiać się nad takim rozwiązaniem, gdyż słowa „federacja” i „związek” pojawiły się sześć lat później w kontrowersyjnej Propozycji Strasburskiej.

Miesiąc później delegacja najważniejszych ministrów rządu emigracyjnego pojechała do Chin, by „kontynuować kontakty z Pekinem nawiązane w 1979 roku”²⁷². Dharamsala oświadczyła, że delegaci mają prowadzić „rozmowy

²⁷¹ Seymour Topping: „Tibet's struggle for higher living standards”, *New York Times*, 28 października 1979.

²⁷² W skład delegacji weszli: Phuncog Taszi Takla, minister ds. bezpieczeństwa, Dziuczen Thupten Namgjal, minister edukacji i religii, oraz Lodi Gjari, przewodniczący Tybetańskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych.



wstępne”, a nie negocjacje. 29 kwietnia Chińczycy powiedzieli jednak dziennikarzom japońskiego *Economic Times*, że pozwolili Dalajlamie otworzyć biuro w Pekinie. Strona tybetańska oświadczyła natychmiast, że nigdy nie składała takiej prośby.

Delegaci wrócili do Dharamsali w czerwcu. Znowu nie było oficjalnych oświadczeń poza wzmianką o „pożyteczności” wizyty. Jak zwykle jednak ustalenia dotyczące poufności najwyraźniej nie wiązały strony chińskiej. Pekin powiedział dziennikarzom, że misja przywiozła do Chin prośbę Dalajlamy o przyznanie Tybetowi statusu podobnego do tego, jaki proponowano Tajwanowi. Poinformowano również, że została ona odrzucona²⁷³. Tybetańczycy poczuli się zmuszeni do przedstawienia własnej wersji. Ich zdaniem przesłanie Dharamsali dla Pekinu brzmiało: „Jeżeli jesteście gotowi dać tak wiele Tajwanowi, w przypadku Tybetu musicie przygotować się na znacznie więcej”.

Stosunki dwustronne uległy wówczas ochłodzeniu. Wydaje się, że przez dwa lata obie strony nie wykonały żadnego ruchu²⁷⁴. Po wizycie, i w mediach, i wśród Tybetańczyków zaczęły krążyć pogłoski, że Dalajlama odwiedzi Tybet w 1985 roku. Chińczycy wydali nawet pięciopunktowe oświadczenie, określające warunki jego powrotu; stanowiło ono, że będzie mógł odwiedzać Tybet, lecz nie zostanie tam na stałe ani nie zajmie żadnego „lokalnego stanowiska”, otrzyma natomiast „urząd państwowy” w Pekinie. Spekulacje ustały dopiero po jasnym oświadczeniu Dharamsali z 16 grudnia 1983, że Dalajlama nie złoży wizyty w Tybecie w 1985 roku.

Druhá delegacja w Pekinie

W okresie tym musiały toczyć się jednak potajemne rozmowy, gdyż w 1984 roku wysłano do Pekinu drugą delegację. Była ona w Chinach od września do listopada. Po jej powrocie Dharamsala wystosowała pierwsze oficjalne oświadczenie. Mówiło ono, że obie misje prosiły Chiny o uznanie historycznego statusu Tybetu, jego prawa do samostanowienia i zjednoczenia trzech tradycyjnych prowincji, potrzeby równych relacji z Chinami oraz przeobrażenia Tybetu w strefę pokoju²⁷⁵. Chińczycy, oczywiście, propozycji tych nie przyjęli. Nadal

²⁷³ 12 czerwca 1982 roku AP donosiła z Pekinu: „Kwestia zastosowania dziewięciopunktowego planu dla Tajwanu w przypadku Tybetu po prostu nie istnieje – powiedział rzecznik MSZ, odpowiadając na pytanie z sali. W ramach tej propozycji, którą przedstawiono jesienią zeszłego roku, Tajwan dostałby niemal pełną autonomię czy raczej niepodległość, pozwalającą na zachowanie systemu społecznego i gospodarczego, utrzymywanie niezależnych stosunków zagranicznych, a nawet własnych sił zbrojnych”.

²⁷⁴ W październiku 1982 roku nowojorskie Biuro Tybetu przekazało czternaścioronicowy dokument „Pogwałcenia praw człowieka w Tybecie 1959-1982” Podkomisji Praw Człowieka i Organizacji Międzynarodowych Komisji Spraw Zagranicznych Kongresu USA.

²⁷⁵ Pełny tekst ukazał w *Tibetan Review* ze stycznia 1985.



jednak utrzymywano kontakty i wysłano czwartą misję do Tybetu. Ta odwiedziła tylko tybetańskie regiony prowincji Gansu i Qinghai. Chińczycy sprzeciwili się wizycie w tak zwanym Tybetańskim Regionie Autonomicznym, gdyż przygotowywał się on właśnie do uroczystych obchodów swego dwudziestopięcioletnia. Delegaci byli w Tybecie od lipca do września 1985 roku. Po powrocie wysłannicy informowali, że władze chińskie skonfiskowały im tysiące zdjęć Dalajlamy i że mieszkańców odwiedzanych regionów nie poinformowano o przybyciu delegacji.

Pogorszenie stosunków

Tymczasem, prawdopodobnie w związku z oświadczeniem tybetańskiego rządu emigracyjnego, premier ChRL Zhao Ziyang powiedział 9 czerwca 1985 w Londynie, że o przyszłości Tybetu można mówić wyłącznie „w ramach granic Chin”²⁷⁶. Nic nie wskazuje na to, by stanowiska obu stron uległy później jakiegokolwiek zbliżeniu. Ciągłe dochodziło natomiast do incydentów, świadczących o pogłębiającym się kryzysie stosunków dwustronnych.

W maju 1986 roku prof. Thupten Norbu, najstarszy brat Dalajlamy i obywatel amerykański, nie uzyskał wizy, gdy chciał odwiedzić krewnych w rodzinnym Takcerze. Nie podano żadnego powodu, a Norbu był wcześniej w Tybecie.

Po 1986 roku dokonano wielu aresztowań i egzekucji. 10 marca 1987 roku Dalajlama powiedział w dorocznym orędziu, że „wygląda na to, iż strona chińska nie pragnie rozwiązania problemu w oparciu o wzajemny szacunek i dla wspólnych korzyści”. Jeszcze bardziej rozgniewał Chińczyków, mówiąc, że „sprawa Tybetu ma charakter czysto polityczny oraz reperkusje międzynarodowe, dlatego też sensowne może być tylko rozwiązanie polityczne”. Poruszył również kwestie masowych aresztowań, napływu chińskich imigrantów i przejmowania przez nich kontroli nad gospodarką oraz polityki rozmyślnego demoralizowania młodzieży tybetańskiej przy pomocy alkoholu i hazardu.

Do piątej misji, która miała wyjechać do Tybetu w czerwcu 1987 roku, nie doszło, gdyż Pekin znów postawił warunek nie do przyjęcia: paszporty „zamorskich Chińczyków”. Zapowiedziano, że bez chińskich dokumentów podróżować mogą tylko Gjalo Thondup i osoby z najbliższego otoczenia Dalajlamy. Nie ulegało wątpliwości, że Chińczycy chcą mieć do czynienia tylko z członkami „rodziny panującej”. Doskonale zgadzało się to z obrazem, jaki próbowali przedstawić światu: nie ma problemu Tybetu, jest tylko kwestia powrotu Dalajlamy. Rząd emigracyjny nie zgodził się na to.

We wrześniu 1987 roku Dalajlama przedstawił swój Plan Pokojowy. Chińczycy odpowiedzieli nań obelgami, wywołując 27 września demonstrację w Lhasie, za którą potoczyła się fala brutalnie tłumionych manifestacji i rozruchów. Miały one trwać przez dwa lata.

²⁷⁶ *Indian Express*, New Delhi, 10 czerwca 1985.



W czerwcu 1988 roku przedstawiono Propozycję Strasburską. Choć Dalajlama zrezygnował z prawa Tybetu do prowadzenia własnej polityki zagranicznej w zamian za pełną, faktyczną autonomię całego tradycyjnego Tybetu, Pekin oskarżył go o domaganie się „półniepodległości” lub „niepodległości w przebraniu” i stanowczo odrzucił ten plan. Chińczycy nadal powtarzali, że są gotowi do rozmów z Dalajlamą, dodając, że mogą się one toczyć „gdziekolwiek na świecie”²⁷⁷. Wcześniej mówili, że należy je prowadzić w Pekinie lub w Hongkongu. Dharamsala wzięła to za dobrą monetę i pospiesznie zasugerowała miejsce – Genewę, oraz datę – styczeń 1989 roku. Ogłoszono również skład grupy tybetańskich negocjatorów²⁷⁸. Chińczycy znów się wycofali, nie zgadzając się na udział w rozmowach urzędników tybetańskiego rządu emigracyjnego i zagranicznego doradcy²⁷⁹.

W Lhasie dochodziło do nowych demonstracji i nowych mordów. Gazety z Hongkongu podały, że władzom lokalnym kazano stosować „bezlitosne represje wobec antychińskich wystąpień”.

Chińczycy powiedzieli też prasie, że od tej pory będą rozmawiać tylko i wyłącznie z Dalajlamą²⁸⁰. Przy okazji zakomunikowali, że miejscem ewentualnych negocjacji może być jedynie Pekin²⁸¹.

Wydaje się, że po ogłoszeniu stanu wojennego w Tybecie w marcu 1989 roku, Dharamsala przestała zabiegać o dalsze kontakty z Pekinem.

Podsumowanie

Tybetański przywódca przedstawił Propozycję Strasburską jako ostateczny kompromis wobec Chin. Wielokrotnie powtarzał, również w orędziu z 10 marca 1990 roku, że dalej posunąć się nie może. Innymi słowy, z perspektywy strony tybetańskiej, wszelkie ewentualne negocjacje muszą opierać się na tym dokumencie. Niemniej Chińczycy zdecydowanie odrzucili ów projekt i zapowiedzieli,

²⁷⁷ 23 września 1988 roku *Times of India* donosił, że ambasada ChRL w New Delhi poinformowała Biuro Dalajlamy, iż rozmowy mogą toczyć się w Pekinie, Hongkongu albo w jakiegokolwiek chińskiej ambasadzie lub konsulacie. „Jeśli Dalajlamie miejsca te nie odpowiadają, może wskazać jakiegokolwiek inne” – ogłosili Chińczycy.

²⁷⁸ Skład tybetańskiego zespołu negocjatorów ogłoszono zaraz po przedstawieniu Propozycji Strasburskiej. Weszli doń trzej ministrowie rządu emigracyjnego, jeden były minister i dwóch sekretarzy. Podano również nazwiska dwóch asystentów i jednego doradcy. Z wyjątkiem tego ostatniego, Michaela van Walta, Holendra, byli oni wysokimi urzędnikami tybetańskiego rządu na wychodźstwie.

²⁷⁹ Informację o odrzuceniu propozycji podał 25 listopada 1988 prochiński hongkoński dziennik *Wen Wei Po*, powołując się na Chen Xina, wiceministra Komisji ds. Narodowości.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Przegląd Tybetański* dowiedział się o tym od wiarygodnego źródła z Dharamsali, które zastrzegło sobie anonimowość. Rząd emigracyjny nie chciał ani potwierdzić, ani zaprzeczyć tej informacji.



że negocjacje mogą dotyczyć wszystkiego poza „jakąkolwiek formą” niepodległości Tybetu.

Dalajlama oświadczył, że głównym powodem przedstawienia Propozycji Strasburskiej było położenie kresu mordom i napływowi ludności chińskiej do Tybetu. „Taktyka negocjacyjna” Pekinu wskazuje, że myśli on podobnie, tyle że stawia sobie dokładnie przeciwne cele. Chińczycy chcą kontynuować prowadzoną obecnie politykę, a jednocześnie sprawiać wrażenie, że są gotowi do dialogu. Innymi słowy, dzięki negocjacjom zyskują czas, którego potrzebują na dokończenie demograficznej inwazji. Ponadto wydaje się, że tak naprawdę interesuje ich wyłącznie kwestia powrotu Dalajlamy. Nie zamierzają rozmawiać o przyszłym statusie Tybetu, który, jeśli idzie o nich, nie zmieni się w żadnych okolicznościach.

Wniosek nasuwa się więc sam: nie będzie żadnych negocjacji chińsko-tybetańskich. A już na pewno tak długo, jak długo w Pekinie rządzić będzie obecny reżim. Być może zostaną one podjęte, gdy upadnie komunizm, a władzę przejmą przywódcy opozycji. Warto jednak zauważyć, że póki co chińscy dysydenci nie szukają politycznego sojuszu z Tybetańczykami. Deklarują szacunek dla Dalajlamy i widzą gwałcenie praw człowieka w Tybecie, niemniej, jak dotąd, nie zrozumieli, że historycznie i prawnie był on, i nadal jest, niepodległym krajem oraz że faktycznie należy mu się niepodległość. Muszą sobie uprzytomnić, że Tybetańczycy są odrębnym narodem, a nie jedną z tak zwanych chińskich mniejszości. Obecnie ich stanowisko wobec Tybetu przypomina poglądy na sprawę Tajwanu. Gotowi są połączyć siły z Tybetańczykami, aby obalić komunistyczny reżim w Pekinie, ale nie – przynajmniej na razie – zwrócić im niepodległości.

Tybetańczycy mogą więc tylko liczyć na to, że chińscy dysydenci zechcą kiedyś dowiedzieć się czegoś więcej o ich kraju. Dopiero po spełnieniu tych dwóch warunków – autentycznym zrozumieniu sytuacji przez opozycję i przejściu przez nią władzy – rząd tybetański będzie mógł spotkać się z władzami chińskimi jak równy z równym. Do tej pory warunki dyktowali Chińczycy, a negocjacje toczyły się w Pekinie, nie w Dharamsali, Delhi czy Genewie. Na czele delegacji tybetańskiej stał minister, podczas gdy przywódcy partii komunistycznej desygnowali do rozmów podrzędnych urzędników z Komisji ds. Narodowości²⁸². Te kwestie protokolarne odzwierciedlają główny problem negocjacji chińsko-tybetańskich: czy dotyczą one drobnej różnicy zdań między macierzą a jedną z wielu mniejszości, czy też konfliktu między dwoma państwami, z których jedno okupuje drugie?

Jedyną korzyścią, jaką do tej pory odnieśli Tybetańczycy z i spoza Tybetu z kontaktów między Dharamsalą a Pekinem, jest to, że mogą się nawzajem

²⁸² W 1982 roku stronę chińską reprezentował Ulanfu, ówczesny wiceprzewodniczący Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych, który wcześniej piastował funkcję ministra ds. mniejszości narodowych. Towarzyszył mu Xi Zhongxuan – od 1984 szef delegacji ChRL.



odwiedzać. Granicę przekroczyły setki osób, niektóre wielokrotnie. Choć celem większości podróży było spotkanie dawno niewidzianych krewnych, najodważniejsi skutecznie łączą interesy z przyjemnością.

Nie wiadomo, czy Pięciopunktowy Plan Pokojowy i Propozycję Strasburską należy uznać za element negocjacji. Nie przedstawiano ich w odpowiedzi na żadną propozycję strony chińskiej. Były raczej reakcją Dalajlamy na fiasko kontaktów z Pekinem. Do 1987 roku diaspora nie przedstawiała Chińczykom żadnych propozycji. Wystarczyło jej, że próbuje się dowiedzieć, co mogą chcieć przyznać jej Chiny. Trudno sobie wyobrazić, by miała jakąkolwiek propozycję, którą rzeczywiście chciała przedstawić Pekinowi. Dla Tybetańczyków negocjowanie polega na szukaniu formuły, która zwróciłaby im niepodległość, natomiast Chińczycy nie widzą żadnego „problemu Tybetu”. Interesuje ich wyłącznie sprowadzenie Dalajlamy – w nagrodę byli skłonni pójść na drobne ustępstwa, na przykład zezwolić na więcej swobód religijnych. Jakakolwiek postać „niepodległości” jest dla nich nie do pomyślenia.

Dalajlama postanowił przerwać impas, ogłaszając swoje dwie propozycje. Bez wątpienia przyczynił się do tego upadek komunizmu w Europie i inne zaskakujące zmiany na całym świecie. Mógł sądzić, że sami Chińczycy uważają, iż ich system musi upaść, i że z wdzięcznością przyjmą owe plany, by ratować twarz. Propozycja Strasburska była niewątpliwie inicjatywą Dalajlamy, który próbował zapewnić Tybetańczykom lepszą przyszłość – nic nie wskazuje na to, by maczało w niej palce brytyjskie MSZ, amerykański Departament Stanu czy jakaś indyjska agencja wywiadowcza. Zapomina się często, iż projekt ten nie jest wiążący dla tybetańskiego rządu i narodu. Dalajlama mówił wyraźnie, że to jego prywatna wizja rozwiązania problemu Tybetu, którą mogłyby przyjąć obie strony. Osobiście nadal opowiada się za nim, ale w 1991 roku ogłosił, że nie czuje się zobowiązany do obstawania przy nim. Wyjaśnił przy tym, że powodem nie były stanowcze sprzeciwy, lecz brak jakiegokolwiek pozytywnej reakcji strony chińskiej.

Londyn, 1994

Szczyt tybetańsko-chiński z perspektywy

Fistaszków

Dziamjang Norbu

Mimo że mały świat Tybetańczyków i przyjaciół Tybetu jest bardzo eklektyczny, obawiam się, że może w nim nie być zbyt wielu fanów świętej pamięci Charlesa Schulza i jego cudownych komiksów o Fistaszkach. Jeśli jednak są, proszę, by przypomnieli sobie znaną, powtarzaną w wielu wariantach historyjkę, która posłużyła mi za swego rodzaju parabolę, ilustrującą podobną niezdolność tybetańskich przywódców do wyciągania wniosków z trudnych, często bolesnych, doświadczeń.

Wszystkie te komiksiki sprowadzają się w zasadzie do jednego, który wygląda mniej więcej tak: Lucy stara się przekonać Charlie'go Browna do wzięcia rozbiegu i kopnięcia piłki (tej z amerykańskiego futbolu), którą, niczym profesjonalni gracze, stawia dłoń na ziemi i utrzymuje w odpowiedniej pozycji paluszkami. Charlie Brown walczy ze zrozumiałą podejrzliwością, gdyż dawał się na to nabrać setki razy, a Lucy zawsze w ostatniej chwili zabierała piłkę. Dziewczynka jest jednak uparta i powoli rozwiewa wątpliwości Charlie'go. W rękawie trzyma asa, ostateczny argument: „Spójrz mi w oczy Charlie. Czy te oczy mogą kłamać?”. I w końcu stary, dobry Charlie Brown zgadza się. Pędzi ze wszystkich sił – z kącika ust wystaje mu koniuszek języka – i składa się do potężnego wykopu. Lucy, ma się rozumieć, w ostatniej chwili zabiera piłkę, a on fika koziółka i ląduje na plecach. Na ostatnim obrazku Lucy pochyła się nad półprzytomnym Charlie'm i pyta: „Czyż zaufanie nie jest czymś naprawdę cudownym?”.

Muszę się przyznać, że pisałem już o Fistaszkach. W 1994 roku. Tamten artykuł również dotyczył wizyty Gjalo Thondupa w Chinach, w którego ślady, jak teraz, rychło podążyła oficjalna delegacja rządu tybetańskiego. Zjawisko wizyt wysłanników Dalajlamy w Chinach i Tybecie – oraz towarzyszący im zgiefk – nie są przecież niczym nowym. W rzeczy samej było ich tyle, że mógłbym pewnie odgrzebać tekst, który napisałem z okazji pierwszej wycieczki, i publikować go raz po raz. Myślę, że nikt by się nie zorientował. Nie obawiajcie się jednak, nie zrobię tego. Zacytuję tylko fragment, żeby pokazać, skąd wzięły się Fistaszki.



„Ilekoć sprawa Tybetu nabiera rozgłosu, czy to za sprawą demonstracji w Lhasie czy przyznania Dalajlamie Pokojowej Nagrody Nobla, Chińczykom niemal nieodmiennie udaje się odwrócić uwagę świata przy pomocy gładkich anonsów prasowych, w których deklarują gotowość podjęcia rozmów z Dalajlamą albo jego przedstawicielami. Na wieść o tym sympatycy Tybetu oddychają z ulgą i sytuacja zostaje skutecznie rozładowana. W Dharamsali obwieszczą się wyjazd delegacji, a wszystkie koterie zawzięcie intrygują, by wepchnąć do niej swojego człowieka. Nic, oczywista, z tego nie wynika. Jednak raz na jakiś czas misja faktycznie dojeżdża do Pekinu. I zawsze wraca do Dharamsali półprzytomna – z miną lądującego na ziemi Charlie'go Browna”... itd. itp. (*Tibetan Review*, marzec 1994).

O cóż więc szło tym razem Pekinowi, gdy zapraszał Gjalo Thondupa i oficjalną drużynę z Lodi Gjari i consortes? Każdy w miarę inteligentny człowiek zdaje sobie przecież sprawę, że Chiny nie mają najmniejszego zamiaru układać się z Dalajlamą ani z żadnym przedstawicielem rządu emigracyjnego. Bodaj przed tygodniem Radio Free Asia przeprowadziło wywiad z historykiem Ceringiem Szakją i ze mną, pytając, oczywiście, o pobudki Pekinu.

Cering odparł, że głównym powodem wystosowania zaproszenia jest zapewne zbliżająca się wizyta Jiang Zemina w Stanach Zjednoczonych. Jego ostatni przyjazd do tego kraju doszczętnie zepsuły potężne, hałaśliwe i szczegółowo opisywane przez media demonstracje organizowane przez Tybetańczyków i przyjaciół Tybetu. Siła protestów skłoniła prezydenta Clintona do powiedzenia Jiangowi, że powinien rozmawiać z Dalajlamą. Potem powtórzył ten apel na szczycie w Pekinie. Jeśli więc podczas tej wizyty jakiś amerykański prezydent, czy ktokolwiek inny, napomknie Jiangowi, że powinien rozmawiać z Dalajlamą, ten zupełnie spokojnie będzie mógł odpowiedzieć, że właśnie to robi, bagatelizując w ten sposób cały problem.

Nie tylko uważam, że Cering-la ma w stu procentach rację, ale i obawiam się, że wizyta delegacji – oraz wszystkie wywołane przez nią nadzieje i rozterki wśród Tybetańczyków i ich sympatyków – poczyni ogromne szkody w ruchu na rzecz Tybetu. Wiem na pewno, że wykoleiła już wielką kampanię SFT. Słyszałem też mgliste, lecz bardzo niepokojące pogłoski, iż Dharamsala zamierza zwrócić się do wszystkich Tybetańczyków i organizacji wspierających Tybet o nieorganizowanie protestów podczas wizyty Jianga w USA.

O tym, że Chiny nie zamierzały rozpocząć prawdziwych negocjacji, najlepiej świadczy konsekwentne, oficjalne bagatelizowanie wizyty – którą ciągle nazywano „prywatną” – oraz bezustanne powtarzanie, że polityka Pekinu wobec Dalajlamy nie uległa zmianie. W oświadczeniu przekazanym agencji AFP (28 września) Lodi Gjari, główny wysłannik, powiedział, że delegaci „szczerze wymieniali poglądy” z urzędnikami w Pekinie, którzy nie zmienili stanowiska w sprawie *nieotwierania* dialogu z Dalajlamą. Gjari dodał również, że Chińczycy



powtarzali „znane stanowisko rządu Chin w sprawie dialogu z Jego Świątobliwością”.

Jeżeli uważnie przeczytamy to oświadczenie i inne doniesienia, usuwając z nich – najlepiej przy pomocy grubego, czarnego mazaka – całe pustosłowie, pełen ogromnych (choć zupełnie płonnych) nadziei szczebiot oraz napompowane frazesy o „przełomowych wizytach”, „szczerych rozmowach” i „nowych rozdziałach w relacjach”, zostanie nam nagi, zimny fakt: Chiny nie chcą nawet myśleć o jakimkolwiek dialogu w sprawie Tybetu.

Gjari natomiast bardzo chce wrócić do Pekinu. „Jesteśmy w pełni świadomi, że celu tego nie da się osiągnąć w trakcie jednej wizyty”, powiada. Jasne, że nie. Zupełnie możliwe, że jakiś chiński urzędnik rzucił od niechcenia: „wpadnij jeszcze” albo „wpadnij za rok”. Takie słowa rzeczywiście mogły paść, bo po powrocie delegatów do Dharamsali, tybetański rząd emigracyjny „wyraził nadzieję, że negocjacje w sprawie większej autonomii Tybetu będą mogły rozpocząć się przed lipcem” (AP, 28 września). Skoro Chińczycy dali bardzo jasno do zrozumienia, że nigdy nie będą negocjować, ale wysłannicy mogą do nich znów przyjechać w lipcu przyszłego roku – wypada zadać sobie pytanie: dlaczego w lipcu?

Na początku listopada rozpocznie się proces zasadniczych zmian w chińskich władzach; ster przejmie czwarta generacja (pierwsza – to ta od Mao). Według Zonga Hariena (pseudonim partyjnego aparaczyka), którego książkę na ten temat – *Disidai* („Czwarta generacja”) – opublikuje za miesiąc chińskie wydawnictwo z USA, zmieni się nie jeden czy dwóch liderów, ale cała najwyższa półka. Ostatnie nominacje w strukturach armii i rządu zostaną nadane w marcu 2003 roku, kiedy do formalnie zaakceptuje je Ogólnochińskie Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych. W lipcu będziemy więc mieć w Pekinie zupełnie nowy reżim i szczerze wątpię, by znalazł on czas na bezsensowne spotkanie, które mogła, mimochodem, naznaczyć poprzednia administracja, żeby „separatyści” nie zakłócili ostatniej oficjalnej wizyty byłego prezydenta w Stanach Zjednoczonych.

Z równowagi wytrąca mnie tylko to, ba, napawa palącym wstydem, że naszych ograniczonych, pochlipujących, załężnionych przywódców i „dyplomatów” wyprowadził w pole – jak dzieci – nie jakiś demonicznie przebiegły doktor Fu Manchu, ale taki tani, oczywisty trik. Boję się, że trudno tu nawet mówić o jakiejś sztuczce. Wygląda na to, że nasi przywódcy coraz bardziej wyrabiają sobie – kłania się Pawłowi – odruchy warunkowe. Dziś Pekin musi tylko pstryknąć palcami, a brat Dalajlamy i inni wysłannicy natychmiast przebiegają nóżkami. Nie zadając żadnych pytań.

Ta deklaracja *dan xiang si* – czyli, jak pięknie ujmują to Chińczycy, „jednostronnej miłości” – tybetańskich przywódców jest tak rozdzierająco żalosna, że graniczy z masochizmem. Agencja AP, na przykład, doniosła 28 września, iż „tybetański rząd emigracyjny oświadczył w sobotę, że chińscy urzędnicy po raz pierwszy traktowali tybetańskich wysłanników jak równych sobie”. Jakież to mile z ich



strony! Jak zatem traktowano poprzednie delegacje? Musiały bić pokłony? Albo całować Chińczyków w dupę?

Chińczycy zawsze mieli złe zdanie o „barbarzyńskich wysłannikach” – o ile, oczywiście, nie traktowali ich z jawną pogardą – którzy przybywali do Czang’anu lub Pekinu, aby złożyć „hold” cesarzowi. Postawa ta zakorzeniona jest w tradycyjnym, rasistowskim, sinocentrycznym i zupełnie bezpodstawnym przekonaniu o wyższości kultury chińskiej. Tybetańscy ministrowie, tacy jak wielki Gar Tongcen, błyszczeli na dworze Tangów inteligencją, przebiegłością i dyplomatycznymi zdolnościami. Tybetański poseł, który przeszedł do historii pod nadanym mu przez chińskiego kronikarza imieniem Zong-Zong, wprowadził cesarza w zdumienie głęboką znajomością chińskiej literatury i języka. Bądźmy jednak sprawiedliwi. Wśród licznych tybetańskich, mongolskich czy ujgurskich dygnitarzy, którzy odwiedzali stolicę Chin, musieli być przecież i ludzie głupi, służalczy czy wręcz skorumpowani (na takich misjach można było i dobrze zarobić, i dorobić handlem), zasługujący zapewne na miano „barbarzyńców”. Społeczność tybetańska potraktuje dzisiejszych wysłanników z podobną pogardą, jeśli uzna, że się sprzedali. Jeżeli wykonają rozkazy Pekinu i poproszą rząd emigracyjny o zatrzymanie wszystkich demonstracji oraz protestów podczas wizyty Jiang Zemina w Stanach Zjednoczonych, historia z pewnością osądzi ich znacznie surowiej.

Proszę wszystkich Tybetańczyków, przyjaciół i aktywistów, by całe to zamieszanie nie odebrało im ducha. Witajcie Jianga wszędzie, gdzie się pojawi. Niech wasze okrzyki rozdzierają uszy, niechaj wypełnią się ulice, latają zgniłe pomidory, policjanci nacierają w oparach gazu łzawiącego – wszystko to na tak bezprecedensową skalę, by stary Jiang zapamiętał sobie, że jeśli nawet uda mu się ogłupić kilku naszych liderów lub ułożyć z nimi, to naród tybetański i jego wypróbowani przyjaciele nigdy – nigdy, nigdy, nigdy – nie zrezygnują z walki o niepodległość Tybetu oraz sprawiedliwość.

wrzesień 2002

Dialog z Pekinem

Samdong Rinpocze

World Tibet News: Niektórzy przedstawiciele diaspory uważają, że za prowadzenie rozmów z Pekinem powinien odpowiadać demokratycznie wybrany parlament tybetański, a nie biuro Dalajlamy. Co pan o tym sądzi?

Kalon tipa: Trzeba pamiętać, że Jego Świątobliwość podkreśla z całą stanowczością, iż w negocjacjach tybetańsko-chińskich nie idzie o jego status, lecz o przyszłość mieszkańców Tybetu. Mówi jasno, że status jego osoby nie jest przedmiotem negocjacji. Nie negocjuje w swoim imieniu, lecz w imieniu narodu tybetańskiego. Gdybyśmy nalegali na rozmowy między rządem Chin a tybetańskim rządem emigracyjnym, wszystko skończyłoby się w punkcie wyjścia. Pekin oświadczyłby po prostu, że nie uznaje tybetańskiego rządu na wychoźstwie. Aby tego uniknąć, mówimy o „przedstawicielach Dalajlamy”. Jego Świątobliwość jest prawowitym przedstawicielem narodu tybetańskiego.

WTN: Dalajlama wyznaczył dwóch specjalnych wysłanników, których zadaniem jest prowadzenie rozmów z władzami chińskimi. Podczas pańskiej kadencji złożyli oni dwie wizyty w Chinach. Wielu Tybetańczyków i cudzoziemców, którzy popierają naszą sprawę, uważa, że w tej kwestii – najważniejszej z perspektywy przyszłości Tybetu – decyzje zapadają poza rządem emigracyjnym. Jak widzi pan rolę i wpływy specjalnych wysłanników?

Kalon tipa: Nie ja wymyśliłem instytucję specjalnych wysłanników. To dziedzictwo lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Kiedy stawałem na czele *kaszagu*, gabinetu, instytucja ta już istniała i były nadane nominacje. Jak rozumiem, wzięła się z faktu, iż Chińska Republika Ludowa nie uznaje tybetańskiego rządu emigracyjnego. Rząd tybetański nie może więc utrzymywać stosunków z Pekinem. Potrzebujemy jednak dialogu, który jest możliwy tylko za pośrednictwem Jego Świątobliwości. Władze chińskie nie uznają Jego Świątobliwości za prawowitego przedstawiciela narodu tybetańskiego, niemniej są gotowe rozmawiać z nim – jako instytucją Dalajlamy. Porozumienie to osiągnięto w 1979 roku i obowiązuje do dziś. Tybetańczycy powinni o tym pamiętać.



WTN: Jak widzi swoją rolę w procesie negocjacyjnym demokratycznie wybrany parlament tybetański?

Kalon tipa: Tybetański rząd emigracyjny ma dwa zadania: utrzymuje kontakty z państwami innymi niż ChRL i zabiega o dialog z Pekinem – w nadziei, że doprowadzi on do negocjacji na temat przyszłości Tybetu.

Dialogiem z ChRL kieruje bezpośrednio Jego Świątobliwość, który podejmuje wszystkie decyzje. Dlaczego? Ponieważ naród tybetański udzielił mu takiego mandatu w referendum, którego wyniki zatwierdził parlament emigracyjny. W referendum naród upoważnił Jego Świątobliwość do podejmowania decyzji, stosownie do okoliczności, w sprawie stosunków z ChRL. Naród nie upoważnił do tego kaszagu ani jego Departamentu Informacji i Stosunków Zagranicznych (DIIR).

Niemniej jednak Jego Świątobliwość postanowił konsultować się w tej sprawie z kaszagiem. Przed sformowaniem dwunastego kaszagu (1996-2001) omawiał kwestię dialogu z Pekinem ze swoimi wysłannikami, kalonem tipą, kalonem informacji i stosunków zagranicznych oraz z byłym przewodniczącym parlamentu [którym był wówczas Samdong Rinpoche]. Jego Świątobliwość poprosił nas o zreferowanie różnych wariantów i sugestie. Potem sam podjął ostateczne decyzje, które realizują jego wysłannicy. Wszystko to odbywa się zgodnie z zatwierdzonym przez parlament wynikiem referendum.

Stosunki z państwami innymi niż ChRL należą do kaszagu i DIIR. W tych sprawach zasięga się czasem, ale tylko czasem, opinii wysłanników, którzy nie są przedstawicielami działających za granicą Biur Tybetu. Zgodnie z obowiązującymi procedurami DIIR konsultuje się z reprezentantami owych Biur, którzy realizują dyrektywy Departamentu. Dialog z Chinami jest jednak wyłączną domeną dwóch wysłanników, podlegających bezpośrednio Jego Świątobliwości.

WTN: Rozumiem kontekst, pozostaje jednak faktem, że dwaj specjaliści wysłannicy mają ogromne wpływy. Wiele organizacji zajmujących się Tybetem i sami Tybetańczycy obawiają się zatem o procedury demokratyczne. Teraz, gdy udało się nam stworzyć demokratyczny system rządów z mocnym premierem, wielu uważa, że pański gabinet powinien odgrywać większą rolę w procesie negocjacji. Na przykład podczas wizyt obu delegacji w Chinach komunikaty wydawało prywatne biuro Dalajlamy, a nie tybetański rząd czy parlament.

Kalon tipa: Myślę, że to niepotrzebne obawy. Jak już mówiłem, parlament upoważnił Jego Świątobliwość do podejmowania wszystkich decyzji, dotyczących procesu dialogu i negocjacji. Prerogatyw tych nie udzielono kaszagowi. Kiedy zapadała ta decyzja, ani naród, ani kaszag nie mieli żadnych zastrzeżeń. To był jedyny sposób na rozpoczęcie dialogu, bo gdyby był w to zaangażowany rząd emigracyjny, ChRL nie zgodziłaby się na żadne rozmowy.



Warto pamiętać o delegacji, którą Jego Świątobliwość wysłał kiedyś do ambasady ChRL w Delhi. Jednym z jej członków był sekretarz DIIR i przedstawiciel ambasady powiedział jasno: „Przepraszam, on nie może przyjść, ponieważ jest pracownikiem tak zwanego tybetańskiego rządu emigracyjnego”. Tak do tego podchodzą. W tej sytuacji jedyną możliwością nawiązania kontaktów z Chińczykami stwarza Jego Świątobliwość. I kontakty te muszą być przejrzyste dla międzynarodowej opinii publicznej, a zwłaszcza dla chińskich przywódców. Dlatego też oficjalny komunikat o pierwszej wizycie wysłanników wydało prywatnego biuro Jego Świątobliwości – warto też zauważyć, że ChRL go nie zdementowała. Oświadczenie strony chińskiej było inne, ale nie kwestionowało komunikatu biura Jego Świątobliwości. Dodam jeszcze, że jeśli wysłannicy Jego Świątobliwości złożą kolejną wizytę w Chinach, komunikat w tej sprawie wyda jego biuro, nie kasząg.

Wysłannicy mogą być ludźmi wpływowymi, ale trzeba też wiedzieć, że kalon tipa nie poddaje się oddziaływaniom takich osobistości. W społeczności tybetańskiej jest wielu znanych ludzi, lecz moja słabość polega na tym, że nie ulegam wpływom, i dlatego jestem niepopularny. Do tej pory wszystkie decyzje w sprawie strategii negocjacyjnej były owocem konsultacji i dyskusji między zespołem doradców a Jego Świątobliwością. Nie podjęliśmy żadnej decyzji bez Jego Świątobliwości i nie wydaje mi się, bym podczas naszych rozmów zbyt łatwo komukolwiek ulegał. Cieszę się, że wysłannicy Jego Świątobliwości są ludźmi wpływowymi. To bardzo dobrze – muszą tacy być, by móc przekonać chińskich przywódców. Życzę im, mam nadzieję i wierzę, że ich wysiłki przyniosą rezultaty.

WTN: Chciałbym wrócić do tego, co powiedział pan o mandacie do prowadzenia negocjacji, jakiego naród tybetański udzielił Jego Świątobliwości. Mimo to Dalajlama zawsze konsultował się z kaszagiem. Gdyby opinia publiczna i parlament były zdania, że należy obrać inną strategię, mandat ten można byłoby zmienić.

Kalon tipa: Nawet gdyby Tybetańczycy byli takiego zdania – a nie sądzę, by tak było – sam parlament nie mógłby wprowadzić żadnych zmian. W tej sprawie nie ma on pełnej swobody, ponieważ pierwotną decyzję podjął naród w referendum. Sześćdziesiąt sześć procent Tybetańczyków powierzyło stosunki z ChRL Jego Świątobliwości. Mandat ten jednogłośnie zatwierdził później parlament.

Podczas ostatniego posiedzenia powiedziałem, że naszą politykę drogi środka w sprawie negocjacji z ChRL można zmienić tylko na dwa sposoby – decyzją Jego Świątobliwości lub w referendum. Parlament nie może tego uczynić, ponieważ nie decydował, a jedynie zatwierdzał wyrażoną w plebiscycie wolę narodu. Jeżeli chcemy to zmienić, musimy zapytać naród w kolejnym referendum lub zwrócić się do Jego Świątobliwości o zmianę polityki.



WTN: Można więc, teoretycznie, założyć, że jeśli większość diaspory byłaby przekonana o konieczności zmiany strategii, dałoby się to przeprowadzić.

Kalon tipa: Oczywiście, w społeczeństwie demokratycznym możliwe jest wszystko. Są jednak procedury. Niczego nie zmieni się plotkowaniem. Jego Świątobliwość nie musi ogłaszać referendum, ponieważ ma oczywisty mandat do podejmowania decyzji stosownie do sytuacji. Jeśli zmian pragnie dokonać parlament, może ogłosić referendum, gdyż należy to do jego uprawnień. Jeżeli ludzie chcą zorganizować kampanię, której celem będzie nakłonienie ich przedstawicieli w parlamencie do zmiany stanowiska, mają do tego pełne prawo.

WTN: Często używamy wymiennie słów „dialog” i „negocjacje”. Czy, pańskim zdaniem, jest między nimi jakaś różnica?

Kalon tipa: Ogromna. Doprowadziliśmy do dialogu, lecz nie do negocjacji. Dialog to spotkanie dwóch stron twarzą w twarz. Negocjacje są natomiast ustalonym procesem, którego celem jest rozwiązanie konkretnych problemów obu stron. Jego Świątobliwość, na przykład, ogłosił w Strasburgu plan – ma propozycję. Jeżeli Chiny zasiądą do negocjacji, ich przedstawiciel powie: „to jest nie do przyjęcia” czy „na to możemy się zgodzić”. Wtedy nasi ludzie odpowiedzą: „nie, trzeba to przyjąć z uwagi na to, to i tamto”. To nie jest zwykła dyskusja, to są negocjacje. Nie zaczęliśmy jeszcze negocjować. Dlatego też we wszystkich dokumentach i oświadczeniach stwierdzamy, iż nie prowadzimy rokowań z ChRL. Nawiązaliśmy dialog, który może doprowadzić nas do negocjacji.

WTN: Czym będą się różnić negocjacje od prowadzonego obecnie dialogu?

Kalon tipa: Stanowisko Jego Świątobliwości w sprawie negocjacji jest bardzo jasne – kiedy tylko się rozpoczną, wygaśnie mandat specjalnych wysłanników i powołany zostanie nowy zespół negocjacyjny. Wejdą do niego Tybetańczycy z Tybetu i przedstawiciele diaspory, uczeni, ludzie wybitni, osoby publiczne, historycy, politycy. Zadanie wysłanników Jego Świątobliwości polega na przygotowaniu gruntu do negocjacji i przekonaniu Chińczyków, by usiedli za stołem rokowań. Takie jest stanowisko Jego Świątobliwości, wysłanników i moje.

1 stycznia 2004

Polityka Pekinu wobec tybetańskiej diaspory

Namlo Jak

Polityka Pekinu wobec tybetańskiej diaspory to kwestia złożona i nie ma zgody co do jej interpretacji. Osobiście uważam, że przedstawiona tu analiza – z dwóch perspektyw – jasno pokazuje strategię władz ChRL wobec tybetańskich uchodźców.

Klasyfikacja tybetańskich uchodźców

W Departamencie Pracy Frontu Jedności istnieją dwa biura, które odpowiadają za „prowadzenie badań i analiz w celu przedstawiania rekomendacji w sferze polityki religijnej i etnicznej, utrzymywanie kontaktów z przedstawicielami grup mniejszościowych i wyznaniowych, wspieranie odpowiednich departamentów w rekrutacji oraz szkoleniu kadr mniejszościowych, koordynowanie działań poszczególnych departamentów w walce z separatystycznymi poczynaniami klik Dalaja i innych wrogich ruchów separatystycznych w kraju i za granicą, oraz współpracę z tybetańskimi ziomkami za granicą”. Ten podział zadań nie pozostawia żadnych wątpliwości.

Dwa kluczowe pojęcia w tym zdaniu – to „klika Dalaja i inne wrogie ruchy separatystyczne w kraju i za granicą” oraz „tybetańscy ziomkowie za granicą”. „Wrogie siły” są celem ataku, „tybetańskich ziomków” należy natomiast zjednać. Innymi słowy, Pekin chce zlikwidować mniejszość i przeciągnąć na swoją stronę większość. Tyle że osiemdziesiąt pięć procent rozrzuconych po całym świecie tybetańskich uchodźców dobrowolnie płaci podatek tybetańskiemu rządowi na wychodźstwie, który Pekin nazywa właśnie „kliką Dalaja”. Dlatego też od czterdziestu lat polityka Departamentu Pracy Frontu Jedności Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Chin nie przynosi żadnych rezultatów; co więcej, jeśli idzie o Tybetańczyków, strategia „frontu jedności” w ogóle nie ma żadnych perspektyw.

Zawężanie i poszerzanie problemu

Przesłanki te wyznaczają rytm przerywanych stosunków Pekinu z Dharamsalą. Ich znaczenie sprowadza się do półoficjalnego przyznania przez Chiny, że „problem Tybetu” istnieje i że nie zniknie sam z siebie. Jednocześnie obie strony walczą to o „zawężenie”, to o „poszerzenie” jego wymiaru. ChRL uparcie mówi więc o „rozwiązaniu problemu statusu Dalaja”, a diaspora równie konsekwentnie odpiera, że „nie istnieje kwestia statusu Dalajamy, tylko autentycznej, szerokiej autonomii”. Ostatnio doszła do tego jeszcze zażarta, publiczna debata o „następcy” obecnego Dalajamy.

Z perspektywy Pekinu „rozwiązanie problemu statusu Dalaja” obejmuje rozstrzygnięcie kwestii powrotu Tybetańczyków, którzy opuścili Chiny. Na wieść



o planach przesiedlenia części tybetańskich uchodźców z Nepalu do Stanów Zjednoczonych Chińska Republika Ludowa zareagowała presją polityczną. Część radykalnych przywódców politycznych z Dharamsali również stara się zablokować ów projekt i pod tym względem w gruncie rzeczy niedaleko im do Pekinu. Obie strony pomyliły się jednak w swoich kalkulacjach. Im bardziej sabotują, tym bardziej ludzie chcą emigrować, bo katalizuje to ich zwykłą zapalczywość i podświadome reakcje. Tybetańscy uchodźcy – z wyjątkiem, być może, idealistów – wydają się na tym tylko korzystać.

W międzyczasie Pekin mnoży warunki wstępne: „Tybet był od wieków nieodłączną częścią Chin”, „Tajwan jest prowincją Chin”, „Władze ChRL są jedynym prawnym rządem Chin” i tak dalej. Każdy myślący człowiek na pierwszy rzut oka widzi sedno sprzeczności. Gdyby rzeczywiście szło tylko o „rozwiązanie problemu statusu Dalaja”, wszystkie te obwarowania byłyby najzwyczajniej zbędne. W gruncie rzeczy to właśnie one najlepiej pokazują, czym w istocie jest „kwestia Tybetu”. I tak, choć polityka Pekinu wobec tybetańskiej diaspory nie zmieniła się na jotę, Departament Pracy Frontu Jedności Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Chin zaczął podejmować „tybetańskich ziomków” nie należących do kliki Dalaja, którzy publicznie lub prawie publicznie na wyliczone warunki przystają.

Moim zdaniem, nie musi być to posunięcie złe, bo mimowolnie podkreśla status „kwestii Tybetu”. Chińczycy, którzy wracają zza granicy, nie czują żadnej potrzeby publicznego potakiwania w takich sprawach, najwyżej bąkną coś o Tajwanie albo „jednych Chinach”. „Tybetańskich ziomków” od „Chińczyków zza granicy” różni tylko jedno – „kwestia Tybetu”. Jeśli rząd Chin nie wycofa się ze strategii „zawężania”, wcześniej czy później ten strategiczny błąd przyniesie oplakane konsekwencje.

Dlaczego teraz?

Z analizy tej wynikają ciekawe wnioski. Celowo czy nie, chińska definicja tybetańskiej diaspory i polityka wobec niej doprowadziły do śmiertelnie niebezpiecznej utraty kontroli i kierunku oraz postaw typu „prędzej śmierć niż kapitulacja” oraz działań pod tytułem „wyjdzie w praniu” bądź „wal mocno i przyj naprzód”. Czy znaleźliśmy się w ślepej uliczce?

Opowiem wam anegdotę. Pewnego razu w bibliotece doszło do sprzeczki między dwoma mężczyznami. Jeden chciał otworzyć okno, drugi stanowczo protestował. Po godzinie jałowej sprzeczki w sali pojawiła się bibliotekarka i postanowiła poznać źródło sporu. Okazało się, że rzecznikowi otwierania brakowało świeżego powietrza, podczas gdy jego adwersarz nie chciał siedzieć w przeciągu. Bibliotekarka odwróciła się na pięcie, przeszła do sąsiedniej sali i otworzyła w niej okno, zaś nasi bohaterowie dostali to, czego chcieli: oddychali świeżym powietrzem, a przy tym wcale im nie wiało.

Kto jest bibliotekarką? Pożyjemy, zobaczymy.

Dialog chińsko-tybetański po epoce Mao – Lekcje i perspektywy

Taszi Rabgaj i Ceten Łangczuk Szarlo

We wrześniu 2002 roku przybył do Pekinu oficjalny wysłannik Dalajlamy, rozpoczynając, jak miało się okazać, najpoważniejszą rundę rozmów chińsko-tybetańskich od początku lat osiemdziesiątych. Osiemnaście dni później delegacja tybetańska wróciła do swego sztabu w Dharamsali, w Indiach z pozytywną oceną postawy gospodarzy. Od tego czasu przedstawiciele Dalajlamy złożyli dwie kolejne wizyty w Chinach. W oficjalnym oświadczeniu po trzeciej z nich we wrześniu 2004 roku specjalny wysłannik Lodi Gjari nazwał owe spotkania „najobszerniejszą i najpoważniejszą wymianą poglądów” między dwiema stronami. Choć tybetańscy przywódcy starają się przedstawiać kontakty jako poważne rozmowy, Pekin do tej pory nie przyznał nawet, że w ogóle prowadzi jakiegokolwiek dialog z przedstawicielami Dalajlamy. Co więcej, on sam pozostaje w Chinach *persona non grata*, a posiadanie jego zdjęcia uznawane jest za przestępstwo polityczne na całym Płaskowyżu Tybetańskim. Sprzeczności te wywołały pytania o intencje i pobudki Chin w toczącym się dialogu. Jakie znaczenie i implikacje polityczne mają ostatnie rozmowy chińsko-tybetańskie? Jak i dlaczego przełamano nagle głęboki impas z lat dziewięćdziesiątych? Do jakiego stopnia nowa inicjatywa przybliży perspektywę wynegocjowania rozwiązania zadawnionego sporu?

Postaramy się odpowiedzieć na te pytania, analizując proces dialogu chińsko-tybetańskiego od kontaktów między Pekinem a Dalajlamą w pierwszych latach reform, przez długi impas z lat dziewięćdziesiątych, po ostatnie eksperymenty z bezpośrednimi spotkaniami. Kiedy na początku lat osiemdziesiątych formalne rozmowy zaczęły kuleć, tybetański rząd emigracyjny uruchomił systematyczną kampanię budowania międzynarodowej presji, której celem było przywrócenie dialogu z Pekinem. Pod koniec dekady naciski te najwyraźniej zmiękczyły stanowisko strony chińskiej, lecz kontakty publiczne szybko uległy załamaniu, przeobrażając się w długie, z reguły czysto retoryczne wymiany propozycji, kontrpropozycji, a nierzadko i wzajemnych oskarżeń. W czerwcu 1998 roku podczas szczytu chińsko-amerykańskiego Jiang Zemin ujawnił publicznie, że przywódcy w Pekinie ponownie otworzyli „kanały komunikacji” z Dalajlamą. W 2001 roku rozpoczęto kolejną rundę rozmów.

Analizując korzenie i trajektorię procesu, który toczy się, zrywami, od ponad dwóch dekad, wyciągamy z historii wnioski, mogące rzucić światło na ostatnią



rundę rozmów. Wynika z nich, że ów przerywany dialog zrozumieć można w pełni jedynie w szerszym kontekście życia politycznego w Chinach. W pierwszej części tego opracowania analizujemy historię stosunków chińsko-tybetańskich. W części drugiej zastanawiamy się nad ostatnimi wydarzeniami, badając najważniejsze czynniki, które mogą wpłynąć na dynamikę dalszych kontaktów, a na koniec staramy się oszacować perspektywy negocjacji w sprawie wypracowania trwałego rozwiązania sporu.

Inicjatywa Denga

Śmierć Mao w 1976 roku otworzyła drzwi do nowej ery stosunków między Pekinem a przywódcami tybetańskiej diaspory²⁸³. Wkrótce po skonsolidowaniu władzy Deng Xiaoping uruchomił ów proces, sygnalizując chęć normalizacji stosunków z Dalajlamą. Po zwolnieniu z więzień i rehabilitacji byłych urzędników tybetańskich przywódca tacy jak Panczenlama zaczęli mówić publicznie, że powrót Dalajlamy będzie mile widziany przez Pekin. Pod koniec 1978 roku Deng nawiązał kontakty z tybetańskimi uchodźcami, rozpoczynając rozmowy, które nadały nowy kształt sporowi chińsko-tybetańskiemu. Wykonano jednostronny, pojednawczy gest, zapraszając do Pekinu, za pośrednictwem przedstawicieli w Hongkongu, starszego brata Dalajlamy, Gjalo Thondupa. Podczas owej wizyty, do której doszło w marcu 1979 roku, Deng wyraził poważne zainteresowanie rozpoczęciem rozmów z przebywającym na wygnaniu tybetańskim przywódcą. W goście dobrej woli zgodził się na przyjęcie misji z Dharamsali, które miały zbadać sytuację w Tybecie. W pierwszym, pełnym dynamiki okresie rządów Denga wydawało się, że możliwe są rozmowy o wszystkim z wyjątkiem statusu politycznego Tybetu²⁸⁴. Dlaczego kontakty z początku lat osiemdziesiątych nie przerodziły się w rzeczywisty dialog między Dalajlamą a Pekinem, skoro towarzyszyła im tak niezwykła wola polityczna, o której świadczyła inicjatywa Denga?

Pierwotna oferta była niewątpliwie wyrazem jednoznacznego zainteresowania normalizacją stosunków z Dalajlamą. Niezależnie od tego, jak obiecująco wyglądała na pierwszy rzut oka, wkrótce okazało się, że do konkretnych rozmów nie ma właściwie żadnych podstaw. W pierwszym okresie rozziew między oczekiwaniami obu stron był po prostu zbyt wielki. Śmiałość nowej polityki Pekinu wobec Tybetu brała się z błędnego oszacowania stawki stosunków z tybetańską diasporą. Z jednej strony, przywódcy Chin chcieli położyć kres „wrogiej” obecności Dalajlamy na wygnaniu i przypieczętować legitymizację chińskich rządów w Tybecie. Niemniej zabiegi o ugłaskanie przywódców diaspory miały też wymiar

²⁸³ Szczegółowa analiza historyczna tego okresu – por. Shakya (1999), Smith (1996). Proces dialogu – por. D. Norbu (2001), Goldstein (1997) oraz Carlson (2004).

²⁸⁴ Według Dały Norbu warunek ten wyglądał następująco: „Podstawową kwestią jest to, czy Tybet stanowi, czy też nie stanowi części Chin. (...) O ile Tybet nie zostanie uznany za integralną część Chin, nie ma o czym rozmawiać”; D. Norbu (2001, s. 316). Powszechnie interpretowano to jako zgodę na „rozmawianie o wszystkim poza niepodległością”.



strategiczny – Pekin chciał przede wszystkim zapobiec ewentualnemu zbliżeniu między Dalajlamą a Związkiem Sowieckim²⁸⁵. Istnieją dowody na to, że obawiano się militarnego zagrożenia ze strony sił specjalnych, które miałyby jakoby podlegać Dharamsali i korzystać z poparcia Indii oraz Sowietów²⁸⁶. Jego powrót do odczarni mógł więc przynieść Chinom potencjalne zyski strategiczne bez większych – jeśli nie żadnych – kosztów politycznych.

Co ważne, zabiegi Denga o poprawę stosunków z Dalajlamą były też elementem szerszej kampanii rehabilitacji odsuniętych przywódców i normalizacji życia politycznego w ChRL. U podstaw owej kampanii leżało przeświadczenie, że to, co złe we współczesnych Chinach, jest skutkiem nieumiarkowania lewackiej polityki Mao. Ponieważ epoka ta została zamknięta, można było zakładać, że tybetański przywódca da się przekonać do powrotu i objęcia stanowisk, które piastował w latach pięćdziesiątych. Przyjmując takie założenie, nie brano jednak pod uwagę konsekwencji dwudziestoletniego wygnania politycznego. W kręgach emigracyjnych konsensus Siedemnastopunktowej ugody z 1951 roku był całkowicie zdyskredytowany czy to za sprawą przymusu, narzucającego jej podpisanie, czy to z powodu systematycznego łamania postanowień w latach pięćdziesiątych, którego kulminacją było powstanie w 1959 roku. Poglądy te utrwaliły się w ciągu dwóch dekad oderwania od Chin do tego stopnia, że idea powrotu do realiów z lat pięćdziesiątych nie wchodziła w grę. W ten sposób zaściankowość Pekinu i tybetańskiej diaspory uniemożliwiła zrozumienie kontekstu i uwarunkowań, którym podlegała druga strona.

Chińscy przywódcy ocenili błędnie nie tylko uczucia uchodźców, ale i warunki polityczne w samym Tybecie. O skali braku zrozumienia najdobitniej świadczyły nieoczekiwane rezultaty wizyt misji z Dharamsali. Chińczycy, pewni skuteczności swoich rządów w Tybecie, zgodzili się na przyjazd czterech delegacji z Indii. Pekin postanowił wykazać się elastycznością, akceptując nie tylko program i skład tych grup, ale nawet fakt, że uchodźcy nie chcieli podróżować z chińskimi paszportami, które wydawano innym emigrantom. Przeświadczeni, że przeobrazili region politycznie, chińscy urzędnicy obawiali się nie tyle demonstracji poparcia dla delegatów, co otwartego okazywania wrogości przedstawicielom Dalajlamy, zakazali więc Tybetańczykom „fizycznego atakowania” uchodźców²⁸⁷. Pekin był więc zupełnie nieprzygotowany na ekstatyczne powitanie, jakie zgotowały pierwszym delegatom, którzy przybyli latem 1979 roku, tysiące osób, manifestujących oddanie dla Dalajlamy. Ku przerażeniu Chińczyków przy okazji wzywano nawet otwarcie do niepodległości Tybetu²⁸⁸.

²⁸⁵ Chińczycy nie sądzili, by Dalajlama był zainteresowany rozwijaniem stosunków z ZSRR, uznali jednak, że trzeba zapobiec takiej ewentualności; por. Takla (1995, s. 140), Rabgyal (1990, ss. 10-13), D. Norbu (1991, s. 3).

²⁸⁶ Takla, 1995, s. 141.

²⁸⁷ Por. np. Khetsun (1998).

²⁸⁸ Por. Ngapo (1988), Smith (1996, ss. 565-68, 570-72).



Reakcja tłumy zmusiła chińskich przywódców do przeanalizowania fiaska polityki w Tybecie. Eksplozja nacjonalizmu świadczyła jednoznacznie, że realia nie miały wiele wspólnego z wyobrażeniami urzędników z Pekinu. Gruntowną rewizję polityki wewnętrznej rozpoczęto w kwietniu 1980 roku, powołując w stolicy grupę roboczą, na czele której stanął nowo mianowany sekretarz partii Hu Yaobang²⁸⁹. Wkrótce potem Hu postanowił zbadać sytuację osobiście. Dziewięciodniową wizytę zakończył przełomowym przemówieniem, w którym przyznał się do porażek partii w Tybecie i zapowiadał nowy okres reform²⁹⁰. Ambitne plany Hu przyniosły natychmiastowe skutki – m.in. odwołanie Ren Ronga, pierwszego sekretarza partii w Tybetańskim Regionie Autonomicznym (TRA). Reformy miały radykalnie przeobrazić ekonomię polityczną w regionie oraz przyczynić się do zmiany postaw wobec tybetańskiej kultury i kwestii etnicznych.

Entuzjastyczne powitanie delegacji z Dharamsali zmusiło też chińskich przywódców do zweryfikowania nastawienia wobec samego Dalajlamy. Choć nadal uważano, że normalizacja stosunków z liderami diaspory leży w interesie w Chin, to konsekwencje powrotu nie wydawały się już tak jednoznaczne. Czy jego obecność, jak liczone, będzie legitymizować chińskie rządy w Tybecie, czy raczej podsyć usłone nastroje separatystyczne? Po długich dyskusjach wewnętrznych chińscy dygnitarze zaczęli znacznie ostrożniej patrzeć na stosunki z przebywającym na wygnaniu tybetańskim przywódcą. W październiku 1980 roku Deng Xiaoping dał sygnał do odwrotu od polityki zaangażowania, nazywając Dalajlamę separatystą²⁹¹. O tym, że kwestia nawiązania znaczących kontaktów budzi coraz większe wątpliwości, najlepiej świadczyło zaostrenie kontroli nad kolejnymi misjami z Dharamsali²⁹². W marcu 1981 roku Pekin nie odpowiedział też na oficjalny list Dalajlamy, w którym krytykował on sytuację w Tybecie, wyrażając jednocześnie poparcie dla inicjatyw Hu Yaobanga²⁹³.

²⁸⁹ Por. Raport z Konferencji Roboczej Frontu Jedności, 23 stycznia 1982, *Minzu zhengce wenzuan* [Wybrane dokumenty polityki wobec narodowości] [w:] Sharlho (1992, s. 38, przyp. 9).

²⁹⁰ Por. Wang Yao, „Wizyta Hu Yaobanga w Tybecie, 21-31 maja 1980 roku”.

²⁹¹ Zwracając się do przebywającego w Chinach Panczenlamy, Deng powiedział: „Ty i Dalaj jesteście różni. Ty jesteś patriotyczny i popierasz [sprawę] jedności państwa, natomiast Dalaj prowadzi działalność separatystyczną”. Chronologia historii Partii Komunistycznej TRA, 26 października 1980.

²⁹² Druga i trzecia misja przybyły do Tybetu w maju 1980 roku. Pierwszą z nich, kierowaną przez Tenzina N. Tethonga, wydano pod zarzutem wzniecania politycznego niepokoju wśród mas. Czwartą z zaplanowanych wizyt odwołano. Delegacji tej udało się uzyskać zgodę na odwiedzenie tybetańskich regionów, nienależących do TRA dopiero w 1985 roku; na jej czele stał W.G. Kundeling. Por. Shakya (1999, s. 378), Smith (1996, s. 571).

²⁹³ Dalajlama krytykował warunki panujące w Tybecie, lecz wyrażał aprobatę dla inicjatyw Hu Yaobanga, który chciał zaradzić sytuacji, przyznając się do popełnionych błędów. Por. Dalai Lama (1996, s. 571).



Rząd Chin oświadczył jasno, że nie jest zainteresowany dyskusją o politycznym statusie Tybetu²⁹⁴. 28 lipca 1981 roku Hu Yaobang przedstawił Gjalo Thondupowi, starszemu bratu Dalajlamy, pięciopunktową propozycję:

1. Nasz kraj wszedł w nową fazę długoterminowej stabilizacji politycznej, trwałej koniunktury gospodarczej oraz jedności i wzajemnej pomocy różnych narodowości. Ponieważ Dalajlama i jego stronnicy są sprytni, powinni to wiedzieć. Jeśli w to wątpią, mogą poczekać i przekonać się za kilka lat.
2. Dalajlama i jego przedstawiciele powinni być otwarci i szczerzy oraz mówić bez ogródek. Nie powinni się targować jak przy robieniu interesów. Nie należy też robić żadnych wycieczek na temat historii, to jest wydarzeń z 1959 roku. Pomińmy to i zapomnijmy.
3. Szczerze powitamy powrót i osiedlenie Dalajlamy oraz jego stronników. Opiera się to na nadziei, że wniosą oni swój wkład w promowanie jedności Chin i solidarności między Hanami a Tybetańczykami (oraz wszystkimi innymi narodowościami), przyczyniając się do osiągnięcia Czterech Modernizacji.
4. Dalajlama będzie się cieszył takim samym statusem politycznym i warunkami bytowymi, jak przed 1959 rokiem. KPCh będzie mogła zarekomendować Ogólnochińskiemu Zgromadzeniu Przedstawicieli Ludowych mianowanie go wiceprzewodniczącym Stałego Komitetu OZPL. Może również, na drodze konsultacji, piastować stanowisko wiceprzewodniczącego Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej (...) *Nie powinien jednak wracać do Tybetu* [podkreślenie dodane]. Nie powinien równoległe piastować stanowisk w Tybecie, ponieważ zajęli je już młodzi Tybetańczycy, którzy dobrze wykonują swoją pracę. Oczywiście, może często przyjeżdżać do regionu, żeby obserwować sytuację. Jego stronnicy nie muszą się martwić o swoją pracę i warunki bytowe. Mogą być one jedynie lepsze od wcześniejszych, ponieważ nasz kraj się rozwinął.
5. Po powrocie Dalajlama może ogłosić komunikat prasowy, samodzielnie decydując o treści tego oświadczenia. Powinien powiadomić nas o roku, miesiącu i dniu swojego powrotu. Jeżeli planuje przybycie z Hongkongu i podróż drogą lądową przez Guangzhou, wyślemy na granicę urzędnika szczebla ministerialnego, który go powita i ogłosi komunikat prasowy. Jeżeli woli przybyć drogą lotniczą, zorganizujemy stosowną ceremonię powitalną i ogłosimy komunikat prasowy²⁹⁵.

²⁹⁴ Szczegółowe omówienie rozbieżności w sprawie historycznego statusu politycznego Tybetu, por. Sperling (2004).

²⁹⁵ *Xizang Qingkuang Jianjie* [„Streszczenie warunków w Tybecie“], Zhonggong Xizang Zizhiqū Dangwei Xuanchuanbu Bian [Departament Propagandy KPCh TRA], lipiec 1985, s. 32 (w tłumaczeniu autorów).



Z planu Hu wynika jednoznacznie, że głównym celem rozmów było doprowadzenie do powrotu Dalajlamy, który obwarowano określonymi warunkami. Restrykcje dotyczące miejsca pobytu (w punkcie czwartym stwierdzono jasno, że nie powinien mieszkać w Tybecie) świadczą o zaniepokojeniu nieprzewidywalnymi skutkami jego obecności w regionie. Punkt piąty, w którym zezwolono mu na wydanie komunikatu prasowego, choć z pozoru gwarantował wolność słowa, zapowiadał ściśle monitorowanie działalności po powrocie do Chin. Władze chińskie liczyły zapewne, że tak ostro postawione warunki polityczne ograniczą wpływy Dalajlamy. Innymi słowy, jeszcze przed rozpoczęciem formalnych rozmów w 1982 i 1984 roku Pekin zaczął rewidować swoje stanowisko w sprawie zbliżenia.

Niemniej jednak w 1982 roku władze ChRL nadal były do pewnego stopnia zainteresowane powrotem Dalajlamy – choć na ściśle określonych warunkach. Jego przedstawiciele zostali więc przyjęci w Pekinie, aby formalnie omówić tę sprawę²⁹⁶. Tybetańczycy byli rozczarowani pięciopunktową propozycją Hu Yaobanga, która sprowadzała dyskusję do kwestii powrotu Dalajlamy. Delegaci mieli jednak atut w postaci entuzjastycznego przyjęcia misji z Dharamsali i uważali, że będzie to pomocne w rozmowach. Co więcej, czerpali nadzieję z pierwszego oświadczenia Deng Xiaopinga, z którego wynikało, że przedmiotem dyskusji może być wszystko poza niepodległością. Tak więc, mimo przedstawienia pięciopunktowego planu, starali się omawiać nakreśloną przez Dalajlamę wizję politycznej przyszłości Tybetu²⁹⁷. Zakładała ona połączenie wszystkich ziem tybetańskich w jeden region administracyjny, którego polityczny status miał być przedmiotem dyskusji. Delegaci prosili również o przyznanie Tybetowi specjalnego statusu, jaki zaproponowano właśnie Tajwanowi. Dla Pekinu istniał jednak tylko jeden punkt wyjścia do negocjacji – pięciopunktowy plan Hu Yaobanga.

Przez następne dwa i pół roku nie osiągnięto żadnych postępów. Chiny skupiły się na reformach w Tybecie, zwołując w 1984 roku Drugie Forum Robocze, które zainicjowało politykę „otwartych drzwi” w regionie. Planom zintegrowania go z gospodarką rynkową kraju towarzyszyło wyraźne usztywnienie postawy wobec Dalajlamy. Konserwatywny sekretarz partii TRA Yin Fatang publicznie oskarżył go o zdradę²⁹⁸, a umiarkowani reformatorzy pokroju Hu Yaobanga zaczęli mówić o nim jako o przeciwniku, którego wpływom należy

²⁹⁶ W skład delegacji, które złożyły wizyty w Chinach w kwietniu 1982 i październiku 1984 roku, wchodził: Dziuczen Thupten Namgjal, minister rządu emigracyjnego, Lodi Gjalcen Gjari, wówczas przewodniczący parlamentu na wychodźstwie, oraz Phuncog Taszi Takla, były *kuson depon* i tłumacz delegacji tybetańskiej, która podpisała Siedemnastopunktową ugodę w 1951 roku.

²⁹⁷ D. Norbu (2001, ss. 320-21). Treść tych rozmów budzi kontrowersje. Wersję Norbu kwestionuje Goldstein (1997, s. 138, przyp. 12).

²⁹⁸ Shakya (1999, s. 398).



dać odpór przy pomocy szybkiego rozwoju gospodarczego. Zmiana tonu wypowiedzi publicznych sygnalizowała pogłębiający się brak zainteresowania normalizacją stosunków.

Atmosfera była więc znacznie gorsza, gdy delegacja tybetańska wróciła do Pekinu na drugą rundę rozmów w październiku 1984 roku. Wysłannicy oświadczyli, że Dalajlama odrzuca pięciopunktową propozycję Hu Yaobanga i zaproponowali przekształcenie Tybetu w zdemilitaryzowaną, stowarzyszoną z Chinami strefę pokoju, która będzie korzystać z szerokiej autonomii²⁹⁹. Z perspektywy Tybetańczyków propozycja Dalajlamy była ważnym kompromisem, ponieważ rezygnował on z roszczeń do niepodległości. Starali się prezentować ją jako odpowiedź na warunki Denga z 1979 roku, lecz w ciągu tych pięciu lat wiele zaszło i strona chińska twardo trzymała się znacznie węższego planu Hu Yaobanga. Pekin stanowczo odrzucał możliwość rozmawiania o czymkolwiek poza warunkami powrotu Dalajlamy.

W tym czasie ChRL zdawała już sobie sprawę, że stoi przed poważnymi problemami w Tybecie, nie uważała jednak, by Dalajlama był niezbędny do ich rozwiązania. Pekin sądził, że cała kwestia sprowadza się do konieczności modernizacji i rozwoju gospodarczego. Zbliżenie z Moskwą w 1986 roku stało się kolejnym bodźcem do ochłodzenia stosunków z diasporą. Wylimitowanie sowieckiego zagrożenia sprawiło, że w oczach Pekinu Dalajlama nie był już tanim rozwiązaniem ważnego problemu strategicznego, lecz raczej czynnikiem destabilizującym w, jak zaczynało się okazywać, trzęsawisku napięć etnicznych.

Siły wewnętrzne również opowiadały się za ochłodzeniem. Pierwotną propozycję złożono Dalajlamie w pierwszym, pełnym entuzjazmu okresie rządów Denga i przełomowych reform III plenum XI Komitetu Centralnego KPCh, które zburzyły wiele fundamentów ideologicznych z epoki Mao, szybko doprowadziły jednak do nowych napięć politycznych, takich jak przegrzanie gospodarki, dezintegracja systemu opieki społecznej czy rozpasana korupcja. Wywołane przez nie problemy społeczne czyniły liberałów łatwym celem ataków konserwatywnych frakcji partii. W połowie lat osiemdziesiątych atmosfera nie sprzyjała już przywódcom gotowym na ryzykowne kroki³⁰⁰. Deng Xiaoping zaczął się wycofywać z liberalnych reform, atakując w 1986 „burżuazyjny liberalizm” i odsuwając Hu Yaobanga w styczniu następnego roku. Po jego usunięciu w najwyższych władzach nie było już żadnego rzecznika zbliżenia z Dalajlamą. Co więcej, niepewny był los samych reform, które stworzyły warunki do rozpoczęcia rozmów z Tybetańczykami. W tej atmosferze niepewności zamknęły się drzwi pierwszego etapu dialogu chińsko-tybetańskiego.

²⁹⁹ D. Norbu (2001, s. 321).

³⁰⁰ Do pierwszej demonstracji studentów na Tiananmen doszło w 1985 roku. Kilkanaście miesięcy później protesty – wywołane przez apele ważnych postaci publicznych, m.in. Fang Lizhi, o przeprowadzenie reform politycznych – miały już znacznie większy zasięg.



Dalajlama zwraca się do społeczności międzynarodowej

Kiedy chińscy przywódcy stracili zainteresowanie kontynuowaniem rozmów z Dalajlamą, w całej okazałości ukazały się dysproporcje między obiema stronami. Uchodźcy tybetańscy po prostu nie mogli samodzielnie zmusić ChRL do kontynuowania rozmów. Próbowali więc temu zaradzić, zwracając się o pomoc do społeczności międzynarodowej. Zrobiono to w idealnym momencie. Sprawa Tybetu nabierała coraz większego znaczenia za sprawą wizyt Dalajlamy na Zachodzie. Wraz ze zmianą strategii zaczął on formułować jednoznacznie polityczne apele do świata. Pierwszą ważną inicjatywę w ramach nowej strategii przedstawił 21 września 1987 roku na forum Komisji Praw Człowieka Kongresu Stanów Zjednoczonych, oświadczając, że odmowa prowadzenia negocjacji przez Chiny zmusza go do szukania wsparcia społeczności międzynarodowej. W ostrym przemówieniu nazwał Tybet „okupowanym wbrew prawu niepodległym państwem”, podkreślając, że ChRL sprowadza tę kwestię do sprawy jego osobistego statusu „zamiast zajmować się prawdziwymi problemami sześciu milionów Tybetańczyków”. Następnie nakreślił pięciopunktowy plan pokojowy, zakładający:

1. Przekształcenie całego Tybetu w strefę pokoju,
2. Odstąpienie od polityki przesiedlania ludności,
3. Poszanowanie dla podstawowych praw człowieka i demokratycznych swobód Tybetańczyków,
4. Odtworzenie i ochronę środowiska naturalnego, odstąpienie przez Chiny od produkcji broni nuklearnej oraz składowania odpadów radioaktywnych w Tybecie,
5. Rozpoczęcie poważnych rokowań, dotyczących przyszłego statusu Tybetu i stosunków między narodami tybetańskim i chińskim.

Amerykańska reakcja na plan Dalajlamy nie była jednoznaczna. Stronnicy w Kongresie przyjęli ją z entuzjazmem, natomiast Departament Stanu wyraził ostrą dezaprobatę i przedstawił stanowisko administracji. W październiku 1987 roku na posiedzeniu senackiej Komisji Spraw Zagranicznych rzecznik rządu narzekał, że działania Dalajlamy kłócą się z jego statusem przywódcy religijnego, i jednoznacznie odmówił poparcia dla pięciopunktowego planu pokojowego. Choć poparcie Waszyngtonu dla praw człowieka było „niezachwiane”, oświadczył również, że łączenie tej kwestii w kontekście Tybetu z jakimkolwiek programem politycznym nie leży w interesie Stanów Zjednoczonych.

ChRL odpowiedziała na ów plan bezzwłocznie, odrzucając go punkt po punkcie³⁰¹. Propozycję Dharamsali przestawiono publicznie po raz pierwszy,

³⁰¹ Centralna Komisja ds. Narodowości, 28 września 1987 roku (Shakya, 1999, s. 523, przyp. 61).



Pekin znał jednak jej zasadnicze elementy z rozmów w 1984 roku. O znaczeniu nowej inicjatywy świadczyły nie tylko miejsce i sposób jej przedstawienia, ale również nagły wybuch niepodległościowych protestów w Lhasie, do których doszło w kilka dni po wystąpieniu Dalajlamy. Cztery dni po pierwszej doszło do kolejnej, jeszcze większej demonstracji, którą stłumiono, otwierając ogień do tłumu. Wydarzenia te rozwścieczyły Pekin, ponieważ zbiegały się z przemówieniem Dalajlamy i zdawały potwierdzać jego oskarżenia o naruszanie praw człowieka w Tybecie. W odpowiedzi Chińczycy oskarżyli go o wywołanie i zaplanowanie niepokojów w Lhasie. W memorandum z 17 października 1987 roku Yan Minfu, przewodniczący Frontu Jedności (organu partii instytucjonalnie odpowiedzialnego za sprawy Tybetu) stwierdził, że przedstawiając swój plan, Dalajlama sprowokował manifestacje niepodległościowe. Na koniec zapewnił jednak, iż jego powrót – na warunkach przedstawionych przez Hu Yaobanga – nadal będzie mile widziany.

Dalajlama rozwinął swój plan pokojowy 15 czerwca 1988 roku na forum Parlamentu Europejskiego w Strasburgu. W propozycji tej wezwał do utworzenia „samorządnego, demokratycznego regionu politycznego (...) stowarzyszonego z Chińską Republiką Ludową”, który obejmowałby wszystkie ziemie zamieszkiwane przez Tybetańczyków i którego rząd „miałby prawo do decydowania o wszystkich sprawach, tyjących Tybetu i Tybetańczyków”. Polityka zagraniczna pozostałaby w gestii rządu Chin, lecz region stałby się „zdemilitaryzowanym, prawdziwym sanktuarium pokoju”. Nowy rząd miał być utworzony na podstawie „konstytucji”, „ustanawiającej demokratyczny system rządów”.

Spółeczność międzynarodowa przyjęła Propozycję strasburską z uznaniem, ale wprawiła ona w osłupienie wielu tybetańskich uchodźców. Po raz pierwszy powiedziano bowiem publicznie, że przywódcy diaspory gotowi są zrezygnować z roszczeń niepodległościowych w zamian za autonomię polityczną w strukturach ChRL. Dla wielu uciekinierów z Tybetu było to dramatyczne ustępstwo i zdrada ich zaufania. Chińscy liderzy – przeciwnie – znali już zarys tej propozycji, gdyż przedstawiono im ją podczas formalnych rozmów w 1984 roku. Dla strony chińskiej była ona jednak nie do przyjęcia, gdyż ich zdaniem nadawała Tybetowi status „półniepodległości”, ograniczając wpływ Pekinu na sprawy regionu.

Mimo to Pekin zaczął wykazywać nowe zainteresowanie zbliżeniem. W formalnej odpowiedzi, którą przekazano za pośrednictwem ambasady ChRL w Delhi 23 września 1988 roku, odrzucono Propozycję strasburską, wyrażając jednocześnie gotowość do dialogu:

„Zapraszamy Dalajlamę do rozmów z Rządem Centralnym w każdym czasie. Mogą się one toczyć się w Pekinie, Hongkongu lub którejkolwiek z naszych ambasad i konsulatów za granicą. Jeśli miejsca te nie odpowiadają Dalajlamie, może wybrać inne wedle własnego uznania, pod warunkiem wszakże, że [w spotkaniu] nie będą uczestniczyć żadni cudzoziemcy. Jesteśmy gotowi wyznaczyć urzędnika odpowiedniego szczebla, który poprowadzi bezpośrednie rozmowy.



Dwa punkty wymagają wyjaśnienia:

1. Nigdy nie uznaliśmy »rządu kaszagu« [tybetańskiego rządu na wychodźstwie], który przez cały czas prowadził działalność na rzecz niepodległości Tybetu. Nie przyjmujemy żadnej delegacji ani misji wyznaczonej przez »rząd kaszag«.
2. »Nowa propozycja« przedstawiona przez Dalajlamę w Strasburgu nie może być podstawą rozmów z Rządem Centralnym, ponieważ w żadnym razie nie oznacza rezygnacji z idei »niepodległości Tybetu«. Jeśli Dalajlama szczerze pragnie poprawy stosunków z Rządem Centralnym i faktycznie troszczy się o szczęście Tybetańczyków, rozwój gospodarczy oraz dostatek narodowości tybetańskiej, powinien faktycznie porzucić »ideę niepodległości«. Dalajlama winien znaleźć się w wielkiej rodzinie zjednoczonej macierzy i włączyć się do dyskusji o najważniejszych kwestiach politycznych regionu, którą prowadzą Rząd Centralny, Ludowy Rząd Tybetu oraz lud Tybetu³⁰².

Choć oferta powrotu do rozmów była bardzo pożądana, warunki przedstawione przez stronę chińską – znacznie sztywniejsze i bardziej sformalizowane niż na początku lat osiemdziesiątych – rozczarowały przywódców diaspory. W tym czasie Pekin rozmawiał bezpośrednio z przedstawicielami Dharamsali, teraz oświadczał jednak, że nie będzie się kontaktować z tybetańskim rządem emigracyjnym³⁰³. Co więcej, nie zgadzał się również na udział cudzoziemców, co było restrykcją nową. Choć nie wspomniano o pięciopunktowym planie Hu Yaobanga, nowa oferta nie wykraczała poza jego granice i zgodnie z duchem owego dokumentu była skierowana osobiście do Dalajlamy, co wskazywało, że rozmowy mają dotyczyć wyłącznie jego osoby.

Przywódcy tybetańscy odpowiedzieli na tę propozycję, ogłaszając publicznie, że rozmowy toczyć się będą w Genewie w styczniu 1989 roku. Wybrali też członków zespołu negocjacyjnego i najwyraźniej zignorowali warunki Pekinu, włączając do niego, choć tylko jako doradcę, holenderskiego prawnika. Rozczarowanie Chin musiał pogłębić fakt, że odpowiedź przekazano rządowi – za pośrednictwem Ali Dzigme, wysokiego przedstawiciela rządu emigracyjnego, i ambasady ChRL w Delhi – dopiero 25 października, już po podaniu jej do wiadomości publicznej.

ChRL uznała tę opóźnioną formalną reakcję za dowód złej wiary i braku szczerości – tym bardziej, że Tybetańczycy ogłosili datę i miejsce rozmów. Co więcej, zrobili to wiedząc, że strona chińska nie może zaakceptować składu ich delegacji.

³⁰² *Wiadomości z Chin*, nr 40, Ambasada Chińskiej Republiki Ludowej w Delhi, 28 września 1987, [w:] Norbu (2001, s. 323).

³⁰³ Kaszag jest gabinetem tybetańskiego rządu emigracyjnego. Jako najwyższy organ władzy wykonawczej tybetańskiej administracji na wychodźstwie podlega wyłącznie Dalajlamie.



Chiny dały wyraz swemu niezadowoleniu, przekazując 18 listopada formalną odpowiedź za pośrednictwem ambasady w Delhi. Krytykując podanie do wiadomości publicznej czasu i miejsca rozmów, Pekin odrzucił kandydatury wszystkich sześciu członków zespołu negocjacyjnego – tłumacząc to ich zaangażowaniem w działalność „separatystyczną” – oraz zagranicznego eksperta. Jednocześnie powtórzył jednak, że pragnie bezpośrednich rozmów z Dalajlamą, wyrażając gotowość spotkania z jego „zaufanym przedstawicielem” takim jak starszy brat Gjal Thondup. Choć w poprzednim liście proponowano Tybetańczykom wybór czasu i miejsca, tym razem zasugerowano, że najodpowiedniejszy będzie Pekin. Innymi słowy, aczkolwiek strona chińska twierdziła, że jest gotowa do rozmów, w rzeczywistości usztywniała stanowisko wobec Dalajlamy i jego przedstawicieli.

W odpowiedzi z 5 grudnia tybetański rząd emigracyjny bronił swojej decyzji o wyborze delegatów i przekonywał, że Propozycja strasburska jest najlepszym punktem wyjścia do rozmów. Ten list pozostał bez formalnej odpowiedzi, gdyż obie strony najwyraźniej znalazły się w impasie, spowodowanym – jak ujęła to później Dharamsala – „kwestiami proceduralnymi”³⁰⁴.

Dla Pekinu kwestia kontaktów z Dalajlamą zeszła na dalszy plan, ponieważ w ciągu następnych tygodni sytuacja w Tybecie zaczęła się gwałtownie pogarszać. Podczas niepodległościowej demonstracji policja otworzyła ogień do bezbronnym mnichów. Chińscy przywódcy, zaniepokojeni konfliktem etnicznym, zaostrzyli kurs. W 1989 roku odwołano liberalnego Wu Jinghę, powierzając stanowisko sekretarza partii TRA Hu Jintao. Odsunięcie Wu oznaczało gruntowną rewizję strategii. Choć władze centralne uznawały niepokoje polityczne za rezultat zewnętrznych prowokacji, Wu widział to zupełnie inaczej i chciał, na przykład, rozwiązywać problemy przy pomocy „serdecznych” spotkań z przedstawicielami największych klasztorów oraz słuchania ich skarg. Pekin najwyraźniej odrzucał tę umiarkowaną postawę i dążył do przejścia bezpośredniej kontroli nad regionem³⁰⁵.

Kiedy wprowadzano owe zmiany, w Szigace zmarł nagle Panczenlama. Kilka dni wcześniej wygłosił przemówienie, w którym ostro krytykował politykę Chin w Tybecie. Przywódcy partii niespodziewanie zaprosili Dalajlamę – dla zachowania pozorów, za pośrednictwem państwowego Chińskiego Stowarzyszenia Buddyjskiego – na pogrzeb. Zaproszenie stanowiło jedyną w swoim rodzaju okazję przerwania impasu w formalnym dialogu, gdyż Pekin dawał do zrozumienia, że choć oficjalnie wizyta będzie miała charakter religijny, pozwoli na przeprowadzenie poufnych rozmów na temat Tybetu z wysokimi przedstawicielami władz. W ten sposób można było ominąć kwestie, które blokowały wcześniejsze próby nawiązania kontaktu. Liderzy diaspory okazali się jednak nieprzygotowani na tę

³⁰⁴ Por. „The Tibetan government’s position on negotiations with China”, Dharamsala, Departament Informacji i Stosunków Zagranicznych, 1995.

³⁰⁵ Por. Shakya (1999, s. 430).



nagłą ofertę Pekinu. Po intensywnych, wewnętrznych dyskusjach poprosili o gwarancję, że Dalajlama będzie mógł odwiedzić przynajmniej jeden region Tybetu i spotkać się z Deng Xiaopingiem³⁰⁶. Odpowiedź Pekinu była odmowna i tak krótka sposobność odeszła w niebyt³⁰⁷.

W martwym punkcie

Po odrzuceniu warunków, jakie postawiła otrzymawszy zaproszenie dla Dalajlamy, Dharamsala chciała wrócić do pierwotnych uzgodnień w sprawie rozmów. 19 kwietnia 1989 roku poinformowała chińskich przywódców, że przedstawiciele Dalajlamy są gotowi do spotkania w Hongkongu, jednym z miejsc wymienionych w liście z września 1988 roku. Ale Pekin nie był już tym zainteresowany. W Lhasie ogłoszono stan wojenny i wszystko było pod kontrolą, a uwaga rządu centralnego skupiła się na kryzysie politycznym, który rozgrywał się znacznie bliżej jej kwatery głównej. Destabilizacja, wywołana stłumieniem protestów na Tiananmen w czerwcu 1989 roku, doprowadziła do przetasowania we władzach i odsunięcia ludzi, którzy opowiadali się za prowadzeniem rozmów z Dalajlamą. Jednym z nich był protegowany Hu Yaobanga, Yan Minfu, którego pozbawiono fotela przewodniczącego Frontu Jedności za udzielenie poparcia Zhao Ziyangowi podczas demonstracji na Tiananmen. To właśnie Yan, nieprzejdany krytyk polityki antagonizowania Dalajlamy, stał za zaproszeniem go na pogrzeb Panczenlamy³⁰⁸. Jak wcześniejsze wysiłki Hu Yaobanga, który dążył do podjęcia rozmów z Dalajlamą, zostały podkopane w 1987 roku przez walki z konserwatywnymi przeciwnikami szerokich reform, tak zakulisowe rozgrywki o władzę przekreśliły zabiegi Yana we Froncie Jedności.

Kiedy walki frakcyjne kształtowały nowe oblicze chińskiej sceny politycznej w 1989 roku, na świecie zachodziły głębokie zmiany. Upadł Mur Berliński i, kolejno, komunistyczne reżimy w Europie Środkowo-Wschodniej. W tym samym roku Dalajlama otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla, zyskując jeszcze większą popularność i prestiż na arenie międzynarodowej.

Jeśli idzie o nastawienie wobec niego samego, pod koniec tej burzliwej dekady władze chińskie znalazły się na zakręcie. 19 października 1989 roku Biuro Polityczne KPCh uznało, że przyczyną niepokojów w Tybecie było złagodzenie kontroli politycznej w okresie liberalizacji. Na posiedzeniu tym – które w oficjalnej

³⁰⁶ Lodi Gjari, „Inside Tibet Conference”, Uniwersytet Georgetown, wrzesień 2003 roku.

³⁰⁷ Decyzję o nieprzyjęciu tego zaproszenia uznaje się za jedną z największych zmarnowanych okazji po 1978 roku; por. np. Goldstein (1997, s. 90). Z perspektywy czasu nie wydaje się to jednak tak oczywiste, gdyż ludzie, którzy wystosowali owo zaproszenie, padli ofiarą czystki w 1989 roku.

³⁰⁸ Yan Minfu był wielkim rzecznikiem zbliżenia z Dalajlamą. Pod koniec lat osiemdziesiątych, podczas prywatnego spotkania w pekińskiej rezydencji Panczenlamy, zaproponował nawet zmianę nazwy Frontu Jedności, by oddawała ona ducha nowych czasów. Prywatna rozmowa z Agją Rinpocze, 18 sierpnia 2003 roku.



nomenklaturze określa się mianem „punktu zwrotnego” – zaaprobowano twardą politykę narzucania stabilizacji społecznej przy dalszym promowaniu szybkiego rozwoju gospodarczego jako osi nowej strategii. Jednocześnie uznano, że umiarkowane podejście, polegające na zabieganiu o zbliżenie z Dalajlamą, było błędem. Wedle nowej, oficjalnej linii wszystkie problemy Chin w Tybecie można było rozwiązać bez jego udziału³⁰⁹. „Punkt zwrotny” oznaczał więc zasadniczą zmianę w do tej pory dwuznacznym stanowisku Pekinu wobec rozmów z Dalajlamą. Chwilowe zainteresowanie zbliżeniem, które sygnalizowano zaraz po ogłoszeniu Propozycji strasburskiej, całkowicie wygasło.

Kiedy Pekin oddalał się od Dalajlamy, tybetańscy przywódcy uczynili przedmiotem międzynarodowej kampanii naruszenia praw człowieka w Tybecie, co źle wpłynęło na stosunki dwustronne. Potępienie władz chińskich za Tybet i Tiananmen na arenie międzynarodowej zbiegło się z rozpadem Związku Sowieckiego i pojawieniem nowych niepodległych państw, ChRL miała powody, by obawiać się podobnego losu. Rosnąca sympatia i poparcie polityczne dla Tybetu po 1989 roku poruszyły czułą strunę – stary lęk przed wrogim zachodnim imperializmem. Uparcie powracający wizerunek Chin jako „ofiary”³¹⁰ podsycał chiński nacjonalizm, jeszcze bardziej przesłaniając prawdziwe interesy Tybetańczyków. Skrajna podejrzliwość wobec pobudek Zachodu pogłębiała nieufność do Dalajlamy, który zdawał się stawać z nim w jednym szeregu. Tybetański przywódca wykonał publicznie wiele gestów, by przerwać ten impas³¹¹, ale we wrogim dla siebie klimacie z początku lat dziewięćdziesiątych Pekin nie chciał czynić niczego, co mogłoby go legitymizować. Obie strony komunikowały się, w bardzo ograniczonym zakresie, za pośrednictwem Gjalo Thondupa³¹², Pekin pozostawał jednak nieugięty. W 1991 roku, z uwagi na brak zainteresowania Chin, strona tybetańska formalnie wycofała Propozycję strasburską.

W 1993 roku przez centralny i północno-wschodni Tybet przetoczyła się nowa fala protestów. W odpowiedzi Chińczycy zaostrzyli politykę wobec całego regionu i tybetańskich uchodźców³¹³. 24 maja 1993 roku na ulice Lhasy wyszły tysiące Tybetańczyków, żeby zaprotestować przeciwko niepożądanym skutkom szybkich reform gospodarczych. Po sześciu godzinach demonstracja w sprawie

³⁰⁹ „Zhongyang zhengzhiju changwei taolun Xizang gongzuohui jiyao” (Protokół z dyskusji Stałego Komitetu Biura Politycznego na temat pracy w Tybecie). Stenogram ten nazywa się potocznie „dokumentem zwrotnym” (*zhuanzhexing wenjian*).

³¹⁰ *Shouhaizhe xintai*.

³¹¹ Proponując, na przykład, spotkanie z Li Pengiem podczas jego wizyty w Delhi w grudniu 1991 roku, a nawet, w Yale, złożenie wizyty w Tybecie.

³¹² W tym okresie Gjalo Thondup wielokrotnie odwiedzał Chiny. Wizytę w czerwcu 1992 roku nazwano „półprywatną”. Kiedy rok później dostarczał memorandum, dla Tybetańczyków była to misja „oficjalna”, ponieważ piastował wówczas stanowisko ministra [rządu emigracyjnego].

³¹³ Por. Tibet Information Network (1996).



wysokich cen żywności przeobraziła się w protest niepodległościowy. Wkrótce potem do politycznych niepokojów doszło w regionach wiejskich – od Doliny Lhaskiej po południowe Qinghai. Demonstranci protestowali przeciwko cenom i rosnącej liczbie chińskich osadników, którzy przejmowali kontrolę nad gospodarką lokalną. Wydarzenia te wskazywały, że problem politycznego posłuszeństwa Tybetu jest znacznie szerszy i głębszy niż sądzono.

Widząc potrzebę nowego podejścia, w lipcu 1994 roku najwyżsi przywódcy ChRL zwołali w Pekinie Trzecie Forum. Było to pierwsze takie spotkanie robocze na szczeblu centralnym od 1984 roku. Trzecie Forum utrzymało obowiązującą politykę szybkiego rozwoju gospodarczego i udzieliło stanowczego poparcia strategii intensyfikacji represji, inicjując przy tym nową, agresywną kampanię monitorowania poglądów politycznych. Zwiększono kontrolę nie tylko nad instytucjami religijnymi – uznawanymi za wylęgarnię nacjonalistycznych roszczeń – ale i nad tybetańskimi kadrami. Od tego momentu członkowie partii, urzędnicy, biurokraci i pracownicy administracji lokalnej byli ściśle monitorowani w poszukiwaniu oznak politycznych odchyień. Na wyższych szczeblach obowiązywał zakaz posiadania nie tylko zdjęć Dalajlamy, ale i przedmiotów o charakterze czysto religijnym, na przykład różańców. Poza poddaniem Tybetańczyków ścisłej kontroli, Forum postanowiło również przenieść do regionu więcej chińskich kadr i byłych żołnierzy.

Trzecie Forum świadczyło o dalszym usztywnieniu stanowiska Chińczyków wobec Dalajlamy. Rozgoryczeni niedawnymi amerykańskimi inicjatywami połączenia polityki gospodarczej z kwestią przestrzegania praw człowieka, najwyżsi przywódcy formalnie uznali Dalajlamę za „agenta wrogich sił zachodnich” z USA na czele, których celem jest podkopywanie stabilności i terytorialnej integralności Chin. To publiczne potępienie oznaczało autoryzację, najwyższej rangi, intensywnej kampanii – pierwszej od rozpoczęcia procesu liberalizacji w 1978 roku – przeciwko Dalajlamie. Skala i charakter ataków od chwili jej formalnego ogłoszenia w styczniu 1995 roku przywodziły na myśl jedynie czasy rewolucji kulturalnej; obserwatorzy nie mieli wątpliwości, że ewentualne zbliżenie między dwiema stronami jest bardziej oddalone niż kiedykolwiek przedtem.

Nowe kampanie polityczne były efektem rosnącej nieufności wobec samego Dalajlamy. O ile początkowo Pekin najwyraźniej sądził, że można wypracować z nim rozsądny układ, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych wiarę tę utracił, obserwując zmienne, jego zdaniem, zaangażowanie przywódców tybetańskiej diaspory w proces dialogu. Strona chińska poczuła się obrażona przedczesnym ogłoszeniem daty i miejsca rozmów w 1988 roku oraz włączeniem cudzoziemca do tybetańskiego zespołu negocyjnego. Fakt, iż Dalajlama nie przyjechał do Pekinu w 1989 roku, utwierdził przekonanie, że przywódcy emigracyjni nie są w pełni oddani idei negocjacji z ChRL. Sytuacja pogorszyła się jeszcze bardziej na początku lat dziewięćdziesiątych, gdy Dalajlama zaczął wróżyć, że Chiny podzielą wkrótce los Związku Sowieckiego. Jego wypowiedzi, w których dawał do zrozumienia, że Propozycja strasburska była zbyt daleko



idącym ustępstwem wobec Chińczyków³¹⁴, dały rzecznikom polityki twardej ręki kolejny powód do oskarżania go o nieszczerłość. Nieufność wobec Dalajlamy osiągnęła apogeum w 1995 roku, kiedy na własną rękę uznał Genduna Czokji Nime za inkarnację X Panczenlamy³¹⁵. Z punktu widzenia Pekinu próba wykluczenia władz chińskich z procesu sukcesji była agresywnym działaniem politycznym, świadczącym o lekceważeniu zasad dialogu i pojednania.

Sondowanie, 1997-98

W czasie, gdy spór chińsko-tybetański uległ zaognieniu, sprawą Tybetu zainteresował się poważniej rząd Stanów Zjednoczonych. W przeciwieństwie do epoki zaangażowania CIA w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, tym razem było to spowodowane rosnącym poparciem dla sprawy Tybetu amerykańskiej opinii publicznej. Lokalne kampanie okazały się skuteczne – zaangażowanie obu partii w Kongresie zmusiło administrację Clintona do poruszenia tej kwestii w rozmowach z Pekinem. W maju 1994 roku porzuciła ona strategię łączenia wymiany handlowej z prawami człowieka, ale nadal naciskała na wypracowanie kompromisu z Tybetańczykami. Podczas pierwszego spotkania z Jiang Zeminem w listopadzie 1993 roku Clinton wezwał chińskiego przywódcę do rozpoczęcia dialogu z Dalajlamą. W połowie dekady Kongres dojrzał do podjęcia kolejnych kroków, których celem było promowanie rozmów. W 1997 roku administracja ogłosiła decyzję o powołaniu Specjalnego koordynatora do spraw tybetańskich w Departamencie Stanu; jego misja obejmowała zabieganie o poważny dialog między Pekinem a Dalajlamą.

Kiedy Stany Zjednoczone włączały sprawę Tybetu do polityki wobec Chin, Jiang Zemin przesuwał stosunki z USA na pierwszy plan swojej polityki zagranicznej. Ponieważ Tybet często pojawiał się w kontaktach z USA i innymi państwami, przewodniczący KPCh zainteresował się tą sprawą osobiście. Na początku 1997 roku, po latach tybetańskich zabiegów o nawiązanie bezpośrednich kontaktów, najwyższe władze ChRL zareagowały na jeden z nieformalnych sygnałów, które wysyłał Dalajlama. Doszło do trzech rund spotkań twarzą w twarz między jego przedstawicielami a związanymi z Jiangiem dygnitarzami. Dawało to nadzieję na przełamanie impasu. Opinia publiczna dowiedziała się o tych kontaktach podczas szczytu chińsko-amerykańskiego w 1998 roku, kiedy Jiang ogłosił, że istnieją kanały bezpośredniej komunikacji z Dalajlamą.

Publiczne potwierdzenie nieformalnych rozmów wprawilo w osłupienie Chińczyków i podsyciło oczekiwania przywódców tybetańskiej diaspory. Szybko zostały one jednak rozwiane, gdyż Pekin nie wykazywał żadnego zainteresowania zbliżeniem. Tybetański rząd emigracyjny próbował przyspieszyć ów proces, sygnalizując międzynarodowym mediom, że podczas listopadowej wizyty Dalajlamy w Waszyngtonie wygłoszone zostanie ważne oświadczenie, które może utorować

³¹⁴ Dalai Lama (1991).

³¹⁵ Por. Hilton (1999).



drogę do kolejnej rundy rozmów. Napomykano również, że zastanawia się on nad odbyciem w grudniu pielgrzymki na chińską, świętą dla buddystów górę Wutaishan³¹⁶. Mimo medialnego szumu żadnego oświadczenia nie złożono.

Tydzień po waszyngtońskiej wizycie agencja Xinhua poinformowała, że Jiang Zemin oskarżył Tybetańczyków o wykorzystywanie dyskusji na temat kontaktów do „zwodzenia opinii publicznej”³¹⁷. Na początku grudnia Dalajlama publicznie potwierdził, że wszystkie kanały komunikacyjne zostały zamknięte³¹⁸.

Fiasko inicjatywy z 1998 roku wynikało z braku jednomyślności chińskich przywódców. Choć decyzja o rozpoczęciu nieformalnych rozmów z Dalajlamą zapadła na najwyższym szczeblu, ewidentnie brakowało jej wsparcia kierownictwa. Przede wszystkim inicjatywę podjęto bez udziału Departamentu Pracy Frontu Jedności Komitetu Centralnego KPCh, który w strukturach partii formalnie odpowiada za sprawy Tybetu. Zaangażowanie Frontu Jedności, zajmującego bardzo konserwatywne stanowisko wobec Dalajlamy,³¹⁹ utrudniłoby – jeśli nie przekreśliło – wstępne rozmowy, niemniej wykluczenie go z tego procesu również nie mogło im służyć. Instytucjonalny sprzeciw wobec inicjatywy Jiang Zemina miał najwyraźniej rzeczników na samej górze partyjnej hierarchii – przede wszystkim w osobie Li Ruihuana, członka Biura Politycznego, odpowiedzialnego między innymi za Front Jedności. Li uchodził za liberała, wydaje się jednak, że do nagłego załamania dialogu doprowadziła jego osobista rywalizacja z Jiang Zeminem. Sprzeciw sprowadzał się do konstatacji, że rozmowy wstępne kłóć się z oficjalną linią izolowania Dalajlamy. Innymi słowy, inicjatywę Jianga zakwestionowano tak z powodów proceduralnych, jak i politycznych.

Nagle zamknięcie kanałów komunikacyjnych wskazuje, że Jiang Zemin miał zbyt mało władzy lub woli politycznej, by stawić czoło przeciwnikom swojej kontrowersyjnej inicjatywy. Zamiast o nią walczyć, pod koniec 1998 roku formalnie zmienił stanowisko na posiedzeniu najwyższych władz, oświadczając, że wycofuje się z idei zbliżenia z Dalajlamą, ponieważ nie zasługuje on na zaufanie. Przypominając ostatnie wizyty światowych przywódców, którzy, bez wyjątku, poruszali kwestię Tybetu dokładnie w taki sam sposób, wrócił do oficjalnego stanowiska, sprowadzającego cały problem do zachodniego spisku. Oświadczenie Jianga zamknęło rozmowy wstępne.

³¹⁶ „Outline of Dalai Lama bid revealed”, *South China Morning Post*, 3 listopada 1998.

³¹⁷ „Jiang urges US to be far-sighted on Tibet issue”, *Xinhua*, 16 listopada 1998.

³¹⁸ „Dalai Lama says informal China talks broken down”, *Reuters*, 9 grudnia 1998.

³¹⁹ Urzędnicy Frontu Jedności prowadzili w tym czasie kampanię przeciwko kontaktom z Dalajlamą. W jej ramach opublikowano dwutomowe *Toushi Dalai* („Przejrzeć Dalaję”, Shen i Dama, 1997) – chaotyczną kompilację w większości wyssanych z palca oskarżeń wobec tybetańskiego przywódcy.



Choć w 1998 roku dialog został zerwany, był jednak pierwszym jednoznacznym sygnałem, że w najwyższych przywódcach Chin jest pewna wola zrewidowania stanowiska wrogiego kontaktom z Dalajlamą. Niemniej nawet w czasie tych rozmów, które toczono na bardzo wysokim szczeblu, w Tybecie nakręcała się spirala represji politycznych. Ta niekonsekwencja świadczy nie tylko o braku precyzyjnej wizji polityki tybetańskiej w Pekinie, ale i o rozdziewie między władzami centralnymi a regionalnymi.

Nowe zaangażowanie, 2001 rok

Po zakończonej fiaskiem inicjatywie Jianga Chiny zaczęły łagodzić stanowisko wobec Tybetu. Wcześniej jednak z kraju uciekło dwóch wysokich przedstawicieli elity monastycznej. Latem 1998 roku, bez rozgłosu, wyjechał do Stanów Zjednoczonych Agja Rinpocze – cieszący się zaufaniem Pekinu hierarcha buddyjski, który piastował kluczowe stanowiska w zatwierdzanych przez władze strukturach religijnych. Dla chińskich przywódców oznaczało to utratę twarzy³²⁰. W styczniu 2000 roku doszło do dramatycznej ucieczki czternastoletniego Karmapy do Dharamsali. Współpraca młodego hierarchy – uznanego przez władze chińskie i Dalajlamę za głowę jednej z najbardziej wpływowych szkół buddyzmu tybetańskiego – była bodaj największą nadzieją Pekinu na legitymizację panowania nad Tybetańczykami. Mimo uporczywych wysiłków Chiny najwyraźniej nie kontrolowały religijnej elity Tybetu.

W tym samym czasie amerykański Kongres nadawał instytucjonalne ramy poparcia Stanów Zjednoczonych dla dialogu chińsko-tybetańskiego. 9 maja 2001 roku, w dniu przybycia do USA Dalajlamy, przyjęto Ustawę o polityce tybetańskiej, która weszła w życie w 2002 roku i między innymi kodyfikowała instytucję Specjalnego koordynatora do spraw tybetańskich w Departamencie Stanu oraz była wyrazem praktycznego poparcia dla negocjacji.

W tym niepewnym klimacie politycznym w czerwcu 2001 roku zwołano w Pekinie Czwarte Forum Robocze w sprawie Tybetu. Zewnętrznie miało ono świadczyć o słuszności strategii szybkiego rozwoju gospodarczego oraz wzmacniania struktur partii w regionach tybetańskich. Przy okazji zrewidowano jednak oficjalne stanowisko wobec zbliżenia z Dalajlamą. Mimo formalnych rozbieżności najwyżsi przywódcy zmienili decyzję o izolowaniu go, którą podjęto w 1989 roku i zatwierdzono pięć lat później na Trzecim Forum. W ciągu kilku miesięcy Pekin nawiązał bezpośrednie kontakty z przedstawicielami diaspory, rozpoczynając proces zaangażowania. Równocześnie zwolniono sześcioro prominentnych więźniów politycznych i opublikowano artykuł, szczegółowo omawiający historię

³²⁰ Agja Rinpocze był członkiem Stałego Komitetu Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej i wiceprzewodniczącym kontrolowanego przez państwo Ogólnochińskiego Stowarzyszenia Buddyjskiego. W marcu 2000 roku oświadczył publicznie, że wyjechał z Chin, ponieważ nie mógł się wywiązywać ze swoich obowiązków w związku z zaostreniem represji w Tybecie.



negocjacji chińsko-tybetańskich. Choć powtórzono tradycyjne ataki i oskarżenia o nieszczerłość, wezwano w nim Dalajlamę do powrotu do Chin³²¹. W lipcu 2002 roku zaproszono do złożenia wizyty w Tybecie Gjalo Thondupa.

Po roku wstępnych rozmów obie strony zgodziły się na – pierwszą od 1984 roku – oficjalną wizytę przedstawicieli Dalajlamy, którą zaplanowano na wrzesień 2002 roku. W skład delegacji wchodziłi dwaj wysłannicy i dwaj asystenci. Ich partnerami byli przedstawiciele Frontu Jedności. Delegaci odwiedzili również Tybetański Region Autonomiczny i rozmawiali z urzędnikami tybetańskimi, m.in. z wysokim dygnitarzem z Sichuanu. Po powrocie Lodi Gjari wystosował 29 września oficjalne, ostrożnie optymistyczne oświadczenie, w którym chwalił „poświęcenie i kompetencje” tybetańskich urzędników, z którymi spotykali się delegaci, oraz „rozwój i postęp” chińskich miast. Według wysłanników obecni przywódcy wykazywali „znacznie większą elastyczność myślenia” w porównaniu z sytuacją z początku lat osiemdziesiątych. W oświadczeniu podkreślano, że celem misji było budowanie atmosfery sprzyjającej kontynuowaniu procesu dialogu. Następnego dnia tybetański rząd emigracyjny zasygnalizował oddanie idei zbliżenia, wystosowując apel – sygnowany przez premiera Samdonga Rinpocze – do Tybetańczyków i ludzi popierających Tybet o powstrzymanie się od protestów w czasie zbliżającej się wizyty Jiang Zemina w USA i Meksyku.

W przeciwieństwie do Dharamsali, która podeszła do nowego zaangażowania otwarcie i konstruktywnie, Pekin nie potwierdził nawet jego istnienia, wspominając jedynie o prywatnej wizycie Tybetańczyków, odwiedzających krewnych³²². Co więcej, chińscy urzędnicy, którzy kontaktowali się z wysłannikami, odpowiadając na pytania zagranicznych dziennikarzy, twierdzili, że nie znali celu ich wizyty. W dzień po przybyciu delegatów rzecznik ministerstwa spraw zagranicznych Kong Quan oświadczył, że ich wizyta ma charakter prywatny i że nie zna ich nazwisk. Przewodniczący TRA Legczog potwierdził, że odbył godzinną rozmowę z Gjarim, lecz zaprzeczył jakoby wiedział, że jest on przedstawicielem Dalajlamy³²³. Nie potwierdzając publicznie politycznego charakteru wizyty, Pekin podsycił obawy Tybetańczyków, że rodzący się dialog jest fikcją³²⁴. Sugerowano nawet, że zaproszenie zostało wystosowane tylko po to, żeby zapobiec gorszącym protestom podczas ostatniej podróży zagranicznej Jiang Zemina jako głowy państwa³²⁵. Taka interpretacja – w świetle próby nawiązania przez niego nieformalnych kontaktów w 1998 roku – wydaje się niewłaściwe. Tymczasem tybetański rząd emigracyjny

³²¹ „Fresh comments on negotiations between 14th Dalai Lama and the central government”, *China's Tibet*, [w:] „Inside story of negotiations”, Xinhua, 2 lutego 2002.

³²² *New York Times*, 10 września 2002. W ten sposób informowały o wizycie chińskie media; *China Daily*, marzec 2003.

³²³ Reuters, 17 września 2002.

³²⁴ „A crowning sheen to China's 50-year rule?”, *Tibetan Review*, nr 37, październik 2002.

³²⁵ Cering Szakja, wywiad dla RFA, połowa września 2002 roku, oraz Dziamjang Norbu (2002).



czuł się zmuszony do przedstawienia postępow w procesie dialogu z uwagi na powszechną niechęć, jaką wywołał apel Samdonga Rinpocze.

Delegaci wrócili do Pekinu 25 maja 2003 roku. Gospodarzem był znów Front Jedności; program obejmował wizyty w sanktuariach buddyjskich i rozmowy z chińskimi przywódcami religijnymi. Tym razem wysłannicy nie pojechali do TRA, lecz przychyłono się do ich prośby o odwiedzenie tybetańskiego miasta w Tybetańskiej Prefekturze Autonomicznej Deczen, w prowincji Yunnan. Co bardzo istotne, po raz pierwszy spotkali się z nowymi dygnitarzami z Frontu Jedności, których mianowano po przekazaniu władzy „czwartemu pokoleniu” przywódców ChRL. I tę misję oceniano z ostrożnym optymizmem. W oświadczeniu wystosowanym trzy dni po powrocie specjalny wysłannik był pod wrażeniem „uwagi i otwartości” nowych urzędników. „Obie strony” miały też zgodzić się, „że w naszych dotychczasowych relacjach było wiele wzlotów i upadków i że w wielu kwestiach nadal nie ma między nami porozumienia”, co sugerowało pewne postępy w budowaniu wzajemnego zaufania.

Nowy proces najwyraźniej się rozwijał. We wrześniu 2004 roku delegaci wrócili z trzeciej misji z ostrożniejszym, ale wciąż pozytywnym raportem. W ogłoszonym 13 października oficjalnym oświadczeniu przyznali, że „w wielu sprawach, również podstawowych” wciąż istnieją „zasadnicze” różnice. Niemniej ostatnia runda rozmów okazała się, jak do tej pory, „najobszerniejszą i najpoważniejszą”. Sygnalizując zamiar kontynuowania dialogu, „strony uznały”, że potrzebują „więcej rzeczowych dyskusji, by owe różnice zniwelować i znaleźć wspólny grunt”. Ponownie chwaliąc kompetencje i poświęcenie tybetańskich urzędników, z którymi rozmawiali delegaci, Dharamsala podkreśliła wagę, jaką przywiązuje do procesu nieoficjalnych rozmów.

Perspektywy

Do ostatniego przełomu w rozmowach chińsko-tybetańskich doszło w bezprecedensowych okolicznościach. O ile Deng dokonał błędnej oceny politycznej, wyciągając do Tybetańczyków rękę w 1979 roku, o tyle obecnie strona chińska doskonale zdaje sobie sprawę ze znaczenia Dalajlamy dla społeczności tybetańskiej. Co więcej, w przeciwieństwie do sytuacji z lat 1988-89, nowej inicjatywy nie spowodowały – ani nie komplikują – masowe niepokoje o charakterze etnicznym. Strategia szybkiego rozwoju gospodarczego i drakońskich metod kontroli politycznej najwyraźniej ustabilizowała sytuację we wszystkich regionach Tybetu. W ostatniej dekadzie nie dochodziło do wielkich demonstracji politycznych, a sporadyczne, izolowane protesty były natychmiast tłumione. Gospodarka rozwija się o ponad dziesięć procent rocznie, w miastach widać oznaki dostatku i bogactwa. Wielu obserwatorów zastanawia się, dlaczego władze chińskie w ogóle zdecydowały się na ponowne nawiązanie kontaktów z Dalajlamą, skoro całkowicie kontrolują sytuację i bez przeszkód realizują wart miliardy dolarów program „rozwijania ziem zachodnich”. Wątpliwości co do intencji Chin podsycają sprzeczne sygnały wysyłane podczas ostatnich wizyt. Z jednej strony



władze chińskie wyraźnie dawały do zrozumienia, że chcą kompromisu z tybetańskimi przywódcami. Najważniejszym z tych gestów było zaakceptowanie Lodiego Gjari jako głównego partnera³²⁶. Specjalny Wysłannik Dalajlamy w Waszyngtonie i kluczowa postać w amerykańskiej polityce diaspory, wcześniej był dla Chin nie do przyjęcia. Zaaprobowanie Kelsanga Gjalcena, Specjalnego Wysłannika w Europie, należy również uznać za gest pojednawczy. Władze chińskie przeoczyły też, że jeden z asystentów był wysokim urzędnikiem tybetańskiego rządu na wychodźstwie, co – w świetle warunków z 1988 roku – wykluczało jego udział w rozmowach. Co więcej, do drugiej wizyty doszło bardzo szybko, w terminie, który wyznaczył Samdong Rinpocze w apelu o poniesienie aktywnych protestów, co pomogło tybetańskim przywódcom przekonać diasporę do procesu dialogu. Podobnych gestów było więcej. Podczas samych wizyt delegatów przyjmowano uprzejmie nie tylko w Pekinie, ale i w Lhasie, gdzie witali ich tybetańscy urzędnicy, znani ze szczególnej wrogości wobec Dalajlamy. W przeciwieństwie do sytuacji z początku lat osiemdziesiątych strona chińska nie protestowała, gdy wysłannicy wystosowywali oświadczenia po powrocie do Indii. *Dagong Bao*, hongkońska gazeta ściśle związana z Pekinem, opublikowała nawet długi wywiad z Lodim Gjari. Zmienił się również ton oficjalnych chińskich oświadczeń dla zachodnich mediów, co najwyraźniej świadczyło o gotowości zrewidowania podejścia do sprawy Tybetu. W styczniu 2004 roku, podczas oficjalnego wystąpienia w Paryżu, Hu Jintao nie powtórzył, na przykład, jednego z warunków wstępnych Jiang Zemina, który domagał się, żeby Dalajlama uznał Tajwan za prowincję Chin³²⁷.

Mimo tych znamienitych, pojednawczych gestów nic właściwie nie wskazywało, by chińscy przywódcy byli zainteresowani poważnym dialogiem. Najlepiej świadczyło o tym bagatelizowanie znaczenia wizyt, określanie ich mianem „prywatnych” i udawanie, iż gospodarze nie wiedzą, że ich goście są wysłannikami Dalajlamy. Co więcej, trudno też było dostrzec jakiegokolwiek zmiany polityki Chin w Tybecie. W całym regionie obowiązywała stara retoryka znieważania Dalajlamy, a kampania polityczna, której celem jest egzekwowanie zakazu posiadania jego zdjęć, osiągnęła apogeum we wschodniej części kraju. Władze chińskie nie tylko nie złagodziły kontroli, ale i zaczęły prowadzić coraz bardziej agresywną politykę wobec tybetańskich uchodźców w Nepalu³²⁸. Pekin ostro też protestował przeciwko spotkaniu Dalajlamy z prezydentem Bushem we wrześniu 2003 roku i, miesiąc później, przeciwko jego obecności na międzynarodowej konferencji organizacji popierających Tybet w Pradze.

³²⁶ Skład ostatnich trzech misji nie ulegał żadnym zmianom.

³²⁷ *Ming Pao*, 28 stycznia 2003. Jiang postawił ten warunek na wspólnej konferencji z Clintonem w czerwcu 1998 roku. Podczas wizyty w Stanach Zjednoczonych w listopadzie 2003 roku premier Wen Jiabao również wypowiadał się w bardziej pojednawczym tonie: „Odnotowaliśmy ostatnie wypowiedzi Dalajlamy, ale będziemy jeszcze musieli przyjrzeć się temu, co faktycznie robi”; *Washington Post*, 23 listopada 2003.

³²⁸ Rząd ChRL wymusił, na przykład, deportację 18 uchodźców z Nepalu.



Doprowadziło to do spekulacji, że nowa runda rozmów jest wyłącznie manewrem taktycznym, mającym stępić międzynarodową krytykę polityki Chin w Tybecie. Zdaniem wielu za taką właśnie interpretacją przemawia też kadencja Hu na stanowisku sekretarza partii TRA w latach 1988-92, kiedy Pekin zacieśnił kontrolę nad regionem, ogłaszając tam stan wojenny i brutalnie tłumiąc demonstracje polityczne. Choć Hu niewątpliwie odpowiada za zaaprobowanie polityki twardej ręki z tego okresu, działania w Lhasie nie muszą odzwierciedlać jego dzisiejszych poglądów. Kiedy przeniesiono go do Tybetu, sytuacja w TRA była bardzo napięta. Kontrolę przejmowała armia, a on był czterdziestosześcioletnim aparatczykiem cywilnym. Aczkolwiek wspinając się błyskawicznie po szczeblach drabiny partyjnej, nie wykazywał się skłonnością do innowacji politycznych, karierę zaczynał u boku Hu Yaobanga i w Komunistycznym Związku Młodzieży Chińskiej, a więc pośród rzeczników reform. Nie wiadomo do końca, jakie są zamiary czwartego pokolenia przywódców, na czele którego stoi. Co więcej, decyzje o zmianie polityki izolowania Dalajlamy podjął w 1989 roku poprzednik Hu Jintao, Jiang Zemin.

Choć liderzy czwartego pokolenia muszą dopiero pokazać, że rzeczywiście zależy im na prowadzeniu dialogu z Dalajlamą, uznawanie całego procesu za fikcję, która służyć ma wyłącznie odpieraniu krytyki na arenie międzynarodowej, byłoby nieroztropne. Aby ocenić perspektywy rozmów, przeanalizujemy najważniejsze czynniki, jakie mogą wpłynąć na stosunki między Pekinem a Dalajlamą.

Czynniki sprzyjające dialogowi

Jednym z najważniejszych czynników, kształtujących relacje między Pekinem a Dalajlamą, jest bez wątpienia międzynarodowa presja. Odkąd przywódcy Tybetańczyków zaapelowali o pomoc świata w 1987 roku, była ona kluczowym elementem strategii politycznej diaspory. W latach 1988-89, do czasu Tiananmen, Propozycja strasburska, zgłoszona na forum międzynarodowym, najwyraźniej zmuszała Chiny do rozważenia bezpośrednich kontaktów z Dharamsalą. Później, w latach 1997-98, skala poparcia Stanów Zjednoczonych dla procesu dialogu skłoniła Jiang Zemina do rozpoczęcia wstępnych, nieformalnych rozmów. Aczkolwiek międzynarodowe naciski bez wątpienia przyczyniły się do podjęcia ostatecznej decyzji o powrocie do polityki zaangażowania, wydaje się mało prawdopodobne, by odegrały rolę decydującą. Najważniejszym skutkiem krytyki na arenie międzynarodowej było zwracanie uwagi chińskich przywódców na peryferyjny region i podnoszenie jego znaczenia w polityce wewnętrznej. Gdyby za zbliżeniem nie przemawiały inne interesy Chin, Pekin najprawdopodobniej nie wykonałby żadnego kroku i nie nawiązał kontaktów z tybetańską diasporą. Biorąc pod uwagę alergię partyjnych elit na mieszanie się innych państw w wewnętrzne sprawy kraju, żaden polityk nie mógłby sobie pozwolić na rozpoczęcie rozmów z Dalajlamą tylko z powodu krytycznych głosów z Zachodu. Co więcej, krytyka chińskiej polityki w Tybecie jest w gruncie rzeczy tylko niewielką zadrą w kontaktach z innymi rządami. Porusza jednak



ważną strunę. Do kontynuowania i pogłębiania procesu dialogu niezbędne są więc naciski społeczności międzynarodowej. Jeśli idzie o Stany Zjednoczone, wysiłki legislacyjne, które doprowadziły do skodyfikowania politycznego poparcia dla negocjacji Ustawą z 2002 roku, pozwalają sądzić, iż w najbliższym czasie amerykańska presja na Pekin osłabnąć nie powinna³²⁹.

Innym ważnym czynnikiem, jaki miał wpływ na decyzję o otwarciu drzwi do rozmów z Dalajlamą, była niepewność chińskich władz co do stabilności sytuacji w Tybecie, którą osiągnięto bardzo wysokim kosztem, a Pekin zdaje sobie sprawę, że motywowane politycznie inwestycje uruchomiły wiele skomplikowanych mechanizmów społecznych i gospodarczych, które mogą przynieść nieprzewidywalne skutki. Już w latach osiemdziesiątych chińscy ekonomiści zwracali uwagę, że gospodarka regionu uzależniona jest od gigantycznych subsydiów państwowych, z których rokrocznie pokrywano coraz większe wydatki³³⁰. Od tego czasu owe „transfuzje” nabrały takiego tempa, że jeden z chińskich krytyków polityki władz zaczął nazywać rzekome oznaki rozwoju „symulowaną modernizacją”³³¹. Co więcej, wiele wskazuje na to, że za utrzymywania tego sztucznego dostatku trzeba płacić coraz wyższą cenę. Z przeprowadzonych przez Chińczyków badań wynika na przykład, że stałe koszty tworzenia nowych miejsc pracy w regionach tybetańskich wzrosły w ciągu dekady ponad siedem razy. W latach osiemdziesiątych koszt dodania do gospodarki jednego pracownika wynosił 3.508, a w latach dziewięćdziesiątych – 29.510 yuanów³³². Uruchomienie „wielkiego programu rozwijania ziem zachodnich” najwyraźniej trend ten utrwaliło. W 2001 roku szacowano, że na każdego yuana, o którego rozwijała się gospodarka lokalna, rząd wydawał dwa yuany. Lawinowo rosnące nakłady państwa – o siedemdziesiąt pięć procent w samym 2001 roku – przeznaczono przede wszystkim na wielkie inwestycje budowlane, takie jak linia kolejowa Golmud-Lhasa, oraz na wzmacnianie struktur rządu i partii³³³.

³²⁹ Prezydent George W. Bush podpisał Ustawę o polityce tybetańskiej 30 września 2002 roku w pakiecie ustaw autoryzujących stosunki zagraniczne w latach 2002-03 (H.R. 1646). Ustawa jest kamieniem milowym na drodze instytucjonalizacji poparcia politycznego USA dla dialogu chińsko-tybetańskiego. Rozdział „Negocjacje tybetańskie” w paragrafie 613 zobowiązuje prezydenta do zachęcania rządu Chin do rozpoczęcia dialogu z Dalajlamą oraz ustanawia mechanizm składania przez niego raportów na temat kroków, jakie podjął na rzecz „wynegocjowania porozumienia w sprawie Tybetu”, oraz stanu rozmów między Pekinem a Dalajlamą. Warto zauważyć, że w oficjalnym oświadczeniu na temat całego pakietu prezydent Bush wyraził zaniepokojenie, iż pewne zapisy „niedopuszczalnie kłóć się z konstytucjonalną rolą prezydenta w polityce zagranicznej”. „Uznając za doradcze” przepisy dotyczące „prowadzenia negocjacji przez władzę wykonawczą” najwyraźniej nie miał jednak na myśli kwestii dialogu chińsko-tybetańskiego. Oświadczenie Prezydenta, Biuro sekretarza prasowego, 30 września 2002.

³³⁰ Wang i Bai, 1986.

³³¹ Wang Lixiong, 1998, ss. 398-404.

³³² Wang Tianjin, 1998, s. 94.

³³³ Fischer, 2004b.



Szybki wzrost gospodarczy napędzany tymi dotacjami pogłębił nierówności społeczne w całym regionie, co może wywołać niepokoje na tle etnicznym. Ogromny wzrost wydatków rządowych doprowadził przede wszystkim do bezprecedensowego wzbogacenia kadr, administratorów i innych pracowników sektora państwowego. Gwałtowne podniesienie stopy życiowej tybetańskich, przede wszystkim miejskich, elit uwydatniło tylko zubożenie przytłaczającej większości Tybetańczyków, którzy mieszkają w regionach wiejskich, są analfabetami i nie mają dostępu do podstawowej opieki zdrowotnej oraz systemu oświaty³³⁴. Rosnące poczucie wykluczenia wywołanego coraz większymi nierównościami potęguje stały napływ chińskich osadników³³⁵. Lepiej wykształceni i mający większy dostęp do kapitału imigranci znacznie skuteczniej wykorzystują możliwości nowej gospodarki. Szybkie bogacenie się tej grupy pogłębiło świadomość różnic etnicznych i doprowadziło do napięć w całym Tybecie. Wszystko to może doprowadzić do destabilizacji, gdy nowe pokolenie wykluczonych Tybetańczyków sięgnie po bardziej radykalne formy manifestowania uczuć nacjonalistycznych. Realizowana obecnie strategia szybkiego rozwoju gospodarczego i drakońskich metod kontroli politycznej okazała się skuteczna na krótką metę, z czasem może jednak przestać być gwarantem stabilizacji.

Obawy o jej trwałość podsyca przeświadczenie większości Chińczyków, że nawet tybetańskie elity nie doceniają hojności państwa. Ta podejrzliwość ma długą historię. Wedle krążącego w połowie lat dziewięćdziesiątych, zgryźliwego powiedzonka, przypisywanego jednemu z przywódców ChRL, Li Ruihuanowi, rząd centralny mógł ufać tylko dwóm Tybetańczykom: Raidiemu, tubylcowi stojącemu najwyżej w strukturach partii TRA, oraz Gyaincainowi Norbu, gubernatorowi Regionu. Trafność tego stwierdzenia zdają się potwierdzać ucieczki Agji Rinpoce, jednego z najbardziej zaufanych dostojników buddyjskich w hierarchii politycznej ChRL, i Karmapy, który miał być kluczem do legitymizacji chińskich rządów w oczach następnego pokolenia. „Zdrada” tych dwóch bardzo znanych, pieczołowicie hodowanych przez władze przywódców świadczyła o kompletnym fiasku polityki Chin. Pekin wciąż nie rozwiązał problemu legitymacji swoich rządów, a Tybet, mimo agresywnej kampanii polityczno-gospodarczej, pozostał regionem nieprzewidywalnym i – potencjalnie – niestabilnym.

Te oznaki załamania strategii zbiegły się z apelami różnych chińskich grup o zweryfikowanie oficjalnej strategii wobec Dalajlamy. Wśród rzeczników innego podejścia byli przedstawiciele pierwszego pokolenia tybetańskich komunistów, które cieszy się dużym prestiżem i dysponuje pewnym kapitałem politycznym.

³³⁴ W 2001 roku średnie dochody mieszkańców regionów wiejskich TRA (w zdecydowanej większości Tybetańczyków) były najniższe w ChRL i wynosiły około 1.404 yuany (170 USD); por. National Bureau of Statistics (2002, s. 331, 345). Analiza rozdziewu między regionami miejskimi a wiejskimi w spisie z 2000 roku – Fischer (2004a).

³³⁵ Ze spisu z 2000 roku wynika, że przyczyną szybkiej urbanizacji w Tybecie jest napływ Chińczyków i chińskich muzułmanów; Fischer (2004a).



Pod koniec dekady weterani, zaniepokojeni spiralą represji z lat dziewięćdziesiątych, zaczęli narzekać, że reformy Trzeciego Forum, w przeciwieństwie do kampanii wcześniejszych, stworzyły zły, wręcz wrogi klimat dla tybetańskich kadr i członków partii. Zwolennikami nowego otwarcia byli również dawni przywódcy 18 Armii, którzy z powodów politycznych i historycznych od dawna krytykowali twarde stanowisko wobec Dalajlamy. Po przejściu na emeryturę niektórzy z nich coraz ostrzej potępiali politykę izolowania tybetańskiego przywódcy. Wśród członków partii krąży od niedawna dokument, którego autor stwierdza, że „każdy, kto sądzi, iż z problemem Tybetu należy zaczekać do śmierci czternastego Dalajlamy, jest naiwny, nieroztropny oraz [uprawia] złą politykę”. I wyjaśnia, że w długofalowym interesie Chin leży rozwiązanie problemu na drodze dialogu z obecnym przywódcą i że trzeba to uczynić, dopóki istnieje po temu ta historyczna sposobność.

Podobne apele zaczynają też formułować różne środowiska chińskie. Nie ulega wątpliwości, że Dalajlama wciąż budzi w Chinach niechęć, niemniej internetowe dyskusje oraz telefony słuchaczy do rozgłośni takich jak Głos Ameryki czy Radio Wolna Azja świadczą, iż idea rozwiązania sporu na drodze rozmów zyskuje coraz większe poparcie. Najbardziej znanym rzecznikiem dialogu jest Wang Lixiong, pisarz z Pekinu, którego prowokujący esej „Dalajlama kluczem do rozwiązania kwestii Tybetu” krążył wśród członków partii³³⁶. Opowiadając się za negocjacjami, Wang stwierdza, że sytuacja w regionie jest bardziej niepokojąca niż w okresie niepokoju z końca lat osiemdziesiątych, ponieważ niechęć wobec chińskich rządów są już nawet tybetańskie kadry i pracownicy sektora państwowego. Wróżąc klęskę strategii szybkiego rozwoju gospodarczego, wzywa chińskich przywódców do wypracowania trwałego kompromisu z Dalajlamą, póki na stole ciągle leży jego oferta rezygnacji z niepodległości. Podobnie myślący intelektualiści nie należą do kręgu ludzi, którzy podejmują strategiczne decyzje, niemniej pluralizacja dyskursu politycznego w ChRL czyni ich poglądy coraz bardziej słyszalnymi.

Co najważniejsze, chińscy analitycy i specjaliści od spraw zagranicznych oraz studiów międzynarodowych od kilku lat podkreślają, że przywrócenie kontaktów z Dalajlamą leży w długofalowym, strategicznym interesie Chin. Ich zdaniem Tybet stanowi słabe ogniwo w systemie politycznym i, dopóki problem nie zostanie rozwiązany, będzie podatny na manipulacje „wrogich sił”. Konstruktynne zaangażowanie Dalajlamy usunie, ich zdaniem, przyczynę zadrażnień w stosunkach zagranicznych, stwarzając przy tym możliwość załatwienia samej kwestii tybetańskiej. Podczas obrad Czwartego Forum w 2001 roku specjaliści z Uniwersytetu Pekinńskiego przekonywali, że zbliżenie zmniejszy zagrożenie dla strategicznych interesów Chin na niestabilnym subkontynencie indyjskim. Te pragmatyczne rozważania różnią się zasadniczo od konserwatywnych

³³⁶ „China and the Dalai Lama must negotiate”, *Taipei Times*, 6 listopada 2000. W eseju tym Wang rozwija swoje wcześniejsze idee, por. np. Wang Lixiong (1998).



argumentów politycznych z połowy lat dziewięćdziesiątych, kiedy to radośnie dywagowano o „epoce po Dalaju”. W drugiej połowie dekady urzędnicy Frontu Jedności wielokrotnie powtarzali na różnych forach, że problem Tybetu zniknie wraz ze śmiercią Dalajlamy³³⁷. Obecnie chińscy politolodzy przychylają się coraz bardziej do opinii, że izolując go, Chiny mogą stracić historyczną sposobność ostatecznego rozwiązania problemu Tybetu. Śmierć Dalajlamy, zamiast sprawę zakończyć, pozbawi tylko Pekin głównego kozła ofiarnego, którego winiono za wszystkie problemy w regionie³³⁸.

Czynniki komplikujące sytuację

Rosnące poparcie dla zaangażowania komplikują inne czynniki, których wpływ na proces dialogu jest mniej przewidywalny. Pierwszy z nich to znacząca zmiana statusu ChRL na arenie międzynarodowej. W przeciwieństwie do ery izolacji po Tiananmen w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych, Pekin stał się aktywnym graczem. Wzrosła rola Chin w organizacjach międzynarodowych i systematycznie zacieśniają one stosunki dwustronne tak w regionie, jak w skali światowej. Trwało to, stopniowo, przez całą dekadę, lecz uległo dramatycznemu przyspieszeniu po 11 września. Po latach napięć w stosunkach ze Stanami Zjednoczonymi, spowodowanych podejściem do sprawy Tajwanu, wojną w Kosowie czy zbombardowaniem ambasady ChRL w Belgradzie, Chiny stały się nagle strategicznym partnerem w nowym światowym porządku, o czym najlepiej świadczy rola, jaką odgrywa ich dyplomacja w poszukiwaniu rozwiązania kryzysu nuklearnego w Korei Północnej. Te globalne przemiany mogą uczynić Pekin jeszcze bardziej głuchym na międzynarodowe protesty lub zmienić jego podejście do sprawy Tybetu. Wielu chińskich strategów zaczęło, na przykład, nawoływać do porzucenia perspektywy „ofiary”, z której Chiny przez całe lata postrzegały swoje miejsce w świecie, i zastąpienia jej „mentalnością mocarstwową”³³⁹. Do tej pory postawa „ofiary” uniemożliwiała Pekinowi obiektywne spojrzenie na problem Tybetu jako taki. Wydaje się, że zmiana postawy może stworzyć klimat polityczny sprzyjający dialogowi chińsko-tybetańskiemu.

Czynnikiem komplikującym są również ciągle zmiany równowagi strategicznej w regionie. Wpływ na politykę Chin wobec Tybetu może mieć przede wszystkim wzrost znaczenia Indii w Azji Południowej. Po utworzeniu w tym kraju tybetańskiego rządu emigracyjnego w 1959 roku, Tybet stał się jednym z kluczowych elementów stosunków chińsko-indyjskich (czego najlepszym dowodem był poważny konflikt graniczny w 1962 roku). Choć Indie dawno uznały chińskie rządy w Tybecie i wielokrotnie oficjalnie zapewniały, że nie zezwolą na prowadzenie „politycznej

³³⁷ Rozmowa prywatna, anonimowe oficjalne źródło, Waszyngton, 12 czerwca 2003 roku.

³³⁸ Można sądzić, że ten pogląd zaczyna zyskiwać poparcie partyjnych reformatorów o poglądach centrowych. O ich przychylności dla możliwego zbliżenia z Dalajlamą świadczy np. poparcie, jakiego udzielił publicznie rozmowom Pan Yue. Por. Chinaaffairs.org, 9 sierpnia 2002. Reformatorzy – por. Zhong (2004).

³³⁹ *Daguo xintai*; por. Medeiros i Fravel (2003).



działalności antychińskiej” na swoim terytorium, obecność rządu emigracyjnego w Dharamsali daje im pewien atut w relacjach z Pekinem. Chińscy analitycy uznali więc wspólną deklarację z 2003 roku za sukces i formalne zobowiązanie Delhi do niewykorzystywania karty tybetańskiej przeciwko ChRL. Choć stosunki między tymi państwami systematycznie się ocieplają³⁴⁰, równie szybko – zwłaszcza po 11 września – rośnie znaczenie Indii w regionie. Kiedy zaczęły słabnąć tradycyjne więzi Chin z Pakistanem, doszło do bezprecedensowego zacieśnienia stosunków indyjsko-amerykańskich, co doprowadziło do spekulacji o nowym sojuszu strategicznym³⁴¹. Rosnące znaczenie Indii zmusiło Pekin do zrewidowania priorytetów w Azji Południowej. Mimo nowych więzi dyplomatycznych, wojskowych i handlowych, ChRL i Indie coraz bardziej rywalizują o polityczny, ekonomiczny oraz militarny prymat w regionie³⁴². Niezależnie od tego, czy Delhi stanie po stronie USA „w imię sprawy demokracji”³⁴³, czy też sprzymierzy się z Chinami w „de facto geostrategicznym sojuszu, będącym przeciwwagą dla Zachodu”³⁴⁴, nie ulega wątpliwości, że następną dekadę zdominują stosunki między rywalizującymi mocarstwami azjatyckimi. Prawdopodobnie Pekin zacznie więc potrzebować trwałego rozwiązania problemu Tybetu.

Kolejnym czynnikiem komplikującym jest rosnący prestiż buddyzmu tybetańskiego w oczach Chińczyków. Religia była od dawna źródłem ideologicznych problemów w stosunkach między Dalajlamą a Pekinem. Sytuacja pogmatwała się jeszcze bardziej w latach dziewięćdziesiątych za sprawą zafascynowania chińskiej diaspory buddyzmem, które przywróciło Dalajlamie miejsce w centrum kulturowego świata Chińczyków. Wydarzenia za granicą zbiegły się z renesansem zainteresowania buddyzmem tybetańskim – oraz, szerzej, religią i duchowością – w samych Chinach. Pod koniec dekady nowi potentaci i przedstawiciele tworzącej się klasy średniej zaczęli szukać pouczeń duchowych u charyzmatycznych lamów. Zaniepokojone władze kazały zamknąć instytucje religijne, które przyciągały wiernych z Chin³⁴⁵. W rzeczy samej, wiarygodne źródło chińskie twierdzi, że

³⁴⁰ Pierwsze kroki do zbliżenia między Chinami i Indiami podjęto po rozpadzie zimnowojennych sojuszy strategicznych; do przelomu dyplomatycznego doszło w latach dziewięćdziesiątych.

³⁴¹ Inicjatywę strategicznego partnerstwa Indii i Stanów Zjednoczonych przedstawiono w styczniu 2004 roku. „US boosts ties with India, pushes defense and trade initiatives”, *Wall Street Journal*, 20 stycznia 2004.

³⁴² US Council on Foreign Relations Task Force Report; „China, India competing for influence: US Council”, *The Times of India*, 23 maja 2003.

³⁴³ Van Praagh (2003).

³⁴⁴ Przewidywania US National Intelligence Council, „India to be a major power by 2015”, *The Times of India*, 6 grudnia 2003.

³⁴⁵ Najbardziej znanym przykładem jest rozbięcie Instytutu Studiów Buddyjskich Serthar we wschodnim Tybecie w 2001 roku. Z kompleksu wydalono siłą ponad osiem tysięcy osób i zburzono dwa tysiące domów, w których praktykowali, a opata Khenpo Dzigme Phuncoga osadzono w areszcie domowym.



Pekin nie zgodził się na pielgrzymkę Dalajlamy na Wutaishan w grudniu 1998 roku, ponieważ Jiang Zemin bał się, że jego charyzma może mieć nieprzewidywalny wpływ nie tylko na Tybetańczyków, ale i Chińczyków³⁴⁶. Dopóki sytuacja religii w ChRL nie zostanie znormalizowana, kwestię powrotu Dalajlamy komplikować będzie lęk przed potencjalnymi konsekwencjami jego autorytetu duchowego. W partii pojawiają się donośne apele, np. Pana Yue, o zrewidowanie polityki wobec wiary³⁴⁷. Jeżeli do tego dojdzie, religijny prestiż tybetańskiego przywódcy może sprzyjać rozwojowi dialogu.

W kształtowaniu – i ograniczaniu – dialogu ważną rolę odegrają z pewnością czynniki formalne. W ciągu ostatnich dwudziestu lat sprawa Tybetu została w Chinach zinstytucjonalizowana, a w procesie wyznaczania polityki Pekinu wobec regionu uczestniczy coraz więcej graczy. W wypracowywanie ostatecznych decyzji zaangażowanych jest wiele instytucji, m.in. armia, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Ministerstwo Bezpieczeństwa Państwa i Biuro Informacji Rady Państwa. Doprowadziło to do stworzenia bardziej wszechstronnego systemu gromadzenia informacji, zapewniając przywódcom znacznie szerszy dostęp do wiadomości o Dalajlamie i Tybecie. Pojawiły się też zewnętrzne źródła specjalistycznych analiz politycznych, które przedstawiają teraz również nowe instytuty badawcze. Wszystko to przyczyniło się do decentralizacji i pluralizacji procesu decyzyjnego. Zwiększenie liczby grup interesu doprowadziło do ich rywalizacji oraz poszerzyło poglądy władz na politykę wobec Dalajlamy i problem Tybetu.

Jednocześnie znacznie skomplikowała się biurokratyczna infrastruktura Frontu Jedności, odpowiadająca za kierowanie sprawami regionu. Jako organ partii, którego formalnym zadaniem jest budowanie szerokich sojuszy z organizacjami i grupami interesów nienależącymi do KPCh, zajmuje się on wszystkimi mniejszościami narodowymi. Mimo tak szerokiego mandatu kwestia Tybetu pochłania bardzo wiele uwagi i środków tej instytucji. Na przykład w Biurze ds. Narodowości i Religii, nazywanym potocznie „Biurem drugim”, cztery z sześciu departamentów zajmują się wyłącznie Tybetem, a interesy pozostałych pięćdziesięciu czterech mniejszości reprezentuje jeden departament³⁴⁸. Na pewno świadczy to o środkach, jakie pompuje się w Tybet, ale i potęguje biurokratyzację. Dzięki rozbudowie infrastruktury instytucjonalnej Pekin zajmuje się problemem bardziej profesjonalnie, może to jednak utrudniać wprowadzanie zmian i innowacji. Mimo uwagi, jaką poświęca się regionowi, proceduralny gorset i wrodzona niechęć do nowych inicjatyw mogą konserwować stosunek Frontu Jedności do Dalajlamy.

³⁴⁶ Rozmowa prywatna, Waszyngton, 7 maja 1999 roku.

³⁴⁷ Jego ostatni artykuł o potrzebie zmiany stanowiska KPCh wobec religii (Pan Yue, 2001) wywołał ożywioną dyskusję nie tylko w kręgach partyjnych.

³⁴⁸ Departament piąty nazywa się *zongche chu*, czyli „departamentem połączonym”. Szósty departament drugiego Biura zajmuje się sprawami religijnymi (*zongjiao chu*). Dwa z czterech departamentów „tybetańskich” odpowiadają za sprawy zagraniczne, dwa pozostałe – za sprawy wewnętrzne.



Ponad tymi strukturami utworzono „małą grupę przewodnią”, która ma kierować polityką wobec Tybetu na najwyższym szczeblu. Powołanie tego międzyresortowego ciała koordynującego świadczy o wadze, jaką przywiązują do tej kwestii przywódcy ChRL³⁴⁹. Na jego czele stoi obecnie przewodniczący Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej (OLPKK). Do „małej grupy” należy szef Frontu Jedności i minister bezpieczeństwa publicznego (co wskazuje, że sprawa Tybetu uchodzi za niezwykle ważną również na tej płaszczyźnie). W 2003 roku do grupy dokooptowano ministra spraw zagranicznych (najwyraźniej Tybet odgrywa więc ważną rolę i w stosunkach międzynarodowych). Utworzenie grupy dowodzi, że Chińscy przywódcy chcą rozwiązać problem przy pomocy zinstytucjonalizowanego procesu szerokich, formalnych konsultacji. Choć nowa forma koordynacji na najwyższym szczeblu zwiększa uwagę, jaką władze poświęcają Tybetowi, rodzi zagrożenie – jak w przypadku rozbudowy struktur biurokratycznych Frontu Jedności – skostnienie procesu podejmowania decyzji w sprawie zbliżenia z Dalajlamą.

Skutki zmian personalnych

Poza skomplikowaniem procesów decyzyjnych niepewność potęgują głębokie zmiany personalne, do których doszło po XVI Zjeździe. Jeśli idzie o Tybet, jedną z największych niespodzianek było przeniesienie Zhu Xiaominga, dyrektora Biura drugiego, na pekiński Uniwersytet Socjalistyczny. Formalnie oznaczało to awans, ale odbierało mu wpływ na sprawy Tybetu. Wydaje się to istotne, ponieważ w latach dziewięćdziesiątych Zhu odgrywał kluczową rolę, kształtując politykę Chin wobec Dalajlamy, a przede wszystkim odrzucając jego ideę „drogi środka”, czyli prawdziwej autonomii w zamian za rezygnację z niepodległości politycznej³⁵⁰. Spodziewano się, że Zhu, skuteczny i elokwentny aparatczyk, blisko związany ze strukturami armii w TRA, zostanie wiceprzewodniczącym Frontu Jedności i przejmie ster spraw tybetańskich. „Awansowano” go wkrótce po przejściu na wcześniejszą emeryturę Jiang Pinga, który piastował to stanowisko ponad dziesięć lat. Jiang, sztywny, konserwatywny komunista ze starej szkoły, uchodził za osobę szczególnie obojętną na problemy Tybetańczyków w czasie pierwszej rundy rozmów na początku lat osiemdziesiątych.

Po odejściu tych dwóch kluczowych postaci utworzono zupełnie nowy zespół, który będzie odpowiadać za prowadzenie polityki tybetańskiej. Po XVI Zjeździe KPCh na czele Frontu Jedności stanęła Liu Yandong, zdolna i kompetentna administratorka związana z Hu Jintao. Sprawy tybetańskie powierzono jej zastępcy, Zhu Weibi, urzędnikowi z zewnątrz, który uchodzi za człowieka Li Ruihuana. Zhu Xiaominga zastąpił na fotelu dyrektora Biura drugiego Chang Rongjun, urzędnik

³⁴⁹ „Małe grupy przewodnie” mają również Tajwan, Hongkong i Makau oraz bezpieczeństwo narodowe. Por. Medeiros i Fravel (2003).

³⁵⁰ Zhu Xiaoming dowodził, że doktryna „drogi środka” jest trzystopniowym planem osiągnięcia niepodległości, zakładającym zjednoczenie całego regionu tybetańskiego, zdobycie dla niego autonomii i wreszcie oderwanie go od Chin.



Frontu Jedności, który odpowiadał wcześniej za kontakty z intelektualistami. Znamienne, że ani Zhu Weibi, ani Chang Rongjun nie zajmowali się wcześniej Tybetem. Nowy zespół stwarza szansę na nową instytucjonalną oprawę polityki tybetańskiej.

Choć Front Jedności może być obecnie bardziej otwarty na dialog, inne ważne zmiany kadrowe nie wróżą mu już tak dobrze. Chen Kuiyuan, były pierwszy sekretarz partii w TRA i jeden z głównych architektów polityki twardej ręki w latach dziewięćdziesiątych, awansował na stanowisko wiceprzewodniczącego OLPKK i został szefem Chińskiej Akademii Nauk Społecznych w Pekinie. W niezwykle wpływowej, pięciodziesięcioosobowej „małej grupie przewodniej” zasiadają Jia Qinglin, przewodniczący OLPKK, Zhou Yongkang, minister bezpieczeństwa publicznego, oraz minister spraw zagranicznych Li Zhaoxing. Choć nie wiadomo, co sądzą o dialogu z Dalajlamą, wydaje się mało prawdopodobne, by byli szczególnie aktywni w sprawie Tybetu. Czas pokaże, jak owe zmiany personalne wpłyną na proces rozmów.

Tybetańczycy z Dharamsali również dokonali ważnych zmian. W 1979 roku, zaskoczeni inicjatywą Denga, wysłali do Tybetu misję, najwyraźniej nie zastanawiając się wcześniej nad strategią zbliżenia. Po dziesięciu latach sporadycznych kontaktów brak zdecydowania w rozmowach z Pekinem świadczył, że przywódcy diaspory wciąż nie byli przygotowani do poważnych rozmów. Najlepszym dowodem tej postawy była niepewna odpowiedź, jakiej udzielono na zaproszenie na pogrzeb Panczenlamy w 1989 roku. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych najważniejszą postacią po stronie tybetańskiej był Gjalo Thondup, starszy brat Dalajlamy, któremu postanowił przedstawić swoją propozycję Deng Xiaoping. Wykształcony w Nanjingu, blisko związany z CIA w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych Gjalo wniósł do kontaktów z Pekinem rozległe doświadczenia i silną osobowość. Choć udało mu się utrzymać kanały komunikacyjne, jego samodzielność i silna wola wywoływały kontrowersje w łonie społeczności emigracyjnej, podkopując w końcu skuteczność. Problem nie sprowadzał się do niego samego – diaspora krytykowała całą Dharamsalę za brak przejrzystości rozmów.

Pierwsze kontakty miały charakter wybitnie personalny, jednak przywódcy diaspory wypracowali z czasem znacznie bardziej systematyczne i profesjonalne podejście do polityki zaangażowania. W latach dziewięćdziesiątych Dharamsala starała się stworzyć zdyscyplinowany, konsekwentny mechanizm komunikowania się z przywódcami ChRL. Wysiłki te obejmowały formalne upoważnienie Lodiego Gjari do reprezentowania Dalajlamy w rozmowach z rządem Chin³⁵¹. Utworzono też grupę specjalną, na wysokim szczeblu, której zadaniem było koordynowanie dialogu. Choć niewątpliwie sformalizowało to i rozjaśniło tryb podejmowania decyzji w Dharamsali – tak w oczach diaspory, jak i chińskich partnerów – czas pokaże, czy nowe rozwiązania instytucjonalne usprawnią proces rzeczowych negocjacji.

³⁵¹ Dalajlama upoważnił go do tego oficjalnie w maju 1998 roku.



Problemy

Po ponad dwudziestu latach sporadycznych rozmów Pekin i Dharamsala wciąż nie mogą się zgodzić, co jest – lub powinno być – przedmiotem ich sporu. Przywódcy diaspory konsekwentnie stawiają dwa kluczowe żądania: zjednoczenia wszystkich ziem zamieszkiwanych przez Tybetańczyków i „prawdziwej autonomii”. Pekin tymczasem nieugięcie powtarza, że nie istnieje „problem Tybetu”, który mógłby być tematem rozmów. Dla Chin wszystko sprowadza się do kwestii powrotu Dalajlamy³⁵². To stanowisko niewątpliwie wpisuje się w schemat „chińskich negocjacji”³⁵³. Wydaje się, że w najbliższym czasie rozbieżności te mogą blokować konkretne rozmowy. Analiza dalszych perspektyw wymaga spojrzenia na podnoszone przez Dharamsalę kwestie przez pryzmat najnowszej historii chińsko-tybetańskiej i polityki współczesnej.

Zjednoczenie

Od początku lat pięćdziesiątych Tybetańczycy konsekwentnie domagają się – administracyjnego i politycznego – zjednoczenia wszystkich zamieszkiwanych przez siebie ziem. Wywołuje to spory, ponieważ Lhasa nie sprawowała kontroli politycznej nad większą częścią wschodniego i północno-wschodniego Tybetu w chwili wkroczenia wojsk chińskich³⁵⁴. ChRL sprzeciwia się zjednoczeniu, tłumacząc to nie tylko brakiem podstaw historycznych, ale i rozległością tego terytorium³⁵⁵ tudzież odmiennym statusem społeczno-gospodarczym różnych regionów³⁵⁶. Choć władze chińskie publicznie opowiadają się przeciwko zjednoczeniu³⁵⁷, warto zauważyć, że w trakcie całego, przerywanego, procesu kontaktów przedstawicielom Dalajlamy pozwalano na składanie wizyt w tybetańskich okręgach, które nie należą do TRA. Znając poglądy diaspory w kwestii zjednoczenia, trudno zrozumieć, dlaczego Pekin miałby się zgadzać na tak prowokacyjne wizyty, gdyby nie istniała – choćby ograniczona – przestrzeń do rozmów na ten temat.

³⁵² „Ściśle biorąc – jak wyjaśniono to niedawno w periodyku *China's Tibet* – żadna »kwestia Tybetu« po prostu nie istnieje, tak jak nie ma »kwestii Waszyngtonu« czy Nowego Jorku”; Hua Zi, „What is the real intention of the United States”, cytat za: „Bylined article refuting US report on Tibet”, Xinhuanet, 9 czerwca 2003.

³⁵³ Cheng, 1999.

³⁵⁴ Niektóre regiony kontrolowali generałowie chińscy, wieloma innymi rządili niezależni wodzowie klanów lub przywódcy lokalni. Niemniej jednak nawet w tym okresie wszystkie one utrzymywały religijne i kulturowe więzi z Lhasą.

³⁵⁵ Odpowiedzi takiej udzielono delegacji tybetańskiej na początku lat osiemdziesiątych; por. D. Norbu (2001, s. 322).

³⁵⁶ Kwestie te podnoszono jeszcze przed podpisaniem Siedemnastopunktowej ugody w 1951 roku; Phuncog Takla, rozmowa prywatna, Dharamsala, 3 lutego 1993 roku. Podobne argumenty powtórzono podczas dyskusji toczonych na początku lat osiemdziesiątych; por. D. Norbu (2001, s. 322).

³⁵⁷ Por. np. „Dalai tuixing 'Da Zangqu' qitu weibeii Xizang renmin yiyuan”, *Dziennik Tybetański*, 21 sierpnia 2002.



Jeśli Chiny rzeczywiście zamierzają szukać rozwiązania problemu Tybetu w dialogu, są przesłanki przemawiające za włączeniem w ten proces wszystkich ziem zamieszkiwanych przez Tybetańczyków, którzy wszędzie mają podobne problemy i interesy polityczne – wszelkie rozwiązania selektywne byłyby więc zapewne przejściowe. Najlepiej świadczy o tym lekcja, jaką było powstanie narodowe w 1959 roku. W latach pięćdziesiątych Tybetowi centralnemu przyznano pewną autonomię w ramach Siedemnastopunktowej ugody, przyłączając pozostałe ziemie tybetańskie do chińskich prowincji. Odmienne warunki polityczne i społeczno-gospodarcze w różnych regionach były jedną z najważniejszych przyczyn niepokojów etnicznych, do których dochodziło w następnych latach. Kiedy w latach 1955-56 zaczęły się rewolty przeciwko reformom rolnym we wschodnim Tybecie, wielu mieszkańców tej dzielnicy uciekło do środkowej części kraju, zaogniając sytuację i doprowadzając z czasem do wybuchu powstania 10 marca 1959 roku oraz kompletnego chaosu, który przekreślił wszelkie nadzieje na powodzenie Siedemnastopunktowej ugody. Jeżeli Pekin rzeczywiście zechce rozwiązać problem chińsko-tybetański, będzie musiał zrozumieć, że napięcia etniczne, tak jak w latach pięćdziesiątych, nie zatrzymają się raczej na arbitralnie wytyczonych granicach wewnętrznych.

Choć kwestia zjednoczenia z pewnością budzić będzie ostre spory, istnieją przesłanki, by sądzić, że stanowisko Pekinu może nie być tak sztywne, jak się powszechnie zakłada. O potencjalnej elastyczności świadczą, na przykład, znaczące zmiany w administracji Mongolii Wewnętrznej, których dokonano na początku lat osiemdziesiątych. Co więcej, od pewnego czasu uczeni i przedstawiciele najwyższych władz dyskutują o ewentualnej zmianie struktur prowincji³⁵⁸. Restrukturyzacja, ma się rozumieć, nie musi oznaczać większej autonomii. Zmiana struktur politycznych może wręcz służyć dalszemu rozbiću ziem zamieszkiwanych przez Tybetańczyków – obecnie podzielonych na autonomiczne regiony administracyjne. Choć tereny, które nie znalazły się w TRA, przyłączono do Qinghai, Gansu, Sichuanu i Yunnanu, nominalnie nadano im specjalny status w strukturach tych chińskich prowincji. W pewnym sensie państwo chińskie traktuje więc cały Tybet etniczny jako odrębny byt administracyjny. W liberalnej atmosferze politycznej z początku lat osiemdziesiątych tybetańskie kadry i intelektualiści formalnie proponowali połączenie wszystkich okręgów autonomicznych w jedną strukturę³⁵⁹. Wykształceni w Chinach Tybetańczycy twierdzili wówczas, że polityczne rozbićcie ich ziem jest dziedzictwem błędnej strategii „dziel i rządź”³⁶⁰.

³⁵⁸ Li (2003b).

³⁵⁹ Grupa tybetańskich urzędników z Qinghai i Gansu wystosowała, na przykład, petycję do Komitetu Centralnego KPCh, w której szczegółowo wyliczono korzyści, płynące z administracyjnego skonsolidowania wszystkich okręgów autonomicznych. Dokument w archiwum autorów.

³⁶⁰ Derong Tsering Dondup (1995, s. 222).



Propozycje te wpisują się w ogólny trend integracji regionalnej. Pod względem społecznym, politycznym i gospodarczym różne tybetańskie dzielnice autonomiczne łączy z sobą znacznie więcej niż z prowincjami chińskimi, do których je przypisano. Wywołane tym problemy administracyjne doprowadziły do ukucia biurokratycznego pojęcia *wushengqu* („cztery prowincje i region”)³⁶¹. Powoływane ad hoc rozmaite *wushengqu*, w których skład wchodziłi przedstawiciele TRA oraz Qinghai, Gansu, Sichuanu i Yunnanu, pomagały w koordynowaniu i realizowaniu różnych zadań politycznych – dotyczących przede wszystkim religii, kultury, edukacji i mediów – w całym Tybecie. Ostatnio w oficjalnej nomenklaturze używa się coraz częściej pojęcia *shezang* („dotyczący Tybetu”), które odzwierciedla wspólnotę interesów wszystkich tych ziem. Pojawianie się takich tworów świadczy, że z perspektywy polityki zarządzania istnieją przesłanki większej integracji tybetańskich regionów autonomicznych.

Integracyjne inicjatywy administracji popiera – o ironio – samo państwo chińskie, którego celem jest zmodernizowanie Tybetu i scalenie go z ChRL. Odkurzenie oraz wprzęgnięcie tybetańskich mitów, tradycji i symboli w oficjalną politykę wobec mniejszości mimowolnie podsycało dążenia do większej integracji kulturowej. Proces ten przyspieszyło agresywne promowanie turystyki w ramach programu rozwijania gospodarki regionalnej. Czyniono to w najodleglejszych zakątkach Tybetu, wzmacniając przy okazji więzi językowe, historyczne, kulturalne i religijne. Renesans pan-tybetańskiej świadomości napędzają media, rozwój technologiczny i nowoczesny transport, tworząc nowe, kulturowe ramy dla pojęcia „większego Tybetu”. Wewnętrzne parcie ku większej integracji regionalnej wskazuje, że kwestia zjednoczenia będzie dla Chin problemem niezależnie od stanowiska diaspory.

Prawdziwa autonomia

Choć Tybetańczycy powszechnie opowiadają się za niepodległością polityczną, Dalajlama twierdzi stanowczo, że zabiega jedynie o „prawdziwą autonomię” w strukturach ChRL. Przez lata przerywanego dialogu rozwijał swoją wizję polityczną na wiele sposobów, zawsze podkreślając jednak wierność idei autonomii, a nie pełnej niepodległości. Stanowisko to umożliwiała przyjęcie rozwiązania w postaci modelu „jeden kraj, dwa systemy”. Paradoksalnie, prototyp tego wariantu zawarto w Siedemnastopunktowej ugodzie, którą narzucono siłą rządowi Tybetu w 1951 roku. Choć Dalajlama odrzucił ten traktat po ucieczce w 1959 roku, Pekin nadal uważa go za kamień milowy historii. Kiedy Dharamsala zaproponowała ów model podczas wstępnych rozmów w 1982 roku, strona chińska oświadczyła, że różnica między Tybetem a Tajwanem czy Hongkongiem polega na tym, iż został on już „wyzwolony” na mocy Siedemnastopunktowej ugody.

Komentatorzy chińscy z zagranicy sugerowali, że podstawą rozmów o autonomii lokalnej powinny być właśnie postanowienia Ugody³⁶². Z perspektywy

³⁶¹ Tyb. *zhing-chen dang rang-skyong-ljongs lnga*.

³⁶² Song (1998, s. 67). Podobne stanowisko zajmowali również analitycy z samych Chin, np. Wu Jiaxiang.



politycznej byłoby to zapewne nie do przyjęcia dla przywódców tybetańskiej diaspory, ponieważ ich elektorat uważa Ugodę za policzek dla suwerenności ojczyzny. Niemniej jednak, opowiadając się od 1988 roku za autonomią, Dalajlama najprawdopodobniej może odwoływać się do Ugody, by posunąć naprzód proces dialogu. Prawdziwym problemem nie jest to, czy Dharamsala znajdzie powód powrotu do Ugody, lecz to, czy chińscy przywódcy dadzą się przekonać do jej przestrzegania. Paradoks tej sytuacji polega bowiem na tym, że Pekin, obstając przy ważności porozumienia z 1951 roku, nie chce zaaprobować jego politycznych postanowień. W rzeczy samej, mimo formalnego statusu autonomicznego Tybet korzysta z mniejszej autonomii niż jakakolwiek prowincja ChRL. Realizacja szerokiego samorządu, który obiecywała Siedemnastopunktowa ugoda, wymagałaby decentralizacji i przekazania władzy, co w obecnych warunkach wydaje się mało prawdopodobne³⁶³.

W tej chwili Pekin nie okazuje żadnego zainteresowania oddaniem steru Tybetańczykom. W ostatniej białej księdze poświęconej regionalnej autonomii etnicznej Rada Państwa oświadczyła, że istniejące przepisy od dawna zapewniają im równe prawa „w wielkiej rodzinie chińskiego państwa oraz prawo do autonomii”³⁶⁴. Opublikowany w maju 2004 roku dokument nie pozostawia cienia wątpliwości, że władze chińskie są stanowczo przeciwne dyskusji o instytucjach samorządowych. Wspominając przelotnie, iż autonomia „musi być poprawiana i rozwijana w trakcie wdrażania”, podkreślają z całą mocą, że „każde działanie, podkopujące lub zmieniające regionalną autonomię etniczną w Tybecie, narusza postanowienia Konstytucji i prawo oraz jest nie do przyjęcia dla całego narodu chińskiego, w tym także szerokich mas ludu tybetańskiego”.

Warto jednak zauważyć, że w samych Chinach publicznie dyskutuje się nad szerszą kwestią odpowiedniego podziału władzy między centrum a regionami. Tak uczeni, jak politycy zauważają, że w politycznej strukturze wielkości ChRL skoncentrowanie władzy w centrum nie może leżeć w długofalowym interesie państwa³⁶⁵. Podkreślano, że centralizacja procesu decyzyjnego doprowadziła do słabego zarządzania, ponieważ nie uwzględniano wielu priorytetów lokalnych. Przeocząc „warunki naturalne, tradycje kulturowe oraz interesy gospodarcze”, taki model sprawowania władzy może budzić niechęć wobec państwa

³⁶³ Wiele wskazuje wręcz na postępującą centralizację. W 1984 roku, na przykład, Jiang Zemin kazał znowelizować Ustawę o narodowej autonomii regionalnej, by władze centralne mogły skuteczniej realizować program rozwijania ziem zachodnich; por. Saunders (2001).

³⁶⁴ „Biała księga o regionalnej autonomii etnicznej w Tybecie”, Xinhua, 23 maja 2004.

³⁶⁵ Według Bo Guili, wicedyrektora Krajowego ośrodka badań nad administracyjnym zarządzaniem na szczeblu okręgów, celem realizowanych w ciągu ostatnich dwudziestu lat „reform strukturalnych” było przygotowanie do decentralizacji i stworzenie dobrego systemu podziału władzy; por. Wang Yi (2003).



i podsycać „separatyzm lokalny”³⁶⁶. Politolodzy zastanawiają się więc, w jaki sposób zmienić struktury administracyjne, by rozsądniej podzielić władzę między centrum a prowincje³⁶⁷.

Jeżeli Pekin będzie rzeczywiście zabiegać o zwiększenie skuteczności zarządzania, może uwolnić siły odśrodkowe w systemie politycznym. Część chińskich politologów uważa, że zapewnienie jedności „megapaństwa” wielkości ChRL wymaga większego podziału władzy i federalnego systemu rządów³⁶⁸. Gdyby faktycznie podjęto konkretne kroki w kierunku federalizacji, pojawiłyby się warunki do szerokiego samorządu tybetańskiego. Tybet byłby wręcz idealnym probierzem autonomii lokalnej. Nie tylko precyzyjnie definiują go geografia, kultura i język, jest również jedynym regionem, który posiadał własny rząd przed przyłączeniem do ChRL. Tybetańczycy są więc jedyną oficjalnie uznawaną mniejszością, z którą Chińczycy musieli zawrzeć porozumienie, by uprawomocnić narzucenie swojej władzy. Co więcej, w żadnym innym regionie legitymacja rządów Pekinu nie jest kwestionowana z taką konsekwencją i spójnością. Posiadając historię cywilizacji-państwa, które kształtowało się równoległe, lecz niezależnie od chińskiej sfery kulturowej, Tybet jest *sui generis* we współczesnych Chinach. Jeżeli nie da się w nim wypracować modelu prawdziwego samorządu, trudno liczyć na autonomię lokalną gdziekolwiek w ChRL.

Lekcje

Z analizy tej wynika, że sytuacja sprzyja dziś zaangażowaniu chińsko-tybetańskiemu bardziej niż na początku lat osiemdziesiątych czy w czasie ponownego nawiązania kontaktów w latach 1988-89. W przeciwieństwie do inicjatyw wcześniejszych, o dialog z Dalajlamą zabiega dziś międzynarodowa opinia publiczna i siły wewnętrzne. Aczkolwiek ostatnie gesty Pekinu prawdopodobnie nie są rezultatem tylko owej presji, za jej sprawą chroniczny problem Tybetu nie znikł z oczu pochłoniętych wieloma innymi problemami przywódców partii. Politycy chińscy są również coraz bardziej zaniepokojeni długofalowymi skutkami programu przyspieszonego rozwoju gospodarczego w regionach tybetańskich. Wbrew oczekiwaniom pogłębił on nierówności oraz wzmocnił poczucie odrębności etnicznej i marginalizacji wśród Tybetańczyków.

Jednocześnie istnieje wiele innych czynników – religia, równowaga strategiczna w regionie, pozycja Chin na arenie międzynarodowej – których wpływ jest znacznie mniej przewidywalny. Jedną z najważniejszych komplikacji jest niedawna restrukturyzacja instytucjonalna procesu podejmowania decyzji politycz-

³⁶⁶ „Zhongguo sheng ji jianzhi keyi she wushi – liushi ge”, *Zhongguo Zhanlue*, t. 4, 30 stycznia 2004.

³⁶⁷ Istnieją przesłanki, by sądzić, że nowi przywódcy analizują propozycje przebudowy systemu administracji regionalnej; por. Li (2003a).

³⁶⁸ Por. np. Liu (2002) i Wu Jiaying (2001). Wu, niegdyś znany rzecznik nowego autorytaryzmu, twierdzi obecnie, że demokratyzacja Chin wymaga stworzenia najpierw systemu federalnego.



nych w sprawie Tybetu. Zmiany te mogą z jednej strony świadczyć o większej otwartości, z drugiej jednak – negatywnie wpłynąć na próby zbliżenia. Co więcej, obie strony nadal mają sprzeczne poglądy na fundamentalne kwestie. Dopóki różnice te nie zostaną zniwelowane, perspektywy wynegocjowania rozwiązania sporu chińsko-tybetańskiego będą skromne.

Te niezbyt obiecujące okoliczności sprawiły, że wielu tybetańskich uchodźców i ich zagranicznych sojuszników zareagowało na ostatnie inicjatywy z ogromnym sceptycyzmem. W kręgach tych panuje przeświadczenie, że rząd Chin jest nieszczerzy w swoich zabiegach o nawiązanie kontaktów z Dalajlamą i że w obecnych warunkach politycznych nie będzie w stanie spełnić żądań Tybetańczyków. Z tego punktu widzenia przywódcy emigracyjni powinni raczej poczekać na lepszy moment historyczny i dopiero wówczas zawrzeć porozumienie z Pekinem. Opcja ta opiera się na założeniu, że w Chinach zajdą zasadnicze zmiany – za sprawą przejścia do nowego systemu lub rozpadu wewnętrznego – które wzmocnią pozycję Tybetańczyków. Do tego czasu powinni oni zatem kontynuować kampanię na arenie międzynarodowej, przygotowując grunt pod przyszłe samostanowienie swej ojczyzny. Wedle zwolenników tego rozwiązania cały kapitał polityczny i wszystkie siły należy inwestować nie w nieprzekonujący, sporadyczny proces zbliżenia, lecz w kampanię, która zapewni Tybetańczykom międzynarodowe poparcie, oraz w strategiczne przygotowania do przejęcia kontroli nad krajem. Odwracając się plecami do Pekinu, tybetańscy przywódcy zachowaliby największy atut – legitymizację w postaci powrotu Dalajlamy – na lepsze czasy i układ.

Strategia ta wiąże się, oczywiście, z ogromnym ryzykiem. Wraz z upływem czasu diaspora najprawdopodobniej oddali się od realiów współczesnego Tybetu. Nie wiadomo, jaki wpływ na kampanię polityczną będzie miała postępująca asymilacja uchodźców w państwach, w których się osiedlają, oraz odcięcie od życia politycznego w ojczyźnie. Po wtóre, po śmierci obecnego Dalajlamy zniknie wraz z nim siła jednocząca ruch tybetański. Zmieni to charakter kampanii, decentralizując ją i, być może, rozbijając na konkurencyjne frakcje. Przy takim scenariuszu – przynajmniej przez pewien czas – nie będzie władzy zdolnej do kierowania i skutecznego reprezentowania wszystkich Tybetańczyków w kontaktach z Chinami. Co więcej, mogą też pojawić się grupy ekstremistów, opowiadających się za zbrojnym oporem przeciwko chińskiemu rządowi³⁶⁹.

Drugą opcją jest dla Tybetańczyków kontynuowanie polityki zbliżenia niezależnie od tego, jak szczerze rozwiązania problemu chce strona chińska. Dzięki procesowi dialogu mają przynajmniej szansę na odegranie roli w dyskusji nad przyszłością Tybetu. Istnieją jednak obawy, że dalsze zbliżenie może podkopać międzynarodowy ruch [poparcia], odbierając Tybetańczykom najważniejszy atut w procesie dialogu. Lęk ten podsycy powszechne przeświadczenie, że Pekin w ogóle nie zamierza prowadzić prawdziwych rozmów z Dalajlamą, a ostatnie

³⁶⁹ Goldstein, 1997, s. 116.



inicjatywy mają służyć wyłącznie kupieniu czasu³⁷⁰. Jeśli w chwili jego śmierci będzie się toczyć dialog, ChRL uzyska lepszą pozycję w wyścigu do rozpoznania następnego wcielenia. Powołano już nawet komitet, który przygotowuje się do wskazania XV Dalajlamy, co zdaje się potwierdzać obawy Tybetańczyków. Polityka zaangażowania jest zatem również ryzykowna. Jeżeli spełnie na niczym, idea pokojowego współistnienia w granicach chińskiego państwa zostanie skompromitowana, a następne pokolenie Tybetańczyków może nie być otwarte na tak umiarkowaną wizję.

Z punktu widzenia ChRL negocjacje z Dalajlamą są zapewne tylko jednym z możliwych wariantów rozwiązania problemu Tybetu. W tej chwili Pekin całkowicie kontroluje sytuację i, w obecnych warunkach, może jeszcze długo wspierać gospodarkę regionu. Jeśli idzie o politykę, ma wolę i autorytarny system potrzebny do utrzymania stabilizacji choćby siłą. Na arenie międzynarodowej krytyka jego polityki w Tybecie jest ledwie drobnym zadrażnieniem w stosunkach z innymi państwami. W miarę bezpieczny klimat sprawia, że chińskim liderom wydaje się, iż mają mocną pozycję i mogą zajmować się sprawą Tybetu na własnych warunkach. Patrząc z dłuższej perspektywy, nie ulega jednak wątpliwości, że Pekin również stoi przed trudnymi decyzjami.

Jedną z opcji, którą z pewnością rozważają przywódcy ChRL, jest trwanie przy obecnej strategii przyspieszonego wzrostu gospodarczego w nadziei, że rosnący dostatek osłabi nastroje nacjonalistyczne i zwiększy akceptację chińskich rządów. Strategia ta opiera się na założeniu, że coraz zamożniejsi Tybetańczycy zaczną adoptować chińskie normy i stracą zainteresowanie zmianą status quo. Są jednak ważne przesłanki, by wątpić w jej skuteczność. Po pierwsze, rozwój spotęgował społeczno-gospodarcze nierówności w całym Chinach. W Tybecie przyniósł korzyści ułamkowi populacji, spychając większość rdzennej ludności poza margines rozpadającej się gospodarki. Ponieważ ludzie ci patrzą na pogłębiające się nierówności przez okulary etniczne, głównym skutkiem szybkiego wzrostu był rozłam i napięcia na tle narodowościowym. Po drugie, masowa sinizacja Tybetańczyków wymagałyby ogromnych nakładów na edukację w całym regionie, czym władze nie wydają się w ogóle zainteresowane. Ponieważ do tej pory inwestowano przede wszystkim w kształcenie wąskiej elity, w wielu tybetańskich społecznościach na całym Płaskowyżu – po pięćdziesięciu latach rządów Pekinu – trudno znaleźć kogoś, kto mówiłby płynnie po chińsku. Ale nawet gdyby sytuacja w dziedzinie edukacji zmieniła się nagle w całym regionie, chiński system oświaty wcale nie musiałby osłabić nastrojów nacjonalistycznych. W rzeczy samej lepsze wykształcenie wydaje się budzić w Tybetańczykach większe poczucie tożsamości narodowej. Nowe pokolenie – dwujęzyczne i dwukulturowe – okazuje coraz większą gotowość do publicznego informowania szerszego, chińskiego audytorium o problemach swoich rodaków.

³⁷⁰ Sperling (2002).



Pekin może również rozważać wariant demograficznego zmiażdżenia populacji tybetańskiej. To integralny element historii chińskiej ekspansji w regionach granicznych. O możliwości „rozwiązania demograficznego” świadczyć ma przykład europejskiego osadnictwa w Ameryce. W przeciwieństwie do Europejczyków, którzy w tym celu musieli pokonać ocean, Chińczycy żyli jednak na granicy Płaskowyżu Tybetańskiego od tysięcy lat. Fakt, iż zaczęli imigrować do Tybetu dopiero w ostatnich latach, świadczy nie tylko o trudnych warunkach geograficznych, ale i naturalnych ograniczeniach potencjału produktywności. Znacznie lepszym porównaniem byłaby zatem nie Ameryka, lecz sowieckie zsyłki³⁷¹. W przypadku Syberii i Tybetu ludzi przesiedlano do odległych, niegościnnych regionów, do których nigdy nie ściągnęłyby ich mechanizmy rynkowe, z powodów politycznych. Na Płaskowyżu imigrację wywołało potężne subsydiowanie gospodarki lokalnej. Chińscy osadnicy świadczą usługi przede wszystkim opływającej w nowe dostatki administracji rządowej i partyjnej; w gruncie rzeczy nie wiadomo, czym mogliby się, produktywnie, zajmować, gdyby państwo nie było tak rozrzutne³⁷². Przykład sowiecki pokazuje, że sztuczny dostatek, który ściągnął imigrantów na Syberię, był niezwykle kosztowny – na krótką i długą metę – tak dla tego regionu, jak i całego państwa. Podobne wnioski płyną z ostatnich chińskich badań. Poważne zwiększenie populacji będzie miało tragiczne konsekwencje dla środowiska naturalnego i gospodarki Tybetu. Biorąc pod uwagę realia Mongolii Wewnętrznej, „rozwiązanie demograficzne” wymagałoby przesiedlenia milionów nie-Tybetańczyków, badania wykazały jednak, że w niektórych regionach populacja już jest zbyt duża, co powoduje nieodwracalne zniszczenie środowiska³⁷³.

Mimo ogromnych kosztów Pekin prawdopodobnie uznaje oba te warianty za najbardziej racjonalne i wskazane z możliwych. Alternatywa, polegająca na wynegocjowaniu rozwiązania z Dalajlamą, wymagałaby poważnego potraktowania żądań Tybetańczyków, którzy domagają się prawdziwego samorządu w zjednoczonej ojczyźnie. Jednocześnie chiński system monopartyjny wydaje się wykluczać możliwość autentycznego podzielenia się władzą z regionami. Ścieżka, którą najprawdopodobniej upodobał sobie Pekin, jest ryzykowna, ponieważ na skuteczną realizację strategii gospodarczej i demograficznej trzeba czasu, być może całych pokoleń. W międzyczasie region może zdestabilizować wiele nieprzewidywalnych czynników, bezpośrednio podsycając tybetański nacjonalizm lub pośrednio osłabiając władze centralne. Tak czy owak, nie zniknie zagrożenie wybuchem niepokojów etnicznych, a niestabilny Płaskowyż Tybetański może okazać się balastem dla państwa zabiegającego o wzmocnienie swojej pozycji na arenie międzynarodowej.

³⁷¹ Hill i Gaddy (2003).

³⁷² Por. Fischer (2004a).

³⁷³ Wang Tianjin, 1998.



Choć wynegocjowanie porozumienia wydaje się obecnie poza zasięgiem, Pekin może faktycznie chcieć dialogu, widząc w nim jedną z metod unikania i rozładowywania konfliktów w Tybecie. Zaangażowanie Dalajlamy – umiarkowanego przywódcy o prestiżu historycznym i międzynarodowym – mogłoby zmienić percepcję chińskich rządów – tak w samym regionie, jak i na całym świecie. Co więcej, wiara, jaką jest darzony, sprawiłaby, że niepewny proces rozmów nie wymykałby się spod kontroli i cieszył poparciem Tybetańczyków. Zapewne największym problemem nie jest to, czy chińscy przywódcy zdają sobie sprawę z tej unikalnej sposobności, lecz to, czy zechcą podjąć ryzyko. Obecna inercja i konserwatyzm chińskiego systemu politycznego wydają się to wykluczać. O ile jednak Pekin może pozwolić sobie na odsuwanie innych drażliwych kwestii, okazja do wypracowania politycznego rozwiązania problemu Tybetu uzależniona jest od tego, jak długo będzie żyć Dalajlama.

Jeżeli obie strony mają rzeczywiście podjąć poważne rozmowy, muszą być temu całkowicie oddane. W tej chwili Chiny niewątpliwie prowadzą podwójną grę – z jednej strony rozmawiają z Dharamsalą, z drugiej nasilają represje polityczne w Tybecie. Strategia ta ma specyficzne konsekwencje, choćby sprzeczności w poczynaniach Frontu Jedności, który realizuje postawione przez siebie zadanie „dawania odporu Dalajowi”, podejmując jednocześnie jego oficjalnych wysłanników. Ciągłe represje w Tybecie biorą się przede wszystkim z lęku, że odkręcenie śruby może doprowadzić, jak w latach dziewięćdziesiątych, do wybuchu niepokojów etnicznych, nieuchronnie utrwalają jednak negatywny obraz Chin na arenie międzynarodowej i wywołują kolejne potępienia. To z kolei dyskredytuje dialog w oczach tybetańskiej diaspory i podkopuje wysiłki Dalajlamy, który zabiega o wynegocjowanie rozwiązania.

Aby wyrwać się z tego błędnego koła, Pekin musi dać wyraźne sygnały oddania idei dialogu. Pierwszym krokiem byłaby tu normalizacja stosunku do Dalajlamy w wymiarze publicznym i zakończenie wymierzonych weń kampanii politycznych. Władze musiałyby więc zrewidować oficjalne stanowisko z połowy lat dziewięćdziesiątych oraz wycofać się z polityki „potępienia” tybetańskiego przywódcy. Drugi warunek wstępny to legitymizacja procesu dialogu, a więc oficjalne przyznanie, że jest on toczony. Tylko w takich okolicznościach Dalajlama może odegrać konstruktywną rolę, budując poparcie swoich rodaków dla rodzącego się rozwiązania.

Jeżeli, jak można oczekiwać, rezultatem dialogu byłoby coś niespełniającego kryteriów „prawdziwej autonomii”, Pekin odniósłby oczywiste korzyści. Co jednak zyskaliby Tybetańczycy? W gruncie rzeczy jednym z największych problemów przywódców diaspory jest w obecnych okolicznościach sensowne wytłumaczenie racji zabiegania o dialog z Pekinem. Choć Dharamsala dąży do nawiązania rozmów w sposób spójny i zdyscyplinowany, musi jeszcze publicznie przedstawić pojęciowe ramy samego procesu kontaktów. Innymi słowy, do tej pory nie naszkicowała wizji politycznej, z której wynikałoby, jak służyć ma on osiągnięciu jej długofalowych celów. Bez spójnej teorii politycznej tybetańscy



przywódcy niewątpliwie znajdą się w trudnym położeniu w trakcie rozmów. Jeśli na przykład, jak się powszechnie oczekuje, Dalajlama złoży symboliczną wizytę w Chinach w ramach owego procesu, Dharamsala będzie miała poważny problem z wytłumaczeniem Tybetańczykom, co w ten sposób zyskali. Ponieważ na horyzoncie nadal nie widać prawdziwego samorządu w Tybecie, musi znaleźć – co najmniej – inne uzasadnienie swego udziału w rozmowach.

Jeżeli Dharamsala ma kontynuować obecną politykę zbliżenia, jednym z możliwych celów przejściowych byłoby poszerzenie granic otwartej przestrzeni publicznej w Tybecie. Pekin musiałby więc zacząć wycofywać się z polityki represji, łagodząc środki prawne i regulując mechanizmy, odpowiedzialne za opresyjną atmosferę w regionie. Uwolnienie się od wszechobecnego lęku pozwoliłoby Tybetańczykom na prowadzenie normalnej dyskusji publicznej o problemach lokalnych i większej autonomii. Gdyby kwestie te nie były spychane do podziemia, w szeroką rozmowę mogliby włączyć się tybetańscy urzędnicy, decydenci, przywódcy społeczności, nauczyciele, badacze, uczeni i autorytety z całego Płaskowyżu. Debata ta mogłaby dotyczyć spraw takich jak ochrona języka, prawo do ziemi, edukacja, urbanizacja, perspektywy gospodarcze regionów wiejskich i kontrola zasobów naturalnych. Tworząc mechanizmy systematycznego identyfikowania takich potrzeb, dialog między Pekinem a Dalajlamą byłby nie tylko strategią zmniejszania ryzyka dla strony chińskiej, lecz procesem kładącym podwaliny pod poważne negocjacje w sprawie przyszłości autonomicznego Tybetu.

Czas pokaże, czy obie strony faktycznie zechcą zaangażować się w proces dawania i brania. Ponieważ okoliczności wydają się nie sprzyjać poważnym negocjacom, prawdopodobnie póki co będą nadal rozmawiać o rozmowach. Nie będzie to wcale jałowe. Przez dwadzieścia lat perspektywa prowadzenia oficjalnych rokowań dawała sposobność i strukturę, pozwalające na lepsze zrozumienie poglądów oraz ograniczeń drugiej strony. Co więcej, proces rozmawiania o rozmowach bez żadnych terminów końcowych pozwolił Pekinowi i Dharamsali – bez większej presji opinii publicznej – na oszacowanie ryzyka tudzież wyzbycie się wątpliwości, jakie mogło budzić zbliżenie. Oczywiście obie strony zadają sobie pytanie, co i w jaki sposób mogą zyskać na ostatniej rundzie kontaktów. Dla diaspory kwestią najważniejszą jest to, czy zdoła wiarygodnie zachować najważniejszy atut – legitymizację w postaci powrotu Dalajlamy – jeśli cały proces osiądzie na mieliźnie. Kwestia ta nabrałaby szczególnego znaczenia, gdyby tybetański przywódca zmarł w trakcie aktywnego dialogu. Dla Pekinu problem sprowadza się natomiast do odpowiedzi na pytanie, czy podjąć ryzyko polityczne w sprawie, która jeszcze się nie zmanifestowała. Alternatywą jest, ma się rozumieć, zagrożenie w postaci wybuchu niepokojów etnicznych po śmierci Dalajlamy. Choć w tej chwili trudno jeszcze spekulować o konsekwencjach ostatnich rozmów, nie ulega wątpliwości, że perspektywa dialogu nadal odgrywać będzie rolę kluczową, kształtując nie tylko stosunki między Pekinem a Dharamsalą, lecz także charakter samego konfliktu chińsko-tybetańskiego.



Bibliografia

- Carlson, Allen, 2004. *Beijing's Tibet Policy: Securing Sovereignty and Legitimacy*. Policy Studies 4, Waszyngton, East-West Center Washington.
- Cheng Changzhi. 1999. *Zhonggong Ruhu Tanpan* [Jak negocjują komunistyczne Chiny]. Tajpej, Shiying Chubanshe.
- Dalai Lama, 1981. „Letter to Deng Xiaoping”. Za: *Dharamsala and Beijing: Initiatives and Correspondence 1981-1993*, 8-11. Dharamsala, Department of Information and International Relations, 1994.
- _____, 1991. „Address to Yale University”. Za: *Dharamsala and Beijing: Initiatives and Correspondence 1981-1993*, 47-53. Dharamsala, Department of Information and International Relations, 1994.
- Derong Tsering Dondup, 1995. *bDag-gi Re-smon* [Moje dążenia]. Dhartsedo [Kangding], Ganzi Tibetan Prefecture Archive Bureau.
- Fischer, Andrew M, 2004a. *Urban Fault Lines in Shangri-La: Population and Economic Foundations of Inter-ethnic Conflict in the Tibetan areas of Western China*. Working Paper No.42. Londyn, DESTIN and London School of Economics.
- _____, 2004b. *State Growth and Social Exclusion in Tibet: Challenges of Recent Economic Growth*. Kopenhaga, Nordic Institute of Asian Studies Press.
- Goldstein, Melvyn, 1997. *The Snow Lion and the Dragon: China, Tibet, and the Dalai Lama*. Berkeley, University of California Press.
- Hill, Fiona, i Clifford G. Gaddy, 2003. *The Siberian Curse: How Communist Planners Left Russia Out in the Cold*. Waszyngton, Brookings Institution Press.
- Hilton, Isabel, 1999. *The Search for the Panchen Lama*. Nowy Jork, Norton.
- Khetsun, Thupten, 1998. *dKa'-sdug 'og gi byung-ba brjod-pa* [Trudne życie]. Dharamsala, Sherig Press.
- Li Zhaoqing, 2003a. *Caijing Shibao* [China Business Post], 19 listopada.
- _____, 2003b. „Zengshe shengfen, xingzheng quhua tigai tansuo jianjing” [Badania nad rolą prowincji regionów administracyjnych w reformie strukturalnej]. *Caijing Shibao* [China Business Post], 29 listopada.
- Liu Junning, 2002. „Lianbang zhuyi: Ziyou zhuyi de daguo fang'an” [Federalizm: Liberalne rozwiązanie dla megapaństwa], *Ziyou yu chengxu: Zhongguo xuezhe de guandian* [Wolność i porządek: Perspektywa chińskiego uczonego]. Pekin, Chinese Academy of Social Sciences Press.
- Medeiros, Evan S. i Fravel, M. Taylor, 2003. „China's New Diplomacy”. *Foreign Affairs*, listopad/grudzień.
- National Bureau of Statistics of China, 2002. *Statistical Yearbook of China 2002*. Pekin: China Statistics Press.
- Ngapo, Jigme, 1988. „Behind the unrest in Tibet”. *China Spring* 2, no.2 (styczeń/luty).
- Norbu, Dawa, 1991. „China's Dialogue with the Dalai Lama, 1978-1990: Pre-negotiation or Dead End?” *Pacific Affairs* 3.
- _____, 2001. *China's Tibet Policy*. Richmond, Curzon Press.
- Norbu, Dziajmang, 2002. „Szczyt tybetańsko-chiński z perspektywy Fistaszków”.
- Pan Yue, 2001. „Makeese zhuyi zongjiao guan bixu yu shi jujing” [Marksistowskie poglądy na religię muszą się z czasem zmienić]. *Huaxia Shibao*, 15 grudnia; „Nowa pozycja religii w Chinach: Marksistowski stosunek do religii musi podążać z duchem czasu” [w:] *Chrześcijaństwo i Kościół w Chińskiej Republice Ludowej*, Warszawa 2003
- Rabgyal, Ngawang, 1990. „An Overview of the Tibet-Russia Relationship”, *Tibetan Review* 25 (3): 10-13.



- Saunders, Kate, 2001. „Nowelizacja ustawy o mniejszościach narodowych”, Warszawa, HFPC, 13 marca. <http://www.hfhrpol.waw.pl/Tybet/TIN130301.html>
- Shakya, Tsering, 1999. *The Dragon in the Land of the Snows: A History of Modern Tibet Since 1947*. Nowy Jork, Columbia University Press.
- Sharlho, Tseten Wangchuk, 1992. „China's Reforms in Tibet: Issues and Dilemmas”, *The Journal of Contemporary China*, 1 (1): 34-60.
- Shen Kaiyun i Dama, 1997. *Toushi Dalai* [Przejrzyć Dalaja]. 2 t. Lhasa, Xizang Renmin Chubanshe.
- Smith, Warren, 1996. *Tibetan Nation: A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations*. Boulder: Westview Press.
- Song Liming, 1998. „Reflections on the Seventeen-Point Agreement” [w:] *Tibet Through Dissident Chinese Eyes: Essays on Self-Determination*, red. Cao Chang-ching i James Seymour, ss. 55-70. Armonk, M.E. Sharpe.
- Sperling, Elliot, 2002. „Some considerations on the Tibet issue”. Congressional-Executive Commission on China, 10 czerwca.
- _____, 2004. *The Tibet-China Conflict: History and Polemics*. Policy Studies 7. Waszyngton, East-West Center Washington.
- Takla, Phuntsok T, 1995. *Mi-tshe'i byung-ba brjod-pa* [Życie]. t. 3. Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.
- Tibet Information Network (TIN) i Human Rights Watch (HRW), 1996. *Odcinanie głowy węży: Tybet w latach 1994-95 – Więcej kontroli*. Warszawa, HFPC. <http://www.hfhrpol.waw.pl/Tybet/Snake.html>
- Van Praagh, David, 2003. *The Greater Game: India's Race with Destiny and China*. Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Wang Lixiong, 1998. *Tianzang: Xizang de Mingyun* [Pogrzeb przez powietrze: Los Tybetu]. Flushing, Nowy Jork, Mingjing Chubanshe.
- Wang Tianjin, 1998. *Qingzang Gaoyuan Renkou yu Huanjing* [Populacja i środowisko naturalne Płaskowyżu Qinghai-Tybet]. Pekin, Zhongguo Zangxue Chubanshe.
- Wang Xiaoqiang i Bai Nanfeng, 1986. *Furao de Pingkun: Zhongguo Luohou Diqiu de Jingji Kaocha* [Nędza wielu: Badania gospodarcze zacofanych regionów Chin]. Czengdu, Sichuan Renmin Chubanshe.
- Wang Yao, 1994. „Wizyta Hu Yaobanga w Tybecie”.
- Wang Yi, 2003. „Zhongguo xiangzhen de zizhi he xianzheng” [Autonomia chińskich miast i ograniczone rządy]. *Dangdai zhongguo yanjiu* [Współczesne badania chińskie], 83, no. 4.
- Wu Jiaxiang, 2001. *Tou Dui zhe Qiang: Daguo de Minzhuhua* [Wpatrując się w ściany: Demokracyzacja megapaństwa]. Tajpej, Shiying Chubanshe.
- Zhong Nanyuan, 2004. „Hu Jintao, Wen Jiabao and their Political Advisers”. *China Strategy*, 1 (30 stycznia), ss. 1-7.

Waszyngton, 2004

Taszi Rabgaj – doktorantka Uniwersytetu Harvarda; Ceten Łangczuk Szarlo – były pracownik Chińskiej Akademii Nauk Społecznych, dziennikarz w Stanach Zjednoczonych.



Premier Samdong Rinpocze, negocjatorzy Lodi Gjari i Kelsang Gjalcen, sekretarz Dalajlamy Czimi Czokjapa, przedstawiciel Taszi Łangdi – narada liderów tybetańskiej diaspory.

W poszukiwaniu jedności w równości Rozmowy między Dalajlamą a rządem Chińskiej Republiki Ludowej

Lodi Gjalcen Gjari

Od 2002 roku odbyło się pięć rund rozmów przedstawicieli Jego Świątobliwości Dalajlamy i rządu Chin. Służyły one budowaniu atmosfery otwartości, niezbędnej do wypracowania obopólnie akceptowalnych decyzji w sprawie przyszłości narodów tybetańskiego i chińskiego.

Nas, Tybetańczyków, napawa optymizmem nowy priorytet chińskich władz, jakim jest budowanie „harmonijnego społeczeństwa”. Społeczeństwo zbudowane na harmonii zasada się na konsensusie i uwzględnianiu potrzeb wszystkich obywateli. Dotyczy to zwłaszcza państwa takiego jak współczesne Chiny, w którym żyje wiele różnych nacji.

Podobne uczucia budzi w nas idea „pokoju wzrostu”, zakładająca budowę „nowoczesnego państwa socjalistycznego, które jest bogate, demokratyczne i rozwinięte kulturalnie”. Filozofia ta otwarcie porusza wiele ważnych problemów, przed którymi stoją dziś Chiny, jeśli jednak ma być trwała, musi również uwzględniać aspiracje narodu tybetańskiego. Równowagę i stabilizację można osiągnąć tylko metodami pokojowymi. Poszanowanie różnorodności oraz ochrona tożsamości Tybetańczyków stanowią zatem integralną część uwieńczonego powodzeniem „pokoju wzrostu”.

Wizja przyszłego Tybetu Jego Świątobliwości Dalajlamy ma wiele wspólnego z ideami harmonii i pokojowego rozwoju, czego świadectwem jest jego głębokie rozumienie wzajemnych zależności oraz filozofia odpowiedzialności powszechnej. Przemawiając na forum Parlamentu Europejskiego powiedział: „Współczesny świat wymaga od nas uznania jedności całej ludzkości. (...) Światem rządzą dziś wzajemne zależności. Ta nowa współzależność sprawia, że w »naszym« najlepszym interesie leży troska o interesy »innych«. Niekultywując i niepromując poczucia odpowiedzialności powszechnej, narazimy na szwank naszą przyszłość”³⁷⁴.

³⁷⁴ Przemówienie w Parlamencie Europejskim, Strasburg, 14 października 2001.
http://www.hfhrpol.waw.pl/Tybet/raport.php?raport_id=123



Zaawansowanie procesu dialogu

Chciałbym podzielić się tu pewnymi doświadczeniami i wyzwaniem, wiążącymi się z poszukiwaniem rozwiązania sytuacji, w jakiej znajduje się obecnie Tybet. Ponieważ Jego Świątobliwość Dalajlama wyznaczył mi rolę swego głównego przedstawiciela w procesie dialogu z przywódcami Chin, mam nadzieję, że moje uwagi przyczynią się do budowania klimatu prawdy i szczerości, bez których nie dojdziemy do porozumienia korzystnego dla obu stron.

Od czasu ponownego nawiązania kontaktów między przedstawicielami Dalajlamy i przywódcami chińskimi w 2002 roku wiele osób, organizacji oraz rządów okazuje żywe zainteresowanie lepszym zrozumieniem naszych rozmów. Do tej pory nie informowaliśmy o szczegółach, wiedząc, że Chiny wolą postępować ostrożnie i nie lubią patrzenia im na ręce w sprawach tak delikatnych jak problem Tybetu, oraz rozumiejąc, że otwarta dyskusja o dialogu może procesowi temu zaszkodzić. Po każdej rundzie kontaktów publicznie przedstawialiśmy więc tylko generalną ocenę, nie ujawniając szczegółów.

W ostatnim czasie w chińskich mediach pojawiły się jednak podpisane pseudonimami artykuły, szczegółowo omawiające nasze rozmowy z przywódcami chińskimi³⁷⁵. Wiemy również, że nasi partnerzy z Departamentu Pracy Frontu Jedności Komunistycznej Partii Chin udzielają informacji o dialogu zagranicznym dyplomatom w Pekinie. Nie widzimy żadnego problemu w ujawnianiu tych materiałów. W rzeczy samej wolelibyśmy, aby cały proces był od samego początku maksymalnie przejrzysty. Doprowadziło to jednak do pojawienia się spekulacji, niedomówień i jednostronnych relacji dotyczących niezwykle ważnych kwestii. W ten sposób nie tylko wprowadzono w błąd międzynarodową opinię publiczną, ale i przedstawiono w niewłaściwym świetle stanowisko oraz jak najlepsze – także wobec Chińczyków – intencje Jego Świątobliwości Dalajlamy. Jestem głęboko przekonany, że nie służy to budowaniu harmonijnego społeczeństwa ani promowaniu pokojowego wzrostu Chin na arenie międzynarodowej.

Uznałem więc, że warto i trzeba ustosunkować się do wspomnianych wypowiedzi, które nie uwzględniają tybetańskiego punktu widzenia, by pomóc procesowi kontaktów rozwijać się w dobrym kierunku.

Pięć rund rozmów z chińskimi przywódcami przeniosło dialog na nowy poziom. Dziś znacznie lepiej rozumiemy swoje stanowiska i wiemy, gdzie się zasadniczo różnimy. Wydawać się może, że pozornie nie doszło do żadnego przełomu i że dzieli nas przepaść. Niemniej sam fakt, iż po tylu dekadach obie strony mogły przedstawić własne racje, jest wydarzeniem ważnym. Jak moglibyśmy liczyć na poważne postępy, nie rozumiejąc w pełni, co nas różni?

Nasi chińscy partnerzy również wspominają o postępach, jakie osiągnęliśmy w tych rozmowach. Po czwartej rundzie, do której doszło w lipcu 2005 roku, informowałem, iż wiceminister Zhu Weiqun „oświadczył, że nie powinniśmy być

³⁷⁵ Por. np. Yedor, On the „Middle Way” of the Dalai Lama, Xinhua, 26 lipca 2006.



pesymistami z powodu istniejących różnic, ponieważ istnieje możliwość ich zmniejszenia dzięki kolejnym spotkaniom i wymianom poglądów³⁷⁶.

Omówię teraz najważniejsze kwestie w procesie dialogu z przywódcami w Pekinie: niewzruszone oddanie Jego Świątobliwości Dalajlamy rozwiązaniu, w którym Tybet pozostaje częścią Chińskiej Republiki Ludowej; potrzebę zjednoczenia wszystkich Tybetańczyków w jednej strukturze administracyjnej; oraz wagę przyznania im faktycznej autonomii w granicach zapisów konstytucji Chin.

Status Tybetu

Jedną z największych przeszkód, przed jaką obecnie stoimy, jest nieufność Pekinu wobec Jego Świątobliwości i Tybetańczyków. Strona chińska, na przykład, zdaje się wierzyć, że Dalajlama coś ukrywa, ponieważ szukając rozwiązania problemu statusu Tybetu, mówi, że chce patrzeć w przyszłość, a nie w przeszłość. Trudno bardziej mijać się z prawdą.

Wrócić do historii niczemu nie służy, ponieważ obie strony inaczej postrzegają swoje dawne stosunki. Postanowiliśmy więc oprzeć nasze podejście na przyszłości, a nie przeszłości. Póki nie zbudujemy wzajemnego zaufania, dysputy o dawnych dziejach będą nam szkodzić, a nie pomagać, utrudniając Tybetańczykom i Chińczykom rozwiązanie problemu.

W 1979 roku Deng Xiaoping dał zębę rozwiązaniu kwestii tybetańskiej, oświadczając, że możemy rozmawiać o wszystkim poza niepodległością i szukać stosownych dróg³⁷⁷. Jego Świątobliwość Dalajlama stwierdził więc, że powinniśmy uznać współczesną rzeczywistość, w której Tybet jest częścią Chińskiej Republiki Ludowej. Pozostaje wierny stanowisku, zakładającemu nieporuszanie kwestii oderwania go od Chin w pracach nad znalezieniem rozstrzygnięcia, które będą mogły zaakceptować obie strony.

Idea Drogi Środka zawiera rozwiązanie problemu w granicach Chińskiej Republiki Ludowej, ale i głęboką troskę o zachowanie tybetańskiej tożsamości, kultury, religii i stylu życia. Jego Świątobliwość przyjął to stanowisko po latach dyskusji z przywódcami społeczności emigracyjnej. Obecnie w pełni popierają je demokratycznie wyłonione instytucje na wychodźstwie, w tym Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych oraz pochodzący z wyborów powszechnych prezes Gabinetu, prof. Samdong Rinpoche, który odgrywa w tym procesie rolę kluczową. Z uwagi na warunki Dalajlama nie może otwarcie zasięgnąć opinii Tybetańczyków w Tybecie, niemniej

³⁷⁶ Kasur Lodi Gjari, Komunikat Specjalnego Wysłannika Jego Świątobliwości Dalajlamy, Dharamsala, 7 lipca 2005. http://www.hfhrpol.waw.pl/Tybet/raport.php?raport_id=105

³⁷⁷ Deng Xiaoping przekazał to stanowisko Gjalu Thondupowi, bratu Dalajlamy, w 1979 roku. Powtórzył je później Li Xianian, przyjmując pierwszą delegację wysłanników diaspory, oraz Ding Guangen, przewodniczący Departamentu Pracy Frontu Jedności KPCh, podczas spotkania z Gjalu Thondupem w Pekinie 22 czerwca 1992 roku. 25 sierpnia 1993 roku potwierdziło je także chińskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych.



przy każdej okazji tłumaczy swoją wizję, spotykając się z pozytywnymi reakcjami przedstawicieli wszystkich sfer społeczeństwa tybetańskiego. Zachęcające jest również jednoznaczne poparcie wielu chińskich intelektualistów i uczonych.

Idea Drogi Środka świadczy o tym, że Dalajlama chce patrzeć w przyszłość, a nie przeszłość, i szukać rozwiązania, które zapewni maksymalną autonomię Tybetańczykom oraz pokój, stabilizację Chińskiej Republice Ludowej i całemu regionowi.

Jedna administracja dla Tybetańczyków

Ponieważ Jego Świątobliwość Dalajlama rozwił zasadnicze wątpliwości rządu Chin w sprawie statusu Tybetu, liczymy, że druga strona odwzajemni się uznaniem uzasadnionych potrzeb naszego narodu.

W Tybetańskim Regionie Autonomicznym żyje obecnie mniej niż połowa populacji tybetańskiej. Pozostali mieszkają w autonomicznych prefekturach i okręgach prowincji Qinghai, Gansu, Sichuan i Yunnan. Wszystkich łączy wspólny język, pochodzenie etniczne, kultura i tradycja³⁷⁸. Tak jak państwo chińskie zabiegało o zjednoczenie wielu różnych regionów w jeden organizm, tak i my, Tybetańczycy, pragniemy stanowić jeden obszar autonomiczny, by skutecznie i pokojowo kultywować nasz styl życia, tradycję oraz religię.

Historia dowodzi, że dzielenie ziem określonych narodowości na wiele jednostek administracyjnych, osłabia i podkopuje wspólne cechy owych grup oraz ich zdolność do rozwoju. Może to stanowić przeszkodę, a nawet zagrożenie dla pokoju, stabilności i postępu. Sytuacja ta kłóci się z celem, jaki przyświecał założycielom Chińskiej Republiki Ludowej, mianowicie uznaniem równości wszystkich narodowości. Aby się rozwijać, Tybetańczycy nie mogą więc pozostawać podzieleni – potrzebują równości i szacunku, na jaki zasługuje odrębny naród.

Strona chińska argumentuje, że Tybetański Region Autonomiczny pokrywa się z obszarem kontrolowanym przez dawny rząd w Lhasie, i w ten sposób dowodzi, iż nasz postulat utworzenia jednej struktury administracyjnej dla całego narodu jest niedorzeczny. Takie rozumowanie prowadzi prosto do kwestii historycznego statusu prawnego i nie pomoże nam w znalezieniu płaszczyzny do budowania wspólnej przyszłości. Rząd Chin zmieniał granice wewnętrzne, gdy służyło to jego celom, może więc uczynić to i teraz w imię zachowania stabilizacji oraz unikalnego charakteru Tybetu³⁷⁹. Nie idzie tu bowiem o podziały terytorialne, lecz o jak najskuteczniejsze propagowanie naszej kultury i stylu życia.

³⁷⁸ Biała księga o kulturze tybetańskiej, Biuro Informacji Rady Państwa ChRL, 22 czerwca 2000.

³⁷⁹ W 1954 roku miasto Baicheng przeniesiono z prowincji Heilongjiang do prowincji Jilin. W 1955 roku – tybetańską – prowincję Xikang podzielono na dwie części, które przyłączono do Tybetańskiego Regionu Autonomicznego i prowincji Sichuan. W 1988 roku z prowincji Guangdong wydzielono prowincję Hainan, a w 1977 roku z Chongqing i okolic utworzono okręg miejski Chongqing prowincji Sichuan.



Strona chińska nazywa to stanowisko żądaniem oderwania czwartej części terytorium ChRL. Przede wszystkim, skoro nie prosimy o odłączenie od Chin, w ogóle nie powinno być tu powodów do niepokoju. Co więcej, taka jest rzeczywistość: Tybetańczycy zamieszkują mniej więcej czwartą część obszaru Chińskiej Republiki Ludowej. Pekin, w rzeczy samej, dawno nadał niemal wszystkim ziemiom tybetańskim – TRA oraz okręgom i prefekturom czterech innych prowincji – status autonomii tybetańskiej³⁸⁰. Nasze stanowiska wobec tego, czym jest Tybet, nie są więc wcale rozbieżne.

Utworzenia jednej struktury administracyjnej dla wszystkich Tybetańczyków nie należy postrzegać jako próby stworzenia „większego” Tybetu. Nie jest to również żadna przykrywka dla separatystycznego spisku. To kwestia uznania, przywrócenia oraz poszanowania integralności Tybetańczyków jako odrębnego narodu w Chińskiej Republice Ludowej. Nie ma w niej nic nowego ani rewolucyjnego. Tybetańczycy podnosili ją od początku, a rząd Chin uznawał, że wymaga ona rozwiązania. Podpisując Siedemnastopunktową Ugodę w 1951 roku, premier Zhou Enlai przyznał, że idea zjednoczenia Tybetańczyków jest słuszna³⁸¹. W 1956 roku, składając wizytę w Lhasie, wicepremier Chen Yi powiedział, że przyłączenie wszystkich ziem tybetańskich – w tym wcielonych już do innych prowincji – do TRA przysłużyłoby się sprawie rozwoju Tybetu i przyjaźni tybetańsko-chińskiej³⁸². Tybetańczycy domagają się właśnie prawa do zachowania owej odrębności w jednej strukturze administracyjnej. Dałoby im to prawdziwe poczucie odnoszenia korzyści z bycia częścią Chińskiej Republiki Ludowej i świadczyło o poszanowaniu dla ich integralności jako narodu.

Pekin doskonale wie, że rzecznikami tych aspiracji nie są wyłącznie Jego Świątobliwość Dalajlama i społeczność na wychodźstwie, ale również Tybetańczycy w ojczyźnie, w tym prominentni członkowie partii komunistycznej. Zdając sobie z tego sprawę, pewne kręgi w łonie chińskiego przywództwa próbowały ostatnio zmienić stanowisko opinii publicznej w tej kwestii, nakłaniając niektóre osoby do wypowiedzania się na piśmie przeciwko idei jednej administracji.

³⁸⁰ Podział administracyjny ziem tybetańskich, portal MSZ ChRL. www.fmprc.gov.cn

³⁸¹ Rozmowa Ngabo Ngalanga Dzigma z Zhou Enlaiem w maju 1951 roku. Jej treść potwierdził chiński przywódca Ulanfu podczas spotkania z Phuncogiem Taszi Taklą w Pekinie 29 maja 1982 roku.

³⁸² Goldstein, Sherap, Siebenschuh, *A Tibetan Revolutionary: The Political Life and Times of Bapa Phuntso Wangye*, University of California Press 2004, s. 206. Chen Yi stał na czele delegacji rządowej, która inaugurowała Komitet Przygotowawczy Tybetańskiego Regionu Autonomicznego.



Prawdziwa autonomia

Zgodnie z chińską konstytucją, Ustawą o regionalnej autonomii etnicznej³⁸³ oraz białą księgą poświęconą autonomii Tybetu³⁸⁴, Tybetańczykom przysługują następujące prawa: pełne polityczne prawo autonomii, pełne prawo decydowania o rozwoju gospodarczym i społecznym, prawo dziedziczenia i rozwijania tradycyjnej kultury oraz praktykowania własnych wierzeń religijnych, prawo do zarządzania, ochrony i pierwszeństwa wykorzystywania bogactw naturalnych tudzież prawo do niezależnego rozwoju w sferze edukacji i kultury.

Konstytucja Chin stanowi: „Wszystkie narodowości Chińskiej Republiki Ludowej są równe. Państwo chroni słuszne prawa i interesy narodowości mniejszościowych oraz popiera i rozwija relacje równości, jedności i wzajemnej pomocy wszystkich narodowości. (...) Autonomię regionalną praktykuje się na terenach, gdzie przedstawiciele mniejszości żyją w zwartych grupach; w regionach tych powołuje się organy samorządu, które realizują prawo do autonomii”³⁸⁵.

Traktując Tybetańczyków z szacunkiem i godnością, w ramach prawdziwej autonomii, władze chińskie mogą stworzyć rzeczywiście wieloetniczne i harmonijne państwo bez wielkiego ludzkiego cierpienia. „Nie da się – jak powiedział pierwszy sekretarz Komunistycznej Partii Chin Hu Yaobang – osiągnąć prawdziwej jedności (...) bez realizacji idei pełnej autonomii w regionach mniejszościowych”³⁸⁶.

Wśród chińskich przywódców są ludzie, którzy twierdzą, że nasza propozycja utworzenia jednego regionu administracyjnego dla wszystkich Tybetańczyków oraz realizacji prawdziwej autonomii zgodnie z konstytucją stanowi próbę odtworzenia dawnego systemu bądź powrotu Dalajlamy do władzy nad całym Tybetem. Znow trudno bardziej mijać się z prawdą. W orędziu z 10 marca 2005 roku Jego Świątobliwość powtórzył: „Moje zaangażowanie w sprawy Tybetu nie służy zabieganiu o prawa osobiste czy stanowiska polityczne dla mnie samego ani promowaniu interesów tybetańskiej administracji na wychodźstwie. W 1992 roku oświadczyłem oficjalnie, że po naszym powrocie do cieszącego się określoną wolnością Tybetu nie obejmę żadnego stanowiska w rządzie tybetańskim i nie będę pełnił jakichkolwiek funkcji politycznych, a administracja emigracyjna zostanie rozwiązana. Co więcej, odpowiedzialność za kierowanie sprawami Tybetu powinna nadal spoczywać na pracujących tam Tybetańczykach”³⁸⁷.

³⁸³ Przyjęto ją na drugim posiedzeniu VI Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych 31 maja 1984 roku. Weszła w życie 1 października 1984 i została znowelizowana na XII posiedzeniu Stałego Komitetu IX OZPL 28 lutego 2001 roku.

³⁸⁴ Opublikowana przez Biuro Informacji Rady Państwa ChRL 23 maja 2004 roku w Pekinie.

³⁸⁵ Art. 4 Konstytucji ChRL z 4 grudnia 1982 roku.

³⁸⁶ Przemówienie w Lhasie, 29 maja 1980 roku.

³⁸⁷ Orędzie Jego Świątobliwości Dalajlamy z okazji 46. rocznicy narodowego powstania w Tybecie, Dharamsala, 10 marca 2005 roku. http://www.hfhrpol.waw.pl/Tybet/raport.php?raport_id=62



Teraz główne zadanie polega na wypracowaniu systemu, który zagwarantuje autonomię potrzebną do przetrwania jako odrębny, bogaty naród w Chińskiej Republice Ludowej. W naszych rozmowach z chińskimi partnerami nie przedstawialiśmy konkretnych propozycji nazywania ziem tybetańskich na przykład specjalnymi regionami administracyjnymi, warto jednak zauważyć, że napisana przez Chińczyków Siedemnastopunktowa Ugoda zawiera propozycje podobne³⁸⁸. Nie proponowaliśmy też rozwiązań, zakładających mniejszy czy większy stopień autonomii jak w Hongkongu czy Makau. Miejsca te mają własne cechy, więc ich sukces wymaga rozwiązań dostosowanych do lokalnych warunków i potrzeb. Podkreślaliśmy natomiast, że bardziej niż nazwy interesuje nas rozmowa o konkretach.

Tybetańczycy mają słuszne prawo do zabiegania o specjalny status, o czym świadczą choćby słowa Ngabo Ngalanga Dzigme, który stoi najwyżej w hierarchii chińskiego państwa i choćby z tego względu często podpisywał się pod chińskimi poglądami. „Z uwagi na szczególną sytuację Tybetu – powiedział on w 1988 roku – doszło do zawarcia Siedemnastopunktowej Ugody w sprawie Pokojowego Wyzwolenia Tybetu między centralnym rządem ludowym a rządem lokalnym. Rząd centralny nie zawarł podobnej umowy z żadnym innym regionem mniejszościowym. Formułując zasady polityki tybetańskiej, musimy pamiętać o szczególnym usytuowaniu Tybetu w historii, by osiągnąć jego długoterminową stabilizację. Powinniśmy dać mu więcej autonomicznych prerogatyw niż innym regionom mniejszościowym. Moim zdaniem TRA korzysta obecnie z autonomii mniejszej niż pozostałe regiony o tym statusie, o prowincjach nie wspominając. Tybet należy traktować w sposób specjalny i przyznać mu więcej niezależności wzorem tych specjalnych stref ekonomicznych. Musimy uprawiać politykę, uwzględniającą szczególne warunki, które są częścią historii”³⁸⁹.

Wielu innych przywódców tybetańskich, między innymi Panczenlama³⁹⁰ i Bapa Phuncog Łangjal³⁹¹, stanowczo opowiadało się za statusem specjalnym. Podobnego zdania był sekretarz Hu Yaobang, który uważał, że Tybet różni się od innych prowincji i regionów autonomicznych, oraz przestrzegał przed nieuwzględnieniem tego faktu.

³⁸⁸ Ugodę podpisali 23 maja 1951 roku przedstawiciele rządu Tybetu i Chin. Uznawała ona zwierzchność Chin, gwarantując jednak Tybetańczykom pełną samorządność – w tym utrzymanie rządów Dalajlamy. Od 1951 do 1959 roku robił on wszystko, by przestrzegać jej postanowień, które złamały jednak Chiny, zmuszając go do szukania azylu w Indiach.

³⁸⁹ Apei Awang Jinmei (Ngabo Ngalang Dzigme), „Kiedy Tybet znalazł się pod panowaniem Chin” [w:] Biuletyn historii tybetańskiej partii komunistycznej, t. 3, 1988. Przekład angielski: Background Papers on Tibet, TIN, Londyn 1992.

³⁹⁰ Na przykład w słynnej Petycji siedemdziesięciu tysięcy znaków z maja 1962 roku.

³⁹¹ Por. Goldstein..., op. cit.



Inne kwestie wymagające wyjaśnienia

Są też inne kwestie, oparte na błędnej interpretacji poglądów Jego Świątobliwości przez ludzi złej woli – na przykład oskarżenia, że chce on, aby ziemie tybetańskie zamieszkiwali wyłącznie Tybetańczycy lub by opuściła je Armia Ludowo-Wyzwoleńcza. Pewne kręgi we władzach chińskich rozmyślnie opacznie interpretują jego słowa, widząc separatyzm w każdej próbie manifestowania tybetańskiej tożsamości. Dalajlama mówi szczerze o potrzebie zachowania naszego stylu życia i ochrony kruchego środowiska naturalnego. Powodowany tą troską, wyraża zaniepokojenie napływem mas ludności z innych regionów Chińskiej Republiki Ludowej i intensywną militaryzacją ziem tybetańskich. Jesteśmy świadomi, że kwestie te są ważne dla rządu Chin, ponieważ poświęciliśmy im wiele miejsca w czasie naszych spotkań. Jestem przekonany, że proces negocjacji umożliwi rozwianie tych wątpliwości.

Pożytki płynące z szybkiego rozwiązania problemu Tybetu

Dalajlama słynie ze swojej szczerości oraz prawości i jest za nie podziwiany. Był pragmatyczny i elastyczny w pragnieniu rozpoczęcia negocjacji z przywódcami w Pekinie na temat przyszłego statusu Tybetu, zachowując niewzruszone oddanie ideom niestosowania przemocy oraz dialogu jako jedynym logicznym metodom rozwiązania tego problemu.

Nasz cały naród, w tym komunistyczne kadry i działacze niezależni, darzy Jego Świątobliwość czcią. Mimo ogromu cierpień wywołanych pewnymi posunięciami Chin, Tybetańczycy nie odpowiadają dziś na niesprawiedliwość środkami innymi niż pokojowe. Dzieje się tak przede wszystkim za sprawą niezachwianej wiary Jego Świątobliwości w ideały pokoju i pojednania oraz nadziei, jaką daje on swemu ludowi.

Ludzie złej woli we władzach chińskich zdają się wierzyć, że aspiracje narodu tybetańskiego znikną wraz ze śmiercią Dalajlamy. To najbardziej niebezpieczne i krótkowzroczne założenie. Jego brak będzie, ma się rozumieć, straszliwym ciosem dla Tybetańczyków. Co jednak o wiele ważniejsze, Chiny zostaną wówczas z problemem sam na sam – bez przywódcy, który może liczyć na lojalność wszystkich rodaków i jest wierny idei niestosowania przemocy. Gdy go zabraknie, nasze stanowisko z pewnością się usztywni, a jego ewentualna śmierć na wygnaniu głęboko i nieodwracalnie zrani serca Tybetańczyków.

Bez Dalajlamy społeczeństwo tybetańskie nie zdoła zapanować nad złością i gniewem. A do wywołania poważnej destabilizacji wystarczy przecież kilka zdeperowanych osób lub grup. To nie jest groźba – to są fakty.

Poglądy Jego Świątobliwości, jedyna w swoim rodzaju więź między nim a narodem tybetańskim oraz szacunek, jakim cieszy się na arenie międzynarodowej, czynią zeń klucz tak do wynegocjowania warunków rozstrzygnięcia problemu tybetańskiego, jak i pokojowego zrealizowania ich w praktyce. Dlatego też bezustannie powtarzamy naszym chińskim partnerom, że Dalajlama nie jest problemem, lecz jego rozwiązaniem.



Podsumowanie

Zapewnienie prawdziwej autonomii narodowi tybetańskiemu leży w interesie Chin, które chcą stać się krajem pokojowym, pełnym harmonii i równowagi. Rozwiązanie sprawy Tybetu jest jednak ważne również dla społeczności międzynarodowej, a zwłaszcza dla naszego regionu. Tradycyjnie niestabilna Azja Środkowa budzi się i jest już pełna konfliktów. Tybet może odgrywać tu rolę stabilizującą, co jest bardzo ważne dla Indii, Chin, Rosji, a także Stanów Zjednoczonych i innych państw. Płaskowyż, który przez całe wieki odgrywał rolę bufora, może pomóc w stworzeniu bardziej spójnego i stabilnego regionu, pełniąc funkcję cennego mostu. Wielu lokalnych obserwatorów politycznych uważa, że rozwiązanie problemu tybetańskiego jest ważnym czynnikiem normalizacji stosunków chińsko-indyjskich³⁹². Widząc w tym ogromne, wzajemne korzyści wszystkich zainteresowanych, Jego Świątobliwość zawsze popierał zbliżenie między Chinami a Indiami.

Rosnie świadomość niezwykłego znaczenia Płaskowyżu Tybetańskiego w wymiarze środowiska naturalnego. Weźmy choćby wodę. Nie ulega wątpliwości, że w ciągu kilku następnych dekad może stać się ona tak cennym surowcem jak ropa naftowa. Tybet jest dosłownie źródłem życia całego regionu i większości najważniejszych rzek Azji. Ochrona jego kruchego środowiska naturalnego powinna być więc priorytetem dla wszystkich.

Do tej pory władze chińskie dławiły nasz naród przy pomocy presji militarnej i politycznej oraz zastraszania. Widać to wyraźnie w ostatnich posunięciach najwyższego przywódcy partii w Tybetańskim Regionie Autonomicznym oraz w uporczywym odmawianiu Tybetańczykom swobód religijnych i innych praw człowieka. Działania te nie tylko szkodzą szczerym wysiłkom obu stron w poszukiwaniu obopólnie korzystnego pojednania, ale i stanowią źródło zażenowania oraz problemów dla chińskich władz, godząc w próby budowania wizerunku Chin jako pokojowego i odpowiedzialnego mocarstwa na arenie międzynarodowej tudzież harmonijnego społeczeństwa na płaszczyźnie wewnętrznej.

Mój kolega Kelsang Gjalcen i ja powtarzamy naszym chińskim partnerom, że stojące przed nami zadanie nie jest niewykonalne. Pozorną przepaść między stanowiskami można zmniejszyć przy pomocy szczerych rozmów oraz ciężkiej pracy. Jego Świątobliwość jest jednoznacznie wierny integralności i suwerenności Chińskiej Republiki Ludowej – Pekin musi natomiast uznać prawo Tybetańczyków do przetrwania jako odrębny naród, które zapisano już w chińskim systemie prawnym.

³⁹² „Podczas obrad Czwartego Forum w 2001 roku specjaliści z Uniwersytetu Pekńskiego przekonywali, że zbliżenie z Dalajlamą zmniejszy zagrożenie dla strategicznych interesów Chin na niestabilnym subkontynencie indyjskim”. Taszi Rabgaj, Ceten Łangczuk Szarło, Dialog chińsko-tybetański po epoce Mao, East-West Center 2004.



Nie łudzimy się, że wynegocjowanie rozwiązania będzie łatwe. Zrozumiawszy swoje stanowiska i dzielące nas różnice, mamy teraz nadzieję, że obie strony zaczną starać się szukać wspólnej płaszczyzny i budować wzajemne zaufanie. Z tą myślą Jego Świątobliwość wyraził pragnienie odbycia pielgrzymki do Chin³⁹³. Wywołało to sprzeciwy Tybetańczyków w Tybecie i poza jego granicami oraz naszych przyjaciół w świecie, którzy nie wierzą w szczerość Pekinu. Dalajlama jest jednak zdeterminowany i robi wszystko, co może, by przewyciężyć panującą ciągle nieufność.

Udzielamy pełnego poparcia próbom budowania w Chinach harmonijnego społeczeństwa i ich aspiracjom pokojowego wzrostu. Sukces owego rozwoju uzależniony jest jednak od zgody wewnętrznej oraz stabilizacji, których nie osiągnie się bez rozwiązania problemu Tybetu. Chińska Republika Ludowa jest państwem wieloetnicznym i różnorodnym. Tak wygląda rzeczywistość – i fundament harmonijnego społeczeństwa. W najlepszym interesie kraju leży więc zaakceptowanie przez Tybetańczyków ich miejsca w ChRL z własnej woli.

Jego Świątobliwość i naród tybetański są wdzięczni za ogromne zainteresowanie oraz poparcie społeczności międzynarodowej. To dla nas bezcenne źródło inspiracji. Jesteśmy jednak świadomi, że ostatecznie problem rozwiązać muszą sami Tybetańczycy i Chińczycy. Mam nadzieję, że już wkrótce Jego Świątobliwość będzie mógł zwracać się do was ze złożonymi po buddyjsku dłońmi w geście podziękowania, a nie prośby o pomoc.

Pragnę też podkreślić, że chińscy urzędnicy wszystkich szczebli przyjmowali nas z największą gościnnością i uprzejmością, a nasi partnerzy zawsze postępowali przykładowo.

Jego Świątobliwość ma wizję narodu tybetańskiego żyjącego w harmonii w granicach Chińskiej Republiki Ludowej. Współczesne Chiny zrodziły się z historycznego ruchu na rzecz samostanowienia, a ich konstytucja głosi zasady równości. Budujmy nasze stosunki na owej równości oraz zagwarantujmy narodowi tybetańskiemu godność, by mógł on z własnej woli chcieć być częścią tego państwa. Nie możemy pisać na nowo historii, możemy jednak wspólnie budować przyszłość.

Waszyngton, listopad 2006

Lodi Gjalcen Gjari – Specjalny Wysłannik Jego Świątobliwości Dalajlamy, główny negocjator strony tybetańskiej w rozmowach z Pekinem.

³⁹³ Ośrodek Jego Świątobliwości Dalajlamy z okazji 47. rocznicy narodowego powstania w Tybecie, Dharamsala, 10 marca 2006 roku.

http://www.hfhrpol.waw.pl/Tybet/raport.php?raport_id=416

Zburzcie ten mur

Bodała

Pamiętam, że kiedy byłem mały, ekstremiści polowali w Lhasie na „zacołane elementy” pod hasłem tropienia „psów Dalaja i Panczena”. Trudno się dziwić, że strasznie ciekawiło mnie, kim są owi „Dalaj i Panczen”. Gdy wypytywałem o to rodziców albo dziadków, ich twarze zastygały w grymasie przerażenia, a potem szeptały: „To nasi nauczyciele”. Jeśli próbowałem dążyć dalej, karcili mnie nerwowo: „Dzieci nie powinny rozmawiać o takich sprawach – chcesz nas postać do więzienia?”. Ich reakcje szybko uprzytomniły mi, mimo młodego wieku, z jak ważną kwestią mam do czynienia. Z czasem przekonałem się jednak, że o tajemniczej postaci szeptce znacznie więcej osób. Już sam dobór słów – od Dalaja przez Dalajlamę po przesycone najwyższym szacunkiem Jesze Norbu, Gjalła Rinpocze i zdobywający coraz więcej zwolenników Kundun – mówił wiele o ich uczuciach.

Jakoś na początku lat osiemdziesiątych ojciec przyniósł do domu dwukasetowy magnetofon, o którego istnieniu wcześniej nawet nie słyszeliśmy. Puścił nam kilka „dekadenckich” piosenek z RTHK, a następnie zamknął się w pokoju z grupką starych przyjaciół. Pojawili się z powrotem po godzinie – zapłakani, z kasetami owiniętymi białym papierem w roztrzęsionych dłoniach. Powoli wychodzili z naszego domu, raz po raz dziękując ojcu, który zachowywał się niczym lekarz cudotwórca, żegnający uzdrowionych pacjentów. Później odkryłem, że słuchali po kryjomu przemówienia Dalajlamy. Choć nie rozumiałem, dlaczego byli tak poruszeni, i nie miałem pojęcia, o czym rozmawiali za zamkniętymi drzwiami, dostałem gęsiej skórki na widok ich odmienionych twarzy.

Po rewolucji kulturalnej, gdy na lhaskich ulicach tradycyjne nangma i duixie mieszały się z pieśniami ze stajni Deng Liquna, za słowa „Gjalła Rinpocze” nie trafiało się już do więzienia. W wielu domach jego czarno-białe zdjęcia zajmowały miejsce obowiązkowych żelaznych figurek Mao Zedonga. Wyburzono też stare zabudowania przed Dżokhangiem, w których, jak chciała legenda, zaplanowano niegdyś okrutne zabicie. Mówiło się wtedy, że celem owych zmian było przekonanie Dalajlamy – po jego „powrocie do macierzy” – do „nowego Tybetu”. W każdym razie Tybetańczycy mieli taką nadzieję. Sądziło się, że skoro chiński rząd zezwolił w swej „łaskawości” na przyjazd do Lhasy Panczenlamy, wkrótce w jego ślady pójdzie Dalajlama. W gruncie rzeczy, nie dbali o to, co



robią władze - widok „Obecności” miał być najcudowniejszą rekompensatą za wszystko. Wielu umarło, rozpaczliwie konstatając: „Nie ma rudery, ale i nie ma Gjalły Rinpocze”, co potwierdza tylko trafność spostrzeżenia chińskiego kolegi, wedle którego Tybetańczycy „są naiwni jak dzieci”.

Pewien tybetański sekretarz „jednostki produkcyjnej” w Lhasie bezustannie besztiał pracowników i zabraniał im zapraszać do mieszkań mnichów, odprawiających rytuały w intencji zmarłych. Nawet niektórzy Hanowie mieli go za nadgorliwca. W dniu przejścia na emeryturę przebrał się jednak w tradycyjny tybetański strój i z młynkiem modlitewnym w ręku ruszył szlakiem lhaskich pielgrzymów. Ba, udał się nawet do Indii i wraz z innymi klęczał zapłakany przed Dalajlamą. W tym mikrokosmosie widać jak na dłoni, że nawet lata presji, wyżymania duszy i dzielenia osobowości nie są w stanie wyrugować tradycyjnych tybetańskich wierzeń. Podwładni widzieli w nim zapijaczonego, kłótliwego i uciążliwego tyrana, ojciec robił wszystko, żeby ratować marnotrawnego syna - a ten, proszę, pojechał złożyć hołd Dalajlamie, a po powrocie do Lhasy nie tylko wyzbył się dawnych nałogów, ale w dodatku stanął do egzaminu na studia wieczorowe, żeby wreszcie zostać kimś.

Niektórzy Tybetańczycy umieli wykorzystać politykę Hu Yaobanga i mieli szczęście zobaczyć Dalajlamę, większość nigdy jednak nie dostała paszportu i musi ryzykować życiem, przedzierając się przez góry, dzielące ich od Gjalły Rinpocze. Młodziutka mniszka zastrzelona przez chińskich żołnierzy na przełęczy Nangpa-la 30 września 2006 roku była tylko jedną z wielu.

Odkładając na bok dyskusję o przyszłości Tybetu, nie ulega żadnej wątpliwości, że przytłaczająca większość Tybetańczyków darzy wiarą Dalajlamę. Zakazywanie tego oznacza wypowiedzenie im wojny. W obliczu skomplikowania kwestii tybetańskiej pragnienie uzyskania paszportu wydaje się rzeczą najprostszą w świecie, a nie, jak wygląda to teraz, „żądaniem wygórowanym”. Niemożność ujrzenia, choćby raz, w tym życiu najwyższego z Nauczycieli staje się niewyobrażalną tragedią. „Nie możemy - powiada Dalajlama - rozwiązywać problemów na zasadzie »ja wygrywam, ty tracisz«... Jego wizja „podwójnego zwycięstwa” najbardziej sprzyja zdrowemu rozstrzygnięciu sprawy tybetańskiej. Niezależnie od tego, z jakiej perspektywy na to patrzymy, jeśli rząd Chin myśli poważnie o rozwiązaniu problemu Tybetu raz na zawsze, musi wyciągnąć rękę po ofiarowywaną mu gałązkę oliwną, póki żyje Dalajlama - i zacząć od zburzenia „muru berlińskiego”, który oddziela Tybetańczyków w ojczyźnie od rodaków na wygnaniu. Himalaje przestaną być wtedy Cieśniną Tajwańską, którą stały się w latach pięćdziesiątych. Innymi słowy, władze chińskie powinny dać Tybetańczykom swobodę podróżowania. Jeśli to prawo,



gwarantowane w konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej, pozostanie fikcją, ludzie, którzy dotąd nie mieli nic przeciwko chińskim rządóm, odwrócą się od Pekinu, a być może nawet od umiarkowanej postawy Dalajlamy i zaczną żądać pełnej niepodległości.

Sytuacja jest zupełnie jasna: okupacja wojskowa nie rozwiązuje problemu statusu kraju. Gdyby tak było, po cóż Chiny miałyby wciąż walczyć z „tybetańskim separatyzmem”? Zatem Dalajlama, który opowiada się za prawdziwą autonomią w granicach ChRL, jest wymarzonym przywódcą tak dla Tybetańczyków, jak i Hanów - oraz ostatnią szansą na rozwiązanie ich problemów. Czyż popychanie ku „separatyzmowi” nie kłóci się z oficjalną ideą „wielkiego zjednoczenia”? Wierząc dalej w kłamstwa, trwając przy swoich uprzedzeniach i oszukując sam siebie, Pekin może przyprzeć Hanów i Tybetańczyków do muru nierozwiązywalnego, tragicznego konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Zapobiec temu można tylko w jeden sposób: korzystając z szansy na obalenie ściany między Tybetańczykami w kraju i za granicą, zmniejszenie militarnego napięcia w Himalajach oraz zbliżenie ze stoma tysiącami potencjalnych obywateli ChRL po drugiej stronie gór. Jak? Zaprzestając ataków na Dalajlamę, pozwalając ludziom na oddawanie mu czci, witając go w ojczyźnie i promując rozsądne programy wymiany z uchodźcami. To jedyne remedium na pogłębianie niezwykle niepokojącego rozziewu między naszymi narodami.

grudzień 2007

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

Prośba

Tenzin Cunde

Drodzy dobrze życzący Tybetowi,

Przeczytałem właśnie list Initiative Foundation i pomyślałem, że chciałbym podzielić się z Wami kilkoma refleksjami o finansach i walce.

Jestem młodym Tybetańczykiem, który niepokoi się o przyszłość naszych zmagañ. A jedno z zagrożeń dla nich stanowi pomoc finansowa, którą ciągle otrzymujemy z innych państw. Najgorszą rzeczą, jaka może przytrafić się społeczności uchodźców, jest umoszczenie się na wygnaniu. W ich życie wkrada się błogie samozadowolenie i zapuszczają takie korzenie, że nie mogą się wypłatać, o powrocie do ojczyzny nie wspominając.

Tybetańczycy byli w sytuacji, gdy wyzuto ich z wszelkiej godności, z samego życia, i wtedy pomocy potrzebowali. Ale dziś nie ma w Indiach jednej rodziny, która przymierałaby głodem lub chodziła w łachmanach. Znam obozy tybetańskich uchodźców w całym kraju. Moi rodzice ciągle mieszkają w jednym z nich.

Potrzeby są jak balon; pęcznieją, póki nie pękną. Taka jest ludzka natura. Dziś dzięki pomocy indyjskiego rządu i zagranicznych organizacji charytatywnych tybetańskie klasztory, szkoły i obozy uchodźców są dobrze zaopatrzone. Mówi się wręcz o nas, że jesteśmy uchodźcami, którym wiedzie się najlepiej. Dokładnie – tyle że w sferze jedzenia i ubrań, a nie rozwiązywania naszego problemu. Pod tym względem jesteśmy w tym samym miejscu, co w latach pięćdziesiątych. Żaden rząd nie podpisuje się pod naszą walką o wolność.

Ta finansowa pomoc stała się kulą dla wielu żyjących z niej Tybetańczyków. Chodzą o niej, a jeśli im ją odebrać – upadną. Wspieranie uchodźców polega na pomaganiu im w osiągnięciu samowystarczalności. Trzeba nauczyć ich łowić, a nie przynosić im zdechłe ryby.

Dla niektórych cudzoziemców wsparcie finansowe też jest łatwym wyjściem. Wiem przecież, że wiele osób i organizacji ciężko pracuje, by dać nam jeszcze więcej. Pomoc, jakiej potrzebuje naród tybetański – to poparcie polityczne. Pomagajcie nam w ten sposób, na to wydawajcie pieniądze, temu poświęcajcie czas i energię. Tu na działalność polityczną udaje się wyrwać kilkaset rupii, a aktywiści prątkują.



Proszę Was i Waszych przyjaciół – przestańcie dawać pieniądze na pomoc charytatywną dla tybetańskich uchodźców. Osiemdziesiąt tysięcy Tybetańczyków, którzy podążyli na wygnanie za Jego Świątobliwością Dalajlamą, nie przyszło tu po to, żeby budować wielkie złote klasztory i fantazyjne centra kultury. Wygnanie miało być walką o niepodległy kraj i godny powrót.

Pomóżcie nam w tym. Razem się nam uda.

Miłość i wolność.

Dharamsala, 21 maja 2003

Tenzin Cunde, tybetański działacz emigracyjny i poeta, nagrodzony przez indyjskich krytyków za wydany własnym sumptem tomik wierszy.

Ucieczka z wygnania

Gen Szerab

Czas wracać. Po nocy przychodzi dzień, po dniu noc. Wygnanie, jeśli ma cokolwiek znaczyć, musi także zakończyć się powrotem, bowiem celem ucieczki jest napełnienie sakw wodą i uzupełnienie zapasów broni, aby móc wrócić do domu i z nowym impetem dokończyć bitwę.

Lecz w przypadku naszego wygnania stało się coś zupełnie innego: przybyliśmy, zobaczyliśmy i zostaliśmy.

Rozumie się samo przez się, że po inwazji Chińczyków nasza ucieczka do Indii w 1959 roku była posunięciem słusznym. Dzięki mądrości naszych przywódców udało się zrealizować dalekowzroczny plan budowy silnych instytucji oraz kwitnących osad w Indiach i gdzie indziej, przygotowując nas na ewentualność długiego wygnania. Nie ulega wątpliwości, że tybetańska diaspora w Indiach jest dziś jedną z najlepiej prosperujących społeczności emigracyjnych na świecie.

Ten sukces ma jednak ciemną stronę – straciliśmy z oczu powód, dla którego przyszło nam opuścić ojczyznę. Zapusciliśmy korzenie w dalekich krajach, a nasze domy pną się wciąż wyżej i wyżej w obce niebo. Wygody przywileju emigracji zatępiły w nas pamięć o braciach i siostrach w Tybecie; niektórzy bezwstydnie odcinają wręcz kupony od chińskiej okupacji naszego kraju. I tak zasiedzieliśmy się w Indiach, Nepalu, Europie i Ameryce, kołyszając się jak waha-dło między iluzją a rozpaczą. Iluzją, że Tybet będzie wolny, o ile uda się nam zachować coś z naszej kultury i zyskać stosowny rozgłos, oraz rozpaczą, że nasza ojczyzna, niezależnie od tego, co uczynimy, nie odzyska nigdy suwerenności. Po ponad pięćdziesięciu latach oczekiwania jesteśmy dokładnie w tym samym miejscu – czekając. Czekając na co?

Jedni czekają na „wolny Tybet!”. Brzmi to absurdalnie, ale wielu naszych drących na piersi koszule patriotów utartym zwyczajem wciąż wali pięścią w stół i pokrzykuje: „Wróć tylko do wolnego Tybetu!”. Wspinają się na najwyższe rejestry patetyczności i mimowolnie obnażają swą bezmyślną arogancję, sugerując w ten sposób, że całą robotę powinni odwalić Tybetańczycy w Tybecie, regulując przy tym należność za wolność. A gdy już to uczynią i zaświta jutrzeńka zwycięstwa, uchodźcy pomaszczą je świętować z wielką pompą, ceremonią i przytupem. Jeśli zaliczacie się w poczet tych ludzi, powinniście spalić się ze wstydu, sądząc, że należy się wam choćby piędź nowego, „wolnego Tybetu!”.



Są i tacy, którym wydaje się, że ojczyznę można wyzwolić, prowadząc walkę z zewnątrz – że nie musimy być na polu bitwy, aby ją wygrać. To bardzo niebezpieczne nieporozumienie. Walka o wolność musi mieć swoje źródło. Bez niego cały ruch szybko traci słuszność, uzasadnienie i skuteczność. Wyobraźcie sobie, co by było, gdyby Gandhi poprowadził swój solny marsz nie do Dandi, a na piaszczyste plaże Kalifornii! Nasza walka o wolność, co stwierdzam ze smutkiem, coraz bardziej przypomina korporację – tyle że tu miejsca pracy przenosi się z Tybetu do Indii i na Zachód. Dzieje się tak po części za sprawą braku politycznej przestrzeni w kraju, po części z powodu okazywanej nam życzliwości. Tyle że zamiast wypracować sobie ową przestrzeń w ojczyźnie, my wolimy pławić się w blasku globalnej sympatii, biernie czekając na cud wolności. Patrząc na nasz bierny opór, Gandhi przecierałby oczy ze zdumienia: mnóstwo bierności, zero oporu.

Ruch emigracyjny oraz sympatia, jaką budzi, są oczywiście potrzebne i pożyteczne, odbierają bowiem Chinom legitymację tudzież uznanie społeczności międzynarodowej, na których tak bardzo im zależy. Jego głównym zdaniem jest jednak nagłaśnianie oporu w ojczyźnie, szukanie i zdobywanie sojuszników zewnętrznych wśród organizacji i państw trzecich oraz wspieranie finansowo i moralnie ruchu w Tybecie. Bez zorganizowanego oporu w ojczyźnie ruch emigracyjny nie ma fundamentu, niczego, na czym mógłby się oprzeć. Nasze ewentualne zwycięstwa w walce o światową opinię publiczną, kopcą ledwie pod nosem Chin, nie podkładają pod nie żadnego ognia. Filmy i pogadanki, zagraniczne wyjazdy deputowanych, petycje i nagłówki czy demonstracje pod ambasadami są oczywiście potrzebne i skuteczne, ale i tragicznie niepełne bez prawdziwej, strategicznej mobilizacji w Tybecie, która mogłaby zachwiać filarami chińskiej okupacji. Rozpaczliwie trzeba nam więc powszechnego ruchu w trzech prowincjach, który dałby wdeptywanym w ziemię pobratymcom nadzieję oraz realne szanse na odebranie władzy oprawcy.

Chiny i ich słabe punkty najlepiej znają nasi rodacy w Tybecie. To oni mają praktyczne możliwości planowania i realizowania pokojowej kampanii satjagrahy, która mogłaby odrąbać łapy chińskim panom Tybetu. Złowroga infrastruktura i okrutne metody, przy pomocy których Chińczycy zamykają usta opornym i zapobiegają ewentualnym wystąpieniom – futurystyczne wizje Orwella to przy nich zabawy przedszkolaków – sprawiają, że potencjalni przywódcy takich protestów kończą w więzieniach lub giną. Wedle ulubionej śpiewki zawodowych krytykantów w Tybecie brakuje lokalnych liderów – wręcz przeciwnie, są ich setki, tysiące! Tyle że za kratami albo na wygnaniu. Rząd Chin doskonale wie, że banicja jest tak samo skuteczna jak więzienie, gdyż równie dokładnie wykreśla z szeregów ruchu w Tybecie. To wyjaśnia, dlaczego Pekin dość chętnie zwalnia dziś więźniów politycznych, o ile oznacza to zapakowanie ich do samolotu i wywiezienie za granicę.

Dlatego właśnie musimy wrócić. Każdy działacz emigracyjny jest aktywną, którego brakuje w Tybecie. Każdy, kto przekracza Himalaje i wybiera



los uchodźcy, pozbawia nasz naród przywódcy lub potencjalnego przywódcy w Tybecie. Sto tysięcy tybetańskich uchodźców – to sto tysięcy brakujących liderów w naszej ojczyźnie.

Powracający uchodźcy mogą odegrać kluczową rolę w sferze społeczno-gospodarczej i organizacji faktycznego oporu. Mimo wszelkich uciążliwości wygnania emigranci mają wiele atutów, mogących dobrze służyć naszej sprawie: znajomość podobnych, pokojowych ruchów w innych krajach oraz nowoczesnych technik komunikacyjnych, które są podstawą mobilizacji, i wreszcie wizję przyszłego, demokratycznego Tybetu.

Nie znaczy to, ma się rozumieć, że Tybetańczykom w ojczyźnie brak takich przymiotów – stwierdzam tylko, że emigranci muszą wywiązać się ze swoich zobowiązań i stawić na polu bitwy: czy to ucząc w szkole, czy to pracując w szpitalu albo sierocińcu, czy to pomagając zakładać lokalne firmy. Na początku nasze inicjatywy mogą – i wręcz powinny – mieć charakter społeczny oraz gospodarczy, a nie nachalnie polityczny. Muszą się jednak wpisywać w długofalową strategię budowania społeczno-politycznego kapitału, który stanie się paliwem mobilizacji, kiedy pojawi się szansa w postaci zmiany tudzież kryzysu w Pekinie.

Już słyszę, jak podnosi się krzyk, że chińskie przepisy, że wizy, że przeszkody. Przeszkody są po to, żeby je pokonywać. Wielu młodych Tybetańczyków bez większych problemów jeździ dziś do Tybetu na wizach turystycznych lub studenckich. Niektórzy już tam nawet mieszkają. Niezależnie od tego, czy wybieramy się w odwiedziny czy wracamy na dobre, nasi rodacy z Tybetu coraz głośniejszą mówią, że nasz powrót może zmienić losy kraju.

Apeluję więc do wszystkich Tybetańczyków w Indiach, Chinach, Nepalu, Europie i Ameryce Północnej – czas wracać. Mamy zapasy broni i sakwy pełne wody. Wsiadajcie do samolotów i autobusów, przekraczajcie rzeki i górskie przełęcze. Uciekajmy z wygnania, nim czas do reszty odbierze nam pamięć.



Łzy Nimy Ceringa

Oser

To był upalny, letni dzień, w 1999 roku. Przez Cuglakhang jak zwykle przelewał się tłum pielgrzymów i turystów, a Nima Cering, też jak zwykle, stał w drzwiach i sprzedawał bilety, gotowy do oprowadzania gości z dalekich stron i opowiadania im o świątyni po chińsku albo po angielsku. Taką miał pracę, odmienną od zajęć większości lamów. Jak to mówią w telewizji, „lama przewodnik”. Był jednak kimś więcej niż przewodnikiem, miał wiele innych funkcji, a najważniejsza z nich nazywała się „członek Stałego Komitetu Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych w Lhasie”. I dlatego w TV Xizang czy TV Lhasa często widzujemy młodego mnicha w bordowych szatach pośród tłumu burkliwych urzędników w garniturach. Zawsze sprawia wrażenie spokojnego, rozsądnego i pewnego siebie.

Tego dnia ktoś niespodziewanie kazał mu zanieść dwa zdjęcia i podanie do wydziału paszportowego. Powiedziano mu, że za kilka dni poleci do Pekinu, gdzie dołączy do grupy przedstawicieli różnych urzędów, a następnie weźmie udział w międzynarodowej konferencji poświęconej prawom człowieka, która odbędzie się w Norwegii. Norwegii? Czy to nie tam w osiemdziesiątym dziewiątym wręczono Dalajlamie Pokojową Nagrodę Nobla? Nima Cering był podekscytowany, ale i trochę niespokojny. Kiedy poszedł ze zdjęciami, udzielono mu wielu wytycznych i wskazówek. Musiał mieć niepewną minę, bo na koniec usłyszał: „Nie bójcie się, jedziecie z prawdziwymi dygnitarzami, a nie takimi jak ci tu, co to nic nie wiedzą”.

Wkrótce Nima Cering poleciał zupełnie sam do Pekinu. Oczywiście odprawiono go i odebrano, ale w ogóle nie pamiętał, z kim się spotykał i co mówił. Dwa dni później znów siedział w samolocie, tym razem w towarzystwie ze dwudziestu osób wydelegowanych do Norwegii. I znowu nic nie zapamiętał. To był jego pierwszy wyjazd za granicę, powinien więc chłonać nowe wrażenia. Wszystko jednak bledło w zderzeniu ze słowami „prawa człowieka”. Liczyła się tylko konferencja. W końcu był tu jedynym Tybetańczykiem i jedynym lamą w zakonnych szatach.

Ci ludzie rzeczywiście byli inni. Starsi od niego i w przeciwieństwie do urzędników z Lhasy wykształceni oraz dobrze wychowani. Nie robili wokół siebie hałasu i nie zadzierali nosa. Nima Cering nigdy nie zapomni przedstawiciela Biura do spraw Narodowości i Religii, który w tym żenującym momencie, gdy nie



udało mu się zapanować nad łzami, spytał tylko cicho: „dobrze się czujesz?”, i nie powiedział nic więcej. Kiedy wybuchnął płaczem, nikt nie domagał się od niego żadnych wyjaśnień. Nima Cering był głęboko wdzięczny za ich zrozumienie.

Teraz, gdy rozmowa schodzi na konferencję, Nima Cering unika mówienia o szczegółach: programie, przebiegu, uczestnikach, atmosferze, wystąpieniach i zwiedzaniu miasta. Dwa incydenty, o których opowiada, pojawiają się znikąd, zupełnie niespodziewanie. Jakby zbyt długo je trawił i musiał w końcu z siebie wyrzucić. Przerzywa więc nagle pogawędkę i każe wargom opisać to, co przytrafiło mu się dawno temu.

Najpierw był lunch w ambasadzie – chińskiej, ma się rozumieć – zaraz po pierwszej sesji. Nima Cering zaczął odzyskiwać spokój ducha, ponieważ nikt nic od niego nie chciał i nie zadawał mu trudnych pytań. Miło było przyglądać się eleganckim, skandynawskim ulicom z okien toczącego się powoli auta i Nima Cering wdał się w pogawędkę z siedzącymi obok cudzoziemcami. Powoli odzyskiwał pewność siebie, z jaką oprowadzał turystów po Cuglakhangu. Kiedy więc samochód stanął, otworzyły się drzwi i do środka wtargnął krzyk ludzi, krzyk tłumy ludzi, Nima Cering poczuł się tak, jakby spadł na niego grom z jasnego nieba. Miał wrażenie, że po wybuchu, który rozdarł mu czaszkę, zaraz osunie się na ziemię. Nie mógł zrobić kroku i bał się, że za chwilę zemdleje. „Gjami... Gjami lama... Chiński lama”.

Przed ambasadą czekały nań twarze, morze zaciętych twarzy o tak dobrze znanych mu rysach, twarzy krzyczących w jego własnym języku. Kobiety i mężczyźni w jego wieku, ludzie, w których płynęła ta sama krew. Jedyna różnica polegała na tym, że nie mieszkali w Tybecie, a on był tu jedynym „wyzwolonym Tybetańczykiem” z ojczyzny. Niemniej w tej chwili, w mieście, w którym Dalajlama odebrał Pokojową Nagrodę Nobla, przed ambasadą Chin – dzieliło ich wszystko.

Mieli też transparenty, na których wypisali: „Chińczycy, oddajcie nam nasz dom”, po tybetańsku, angielsku i chińsku.

Wszyscy wyszli z samochodu, obojętnie minęli demonstrantów i poszli dalej. Ale on nie mógł. Jakże miałby to zrobić? Do tej pory, choć rozpaczliwie wysilał pamięć, nie potrafił sobie przypomnieć, jak udało mu się pokonać ten krótki odcinek między krawężnikiem a budynkiem. Z pewnością była to najdłuższa i najtrudniejsza wędrówka w jego trzydziestodwuletnim życiu. Zakonne szaty zmieniły się w kulę ognia podsycanego wiadrami oleju i wrzącego masła pełnych pogardy spojrzeń. Płonące krople spadały na jego pochyloną głowę, zgarbione plecy i wleczone za sobą nogi.

Nima Cering podnosi nagle głos: „Co miałem zrobić? Co miałem zrobić? Byłem przecież w tym...” – dotyka dłonią bordowych szat, które tak pięknie skrzą się w słońcu, i powtarza to pytanie, jakby rozmawiał sam ze sobą.

„Od tej pory nie miałem chwili spokoju – wspomina. – Przez cztery dni czułem się jak mrówka na gorącej fajerce”. Gorzej, mrówka może przecież błyskawicznie uciec z pułapki żeliwnej obręczy, a tu do czerwoności rozgrzane było dosłownie wszystko.



Kiedy Nima Cering zakończył wreszcie swą drogę przez mękę, był jedną wielką raną. Czuł głębokie blizny bólu, jakie zostawiło na jego ciele żelazo do wypalania piętna. Chciał płakać, ale nie było w nim łez. W ambasadzie wszyscy udawali, że nic się nie stało – albo, ujmijmy to w ten sposób, przywykli do patrzenia bez widzenia. Nikt nie wspominał o incydencie, gawędzono o czymś innym. Wszyscy rozmawiali i jedli, tylko Nima Cering nie mógł przełknąć kęsa, jakby w gardle utkwiała mu ość. Po raz pierwszy widział tyłu Tybetańczyków, krew z krwi i kość z kości, w obcym kraju. Ścisłej, tybetańskich uchodźców. Choć stali o kilka kroków, zdawało się, że dzieliła ich gigantyczna góra.

Wiele osób musiało zagadywać Nimę Ceringa, ale nie miało to żadnego znaczenia. Słuchał nieuważnie i zaraz zapominał, bo zraniono go w samo serce i stracił ducha. Zapamiętał jednak życzliwe spojrzenia cudzoziemców z autobusu oraz urzędnika z Pekinu, który ścisłym głosem spytał: „dobrze się czujesz?”. Nima Cering niemal przytaknął. Ten człowiek był dla niego miły i uprzejmy. Jako przedstawiciel mniejszości narodowej i religii na konferencji o prawach człowieka nieuchronnie znajdował się w centrum uwagi.

Gorączkowe myśli, które trawiły go od chwili wyjazdu z Lhasy i zdążyły na moment ostygnąć, powróciły ze zdwojoną siłą. Już same myśli były dolegliwe, teraz stał jednak przed nowymi problemami. „Jeśli znowu się na nich natknę, oplują mnie, wyśmieją, a może okażą mi współczucie? O nie, dla nich jestem przecież gjami lama, komunistycznym lamą”. Nima Cering uśmiechnął się gorzko.

Kiedy więc zmusił się do wyjścia za próg ambasady, odetchnął z ulgą, ale i poczuł się zagubiony. Tam, gdzie przed chwilą krzyczeli jego rodacy, nie było nikogo. Dokąd poszli?

Drugi dzień minął spokojnie.

Trzeciego Nima Cering wygłosił przemówienie, które było powodem wysłania go na konferencję. Ponieważ na poprzednich spotkaniach brakowało głosu Tybetańczyków, wypowiedzi chińskich delegatów o prawach człowieka w Tybecie wypadły blado i nieprzekonująco. Obecność oraz wystąpienie Nimy Ceringa miały więc przekonać wszystkich, że jego rodacy korzystają z praw człowieka i że państwo prawa te gwarantuje. Ach, czy ktoś zrozumie, co przeżywał Nima Cering? Jak mówić? Co mówić? O czym powiedzieć, a co przemilczeć? Naprawdę nie wiedział. Choć doskonale zdawał sobie sprawę, że on i jego szaty pełnią tu tylko rolę dekoracji, nie chciał wyłamać się z szeregu ani przekroczyć granic. Dyskretnie zapytał o zdanie cudzoziemca, któremu zaczął ufać. Ten również dyskretnie poradził mu mówić ogólnikowo i unikać konkretów.

I tak Nima Cering wyrecytował przemówienie, które przygotował na podstawie „scenariusza”. Scenariusza z gazet, radia i telewizji. Nic w nim nie wykraçało poza to, co codziennie można usłyszeć w lokalnych mediach: kultura Tybetu jest chroniona i rozwija się bez przeszkód, Tybetańczycy korzystają z wolności religii, klasztorne masy nastawione są patriotycznie – i takie tam. Wszyscy słuchali go w milczeniu. Tylko jeden człowiek, Amerykanin, zapytał po angielsku:



„Skoro tak, to znaczy, że może pan spotkać się z Dalajlamą?”. Nima Cering osłupiał. Starał się przygotować na pytania tego typu, ale to imię – jak pierwszego dnia, gdy pokazano mu gmach, w którym odbiera się Nagrodę Nobla – sprawiło, że zamarł. Szybko jednak się pozbierał i sprytnie odparł: „To pytanie polityczne, więc nie odpowiem na nie”. „Polityczne? Co ma wspólnego polityka z pragnieniem ujrzenia Dalajlamy przez lamę i Tybetańczyka?”. Nikt inny nie zadawał jednak pytań, jak gdyby wszyscy zebrani rozumieli jego położenie i uczucia. Tak przynajmniej wydawało się Nimie Ceringowi.

I wreszcie nadszedł dzień czwarty. Nima Cering zaczął już nawet myśleć, że jego męczarnie się kończą, ale najboleśniejszy cios zadano mu właśnie wtedy.

Na zakończenie zaplanowano zwiedzanie słynnego parku. W Norwegii parki są piękne, przepelnione czarem harmonii z przyrodą. Ucieszyło to młodego lamę, który przyszedł na świat na jego dachu. Kiedy się tak rozglądał, zauważyła go młoda kobieta. Choć jak wszyscy cudzoziemcy miała na sobie džinsy i koszulkę, od razu wiedział, że jest Tybetanką – z tybetańską twarzą, tybetańską aurą i tybetańskim charakterem.

Biegła do niego z otwartymi ramionami, jak gdyby po latach odnalazła przyjaciela z dzieciństwa. Nima Cering był jak w transie. Wydawało mu się, że widział już kiedyś tę dziewczynę. Bez namysłu dał się jej chwycić za rękę, lecz nagle okazało się, że ona nie zamierza ich puścić. Zalewając się łzami, krzyknęła: „Kuszo, co ty tu robisz? Co robisz z tymi Chińczykami? Jesteś Tybetańczykiem, pamiętasz, jesteś Tybetańczykiem. Zostaw ich”.

Nima Cering był zażenowany, zdenerwowany i bardzo smutny, ale nie mógł uwolnić rąk ani znaleźć właściwych słów. Wokół nich zaczął rosnąć wianuszek gapiów. Wszyscy byli cudzoziemcami i wszystkich zdumiał widok mnicha, w którego wczepiła się zawodząca kobieta. Żaden z delegatów nie interweniował. Wszyscy natychmiast się oddalili, jak gdyby cała sprawa w ogóle ich nie dotyczyła, co właściwie można by uznać za wyraz współczucia i zrozumienia.

Człowiek z ambasady, który przez cztery dni towarzyszył – i nie zajmował się niczym innym – Nimie Ceringowi powiedział teraz: „Chodźmy, zostawmy ją”.

Tybetanka oczywiście nie знаła chińskiego, ale mogła się domyślić, o co chodzi. Wpadła w złość i zaczęła krzyczeć na niego po angielsku. Nima Cering próbował ją powstrzymać, powtarzając raz po raz: „Ja wiem, ja wiem, ja wiem”. „Jeżeli rzeczywiście wiesz – wykrzyknęła zapłakana dziewczyna – to nie wracaj”. I wtedy, zacinając się, wreszcie wyrzucił z siebie to, co naprawdę leżało mu na sercu: „Jakże to? Tam jest nasz dom. Jeśli wszyscy wyjedziemy, komu zostanie Tybet?”. Wtedy też przestał panować nad łzami.

W końcu pojawili się ludzie, którzy wybawili go z opresji. Tybetańczycy skierowani przez swoje lhaskie „jednostki produkcyjne”, takie jak Akademia Nauk Społecznych TRA, Uniwersytet Tybetański czy biblioteka, na krótkie stypendia w Norwegii. Nima Cering nie znał ich, ale widział, że są tym, kim on – rodakami z Tybetu. Do dziś zastanawia się, dlaczego tego dnia w tym miejscu



zgrupowało się tyłu zupełnie różnych Tybetańczyków. Wtedy, ma się rozumieć, nie miał przecież czasu na żadne rozmyślenia. Pospiesznie uwolnił się od ciągle płaczącej kobiety i ocierając łzy skrajem szaty, pobiegł za innymi delegatami.

„Kuszo – zatrzymał go jeden z nieoczekiwanych wybawców. – Jak będą pytać, co się tu stało, najlepiej powiedzieć, że zmarł ktoś z jej bliskich i prosiła o zapalenie w jego intencji lampki w Dżokhangu”. Nima Cering szybko skinął głową i znów poczuł ten potworny ból w sercu. Lecz nikt na niego nie spojrzał i nie odezwał się słowem, jak gdyby wszystko było oczywiste i niewarte jednego zdania.

Nadszedł czas wyjazdu. Ale nie od razu. Delegaci musieli odczekać swoje na lotnisku. I to aż dwie godziny. Funkcjonariusze z ambasady, w tym człowiek, który przez cztery dni nie odstępował na krok Nimy Ceringa, wrócili do miasta. W jasnym, przestronnym, wygodnym holu ludzie stali, siedzieli, spacerowali. Niezależnie od tego, skąd pochodzili, wszyscy sprawiali wrażenie wolnych i odprężonych. Nima Cering też przechadzał się zupełnie swobodnie. Najwyraźniej nikt mu się nie przyglądał i poczuł, że może pójść, gdzie zechce. „A gdyby tak z nimi nie wrócić? – przemknęło mu przez głowę. – Mam przecież paszport i pieniądze. Mógłbym sobie kupić bilet na zupełnie inny samolot”.

Trwało to ledwie sekundę. Jak już wspomniałam, Nima Cering jest spokojny, rozsądny i pewny siebie. Tak więc – mrówka na rozgrzanej fajercie – wrócił z delegacją. Powrót tam, skąd pochodził, wydawał się dlań najlepszym rozwiązaniem. Kiedy samolot podnosił się ciężko w powietrze, zostawiając powoli za sobą Oslo i Norwegię – symbol wolnego świata – po wysokich policzkach Nimy Ceringa płynęły jednak dwa strumyczki łez.

sierpień 2000 roku

Oser (chiń. Weise) urodziła się w Lhasie w 1966 roku. Pisze po chińsku i mieszka w ChRL. We wrześniu 2003 roku jej książka „Zapiski z Tybetu” (chiń. Xizang Biji) znalazła się na indeksie. Władze uznały, że jest „szkodliwa” i zawiera „nieodpowiedzialne” wzmianki o Dalajlamie i Karmapie, który w 2000 roku uciekł do Indii. Oser zmuszona do poddania się samokrytyce – za odmowę ukarano ją usunięciem z pracy, odbierając jej jedyne źródło utrzymania, świadczenia zdrowotne i emerytalne oraz mieszkanie. Dzięki internetowi stała się niezależnym rzecznikiem sprawy Tybetu w Chinach.



List do przewodniczącego Hu Jintao

Bapa Phuncog Łangjal

Szanowny Pierwszy Sekretarzu Hu Jintao,
Pozdrawiam serdecznie!

29 października zeszłego roku przekazałem Wam i przywódcom Stałego Komitetu OZPL [Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych] długi list. Według towarzysza Shenga Huarena z Komórki Partii OZPL, prezydującego obradom, w których udział wzięli Wang Yunlong, sekretarz Komórki Partii Departamentu Administracji OZPL, Zhuwei Qun, wicedyrektor Departamentu Frontu Jedności, i Sithar, dyrektor Biura ds. Tybetu, 26 lutego tego roku na polecenie Rządu Centralnego Komórka Partii zajęła się moim pismem, podkreślając konieczność zgodności z rządowym dictum „odziedziczonej po przeszłości sprawy Tybetu”. Powiedziano mi także, że mam wszystko starannie przemyśleć i przedstawić moją opinię. Ponieważ działo się to w czasie „dwóch spotkań” [posiedzeń OZPL i Ogólnochińskiej Ludowej Konferencji Konsultatywnej], sprawa opóźniła się do 4 kwietnia. Wracając do tamtego listu, w którym prosiłem Stały Komitet OZPL o przekazanie mojego zdania Rządowi Centralnemu, krótko go teraz streszczę.

Po pierwsze, moje uwagi do Pierwszego Sekretarza Hu Jintao i Stałego Komitetu OZPL, o czym jednoznacznie świadczy treść listu, więc wstrzymam się od powtarzania, są całkowicie zgodne z duchem inicjatyw Rządu Centralnego, których celem jest zbudowanie harmonijnego i stabilnego społeczeństwa socjalistycznego.

Po drugie, główna kwestia sprowadza się do pytania: co jest lepsze – powrót do kraju czy też pozostanie za granicą przywódców buddyzmu tybetańskiego z Dalajlamą na czele, tybetańskiego rządu emigracyjnego i ponad stu tysięcy tybetańskich rodaków? To kwestia strategiczna, którą należy starannie rozważyć i podjąć przemyślaną decyzję. Trzeba zrozumieć, że zachodnie elementy antychińskie chcą sprawić, by pozostali oni za granicą, żeby móc nadal grać „kartą tybetańską” we własnym interesie. Trzymanie ich tam jest zatem politycznie krótkowzroczne i historycznie nieodpowiedzialne, generujące niekończące się problemy na przyszłość. Z drugiej strony, wypracowanie powrotu Dalajlamy zmieni bierność w aktywność, antagonizm w harmonię.



Polityka zagraniczna jest kontynuacją i przedłużeniem spraw wewnętrznych, a więc strategia wobec tybetańskich rodaków poza granicami kraju musi opierać się na wiodących zasadach Rządu Centralnego, który głosi „harmonię i stabilizację”. Przez ponad tysiąc lat w codziennym duchowym życiu buddystów tybetańskich niepojęte liczyło się bardziej od dotykającego; nie wolno nam ignorować ani lekceważyć spokoju ludzkich serc, a zwłaszcza kolektywnej woli mas, tego najważniejszego czynnika, który w decydującej chwili może przeważać szalę. Musimy więc działać w zgodzie z sytuacją i unikać przegranych pozycji.

Po trzecie, wybaczenie bezpośredniość. Komentarze przywódców Departamentu Pracy Frontu Jedności – o innych sprawach nawet nie wspominajmy – nie mają nic wspólnego z duchem budowania „harmonijnego i stabilnego” społeczeństwa socjalistycznego przez Rząd Centralny, który kładzie nacisk na „przyjaźń” jako politykę państwa. W przypadku Tajwanu oznacza ona powstrzymanie się od krytykowania dawnych błędów w imię Jednych Chin. Niemniej jednak Departament Frontu Jedności, w duchu „lewackiej walki”, za bardzo podkreśla „kwestię Tybetu” – z „pokojem” na jednej, i „walką” na drugiej szali. Stosuje nawet „tatykę opóźniania”, kupując czas i czekając na śmierć Dalajlamy. To niewątpliwie kontynuacja błędnego „lewackiego” myślenia o kwestiach narodowości, religii, a zwłaszcza Tybetu. Wszyscy wiedzą, że lewackie odchylenia miały katastrofalne konsekwencje dla Partii, państwa i ludu. Dlatego też zostały przez Partię zanegowane.

Po czwarte, ja sam i wielu innych, którzy rozumieją fakty, jesteśmy głęboko rozczarowani wypaczonym, lewackim myśleniem i popełnianymi za jego sprawą błędami. Zapomnijmy o innych kwestiach i skupmy się tylko na tym, o czym wspominałem wyżej. Ludzie mówią różne rzeczy: zignorowali dobre rady i wpakowali się dziś w bagno „dwóch Panczenów”; zmusili do ucieczki za granicę dwóch wielkich przywódców buddyjskich, XVII Karmapę i Agję Rinpocze, opata klasztoru Kumbum, o których Rząd Centralny bardzo się wcześniej troszczył i którzy przyciągali uwagę świata; granie na czas oraz pomysł na „dwóch Dalajów” wywoła w przyszłości jeszcze większe problemy w kraju i za granicą. O zdrowiu Dalajlamy i długości jego życia nie będą jednak decydować cudze plany. Ludzie mają swoje zdanie i na ten temat. W przypadku próżni spowodowanej śmiercią Dalajlamy, powiadają, jego spadkobiercą zostanie Karmapa. Choć przywódca buddyzmu tybetańskiego, od gelugpy, njingmy, sakjapy i kagju po bon, jeden po drugim uciekli z kraju, pozostają dzierżawcami religijnych doktryn i, bezpośrednio lub nie, wciąż odgrywają ważną rolę.

Oczywiście błędy te nie mają nic wspólnego z liderami Departamentu Pracy Frontu Jedności. To sprawa linii Partii, nie jednostek. Poprawa i rozwój przyjaznych stosunków między bratnimi narodami, takimi jak Hanowie i Tybetańczycy – oraz dostatek czy stabilizacja kraju i ludu – wymagają zerwania z lewackimi odchyleniami. Czas położyć im kres.

Po piąte, list, który przedstawiłem Rządowi Centralnemu, dotyczył całego narodu tybetańskiego, pokoju i stabilizacji wszystkich regionów Krainy Śniegu,



czyli czwartej części powierzchni kraju, oraz dalekowzrocznej, długoterminowej strategii politycznej, wymagającej przemyśleń i rozważnych decyzji, a nie konsultacji w konkretnych sprawach bieżących. Decydenci w niektórych departamentach najwyraźniej ignorują faktyczną sytuację, nie dbają o pragnienia mas i nie myślą o swoich poczynaniach ani słowach; nie patrzą nawet w siebie. Szczerze więc proszę Komórkę Partii OZPL o przekazanie mego listu Rządowi Centralnemu z Pierwszym Sekretarzem Hu Jintao na czele oraz Centralnemu Instytutowi Studiów Politycznych z prośbą o praktyczne i obiektywne sugestie w duchu zasady szukania prawdy w faktach. Wtedy wszystkie decyzje będą w rękach Rządu Centralnego.

Co się tyczy komentarzy, o tonie nie wspomnę, Departamentu Pracy Frontu Jedności, pomijają one sedno sprawy, nawiązując do mojej „rozmowy” z Li Weihaniem w 1982 roku i krytykując mnie za „całkowicie błędny punkt widzenia” w sprawie „większego regionu tybetańskiego”. Rzeczywiście pewni przywódcy – którzy zresztą wysłali mnie do więzienia na osiemnaście lat i nigdy nie przyznali się do błędów – przypisywali ten spiszek Staremu Li. Stary Li ma osiemdziesiąt sześć lat i leży w szpitalu, a ci ludzie nie widzieli na oczy jego artykułów, jakąż wartość mają więc ich komentarze?

Napisałem list złożony z dwudziestu tysięcy znaków do przywódców Rządu Centralnego, a przede wszystkim towarzysza Deng Xiaopinga i Pierwszego Sekretarza Hu Yaobanga, wzywając do powołania grupy, która przeanalizowałaby teoretyczne koncepcje narodowości. Szczęśliwie orzeczono wtedy, że „zasady Partii dopuszczają różne punkty widzenia” i sprawę odłożono ad acta wraz z komentarzami towarzysza Zhong Xuna. Odwoływanie się do rozmowy ze Starym Li nie jest więc po dwudziestu latach ani potrzebne, ani sensowne.

Po szóste, już na początku lat czterdziestych odpowiadałem za wszelkie działania rewolucyjne w Tybecie, byłem też jedynym Tybetańczykiem w Komitecie Partii oddziałów szturmowych Armii Ludowo-Wyzwoleńczej w Lhasie oraz w Komitecie Tybetańskim Komunistycznej Partii Chin w następnej dekadzie. List ten przekazuję przywódcom Partii – oraz, do wglądu, kilku tybetańskim towarzyszom – w interesie Partii, ludu i historii, kierując się zasadami, zobowiązującymi członków Partii do otwartości, uczciwości oraz szczerego przedstawiania swoich opinii.

Uważam, że dokładnie odzwierciedla on oczekiwania i marzenia prostych Tybetańczyków, którzy pragną przywrócenia relacji między Centralnym Rządem a Dalajlamą. Wielu tybetańskich towarzyszy otwarcie lub pośrednio podpisywało się pod moimi poglądami. „Gorzkie lekarstwa są dobre dla zdrowia, dobre rady – niemiłe dla ucha”. Mój list z pewnością smacznym lekarstwem nie jest, niemniej z czystym sumieniem, i z całego serca, szczerze mówię to, co innym przychodzi z trudnością, co boją się powiedzieć w obawie o swoje bezpieczeństwo. Czy poglądy te zostaną uznane zależy tylko od decyzji Rządu Centralnego. Jako jednostka jestem bezradny. Czas ukaże jednak prawdę, a historia wyda sprawiedliwy osąd.



Po siódme, każdy członek Partii Komunistycznej, każdy obywatel ma prawo przedstawić swoją opinię Rządowi Centralnemu i opinie takie mogą być przekazywane do wglądu innym towarzyszom. Oczywiście, uznanie jakiegoś poglądu wymaga jego zgodności z aktualną linią Rządu Centralnego. Skoro jednak pewne departamenty pozwalają sobie na beztraskie komentarze do mego poprzedniego listu, ja pozwalam sobie przedstawić moje wyjaśnienia.

Towarzyszu Hu Jintao, doskonale rozumiem, że przywódcy ze Stałego Komitetu KPCh z Wami na czele są pochłonięci sprawami państwa. Niemniej jednak dziś problem Tybetu jest najważniejszą kwestią narodowościową w całym kraju. Choć cieszę się dobrym zdrowiem, jasnym umysłem i mogę pisać oraz wyklądać, czas nie oszczędza nikogo. Mam osiemdziesiąt trzy lata i żadnych ambicji odnośnie sławy czy reputacji. Mówię prawdę wyrastającą z faktów i robię to wyłącznie w interesie państwa oraz narodowości. Liczę na zrozumienie, jeśli znalazło się tu coś niestosownego.

Z poważaniem,

Phuncog Łangjal (Phunłang)

12 kwietnia 2005

Bapa Phuncog Łangjal, pierwszy tybetański komunista, akuszer Siedemnastopunktowej Ugody i tłumacz Dalajlamy w Chinach w 1954 roku. Próbował przekonać Pekin do wstrzymania „demokratycznych” reform w Khamie i administracyjnego zjednoczenia wszystkich ziem tybetańskich; spędził w karcerze osiemnaście lat. Został zrehabilitowany po śmierci Mao.

Czas zagłady Dharmy – Społeczne funkcje buddyzmu tybetańskiego i ich erozja

Wang Lixiong

Sytuacja religii w Tybecie

Eksplozje inkarnowanego lamy

Z pozoru klasztory i świątynie są dziś w Tybecie wszędzie. Krzątają się w nich tłumy wiernych, paląc w ofierze maślane lampki i kadzidła. Widać mnichów i mniszki, świeccy swobodnie praktykują oraz okrażają miejsca kultu. Po błyskawicznym objeździe wielu Chińczyków i cudzoziemców dochodzi do wniosku, że Tybetańczycy korzystają z pełni swobód religijnych. Zdawszy sobie z tego sprawę, rząd Chin wycofał się z defensywnej polityki zamkniętych drzwi i zaczął aktywnie zachęcać obcych do odwiedzania regionu. Zaprasza tam również zagranicznych dziennikarzy i polityków. Nowa strategia władz przynosi powoli oczekiwane rezultaty.

Niemniej w styczniu 2003 roku w okręgu Njagczu (chiń. Yajiang) Tybetańskiej Prefektury Autonomicznej Kardze (chiń. Ganzi) prowincji Sichuan skazano na śmierć i stracono prostego człowieka, Lobsanga Dhondupa. W tej samej sprawie karę śmierci dostał również A-ngag Taszi, tyle że wykonanie jego wyroku zawieszono na dwa lata. Ów mnich, znany lepiej jako Tenzin Delek Rinpoche, jest inkarnowanym lamą szkoły gelug, darzonym w swoim regionie najwyższym szacunkiem. Władze oskarżyły go o spisek i podjudzenie Lobsanga Dhondupa do przeprowadzenia serii terrorystycznych ataków bombowych. Został za to aresztowany i skazany.

W styczniu 2001 roku na moście w stolicy prefektury Kardze, Darcedo (chiń. Kangding) wybuchła bomba. Nikomu nic się nie stało, ale eksplozja zaszokowała całe miasto. W sierpniu tego samego roku w tym samym Darcedo eksplodował ładunek przed bramą siedziby lokalnych struktur partii. Dwóch policjantów odniosło rany. Dwa miesiące później, znowu w Darcedo, podłożono bombę przed biurem drogowki. Tym razem na miejscu zginął sędziwy stróż.



Władze twierdzą, że za wszystkimi zamachami stali Tenzin Delek Rinpoche i Lobsang Dhondup. Pisałem o słabości dowodów, mających świadczyć o ich winie. Zamiast się powtarzać, postawię tu inne pytanie: jak mogło do tego dojść, skoro, zdaniem władz, Tybetańczycy mają zapewnioną wolność religii? Nie przekonuje mnie oficjalna wersja, wedle której za eksplozje odpowiada Tenzin Delek Rinpoche. Skoro wierzą w to jednak w Kardze, traktuję poważnie hipotezę, że ataki zorganizowali Tybetańczycy i że miały one podtekst religijny. W 2001 roku nikt w Darcedo nie łączył jednak z tymi incydentami Tenzina Delka Rinpoche. Myślano raczej o Instytucie Studiów Buddyjskich Serthar w dolinie Larung, która jest oddalona o kilkaset kilometrów od klasztoru tego lamy.

Co stało się z mniszkami z doliny Larung?

Dolina Larung leży o jakieś dwadzieścia kilometrów od stolicy okręgu Serthar, w którym Khenpo Dzigme Phuncog ze szkoły njingma założył przed laty swoją akademię buddyjską. W latach osiemdziesiątych studiowało w niej ledwie trzydziestu uczniów, ale pod koniec następnej dekady było w niej już niemal dziesięć tysięcy mnichów, mniszek i adeptów świeckich – w tym setki Hanów. Wierni przybywali zewsząd i ich liczba systematycznie rosła.

Władze chińskie nie ufają instytucjom, których w pełni nie kontrolują, i boją się ich. Kiedy wybierałem się do Sertharu w sierpniu 1999 roku, usłyszałem, że rząd zamierza akademię rozpedzić. Ponieważ właśnie wyszedłem z więzienia w Xinjiangu, a mój towarzysz podróży nie miał ochoty na nowe problemy, zrezygnowaliśmy z tego pomysłu. Urzędnicy chcieli najwyraźniej zmniejszyć liczbę duchownych, a tym samym wpływy akademii, w której miało pozostać tylko dziesięć procent z ponad czterech tysięcy tybetańskich kobiet i co czwarty z tyluż mężczyzn. W kompleksie nie mógł mieszkać żaden z tysiąca Chińczyków.

Początkowo władze sądziły, że w odsyłaniu uczniów do domów pomogą im Khenpo Dzigme Phuncog oraz inni tulku i nauczyciele z akademii. Wszyscy jednak odmówili, ponieważ naklanianie do rezygnacji z powołania jest ciężkim naruszeniem ślubowań zakonnych. Do zburzenia chat, które zbudowali sobie wierni, wynajęto więc chińskich robotników. Większość adeptów straciła w ten sposób domy i musiała opuścić akademię. Tylko 1 lipca 2001 roku zrównano z ziemią tysiąc siedemset domostw. Świadek tych wydarzeń mówił mi, że mimo łoskotu maszyn, trzaskających desek i spowijającego wszystko pyłu, płacz tysięcy mniszek zdawał się wstrząsać ziemią. Przez pewien czas, zbite w małe grupki, błękały się po okolicznych wzgórzach, szukając tam schronienia przed pościgiem.

Zwróćcie uwagę na daty – dwadzieścia dni po apogeum zagłady akademii wybuchła bomba przed siedzibą partii w Kardze. Co więcej, do wszystkich wspomnianych eksplozji doszło w trakcie brutalnej rozprawy z Sertharem.

Oczywiście nie twierdzę, że za atakami stali wielcy lamowie akademii, niemniej czystka wyгнаła na ulice tysiące ludzi. Kiedy opuścili kompleks,



przestała ich obowiązywać klasztorna dyscyplina. Wielu mogło nie osiągnąć jeszcze tego pułapu praktyki buddyjskiej, który niesie z sobą cierpliwość i wolność od gniewu. Skoro stojącemu z boku obserwatorowi takiemu jak ja trudno uporać się z myślami o bezbronnych kobietach, które skazano na strach i tułaczkę z powodu ich wiary, dlaczego mielibyśmy zakładać, że ofiary zachowają spokój i nie zareagują? Mogę sobie wyobrazić, że któraś z nich postanowiła zaprotestować, podkładając bombę.

Gwarancja wolności religii w Tybecie?

Każda religia ma rzucające się w oczy atrybuty: budynki sakralne, mantry, modlitwy recytowane przez duchownych, ofiary na ołtarzach i pielgrzymów. Każda posiada też elementy mniej widoczne, takie jak fundamenty filozoficzne, linie przekazu, instytucje oraz system edukacyjny. Pierwsze są jej otoczką, drugie – treścią. Forma służy przekazywaniu treści, zatem wiara, która ów sens traci, zachowując postać, przestaje być religią i staje się zabobonem.

W tej chwili religia w Tybecie cieszy się dość dużą swobodą na płaszczyźnie pierwszej. Zagonieni turyści z reguły nie dostrzegają żadnych odgórných ograniczeń. Wystarczy jednak pójść krok dalej, żeby przekonać się, że restrykcje nie tylko istnieją, ale mają charakter powszechny.

Druga co do wielkości populacja tybetańska po Tybetańskim Regionie Autonomicznym (TRA) żyje w Tybetańskiej Prefekturze Autonomicznej (TPA) Kardze, części Khamu przyłączonej administracyjnie do prowincji Sichuan. Dwaj najbardziej czczeni tu inkarnowani lamowie, czyli tulku, Khenpo Dzigme Phuncog na północy i Tulku Tenzin Delek na południu, mieli problemy z władzami. Tysiące uczniów pierwszego rozpędzono, drugi trafił za kraty z wyrokiem śmierci. Dlaczego im to zrobiono? Sednem refleksji nad ich losem jest kwestia wolności religii. Władze po prostu nie mogły zaakceptować wolności, której ludzie ci potrzebowali.

Wyrok Tenzina Delka Rinpocze przypieczętował jego wieloletnie zmagania z urzędnikami. Dla władz TPA Kardze ten lama był od dawna heretykiem. Już w lipcu 1997 roku lokalne Biuro ds. Religii oskarżyło go, na polecenie partii, o „przekształcenie namiotu modlitewnego w stałą strukturę, rozbudowanie świątyni, wyznaczenie miejsca wspólnych modłów, rozpoznanie dwóch tulku i mieszanie się w sprawę lokalizacji innego klasztoru”. Gołym okiem widać, że wszystkie te kwestie dotyczą religii. Gdyby dano jej prawdziwą wolność, nie byłoby mowy o postawieniu żadnego z tych zarzutów. Władze poszły jednak znacznie dalej, przedstawiając następujące zalecenia: „odebrać mu status tulku i kazać być zwykłym mnichem, unieważnić rozpoznanie obydwu inkarnacji, zakazać udziału w ceremoniach odprowadzanych w innych klasztorach, usunąć z szeregów Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej okręgu Njagczu”. Tylko ostatnie należy do sfery polityki i leży w gestii władz. Pozostałe trzy oznaczają wtargnięcie państwa w świat religii. Z legitymizacją posunięć władz wiąże się jeszcze jeden problem. Wedle samego zainteresowanego, za tulku



uznał go Dalajlama, gdy Tenzin Delek studiował w Indiach. Rozpoznawanie inkarnowanych lamów wiąże się z kwestią sukcesji religijnej, musi więc opierać się wyłącznie na wewnętrznych zasadach buddyzmu. Jak lokalna komórka ateistycznej partii politycznej miałaby decydować o tym, kto jest, a kto nie jest tulku? Tej decyzji nie mógł uznać ani sam Rinpocze, ani społeczność lokalna. Jego status to kwestia wiary, której nie można zmienić decyzją administracyjną. W rzeczy samej Tybetańczycy nadal widzieli w nim tulku, a ten incydent przydał mu tylko sławy. Urzędnicy musieli mieć naprawdę głupie miny, kiedy dziesięć tysięcy prostych ludzi podpisało petycję w obronie swego Rinpocze. Władze postawiły formalne zarzuty i miały teraz ogromny problem z wyegzekwowaniem swoich zaleceń. Rząd uznał, że rzucono mu wyzwanie. Niektórzy aparatczycy poczuli się wręcz osobiście upokorzeni. Zapewne zasługiwali na afront, jaki ich spotkał na własne życzenie, niemniej winą za to obarczyli Tenzina Delka.

W społeczeństwie, w którym władza jest wszystkim, ci, którzy ją mają, nie cofną się tylko dlatego, że ludzie widzą coś inaczej. Po prostu dokręcą śrubę. Jeśli nie zwyciężą w pierwszej rundzie, zarządzą drugą. I tak do ostatecznego triumfu.

Společna rola religii w Tybecie

Zastrzelony bandyta

Zwróciłem uwagę na Tenzina Delka Rinpocze, zanim trafił za kraty. Przed laty interesowałem się kwestią utrzymania spokoju społecznego na ziemiach tybetańskich i postanowiłem przyjrzeć się bliżej jego działalności.

W Khamie, a zwłaszcza w TPA Kardze, często dochodzi do brutalnych przestępstw. Przekonałem się o tym na własnej skórze. Kiedyś przyjechałem do stolicy okręgu w samo południe. Było za wcześnie, żeby meldować się w hotelu, ale gdybym chciał dotrzeć do następnego miasta, połowę drogi jechałbym w ciemnościach. Od dawna słyszałem opowieści o urokach podróżowania tu nocą, ale że nie mam zwyczaju płakać, póki nie zobaczę trumny, siadłem za kierownicą. Kiedy zaczął zapadać zmrok, zauważyłem, że z szosy zniknęły wszystkie samochody. Gdy zrobiło się zupełnie ciemno, nadziałem się nagle na zagradzający drogę potężny pień. Wiedziałem, że to stara sztuczka rabusiów, którzy wyłaniają się z mroku, jak tylko stanie auto. Na szczęście między kłodą a rowem na poboczu była wąska ścieżka, dzięki której zachowałem zdrowie i dobytek.

Innym razem zatrzymałem się na noc w małej gospodzie w okręgu Njagczu. Kiedy następnego ranka piłem herbatę z masłem, właściciel pokazał mi palcem leżące na ulicy zwłoki, które przykryto kawałkiem szmaty. Wyjaśnił, że to bandyta, którego w nocy zastrzelili policjanci. Dwaj Tybetańczycy mieli okraść ciężarówkę z Czengdu, a jej kierowca powiadomił policję. Funkcjonariusze znaleźli ich właśnie przed gospodą. Kiedy rabusie sięgnęli po noże, otworzono ogień. Jeden ze złodziei zginął na miejscu, drugi zdołał uciec i zniknąć w górach. Mój gospodarz miał w głosie żal. Powiedział, że ścigani chcieli się u niego zameldować, ale



nie mieli papierów, więc musiał odmówić. Policjanci zaskoczyli ich tuż za progiem. „Gdybym im pozwolił zostać, nikt by nie zginął – mruknął. Po chwili dodał jednak – Dobrze, że ich zabijają. Przed kilku laty kropnęli innego i przez pewien czas mieliśmy tu spokój, ale znów się rozpanoszyli. Teraz też pewnie zrobi się bezpieczniej”.

Wkrótce potem na ulicy zaroilo się od policjantów. Uciałem sobie pogawędkę z jednym z nich. Powiedział, że liczba takich przestępstw systematycznie rośnie. Kiedy przed dziesięciu laty wstępował do policji, okręg zatrudniał tylko trzydziestu funkcjonariuszy. Teraz mieli ich ponad dwa razy więcej, ale i tak byli zasypani sprawami. Rzecz w tym, że Tybet to ogromne, słabo zaludnione przestrzzenie. Drogi są złe albo nie ma ich wcale. Żeby zgłosić przestępstwo, często trzeba jechać konno kilka dni. Potem policja jedzie na miejsce zbrodni – również kilka dni i także konno. W takich okolicznościach trudno liczyć, że sprawca będzie na nią czekał, a polowanie na człowieka w górach i na bezkresnych łąkach jest jak szukanie wiatru w polu. Zdaniem policjanta najlepszą receptę na strzeżenie bezpieczeństwa w Tybecie miał Mao Dayeh („Starszy Mao”, jak tytułował przewodniczącego). Wtedy, powiadał, rządził lud. Wszyscy byli czujni i obserwowali się nawzajem. Za porządek odpowiadały lokalne organizacje. Nie trzeba było policji, bo w takich okolicznościach każdy wiedział, jak wielkie jest ryzyko. Jeśli zdarzały się przestępstwa, sprawca nigdy nie uciekł daleko. Dziś lokalne struktury nie działają. Jak coś się dzieje, wszyscy udają, że nic nie widzą. Nikt nie chce być w nic wmieszany. Porządku pilnuje wyłącznie policja. Tam, gdzie jej nie ma, bandyci robią, co chcą.

Czasy Mao Zedonga jednak minęły i nigdy nie wrócą. Walka klasowa może być tylko doraźnym środkiem zachowania porządku społecznego, niczego nie gwarantując. Skoro na metody Mao nie ma dziś miejsca, co mogłoby przynieść trwały spokój społecznym ziemiom tybetańskim? Nie sądzę, by szło tu tylko o czasy Mao czy nasze. Jak radzili sobie z tym Tybetańczycy w ostatnim tysiącleciu?

W jaki sposób tulku stają się przywódcami?

Najgęściej to jeden z tych okręgów, które sąsiadują z terenami zamieszkiwanymi przez Hanów. Część pogranicza z intensywnymi kontaktami z nowoczesnością, handlem, rynkiem i imigrantami. Sytuacja społeczna jest tu o wiele gorsza niż w położonych na zachód regionach wiejskich i pasterskich.

Mieszkałem kiedyś w domu Khampy imieniem Karma, który miał dwóch bliźnich przyjaciół – Ribu i Czodraka (nie chcąc narażać ich na żadne przykrości, zmieniłem imiona). Wszyscy byli typowymi Khampami: wysocy, potężni, władczy. Kiedy spotkałem ich po raz pierwszy, zdziwiłem się, że żaden nie pije ani nie pali (bo wielu ich ziomeków za kołnierz nie wylewa). Widząc moje zaskoczenie, Karma wyjaśnił, że przed laty wszyscy nadużywali alkoholu. Podobnie jak wielu Tybetańczyków w tej okolicy byli wprost uzależnieni od palenia, hazardu, bójek, polowania i kradzieży. Karma miał na twarzy bliznę po nożu. Przyznał mi się, że kiedyś rozplątał komuś czaszkę. (Bez trudu wyobrażam go sobie w brutalnej



walce.) Pewnego razu przegrał przy zielonym stoliku trzydzieści tysięcy yuanów. Jego życie było ruiną pijaństwa, awantur, burd i wyrzucania pieniędzy. Wiele razy on i jego równie pijani przyjaciele godzinami odprowadzali się nawzajem do domów, nie zapominając przy tym o obowiązkowym stłuczeniu żony na kwaśne jabłko. Ale przed laty wszyscy skończyli z piciem, paleniem, hazardem, kradzieżami, bójkami i zabijaniem. Nie oni jedni – ponad dziewięćdziesiąt procent mieszkańców okolicznych wiosek.

Co tak zmieniło ich życie? Odpowiedź brzmi: Tenzin Delek Rinpocze. Wysłano go do klasztoru, kiedy miał siedem lat, za tulku uznano w Indiach ponad dwadzieścia lat później. Do Khamu wrócił w 1987 roku i zaczął pracować w okolicach Njagczu oraz Lithangu. Karma powiedział mi, że rejony te odwiedzali wcześniej inni tulku, ale świeckimi interesowali się tylko do chwili zainkasowania datków. Tenzin Delek Rinpocze był inny. Nie zatrzymywał pieniędzy dla siebie, ale przeznaczal je na cele publiczne. Utrzymywał kilkadziesiąt samotnych wdów i karmił wszystkich potrzebujących. Płacił za budowę dróg do najodleglejszych wiosek i często sam chwycił za łopatę. W jego szkole uczyło się ponad sto osieroconych, niepełnosprawnych i najuboższych dzieci. Prowadzenie samej szkoły kosztowało miesięcznie prawie trzysta tysięcy yuanów. Tenzin Delek Rinpocze wziął to na siebie.

Ludzie mu ufali, cieszył się więc mirem. Słuchano go, gdy mówił, że trzeba skończyć z nałogiem picia czy hazardu. Kiedy wzięło to sobie do serca wystarczająco dużo osób, zapanowała moda i szerzyła się jak pożar. Rok w rok jeździł od wioski do wioski, udzielając nauk – z reguły po dwa tygodnie w każdym miejscu. Podczas wykładów zwracał się do ludzi po imieniu. Znał wszystkich i wszystko wiedział: włącznie z tym kto się z kim pobił i co ukradł. Wywoływał takich na środek i beszał na oczach innych. Nie wolno im było uczestniczyć w odprawianych przezeń rytuałach. Dla Tybetańczyków taka kara jest upokorzeniem, ale i lekcją karmy. Wyjątkowo, psychologicznie, skuteczną. Niegodziwcy publicznie wyznawali swoje winy, ale i bardzo poważnie traktowali obietnicę poprawy.

Zapytałem Karmę, co go bawi po rozstaniu z alkoholem, papierosami i hazardem. Odparł, że mnóstwo rzeczy: taniec, dobre jedzenie, pogaduszki z przyjaciółmi. Naprawdę odkrył, że w piciu, paleniu i grze nie ma nic zabawnego. „To przyjemności na krótką chwilę – jak sam to ujął – po których zostaje tylko żal”. Jak już wspomniałem, to wielki mężczyzna zdolny do przenoszenia gór, a mimo to widziałem w jego oczach dziecięcą szczerłość. Kiedy się kładłem, Karma, Ribu i Czodrak siedzieli jeszcze przy ognisku. Zasypiając, usłyszałem wybuch ich śmiechu: całkowicie szczerego, czystego, pełnego radości – wręcz wzruszającego. Nie rozumiałem, dlaczego widując się całymi dniami, ciągle mają sobie tyle do powiedzenia. Przez godzinę śmiali się więcej niż ja przez cały rok. Byli naprawdę szczęśliwi, a ich radość nie miała nic wspólnego z dobrami materialnymi i zmysłowymi podnieceniami.

*Skąd ta radość?*

Chen Kuiyuan – przewodniczący Chińskiej Akademii Nauk Społecznych i najważniejsza postać na tym polu w całych Chinach, który przez dziesięć lat był sekretarzem partii Tybetańskiego Regionu Autonomicznego – zwykł mawiać: „Religia nie może dać ludziom prawdziwej wolności ani radości w żadnym kraju i w żadnej epoce”.

Każdy, kto ma odrobinę rozumu, wie, że Chen mija się z prawdą. Jasne, w odpowiedzi zaserwowałby garść przewidywalnych frazesów o otumanieniu opium dla mas. Jego definicja radości zasadza się na pragmatyzmie. Na czym polega wszakże radość „praktyczna”? Czy można ją osiągnąć, postępując praktycznie? Czy jest na ziemi coś, co moglibyśmy nazwać „radością” i położyć na talerzu? Czy będziemy szczęśliwsi, jeśli zjemy jej więcej? Materialny dostatek może, oczywiście, przynosić pewną radość. Idzie tu jednak o kolejne stadia rozwoju. Uczeni odkryli, że przed zaspokojeniem minimalnych potrzeb każdy, nawet drobny, wzrost dochodów podnosi nasze poczucie zadowolenia, podczas gdy zaspokojenie ich zmniejsza radość z większych zarobków. Im wyższe, tym bardziej – aż do chwili, gdy w ogóle przestaje się to zauważać.

Duchowość odróżnia ludzi od innych gatunków. Duchowość jest istotą człowieczeństwa. Gdy zaspokoimy podstawowe potrzeby – żywność, odzienie, dach nad głową – o naszym samopoczuciu zaczyna decydować satysfakcja w sferze duchowej. Spytajmy zatem, co jest podstawą i sednem naszego życia wewnętrznego, jeśli nie poczucie sensu, jaki możemy nadać swemu życiu, i system wartości. Bez odniesienia do sensu oraz wartości, rozchwiana duchowość wirująca w nicości i próżni może się tylko rozsypać. Innymi słowy, życie ludzi, którzy nie są zdolni do stworzenia i utrzymania świata duchowego, nie odbiega czy raczej wraca do zwierzęcej wizji świata materialnego. Od czasu, kiedy umysł człowieka osiągnął po raz pierwszy oświecenie, sprawą najważniejszą jest długa podróż w poszukiwaniu duchowej treści.

Głównym zadaniem religii jest nadanie życiu sensu, stanowi też ona pełny system wartości. Tak zwana radość to w istocie ciągły proces urzeczywistniania znaczenia i wartości. Gdy podstawowe potrzeby przestają być problemem, religia staje się najważniejszym źródłem szczęścia ludzkości. Nic dziwnego, że od tysięcy lat służy Tybetańczykom do trwania i czerpania radości.

Pióro „khampowskiego orla”

Powiedzenie Deng Xiaopinga, że „rozwój jest prawdziwą racją”, stało się pieśnią przewodnią Chińskiej Republiki Ludowej. Nawet na łąkach Tybetu wiesza się bilbordy z podobnymi hasłami. Partia komunistyczna pokłada w „rozwoju” całą nadzieję na osiągnięcie stabilizacji w Tybecie i innych regionach zamieszkiwanych przez mniejszości. Partia wierzy, że póki gospodarka się rozwija oraz rośnie stopa życiowa, ludzie będą spokojni i szczęśliwi. A w międzyczasie problematyczne kwestie związane z narodowością po prostu znikną.



Czy rzeczywiście? Czy rozwój i pomnażanie majątku musi być gwarantem stabilizacji? Wróćmy jeszcze raz do historii Karmy. W ostatnich latach w Khamie namnożyło się dorocznych festynów, które mają „rozwinąć kulturę i napędzać gospodarkę”. Jeden z ważniejszych polega na wyłanianiu „khamowskiego orła”. To coś w rodzaju konkursu piękności, podczas którego wybiera się najprzystojniejszego, najpostawniejszego i najlepiej ubranego Khamę. Karma ma tego w nadmiarze – plus awanturniczą aurę i bajeczne, długie włosy. Rok w rok Njagczu wystawia go do konkursu na szczeblu prefektury; zdobył tę nagrodę już kilkakrotnie. Tytuł, ma się rozumieć, był dla niego wielkim zaszczytem. Za każdym razem z namaszczeniem przygotowywał sobie kostium, na który składa się jedwabna kurta obszyta brokatem i tygrysim futrem, drogie, misterne ozdoby, ociekający złotem i srebrem miecz oraz obowiązkowy, dobry karabin, który jak nic innego podkreśla męskość Khamy. Jednak zaraz po powrocie z ostatniego festynu Karma został zatrzymany przez Biuro Bezpieczeństwa Publicznego.

Dlaczego go aresztowano? Żeby poznać odpowiedź na to pytanie, musimy cofnąć się do dwóch innych epizodów z życia Karmy. Część pierwsza wygląda tak: przed kilku laty, w ramach „stabilizowania społeczeństwa”, władze kazały wszystkim oddać karabiny. Tybetańczycy je kochają. Koczownikom są niezbędne do ochrony stad przed drapieżnikami. Kiedy cofnięto zezwolenie, wszyscy oddali rupiecie, zostawiając sobie najlepsze sztuki. Stający do konkursu Karma nie mógł się pokazać z jakimś badziewiem, pożyczył więc dobrą broń od przyjaciela.

Ani Karma, ani jego znajomy nie przypuszczali, że karabin wzbudzi zainteresowanie BBP, ponieważ wybory „orła” organizowały władze, a nasz bohater był delegatem okręgu. Na festynie karabin jest w gruncie rzeczy teatralnym rekwizytem. Nikomu nie przyszłoby do głowy, że to błąd. Nawet gdyby broń zwróciła czyjąś uwagę, uznano by, że ma błogosławieństwo władz. W najgorszym wypadku mogło dojść do konfiskaty, tyle że ktoś złożył donos.

Żeby zrozumieć, kto doniósł na Karmę, cofniemy się do części drugiej. Ziemi tybetańskie, podobnie jak całe Chiny, ogarnęła gorączka promowania turystyki. Wioskę Karmy wybrano turystyczną wizytówką okręgu Njagczu. W ramach projektu „Zatrzymaj się w tybetańskim domu” jej mieszkańcy mieli gościć grupy zwiedzających, płacących bezpośrednio gospodarzom. Z początku gości było niewiele, a ich przyjazdy organizowała okręgowa agencja turystyczna. Żeby zrobić dobre wrażenie i rozkręcić biznes, wybierała ludzi towarzyskich z dużymi domami, dobrymi sanitariatami i kuchnią. Pod tym względem Karma i jego rodzina bili na głowę wszystkich sąsiadów, kierowano więc do nich najwięcej turystów, co oczywiście wiązało się z materialnymi korzyściami.

Teoretycznie rozwój turystyki przyniósł nowe dochody całej wiosce. Wzbogacili się wszyscy. Przedtem było biedniej – ale zgodniej. Zwłaszcza gdy bywał tu jeszcze Tenzin Delek Rinpocze, wszyscy chcieli się dobrze prowadzić i unikali konfliktów. Jeśli pojawiały się spory, natychmiast zwracano się do „Wielkiego Lamy”, który szybko je zażegnywał. Teraz wszystko się zmieniło. Tłumy turystów w domu Karmy wywoływały zazdrość. Kiedy w wiosce poja-



wił się szef agencji, otoczył go tłum ludzi ze skargami i apelami o sprawiedliwość. Kazał im iść do domów i przejrzeć się w kałuży własnego moczu. Wtedy jakiś frustrat, który nie mógł znieść kolejnego tytułu Karmy i jego pieniędzy z turystów, postanowił zająć się karabinem.

I tak Karma został aresztowany. Karabin skonfiskowano, a jego samego ukarano grzywną i zamknięto. Przy okazji do wszystkich tych przykrości dodano zniewagę największą – ogolono mu głowę. Karma przez całe życie nosił długie włosy, które były jego częścią. Zgolenie ich nie różniło się niczym od obcięcia mu nosa. Zdesperowany, chciał zapłacić dodatkową grzywnę w wysokości dziesięciu tysięcy yuanów, żeby ocalić włosy. BBP wolało golenie. Kiedy go zwolniono, Karma wyglądał jak oskubany orzeł. Nie mógł się już dumnie nosić i stał się przedmiotem żartów. W zeszłym roku znów byłem w Njagczu i chciałem się z nim spotkać. Nie zastałem go w domu. Ludzie mówili, że długo nie wychodził za próg, a potem zniknął. Nie odnalazłem go i nie wiem, jak się po tym wszystkim czuje. Potrafię jednak wyobrazić sobie strach donosiiciela, który powiedział BBP o karabinie. Pewnie chciał dać Karmie lekcję w postaci konfiskaty i grzywny. Skoro upokorzenie, jakiego ten doznał, musiało przejść najśmielsze oczekiwania zazdrośnika, jak może zareagować na nie nieustraszony Khampowski Orzeł? Pamiętajcie, że Khampowie są zapalczywi! Skoro Tenzin Delek Rinpocze siedzi w więzieniu, kto ustrzeże Karmę przed jego dawnym ja, które przemawiało za pomocą noża? Póki co Karma milczy. Ale im dłużej o nim nie słychać, tym większe obawy o los donosiiciela. Kiedy Khampa podejmie decyzję o zemście, czas przestaje się liczyć. Rachunki wyrównuje się nawet w następnych pokoleniach. Co pozostaje zdrajcy poza ostrzeniem miecza i płakaniem w rękaw?

Nie jestem jedynym, którego to martwi. Mieszkańcy Njagczu też pytają, dlaczego pieniądze zepsuły stosunki międzyludzkie. Oni również zastanawiają się, jak położyć wreszcie kres tradycji zemsty. Z tej perspektywy rozwój nie jest dengowską „prawdziwą racją”. Wzrost gospodarczy najwyraźniej nie radzi sobie nie tylko z budowaniem trwałej stabilizacji, ale nawet z rozładowywaniem drobnych napięć. Rozwiązując, być może, zadawnione problemy, tworzy nowe, znacznie bardziej skomplikowane. Dumając nad zastrzelonym przez policję bandytą, włosach Karmy zgolonych przez tych samych funkcjonariuszy, uwięzionym Tenzinie Delku Rinpocze, straconym Lobsangu Dhondupie, ich krewnych i więziach społecznych, zastanawiam się, czego możemy oczekiwać. Czy sytuację skomplikowaną ich doświadczeniami rzeczywiście rozładuje rozwój gospodarki?

Jak chronić środowisko naturalne Tybetu?

Songrong, gatunek grzyba, ponosi część odpowiedzialności za to, że Kham jest bogatszy od innych regionów Tybetu. Jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku wykorzystywano go wyłącznie lokalnie. Człowiek zbierał pełen kosz w pół dnia. Kilogram można było kupić na targu za ćwierć yuana. Teraz grzyby eksportuje się do Japonii, a za kilogram najdorodniejszych płaci się niemal tysiąc yuanów. Odnoszę wrażenie, że obecnie każdy w Khamie zajmuje się zbieraniem



albo sprzedawaniem grzybów. Tam, gdzie występują one obficie, podnoszą dochody o tysiąc yuanów rocznie na głowę i stanowią ponad sześćdziesiąt procent rodzinnych budżetów. Powiadają, że niektórzy dołączyli modlitwy za Japończyków do codziennych litanii. Powodzenie konsumentów jawi się gwarantem dostatku zbieraczy i ich bliskich. Nie będziemy się tu jednak zajmować perspektywami Kraju Wiśni, tylko problemami w Khamie. Pewien urzędnik powiedział mi, że pod koniec lat dziewięćdziesiątych w jego okręgu zbierano rocznie jakieś tysiąc ton grzybów. W 2000 roku plony spadły do siedmiuset, a rok później do czterystu ton. Rzecz w tym, że songrong rozmnaża się dopiero po dojrzewaniu zarodników. Wtedy jednak jest za stary, żeby dostać za niego dobrą cenę. Zbiera się go więc wcześniej, na wyścigi, i stąd mniejsze plony. Co więcej, wysokie ceny przyciągają hordy nowych zbieraczy, ryjących łąki w poszukiwaniu grzybów, które nie wynurzyły się jeszcze spod ziemi, to zaś niszczy glebę, a z nią nadzieje na następne plony. Choć wszyscy rozumieją, że musi to doprowadzić do zagłady lukratywnego biznesu, nikt nie zamierza przestać.

W TRA i Amdo równie popularne jest kopanie w poszukiwaniu innego grzyba, nazywanego „latem trawa, zimą robak”, którego zarodniki rozwijają się zimą w młodych larwach, by latem wystrzelić z ich truchła. Ów grzyb słynie z właściwości leczniczych i trafia głównie do zamożnych Chińczyków. I jego cena astronomicznie wzrosła: od niespełna dwudziestu do tysiąca yuanów za kilogram. Żeby znaleźć nieuszkodzony okaz, trzeba wkopać się w ziemię na dwadzieścia centymetrów. To dokładnie tyle, ile średnia grubość gleby – gromadzonej przez tysiące lat – w górzystych regionach Tybetu. Hektary jałowych stoków, które powinna porastać trawa, to dziś normalny widok. Oto rezultat rycia w poszukiwaniu grzybów – i zagrożenie obsunięciami w porze deszczowej.

Tu również spadają plony. W latach osiemdziesiątych jeden człowiek zbierał w miesiąc dwa, trzy kilogramy, teraz ledwie pół kilo. Podobnie z innymi roślinami leczniczymi. W ciągu trzech lat dwukrotnie wzrosły inwestycje w tradycyjną medycynę tybetańską, a rabunkowe, bezmyślne zbieractwo przyniosło zagładę wielu gatunkom ziół. Im więcej osób ich szuka, tym mniej mają do zebrania. Im mniej przynoszą, tym bardziej rosną ceny. Im wyższe ceny, tym więcej zbieraczy. I tak w – błędne i obłądne – koło.

Równowaga ekosystemu tybetańskiego jest wyjątkowo krucha i, ma się rozumieć, uzależniona od jego biologicznej różnorodności. Stosunkowo niewiele gatunków przystosowało się do trudnych warunków klimatycznych Płaskowyżu. Z uwagi na tę małą różnorodność istnieje tu tylko jeden łańcuch pokarmowy. W Tybecie – inaczej niż w tropikalnych lasach deszczowych, gdzie wiele łańcuchów łączy się w gigantyczną sieć, której ewentualne dziury szybko łątają inne gatunki – całą równowagę zniszczyć może przecięcie kilku ogniw. Co więcej, Płaskowyż Tybetański jest źródłem największych rzek Chin. Gdy popłyną nimi skutki zburzenia owej równowagi, na nizinach problemy mogą być o wiele poważniejsze. Tak więc zniszczenie ekosystemu jest nie tylko katastrofą dla Tybetu, ale i Chin właściwych.



Pekin, przyznajmy to uczciwie, dostrzega ten problem. Po katastrofalnej powodzi na Jangcy w 1998 roku przyjęto wreszcie do wiadomości powiązanie środowiska naturalnego w górnym i dolnym biegu rzeki oraz przestrogi uczonych. Władze zakazały wyrębu lasów i przystąpiły do naprawiania szkód tam, skąd wypływają rzeki, a więc przede wszystkim na ziemiach tybetańskich. Nie możemy jednak liczyć, że przyrodę ochronią li tylko rządowe dyrektywy. Na pustkowiach, na których policja ma problemy ze ściganiem zabójców, nietrudno uniknąć kary za niszczenie środowiska. Z drugiej strony, jak już wspomniałem, łańcuch pokarmowy jest tu niezwykle kruchy i jedno uderzenie może zdestabilizować cały system. Czy rząd zdoła poddać regulacjom wszystkie ogniwa i będzie umiał nad nimi czuwać?

Pod tym względem nie ma nic skuteczniejszego od religii. Jej system wartości służy nie tylko wewnętrznej równowadze ludzi ale i ich harmonii z naturą. To bardzo ważna oraz „pragmatyczna” funkcja wiary. Z reguły religia zrodzona i propagowana w danym regionie jest najlepiej dostosowana do potrzeb jego mieszkańców i otaczającego ich środowiska, tworząc niezwykle zwiazek między ekosystemem, ludźmi i ich wierzeniami. Choć wyznawcy wcale nie muszą postrzegać swojej wiary w taki sposób, analiza socjologiczna i funkcjonalna pozwala postawić tezę, że to właśnie niezbędna równowaga między kulturą a naturą wyznacza warunki powstania i rozwoju religii w określonym środowisku.

Pokora tybetańskich buddystów wobec przyrody oraz propagowane przez nich współczucie wobec wszystkich czujących istot pomagają w ochronie kruchej równowagi środowiska naturalnego Płaskowyżu. Wedle nauk buddyjskich wszystkie istoty są równe. Ludzie nie mają żadnego prawa do władania innymi stworzeniami ani zaspokajania własnych potrzeb ich kosztem. Buddyści nie podzielają poglądów chrześcijan, którzy sądzą, że Bóg postawił ich ponad naturą i kazał ją sobie podporządkować. Przeciwnie, szanują i pragną zachować status quo zrównoważonego świata. Celem religii jest osiągnięcie harmonii wszystkich istot. Tradycyjnie Tybetańczycy nie traktują lekko nawet zabicia mrówki, ponieważ zgodnie z doktryną karmy w poprzednim żywocie mogła być ona ich ojcem lub matką. Na tej samej zasadzie chronili swe łąki, ponieważ wiedzieli, że w następnym życiu – czy to ludzkim, czy zwierzęcym – będą ich znów potrzebować.

Władze chińskie ochoczo propagują ideę, że istnieje tylko doczesność. Skoro nie ma nic poza nią, czemuż nie zaspakajać teraz wszelkich pragnień? Po co martwić się o powódź, do której może dojść po naszej śmierci? Ludzie, którzy myślą w ten sposób, także starają się czasem brzmieć racjonalnie i ekologicznie. Powiadają na przykład, że niepokoi ich los środowiska, w którym przyjdzie żyć ich dzieciom. Z reguły jednak sprowadza się to do czezej gadaniny o koniecznych poświęceniach. Trudno na tym polegać. Ochrona środowiska wyrastająca z karmicznej logiki buddyzmu tybetańskiego nie ma wszakże nic wspólnego z dziećmi. Robimy to dla siebie, ponieważ długi z tego żywota przyjdzie nam spłacać w następnym.



W Tybecie zawsze najlepiej chroniono przyrodę w pobliżu klasztorów. Tradycyjne metody wprawiają w zdumienie współczesnych ekologów, a klasztory w Tybecie są wszędzie. Stanowią autorytet dla prostych ludzi i są częścią ich codziennego życia. Powinny być sojusznikiem rządu w propagowaniu odpowiedzialności ekologicznej. Niestety, władze chińskie nie potrafią spojrzeć na to z szerszej perspektywy, widząc w świątyniach wyłącznie potencjalne zagrożenie dla swojej władzy. Kiedy urzędnicy z TPA Kardze rozpoczęli drugą krucjatę przeciwko Tenzinowi Delkowi Rinpocze, zarzucono mu między innymi organizowanie protestów przeciwko wyrębowi lasów. Nawet jeśli to prawda, to, co robił, było zgodne z polityką państwa. Uczyniono z tego zarzut, ponieważ uznano, że będąc mnichem próbował „mobilizować masy” i stał się w ten sposób konkurentem dla władz.

Religia i śmigłowce

Komendant BBP w Tybecie wymyślił kiedyś sposób na rozwiązanie problemu bezpieczeństwa w regionie. Doszedł do wniosku, że najlepszym wyjściem będzie wyposażenie lokalnej policji w helikoptery. Ponieważ wszystkie okręgi są tu ogromne, tylko śmigłowce pozwoliłyby dotrzeć na czas na miejsce zbrodni. Choć brzmi to jak teoria „jednej broni”, musi być w niej trochę prawdy wyrastającej z praktycznych doświadczeń. Problem stanowi jednak wysokość – średnio cztery tysiące metrów nad poziomem morza. Za dużo dla zwykłych maszyn. Trzeba specjalnych modeli, których Chiny wyprodukować nie potrafią. W tej chwili wszystkie śmigłowce latające nad Tybetem to importowane ze Stanów Zjednoczonych Black Hawki. Jeden „Czarny Sokół” kosztuje ponad dziesięć milionów dolarów, czyli jakieś sto milionów yuanów. To dziesięć razy więcej niż roczne dochody najbogatszej prefektury tybetańskiej, a nie uwzględniłem tu kosztów transportu tudzież utrzymania maszyn.

Władze chińskie latami krytykowały buddyzm za marnotrawstwo, a klasztory za pasożytnictwo. Kalkulacje te wydają się problematyczne. Religia potrafi odciągnąć ludzi od przestępczości, a oszczędności w tym sektorze można wyliczyć z ołówkiem w rękę. Nie wspominając o radości, miłości i spokoju wewnętrznym, których dostarcza, buddyzm nie wydaje się więc bezużyteczny również z perspektywy zachowania bezpieczeństwa publicznego.

O zakupie helikopterów myśli nie tylko BBP. Ludzie odpowiedzialni za Kekexili w Czangtangu, które zdobyło międzynarodową sławę za sprawą rzezi antylop *cziru*, także rozważają wykorzystanie ich do walki z kłusownictwem. W ostatnich latach rząd Chin inwestuje ogromne pieniądze w ochronę środowiska – póki co, z marnym skutkiem. Trzeba więc spytać, dlaczego dawniej – choć oficjalnie nie chroniono tu przyrody – tybetański ekosystem był zupełnie bezpieczny? Najwyraźniej musiało to mieć coś wspólnego z religią lub zabobonami. Wspomniany grzyb gąsienicowy, na przykład, uważany był za jelita bogów gór, nikt nie powinien więc ryc ziemi w jego poszukiwaniu. Ostracyzm, na jaki narażeni byli myśliwi, mógłby się nie spodobać współczesnym obrońcom praw człowieka, ale pomagał w ochronie przyrody. Tenzin Delek wymyślił jeszcze lepszy



sposób. Nie odwracał się plecami i nie potępiał, ale kupując oraz rozdając myśliwym owce i jaki, zmieniał ich w koczowników. Gdybyśmy mieli więcej takich lamów, aktywnie propagujących ochronę środowiska w społecznościach lokalnych, rząd oszczędziłby mnóstwo pieniędzy i doczekałby się zupełnie innych rezultatów.

Kiedyś w Markhamie wstrząsnął mną widok stojącego przy drodze tybetańskiego domu, na którego ścianie ktoś wymalował białą farbą gigantyczny ideogram *fu* („bogactwo”). Z daleka wyglądał szokująco, sygnalizując, że właściciel obsesyjnie marzy o pieniądzach. Przyznam szczerze, że mnie to zemdlilo. Po chwili zorientowałem się, że chiński znak namalowano w miejscu tradycyjnie zarezerwowanym dla symboli i malowideł religijnych. Dawniej Tybetańczycy szukali szczęścia – znacznie bliższego istocie życia od zachłanności. Kiedy jednak znikają zasady wyrastające z wartości moralnych, każdy łatwo toczy się w dół. Buddyzm jest opoką tybetańskiego systemu moralnego. Bez niego przyszłość tego narodu może stać pod wielkim znakiem zapytania.

Jeśli Tybetańczycy zapomną o swojej wierze i zaczną zabiegać tylko o dobra doczesne, gdzie zaczną szukać satysfakcji? Żeby więcej zarabiać i zaspokajać kolejne pragnienia, mogą tylko powiększać swoje stada, które będą potrzebować trawy, a to oznacza pustoszczenie łąk. W górnym biegu rzek, które płyną na chińskie równiny, będzie się gromadzić mniej wody. Już sam jej brak jest ogromnym problemem, lecz wysychanie rzek wywołuje również gigantyczne burze piaskowe w Chinach właściwych. Ile pieniędzy będzie musiał przeznaczyć rząd na rozwiązanie tych problemów?

Religia natomiast nie wymaga żadnych budżetowych dotacji ani rządowych planów. O ile władze nie będą przeszkadzać i zapewnią jej prawdziwą wolność, automatycznie zajmie się bolączkami, o których mówiłem. To genialna inwestycja, zapewniająca ogromne zyski bez żadnych nakładów. Rząd idzie dziś jednak w odwrotnym kierunku. Z jednej strony wydaje ogromne pieniądze na dławienie religii Tybetańczyków. Z drugiej, w imię *yuan zang*, „pomagania Tybetowi”, sprowadza z Chin wszystko, czego trzeba do zaspokojenia rozbudzonych doczesnych pragnień populacji tybetańskiej. Powstaje kolejne błędne koło: kiedy religia traci na znaczeniu, rosną apetyty. Po pół wieku finansowa pomoc Pekinu dla TRA weszła już w zwyczaj. Sama zapowiedź odcięcia tego wsparcia – o realnej perspektywie nie wspominając – w jednej chwili zdestabilizowałaby cały kraj. Czym może skończyć się taka pomoc? I jak ma służyć budowaniu prawdziwej stabilizacji?

Policjant we własnym sercu

Najbardziej niszczycielską siłą i największym wrogiem ekosystemu oraz stabilnego porządku społecznego jest właściwa ludziom chciwość. Zachłanność jednostek prowadzi do moralnego upadku, a ludzkości – do katastrof naturalnych i społecznych. Kradzież, rozbój, polowanie, niszczenie środowiska naturalnego... Czy jest na tej liście coś, co nie bierze się z łapczywości i pragnień w nas samych? Nawet najsurowsze prawo, najsilniejsza policja i najdroższe helikoptery nie uży-



skają pełnej kontroli nad ludzkimi sercami. Do tego trzeba moralności, która jest niczym policjant w sercu, a jak wiadomo religia stanowi jedno z jej najważniejszych źródeł.

Naczelnym celem społeczeństw kapitalistycznych jest wysoki zysk. Karol Marks miał rację, mówiąc, że „gdy nadchodzi kapitalizm, wszystko spływa krwią”. Pierwotny kapitalizm stanowi emanację chciwego i okrutnego demona, tkwiącego w każdym społeczeństwie. Historycznie, państwa europejskie i Stany Zjednoczone okazywały szacunek oraz zapewniały ochronę swoim religiom. Dzięki temu kraje te szczęśliwie przeszły od wilczego do bardziej wysublimowanego kapitalizmu. Współczesne Chiny wchodzą w prymitywną fazę gromadzenia kapitału. Państwo to jednak nie tylko toleruje czy wręcz podsyca powszechną chciwość, ale i wszelkimi środkami zwalcza religię – jedyny mechanizm, który może zapobiec całkowitemu upadkowi społecznemu.

Zlikwidowane siły policyjne można odtworzyć w stosunkowo krótkim czasie. Znacznie trudniej jednak ożywić policjantów w sercach ludzi. Naród, który utracił „policję wewnętrzną”, to jest religię i system wartości, będzie je musiał mozolnie odbudowywać przez całe pokolenia. W tradycyjnym społeczeństwie tybetańskim, poza Lhasą, właściwie nie istniało coś takiego jak „służby porządkowe”. Wszyscy praktykowali buddyzm, a przestępczość była bardzo mała. Zjawisko to można wytłumaczyć jedynie „policją wewnętrzną”, która miarkowała postępowanie Tybetańczyków.

W kwestiach społecznych przepisy i policja są mniej skuteczne od religii, ponieważ działają na zasadzie kary i mają się nijak do propagowania dobroci. Chiny utrzymują dziś miliony policjantów, straże narodowe, urzędy bezpieczeństwa i dzielnicowe milicje, a mimo to przestępczość rośnie szybciej od nakładów na jej zwalczanie. Jeżeli postępowaniem ludzi mają rządzić jedynie resorty siłowe i przepisy, czy znaczy to, że wolno im robić co chcą, gdy nie są kontrolowani? Nawet najbardziej rozbudowane służby bezpieczeństwa będą wciąż mniejsze od społeczeństwa, które mają nadzorować. O tybetańskich pustkowiach nie wspominam.

W walce z przestępczością policja zewnętrzna nie ma szans bez wsparcia stróżów w sercach. Jeśli natomiast każdy będzie miał policjanta wewnętrznego, zewnętrzne siły prewencji stracą rację bytu. Oczywiście zdanie się li tylko na ludzkie sumienia może wydawać się zbyt idealistyczne, niemniej połączenie – i uzupełnianie się – obu jest zapewne najskuteczniejszą metodą osiągnięcia równowagi oraz porządku społecznego. Dlatego też państwo, które traktuje religię jak wroga, popełnia błąd. Taki jak współczesne Chiny.



Ruina buddyzmu tybetańskiego

Dlaczego buddyzmu nie da się oddzielić od lamów?

Monastycyzm odgrywa ważną rolę we wszystkich religiach, niemniej, moim zdaniem, największą w buddyzmie. Chrześcijaństwo, islam oraz judaizm mają swoje święte „księgi”. Wierni mogą je czytać, żeby zrozumieć Boga i poznać doktryny. Innymi słowy, choć klasztory odgrywają w owych religiach rolę ważną, nie są niezbędnym warunkiem dostępu wiernych do doktryny. Weźmy Biblię, jedną i ciągle tę samą od dwóch tysięcy lat. Chrześcijanie czytają ją, pokolenie za pokoleniem, od najmłodszych lat. Co więcej, ma ona formę opowieści i stosunkowo przystępny język. Czytając ją wielokrotnie, każdy może głęboko zrozumieć swoją wiarę.

Buddyzm nie ma natomiast podobnej, najważniejszej księgi, tylko gigantyczny system, na który składa się wiele tomów. Jest rozległy i złożony. Księgi napisane trudnym językiem. Logika wyrafinowana i pełna subtelnych „oświecających przykładów”. Religia ta wydała bardzo wiele różnych szkół. Każda z nich ma własne piśmiennictwo. Wszystko to sprawia, że nawet najpilniejszy uczeń nie jest w stanie zgłębić wszystkich nauk w jednym żywocie. W jeszcze trudniejszym położeniu, ma się rozumieć, są „przeciętni” wierni. Stąd też w kulturze buddyjskiej istniała zawsze zadziwiająca dychotomia: z jednej strony niezwykle racjonalna filozofia (Dharma) w wieży z kości słoniowej, z drugiej zaś popularne wierzenia, oparte w dużej mierze na zabobonach i ślepej wierze. Tylko klasztory potrafiły organicznie uporać się z owym podziałem, wiążąc oba końce we wzajemnie rozumiejącą się całość – system religijny.

Klasztory buddyjskie, dysponujące wiekowym systemem edukacyjnym i doskonale wykształconymi adeptami, posiadały zdolność rozumienia istoty Dharmy oraz przekazywania jej wiernym. Pełniły dwojaką rolę: chroniły i rozwijały nauki buddyjskie, a także przekazywały je ludziom, ukazując ich znaczenie w codziennym życiu. Były więc mostem nad przepaścią wspomnianej dychotomii, dzięki któremu społeczność zyskiwała dostęp do Dharmy. Pod tym względem buddyzm nie przetrwałby bez swych klasztorów. Idea niezbędności „trzech w jednym” – Buddy, Dharmy i Społeczności Monastycznej – ma swoją logikę wewnętrzną. Bez posłańca w postaci klasztorów Budda i Dharma, choćby największe, byłyby tylko wspaniałymi pałacami na niebie – niedostępnymi, a więc zupełnie oderwanymi od naszego świata.

Choć, jak sądzę, nie należy oceniać różnych religii, możemy sobie pozwolić na praktyczne obserwacje. Ponieważ przeciętny chrześcijanin potrafi sam czytać Biblię, jedyną księgę, teologiczny autorytet kapłanów musi być mniejszy od wpływów klasztoru buddyjskiego. W związku z tym księża często podlegają większej kontroli świeckiej części Kościoła. Obfitość i złożoność repertuaru buddyjskiego z jego dialektyką i elastycznością sprawiają z kolei, że jest on trudny do pojęcia dla przeciętnego wyznawcy, klasztorowi łatwiej więc rościć sobie prawo do monopolu na interpretację doktryny. Nie ma też żadnych



mechanizmów, które pozwalałyby świeckim na jakiegokolwiek kontrolowanie instytucji monastycznych. Było tak zwłaszcza w dawnym Tybecie, gdzie wszyscy wierzyli w buddyzm i panował ustroj hierokratyczny. Nie istniały alternatywne źródła duchowości, przy pomocy których można by oceniać klasztor. Bezwarunkowe posłuszeństwo świątyniom wyrastało więc w dużej mierze z zabobonności świeckich.

W tych okolicznościach buddyzm wypracował niezwykle wysokie standardy monastycyzmu. Jeśli klasztor potrafi zachować czystość dzięki dyscyplinie, logika buddyjska podpowiada, że bezwarunkowe podporządkowanie i zabobonność wiernych nie stanowią poważnego problemu. „Wierne Dharmie” świątynie zapewniają więź między naukami i wyznawcami oraz trwanie całości religii, która właściwie wypełnia swoje funkcje społeczne. Kluczowym elementem tej układanki są przywódcy duchowi: tulku, khenpo, opaci oraz inni wysocy lamowie, odpowiedzialni za kierowanie klasztorem i jego mieszkańcami. Póki pozostają wierni Dharmie oraz rzetelnie nadzorują i kształcą duchownych, instytucja odpowiedzialnie wypełnia swoją rolę.

Przywódców takich zwyczajowo nazywa się Rinpocze, „drogocennymi” (po chińsku: *gao seng da de*). Ich znaczenie dla religii nie budzi żadnych wątpliwości. Khenpo Dzigme Phuncog i Tenzin Delek należeli do właśnie takich, najbardziej szanowanych mnichów. Zadaniem akademii w Serthar było kształcenie następnego pokolenia monastycznych przywódców. Tenzin Delek Rinpocze mógł nie mieć filozoficznej wiedzy Khenpo Dzigme Phuncoga, lecz służąc wiernym, wypełniał drugie kluczowe zadanie klasztoru. Podróżując od siola do siola, używał religii do zmieniania codziennego życia podopiecznych. Tylko w ten sposób buddyzm może realizować swoją misję społeczną.

W konsekwencji, największym koszmarem buddyzmu tybetańskiego jest degeneracja klasztornej przywództwa. Upadek jakiegoś klasztoru można uznać za kwestię personalną i stosownie rozwiązać, niemniej kryzys całej elity oznacza utratę kontroli nad instytucją jako taką i może spowodować nieopisane straty. Lamowie ci są przy tym ważnymi nauczycielami, prowadzącymi wiernych duchową ścieżką. Ponieważ prości ludzie często nie zdają sobie sprawy z zakulisowych machinacji, wykorzystywanie religii do osiągania własnych celów może bezpowrotnie przeciąć więź, która powinna łączyć Dhamę ze społeczeństwem. Oddanie prostych ludzi dla klasztoru jest tak ślepe, że potrafi zmienić się w głupotę i łatwo poddawać manipulacji.

Buddyzm doskonale zdaje sobie sprawę z tego zagrożenia. Kładzie więc ogromny nacisk na klasztorną dyscyplinę i czystość linii przekazu nauk. To aorty religii. Linię przekazu porównuje się do złotego łańcucha, którego każde ogniwo musi lśnić. Przekaz, jakiego nauczyciel udziela uczniowi, to powierzenie dziedzictwa pokoleń mistrzów owego łańcucha. Niesie on z sobą błogosławieństwo i potencjał osiągnięcia duchowego spełnienia. Jeśli tulku lub lama złamie ślubowania, splami gromadzoną od wieków mądrość linii i jego uczniowie nie otrzymają pełnego przekazu. Z perspektywy socjologicznej, tak surowe



zasady mają zapobiegać naruszaniu zobowiązań i moralnemu upadkowi klasztoru. Z punktu widzenia religii, zbiorowa degeneracja może wykoleić proces przekazywania nauk i doprowadzić do spełnienia przepowiedni, zapowiadającej wygaśnięcie Dharmy. Jeśli do tego dojdzie, niewątpliwie proces upadku zacznie się od monastycznych przywódców, którzy pogrążą cały system.

Surowe zasady obowiązujące mnichów i mniszki

Wszyscy wiedzą, że nieograniczona władza rodzi korupcję. Jak więc kontrolować instytucje monastyczne? Wewnętrzna mocą religii. Żeby buddyzm mógł stać się „wewnętrznym policjantem” zwykłych ludzi, najpierw zamieszkać musi w sercach mnichów i mniszek. Wiele ślubów zakonnych, które zewnętrznemu obserwatorowi wydają się ascetycznymi torturami, nie ma nic wspólnego z tłumieniem popędów czy karaniem za nie. Ślubowania są świadectwem wiary duchownych w prawo karmy. Ich złamanie przekreśla szansę na osiągnięcie pozytywnych rezultatów i oznacza poważne kłopoty.

Siła i czystość wiary społeczności monastycznej w dużym stopniu uzależniona jest od jakości linii przekazu nauk, które zawierają „słuchanie, kontemplację i praktykę”. Jej wymogami są czystość oraz nieprzerwana ciągłość. W tybetańskiej tradycji buddyjskiej wielu mnichów i mniszek zaczyna naukę w bardzo młodym wieku, by zapobiec krystalizowaniu się doczesnych pragnień. Aby ograniczyć kontakt ze splamieniami i pokusami światowego życia, klasztory budowano często w odludnych miejscach oraz w górach. Słynne, trwające trzy lata, trzy miesiące i trzy dni „odosobnienia” medytacyjne szkół kagju i njingma, są świętem zwycięstwa duchowości nad doczesnością. Świeccy tytułują lamami tylko tych, którzy je ukończą. Jedynie duchowni, którzy wyzbyli się światowych pragnień, mogą stać się właściwym mostem między Dharmą a wiernymi. Po osiągnięciu stabilności w praktyce w czystym otoczeniu, mnisi i mniszki są gotowi stawić czoło pokusom, stanąć na własnych nogach oraz skupić się na misji szerzenia Dharmy i pomagania ludziom. Kluczem do odcięcia jałowych pragnień jest stosowne otoczenie, które pomaga oczyszczonemu nauczycielowi przekazywać wiedzę i doświadczenie niesplamionym uczniom. Z drugiej strony, wystarczy jedna katastrofa, żeby splamić całe pokolenie i zniszczyć czystość linii.

To właśnie przytrafiło się buddyzmowi tybetańskiemu po 1959 roku. Władze nie tylko zdelegalizowały religię i jej tradycje, ale i uruchomiły proces „reedukacji” tulku oraz innych duchownych. Mnichów i mniszki rozmyślnie zmuszano do łamania zakonnych ślubowań oraz prowadzenia świeckiego życia. Typowym przykładem była „grupa edukacyjna”, którą powołano w Lhasie w 1964 roku dla ponad dziesięciu kilkunastoletnich tulku. Mieli pracować oraz uczyć się – przede wszystkim zarzącać bydło i polować na dzikie zwierzęta. Z tym, co im tam wszczepiono, musieli potem walczyć przez całe życie. W latach osiemdziesiątych, gdy religia mogła znów wrócić na scenę, odbywało się to w zupełnie innych dekoracjach nie tylko za sprawą generacji duchownych, których zbrukano i pozbawiono czystej wizji religii, ale też pokoleń wychowanych w całkowicie



ateistycznym świecie. Ten bezprecedensowy kryzys buddyzmu tybetańskiego trwa do dzisiaj, choć władze chińskie zezwalają na pewne praktyki religijne i twierdzą, że wszyscy obywatele mają zagwarantowaną wolność sumienia. Najrozmaitsze ograniczenia dotyczą przede wszystkim tradycyjnych linii przekazu nauk. Najlepszą ilustracją jest tu los Sertharu. Khenpo Dzigme Phuncog był jednym z niewielu wysokich lamów, którzy przetrwali hekatombę bez szwanku. Gdyby władze dały mu niezbędną swobodę, mógł tchnąć nowe życie w nieprzerwaną linię. Niestety, kiedy rząd zorientował się, że może mu się udać, myślał wyłącznie o zagrożeniu dla swego monopolu na władzę i sięgnął po najbrutalniejsze środki.

Problem dobrze pokazują też liczby. Przed pojawieniem się komunistycznych, chińskich władz na terenie TPA Kardze działały sześćset cztery buddyjskie instytucje oświatowe. Obecnie są tylko dziewięćdziesiąt trzy – w tym ledwie dziewięć oficjalnie zarejestrowanych. Reszta teoretycznie działa nielegalnie. Innymi słowy, w regionie tym jest dziś sześćdziesiąt – a z nielegalnymi sześć – razy mniej ośrodków edukacji buddyjskiej. Choć ludzie mogą znów składać pokłony i palić kadzidło, tradycja studiowania Dharmy wciąż nie została odbudowana. W tym sensie katastrofa buddyzmu tybetańskiego nie skończyła się po dwudziestu latach, lecz trwa do dziś. Po dwóch dekadach istniałaby jakaś szansa, ale po niemal pięciu i zniknięciu ze sceny całego pokolenia wykształconych lamów? Wszyscy ich następcy dorastali w świecie, w którym obowiązywał slogan „absolutny materialista nie boi się niczego”. Później kształtował ich wszechobecny pęd do zysku. W tej sytuacji perspektywy odtworzenia prężnych linii przekazu nauk buddyzmu tybetańskiego wydają się mizerne.

Jak już wspominałem, poza dyscypliną wewnętrzną mnisi i mniszki podlegają również regułom klasztornym, które pozwalają karać i usuwać ze świątyń tych, którzy łamią swoje ślubowania. Zasady egzekwują jednak przywódcy, więc ich samych dotyczą one w mniejszym stopniu. Zwłaszcza jeśli są tulku. Tulku człowiek się rodzi – żadna zewnętrzna siła nie może odebrać mu statusu ani narzucić jakichkolwiek ograniczeń. Oczywiście, jest jeszcze Dalajlama i głowy innych szkół, którzy stoją ponad hierarchiami niższymi rangą. Hierokratyczna tradycja wypracowała zasady, które obowiązywały również przywódców. Tyle że teraz już ich nie ma. Najwyżsi mistrzowie wszystkich szkół żyją na wygnaniu i nie mogą interweniować w klasztorach Tybetu. Sprawujące kontrolę władze chińskie strategicznie poprzecinały więzi wewnątrz tybetańskiej tradycji buddyjskiej. Każdy klasztor traktują jako odrębną instytucję i nie zezwalają na tworzenie żadnych struktur poziomych, które pozwoliłyby jednej świątyni uczestniczyć w życiu drugiej (o czym świadczą zresztą zarzuty, jakie Biuro ds. Religii postawiło Tenzinowi Delkowi Rinpoche). Nie istnieje więc ani system kontroli pionowej, ani poziomej. Jediną realną siłą jest zatem administracja lokalna. Można się założyć, że od duchownych wymagać będzie wyłącznie politycznego podporządkowania, co nie ma nic wspólnego z szacunkiem dla Dharmy i przestrzeganiem ślubowań zakonnych.



Degeneracja przywództwa

Komunistyczna Partia Chin jest strukturą żarliwie religijną. Fundamentalizm, skrajność i skłonność do wyłączności każą jej negować wszystkie inne systemy wiary. Dopiero za Denga, gdy partia porzuciła ideologię i zajęła się rzeczami praktycznymi, religia mogła wrócić z grobu, liderzy KPCh wciąż jednak nie dostrzegają jej wartości.

Kiedy w 1998 roku prezydent Bill Clinton składał wizytę w Chinach, telewizja pokazała jego konferencję z przewodniczącym Jiang Zeminem, który poświęcił kilka słów Tybetowi. „Mówię to jako przewodniczący państwowych struktur Komunistycznej Partii Chin. Fakt, że jestem komunistą i ateistą, w żaden sposób nie rzutuje na moje poszanowanie wolności religijnej Tybetu (śmiech). Mam jednak pytanie: podczas zeszłorocznych wizyt w Stanach Zjednoczonych i kilku państwach europejskich dowiedziałem się, że wielu wykształconych ludzi naprawdę wierzy w doktryny lamaizmu. Uważam, że to problem, który wymaga zbadania. Dlaczego? Dlaczego?”.

Z tych słów wynika, że dla Jianga wiara wykształconych ludzi w buddyzm tybetański jest czymś problematycznym, nienormalnym, i że w głębi serca nie szanuje on tej religii. Komunistyczne władze Chin tolerują wiarę tylko dlatego, że nie zdołały jej wyplenić. Mimo owego przyzwolenia uznają za konieczne jej dzielenie oraz bezpardonowo rozprawiają się ze wszystkim, w czym widzą dla siebie zagrożenie. Ta logika wymaga żelaznej kontroli nad duchownymi, a zwłaszcza ich przywódcami, czyli, jak ujął to Jiang, „aktywnego sterowania religią, by stała się ona zgodna z socjalizmem”. W grudniu 2001 roku przewodniczący wyłuszczył też swoje oczekiwania wobec społeczności monastycznej: „Wymagamy od nich miłości do macierzy oraz popierania systemu socjalistycznego i przewodniej roli Komunistycznej Partii Chin. (...) Ich działalność religijna musi być zgodna i służyć interesom kraju oraz wszystkich narodowości. Popieramy ich próby interpretowania doktryn religijnych zgodnie z wymogami rozwoju społecznego. Nie zgadzamy się na wykorzystywanie religii do kwestionowania przywództwa partii i systemu socjalistycznego”. Jak widać, liczy się tu wyłącznie perspektywa partii komunistycznej, a potrzeby religii nie mają żadnego znaczenia. (Wedle własnej nomenklatury partia reprezentuje „macierz”, „system socjalistyczny”, „kraj”, „rozwój” i „postęp”.) Religia może być tylko jednym z poddanych partii oraz jednym z jej instrumentów. Sedno relacji między partią a przywódcami duchowymi można zawrzeć w dwóch zdaniach: „Każdy, kto mi służy, będzie żył w dostatku. Każdy, kto podniesie na mnie rękę, zostanie zabity”.

Przyjrzyjmy się, jak władze chińskie traktują owych nauczycieli. Po pierwsze, nie pozwalają im stać się przywódcami ludowymi. Lamowie mogą zaspokajać zabobonne potrzeby mas: wróżyć, konsekrować, błogosławić nakładaniem rąk. Niemniej udzielanie nauk, wpływanie na społeczności lokalne i zyskanie w ten sposób statusu przywódcy duchowego, jak uczynił to Tenzin Delek Rinpoce,



natychmiast wzbudzają podejrzliwość władz. Działalność tego typu podlega surowym restrykcjom. Niektórzy wielcy lamowie nie mogą nawet swobodnie przemieszczać się z miejsca na miejsce. Władze czujnie śledzą działalność charytatywną klasztorów. Tenzina Delka oskarżono na przykład o samowolę, gdy bez zezwolenia utworzył szkołę dla sierot. Placówkę skonfiskowano i szybko zamknięto. Najwyraźniej bierze się to z lęku, że wdzięczność za pomoc uczyni z przywódców duchowych liderów społecznych i zagrozi władzy rządu. Sprawa Tenzina Delka dowodzi, że aparatczycy boją się, iż owo dwojaki przywództwo może się wymknąć spod kontroli. Ludzie podchwycili protest mnicha przeciwko wycinaniu lasów przez władze. Masowo podpisywali też petycje w jego obronie, gdy ukrywał się w obawie przed aresztowaniem. Takie wydarzenia musiały utwierdzić urzędników w ich obawach.

Po drugie, władze starają się „degenerować” przywódców. Tym, którzy obstają przy zasadach wiary i odmawiają pełnienia roli pionków partii, grożą szykany, więzienie czy wręcz śmierć. Służą to przede wszystkim zastraszeniu innych duchownych. Na przykład Czadrel Rinpocze z klasztoru Taszilhunpo w Szigace został skazany na osiem lat, ponieważ zgodnie z tradycją buddyjską powiadomił Dalajlamę o rezultatach poszukiwań nowego wcielenia Panczenlamy. Dla hierarchów, którzy siedzą cicho i unikają kłopotów, władze mają kij i marchewkę. Oportunistów gotowych poświęcić zasady religijne oraz służyć rządowi nagradza się przywilejami i stanowiskami w Zgromadzeniach Ludowych czy wręcz administracji. Dając im zielone światło i środki na różne przedsięwzięcia, władze czynią z nich wzór do naśladowania. Na przykład pośledni tulku z Nagczu w TRA otrzymał fotel w Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej za publiczne krytykowanie Dalajlamy.

Po trzecie, kontrola szeregów kleru. Władze chcą zatwierdzać czy wręcz bezpośrednio wskazywać tulku i opatów klasztorów. W ten sposób uzależniają od siebie buddyzm tybetański i mogą stopniowo zastępować umierających przywódców ludźmi, którzy zostali przygotowani przez rząd do pełnienia roli jego pionków. W tym samym celu ważnych hierarchów kieruje się na studia do państwowych akademii buddyjskich w Pekinie lub gdzie indziej, karmiąc ich tam prawomyślną paszą, a instytucje takie jak Serthar, których rząd nie kontroluje, są systematycznie zamykane.

Tradycja buddyjska utraciła więc zdolność kontrolowania monastycznych przywódców na rzecz władzy świeckiej. Próby manipulowania klasztorami przez państwo mogą je jedynie oddalić od istoty religii. Ślubowania teoretycznie wciąż istnieją, niemniej ich moc i autorytet nauk biorą się z wiary. Czystość wiary i oddania przywódców wybieranych i kształtowanych pod sztancę norm partii komunistycznej może budzić wątpliwości. Co więcej, „elastyczność”, wynikająca ze złożoności buddyzmu i czyniącą go atrakcyjnym, łatwo wynaturzyć w bagatelizowanie degeneracji klasztorów czy parawan do skrywania egoistycznych manipulacji.



Choć KPCh deklaruje wolność religii, szkody, jakie jej polityka wyrządza buddyzmowi tybetańskiemu, są dziś nie mniejsze niż w czasach Mao. Wielki Sternik chciał całkowicie zniszczyć buddyzm – co zdarzało się już wcześniej w historii Tybetu – lecz religia przetrwała dzięki ludzkiej wierze, której siłą zniszczyć się nie da. Natomiast degeneracja całego duchowieństwa za sprawą obecnej polityki partii stanowi dla buddyzmu zagrożenie śmiertelne. Kiedy mnisi i mniszki przestaną pełnić rolę mostu, świeccy wyznawcy zostaną odcięci od nauk Buddy. Zostaną im tylko zabobony i nieukierunkowana wiara. Budda Śakjamuni miał przepowiedzieć, jak będzie wyglądała zagłada Dharmy: „Moją religię zniszczą ci, którzy noszą moje szaty”. Mnisi i mniszki nie są, oczywiście, głównymi sprawcami owej degeneracji, niemniej największą szkodę buddyzmowi wyrządzić może właśnie upadek społeczności monastycznej.

Inkarnowani lamowie w czasach zagłady Dharmy

Oglądałem kiedyś paradne powitanie zorganizowane przez partyjne kadry w jednym z okręgów w Khamie. Trzydzieści kilometrów od rogatek miasta witali tulku i bogatego chińskiego sponsora, który odprowadzał go z Chin właściwych. Wzdłuż drogi rozbito namioty. Policja oczyściła szosę. Kawalkada była długa na kilometr, a na wszystkich samochodach wisiały żółte jedwabne szarfy. Wszystko to wyglądało jak tradycyjne, tybetańskie powitanie ważnego gościa. Władze lokalne odgrywały jednak nie tylko zwyczajową szopkę „frontu jedności”, ale i pamiętały o obowiązkowym rozwoju gospodarczym. Każda komórka partii i administracji w Chinach zajmuje się dziś gospodarką – to znaczy gorączkowo zmieniają wszystko w źródło zysku. Tybet nie jest tu wyjątkiem. Ważny klasztor musi stać się atrakcją turystyczną, a ważny tulku przyciągać inwestorów. W oczach tych bogatych Hanów okręgowi sekretarze partii są kruszynchami, ale tulku ich fascynują. I tak stali się oni towarem.

Tulku oczywiście też chcą pomocy – dla siebie samych i klasztoru – władz lokalnych. Niektórzy ciężko pracują, żeby przypodobać się rządowi. Tego, którego tak hucznie witano, poproszono na przykład kiedyś o przekonanie okolicznych wieśniaków do stosowania pestycydów. Obwieścił więc, że odprawił rytuały, które zapewnią lepsze odrodzenie zabijanym insektom. Chłopi mogli zatem stosować zalecane przez władze chemikalia bez obawy złamania buddyjskiego zakazu odbierania życia. Tulku mianowano zastępcą przewodniczącego okręgu, a innego hierarchę z tego samego klasztoru wyniesiono na równorzędne stanowisko, tyle że na szczeblu prefektury. Jeszcze inny został wiceprzewodniczącym struktur Ogólnochińskiej Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej, a więc „przywódcą narodowym”. Dziś bardzo wielu tulku poświęca mnóstwo czasu i energii krążeniu w trójkącie władza-pieniądze-religia, zaniedbując, ma się rozumieć, studia oraz praktykę duchową. Zamiast udzielać nauk świeckim i służyć społecznościom lokalnym wolą przesiadywać z bogatymi wyznawcami z Hongkongu albo Makau, biznesmenami z Chin właściwych i urzędnikami. Większość czasu spędzają na przelotach z miasta do miasta, meldowaniu się w



drogich hotelach oraz wchodzeniu i wychodzeniu z restauracji i barów. W Maji Ami, tybetańskim lokalu otwartym w pobliżu pekińskiego kwartału ambasad, często widzi się czterech, pięciu tulku otoczonych wianuszkami bogatych Hanów i Hanek. Obowiązuje tu prosta logika: tulku żyją z datków bogaczy, a bogacze chcą błogosławieństwa tulku. Niektórych stać już nawet na bardzo luksusowe samochody. Znam kilku, którzy marzą o karierze w filmie albo telewizji i śnią o gwiazdorstwie. Przebywając głównie w Chinach właściwych, gdzie przyzwyczajają się do najróżniejszych wygod i uciech, potrafią zupełnie zapomnieć o swoich klasztorach i rodzinnych stronach. Bywa, że stają się po prostu handlarzami, kupującymi swoim towarem. Opowiadano mi o młodym tulku z fosforyzującymi nalepkami na palcach, który robił wygibasy w wianuszku piszczących dziewcząt w dyskotecce w Czungdu. Powie ktoś, że jego wirujące bordowe szaty musiały być cool. Może, ale buddystom kojarzył się pewnie bardziej z duchem.

Niektórych tulku uwodzą nie tylko nowoczesne gadżety i przyjemności, ale przede wszystkim władza polityczna. Agresywnie zbijają kapitał, grając „patriotycznymi” tudzież „antyseparatystycznymi” kartami, oraz budują swój wizerunek i sławę przy pomocy tybetańskich mitów i mistycyzmu, wygadując niewiarygodne brednie. Żerując na niewiedzy Hanów i ich romantycznych wyobrażeniach Tybetu, opowiadają im, że ten i ten jest z pewnością tulku, a ta i ta na pewno emanacją *dakini*. Czarują i dokonują wymiany handlowej, dając przy tym głupawym gwiazdkom sposobność robienia innym wody z mózgu oraz ośmieszania religii.

Tacy tulku często znajdują usprawiedliwienie swego postępowania – przedsięwzięcia religijne wymagają finansowego wsparcia, datki bogaczy są niezbędne do budowania świątyń i odlewania posągów. „Jak mam zbudować klasztor bez dużych dotacji – oświecił mnie jeden z nich. – Kiedy zbiorę odpowiednią kwotę, zdany na jedno czy dwuyuanowe ofiary Tybetańczyków? Jak to zrobić, nie szukając środków w Chinach właściwych?”. Niektórzy starają się być jeszcze bardziej przekonujący: „Dharma Buddy nie może zamykać się w Tybecie, lecz ma służyć Hanom i innym narodom świata. Żeby ją propagować dla pożytku wszystkich ludzi, mnisi powinni uczyć się w Chinach mandaryńskiego i angielskiego. Prawdziwi pustelnicy muszą też mieć odwagę zmierzyć się ze światowym życiem i nie bać się go”. Tenzin Delek Rinpoche jednoznacznie odrzucał taką postawę. Jego zdaniem budowanie świątyń i stup, drukowanie sutr oraz wykupowanie zwierząt z rzeźni należy do świeckich. Zasługę społeczności monastycznej buduje się inaczej: studiowaniem, kontemplowaniem i praktykowaniem nauk z pełnym zaangażowaniem. Co się tyczy „prawdziwych pustelników”, którzy mają nie bać się świata, pytanie brzmi, ilu z nich jest prawdziwych, to znaczy gotowych do skoku? Jeśli nie mogą dowieść owej gotowości, kto uwierzy w czystość ich intencji? Dlaczego mieliby chcieć ryzykować wchodzeniem między świeckich? Niestety, wysokie standardy Tenzina Delka i jego uwagi nie podobały się społeczności monastycznej w Khamie.



Nie dane mi było spotkać Khenpo Dzigme Phuncoga, ale wiem dobrze, dlaczego mieszkańcy Njagczu kochają i szanują Tenzina Delka Rinpocze. Ważną przyczyną była łatwość, z jaką zapominał o sobie. Organizując instytucje publiczne, oddawał datki wiernych społeczności. Byłem kiedyś w jego domu. W porównaniu z innymi znanymi mi tulku żył aż za skromnie. Spał na macie, którą rozkładał na podłodze. Miał jedną poduszkę i kilka książek. Ołówki trzymał w puszcze po jakimś napoju. Drewniane ściany nie były rzeźbione ani pomalowane. Na jednej wisiał plakat z Potalą. Zaprosił mnie na obiad. Ponieważ byłem gościem, podano mi wołowinę i orzeszki ziemne. W jego misce były tylko kluski. Nawet pałeczki, którymi jadł, nie należały do kompletu. Jediną rzeczą w tym pomieszczeniu, którą można by uznać za zbędną, był świeży kwiat w ofiarnej miseczce.

Porównanie różnych losów tych dwóch rodzajów tulku pozwala stwierdzić, że wolność religijna we współczesnych Chinach jest wolnością do staczania się – a nie przekraczania doczesnego świata.

Władza polityczna nie może reformować religii

Z wywodów tych wynika, że degeneracja przywódców klasztorów prowadzi do upadku całego systemu monastycznego, co może skończyć się zagładą buddyzmu. Choć sytuacja ta jest rezultatem polityki rządu Chin, nie musi być strategicznym planem z jasno określonym celem. W gruncie rzeczy wydaje się, że władza po prostu nie potrafi wyrzeć poza własne, doraźne interesy. To, co się stało, jest wspólnym rezultatem politycznych machinacji różnych graczy.

Z KPCh dochodziły też inne głosy. Na przykład znany z otwartości Pan Yue, były dyrektor Departamentu Reform Systemu Gospodarczego Rady Państwa, napisał artykuł zatytułowany „Marksistowska wizja religii musi iść z duchem czasów”, w którym dowodził, że partia powinna wypracować nową strategię, to znaczy „obrać perspektywę funkcjonalną i dokonać nowej oceny roli wiary”. Wyliczywszy jej funkcje społeczne, Pan Yue stwierdza, że KPCh musi zerwać z postawą pasywną i „zmienić wszystkie bierne aspekty religii w agresywne”. W porównaniu z polityką niszczenia lub degenerowania brzmi to rozsądniej, niemniej nie wychodzi poza ramy oficjalnej ideologii „zachowania istoty religii i odrzucenia resztek”. Nie chcę poddawać pomysłom Pana zbyt surowej krytyce, niemniej ideologia, która za nimi stoi, nie pomoże w wypracowaniu funkcjonalnego rozwiązania, o jakim mówił.

Religia jest systemem niezależnym. Choć mieszka w świecie doczesnym, zajmuje się transcendencją. Jako system pełny obejmuje wszystko i wszystkich we wszelkich aspektach ludzkich doświadczeń: to, co doczesne, i to, co ponadczasowe, to, co materialne, i to, co duchowe. Z drugiej strony, nie podporządkowuje się innym poglądom i systemom filozoficznym. Jej wielowymiarowość sprawia, że wyznacza ludziom różne role w ramach swego systemu. Obejmuje to instytucje monastyczne i ich członków, szkoły i ich przywódców, system kształcenia i naboru, kanony i linie przekazu nauk, pouczenia i ślubowania dla świeckich,



święta religijne oraz często niezwykle złożone, rozbudowane rytuały i praktyki. W takiej strukturze nie wszyscy muszą znać wszelkie detale ani uosabiać jej pełną treść. Wystarczy, że odgrywają przypisaną sobie rolę. Najważniejszą sprawą jest zachowanie całości systemu. Jeśli pozostaje nietknięty, pełne znaczenie religii manifestuje się w kombinacji rozmaitych elementów. Jej części są jak kostki domina: opierają się o siebie, ale i wzajemnie określają. Nie da się powiedzieć, które są nieważne lub niezbędne. Jeśli oglądać je oddzielnie, pewne detale mogą wydawać się niepotrzebne, stanowią jednak część całości i ją wspierają. Usuwając jeden, można wywołać efekt domina i zniszczyć cały system.

Nie wolno więc oceniać religii z perspektywy pragmatycznej i oportunistycznej. Nie da się pobłogosławić części, które wyglądają użytecznie, i zakazać tego, co jawi się władzy zagrożeniem. Tak zwane „istota i resztki” wiary są jak dwie strony jednej monety. Patrząc z zewnątrz, można uznać medytację w odosobnieniu, celibat i ascezę za dziwaczne czy wręcz groteskowe, są one jednak komponentami, które przez wieki oddziaływały na siebie nawzajem, nadając kształt całemu systemowi. Rozpatrując je w oderwaniu, niczego nie zrozumiemy. Innymi słowy, w systemie nie idzie o jedną część – musi on obejmować różne zjawiska. Ocena i krytyka przypadkowego przechodnia mówią coś tylko o nim samym. Nawet jeśli religia wymaga reform, na nic nie zda się interwencja władzy świeckiej, operacja chirurgiczna czy transplantacja. Tu trzeba spontanicznego ruchu wewnątrz samej religii i naturalnej ewolucji, która potrzebuje zachowania równowagi, spójności i konsekwencji. Powtórzę się: pozytywne, harmonijne rezultaty przynieść może jedynie reforma w łonie wiary.

Podsumowując, religia nie ma być pouczana, naprawiana i wykorzystywana przez siły zewnętrzne. Jej funkcje doczesne mogą być jedynie naturalnym owocem ścieżki do absolutu. Związku tego nie da się odwrócić. Nawet jeśli kwestionujemy rolę religii w przechodzeniu od względnego do absolutnego, jak władza świecka miałaby zarządzać i sterować transcendentnym światem? Taka wizja uwłacza religii oraz świadczy wyłącznie o ignorancji i arogancji rządzących. Jeśli państwo naprawdę chce wykorzystywać wiarę do własnych celów, najmądrzej zrobi nie wtrącając się do niej i dając jej pełną wolność. Dzięki temu naturalnie wyda ona zbawienne owoce w świecie doczesnym.

Koniec Dharmy i koniec świata

W dawnych czasach, gdy buddyzm tybetański był systemem pełnym, prości wyznawcy wiedzieli, jak być „wiernym Dharmie”, choć ogólny poziom wykształcenia mógł być niższy od współczesnej średniej. Biedna, niepiśmienna starowinka mogła mieć jedną maślaną lampkę i wędrować pieszo tysiąc kilometrów, by złożyć ją w ofierze posagowi Buddy. Jednak każdy dzień zaczynała od modlitwy o szczęście wszystkich istot, szczęście wszystkich ludzi, szczęście Tybetu, długie życie Dalajlamy, opiekę nad swoją wioską, rodziną, pociotkami, przyjaciółmi i, na koniec, sobą samą. A co mamy dzisiaj? Świątynie pełne kadzideł i lampek. Modnie ubrani ludzie mogą sobie pozwolić na jednorazowe zaświecenie tysiąca, tyle że od Buddy chcą tylko błogosławieństwa na awans, karierę i majątek. Nie cofają się



nawet przed wszechobecnym przekupstwem – obietnicą, że zapalą ich jeszcze więcej, jak tylko spełnią się ich pragnienia. Mnisi z Dżokhangu chorują od ciągłego wdychania tych wszystkich oparów. Tylu ludzi chce ofiarować złoty makiągąż posagowi Dżoło, że twarz bóstwa często sprawia wrażenie spalonej i opuchniętej (poztocenie całego posagu kosztuje dziś jakieś sześć tysięcy yuanów, samej twarzy – trzysta). Dawniej mnisi zdejmowali z posagu nadmiar złota raz do roku, teraz muszą go „odchudzać” i pięć razy częściej. Nie rozumiejąc, jak w istocie działa karma, niektórzy wierzą, że unikną konsekwencji swoich niegodziwości, płacąc za maślane lampki i kadzidła, wykupując zwierzęta z rzeźni czy wspierając datkami klasztoru. Nie muszą niczego żałować ani zmieniać. Dokonując handlowej kalkulacji, dochodzą do wniosku, że mogą przeznaczyć część lewych dochodów na wykupienie negatywnej karma.

Lama z Sertharu opowiadał mi o młodym Tybetańczyku, który uwolnił wszystkie jaki – dwieście sztuk – należące do jego rodziny. Sądził, że robiąc z góry coś dobrego, uniknie karmicznych skutków przestępstw i rozbojów, których zamierzał się dopuścić. Najwyraźniej nie wiedział, że konsekwencji jednego działania nie da się zastąpić skutkami innego. Nasiona zasadzone ocaleniem jaków nie są negatywnym potencjałem, powstałym w wyniku późniejszego przestępstwa. Różne przyczyny przynoszą odmienne skutki i nie unieważniają się nawzajem. To najbardziej zdroworoządkowe rozumienie buddyzmu. Ochoczość, z jaką młody buddysta pozbył się jaków, dowodzi, jak bardzo brakuje edukacji religijnej. Choć sytuacja ta jest wynikiem polityki chińskich władz, sam rezultat nie ma nic wspólnego z jej oczekiwaniami. Wśród rozmaitych przyszlých postępków, jakie rozważał ów młody człowiek, była ucieczka do Indii i wstąpienie do armii walczącej o niepodległość Tybetu. Był przeświadczony, że każdy, kto weźmie udział w walce o niepodległość, odrodzi się w buddyjskiej czystej krainie. Czy to jeszcze słowa buddysty, czy może już retoryka krwawego dżihadu?

Rząd Chin musi zrozumieć, że ten ekstremizm nie zrodził się z nauk buddyjskich, które odebrał nasz bohater. Wprost przeciwnie – dowodzi, że nie wiedział on nic o swojej wierze. Polityka, którą prowadzą władze, burzy religię, niszcząc jej infrastrukturę i filozoficzne jądro. W związku z tym łatwiej nią manipulować, na przykład ludziom, którzy chcą popchnąć do czegoś zabobonne masy. Gdy wiara przestaje przystawać do szerokiego horyzontu i różnorodnej przestrzeni, może stać się tylko bardziej ograniczona i skrajna, a jej rytuały przeobrazić w gusła. Ludzie z ambicjami politycznymi łatwo będą pozować na duchowych przywódców, wieszczyć i posługiwać się wątpliwą magią w celu wywołania niepokojów. Teoretycznie buddyzm jest religią, której najdalej do przemocy. Skoro jednak mamy już jednego Tybetańczyka, który dywaguje nad związkiem między wiarą a gwałtem, jakiego zamierza się dopuścić, możemy spokojnie założyć, że w przyszłości będzie ich więcej. Mylę się, czy w Darcedo, Lithangu, Czengdu, Lhasie i Czamdo wybuchły już bomby?

Z perspektywy czasu zdławienie religii nie przyniesie Tybetowi stabilizacji. Polityka, która degeneruje system monastyczny, zniszczy jedynie wielkich lamów,



którym wciąż drogie są zasady Dharmy, i wypromuje największych oportunistów. Oportuniści pozostają jednak oportunistami i łatwo zmieniają strony, posuwając się przy tym do skrajności, by zatrzeć swoją przeszłość. Odciągając Tybetańczyków materialnymi pokusami od powinności religijnych, władze mogą na moment odwrócić ich uwagę od kwestii narodowych, które jednak same z siebie nie znikną. Kiedy jednak zabraknie wpajanego przez buddyzm współczucia i zasad moralnych, znacznie trudniej będzie kontrolować nawrót resentymentów. Ludzie potrzebują wiary. Można skupić uwagę społeczeństwa na materialnej wartości wszystkiego, ale potem przyjdzie zmierzyć się z konsekwencjami. Równowaga, jaką mogą dać pieniądze, jest niczym w porównaniu z chaosem, który potrafią wywołać. Zamiast liczyć na długoterminową stabilizację w wyniku rozwoju gospodarczego, lepiej zmienić oblicze owego rozwoju wiarą religijną. W przeciwnym razie, trzeba liczyć się z poważnym kryzysem.

W rzeczy samej pełny system wielkiej religii, jaką jest buddyzm tybetański, mógłby być najlepszym gwarantem utrzymania stabilizacji, na której tak bardzo zależy państwu. Dotyczy to nie tylko ziem tybetańskich – coraz bardziej trzeba tego i Hanom. Wiara była nieodłączną częścią cywilizacji chińskiej, choć nigdy nie nabrała charakteru narodowego. We współczesnych Chinach, które wyrzuciły na śmietnik konfucjanizm, buddyzm tybetański stanowi wyjątkowe źródło duchowości, mogące przeobrazić społeczeństwo. Po pierwsze, był religią państwową w Tybecie przez całe stulecia, co zapewniało jego systemowi doskonałą ochronę, a w ostatnich dekadach KPCh pastwiła się nad nim krócej niż nad buddyzmem chińskim. Co więcej, istnieje tybetańska społeczność emigracyjna, która zachowała przy życiu tradycję. Choć degeneracja liderów i instytucji monastycznych jest plagą w Tybecie i Chinach, Dalajlama oraz głowy innych szkół wciąż mają autorytet, siłę niezbędne do ożywiania i oczyszczania religii. Tak przekonujących przywódców buddyzmowi chińskiemu brakuje. Po wtóre, o ile ten ostatni skupia się na metafizycznym zrozumieniu wiary, tradycja tybetańska kładzie nacisk na zasady i metody praktyki, co czynią ją bliższą i bardziej przystępną dla przeciętnych ludzi, którzy przychodzą do religii za sprawą potrzeb emocjonalnych, a nie intelektualnych, wolą konkretne pouczenia i pragną osiągnięcia rezultatów praktyki. Po trzecie, dzięki instytucji tulku buddyzm tybetański daje wiernym żywe autorytety, a kiedy znajduje się podpora, wiara nabiera atrakcyjności i przyciąga większą uwagę. I wreszcie globalna kariera kultury tybetańskiej, jedyna w swoim rodzaju estetyka, mistyczna otoczka oraz moda na nie sprawiają, że chińskim elitom łatwo się z nimi identyfikować, a to z kolei dolewa oliwy do ognia popularności.

W buddyzmie tybetańskim należy zatem widzieć rzadki dar, który może pomóc wypełnić duchową próżnię większej części chińskiego społeczeństwa. Rząd Chin uważa Tybet za nieodłączną część kraju, powinien więc traktować buddyzm tybetański jak skarb narodowy, zasługujący na podziw i ochronę. Skoro mówimy o potrzebie religii w życiu Chińczyków, pozwólcie, że opowiem historię pewnego dochodzenia, którą usłyszałem kiedyś od policjanta. Mam wrażenie, że



takie rzeczy dzieją się w Chinach codziennie.

Huang Jiguang był bohaterem z czasów wojny koreańskiej. Niedawno pięciu braci z jego rodzinnej wioski pojechało szukać dorywczej pracy w Czengdu. Pewnego dnia drugi i trzeci siedzieli nad flaszką i narzekali na brak pieniędzy, zastanawiając się, jak je zdobyć. Drugi przypomniał sobie, że jego znajomy często przyjeżdża w interesach z Darcedo do Czengdu, i orzekł, że musi być bogaty. Bracia umówili się, że przy pierwszej okazji drugi przyprowadzi go do nich, a trzeci zabije. Wkrótce potem znajomy pojawił się w Czengdu. Drugi zaprosił go do siebie na wódkę, którą miał pić z nimi i trzeci. Bracia rozpuścili w alkoholu proszki nasenne i spoiли gościa do utraty przytomności. Drugi powiedział trzeciemu, że teraz kolej na niego, i wyszedł poczekać, aż ten udusi śpiącego sznurkiem. Usłyszał jednak, że mordowany wierzga i bojąc się, że brat może sam sobie nie poradzić, przybiegł mu pomóc. Gdy bracia ukryli zwłoki pod pryczą, poszli się napić i podzielić pieniądze. Po drodze zadzwonili po najstarszego i zaproponowali mu dwieście yuanów za rozwiązanie „problemu” spod łóżka. Ten natychmiast ruszył do domu, gdzie zobaczył, że „problem” to trup. Widząc, że sam sobie nie poradzi, wezwał na pomoc czwartego i piątego. We trzech policzyli koszty worka, sznura i wynajęcia samochodu. Gdy wreszcie wynieśli ciało z domu i wrzucili je do rzeki, zostało im do podziału ledwie siedemdziesiąt yuanów, którymi zapłacili za wspólną kolację. Krewni ofiary zgłosili zaginięcie w BBP. Policjanci szybko złapali drugiego i trójkę, która usuwała zwłoki. Trzeciemu udało się uciec. Śledczy wysłali funkcjonariuszy do wioski, z której pochodzili bracia. Matka zaklinała się, że nic nie wie o morderstwie i że nie ma pojęcia, gdzie szukać syna. Policjant był bardzo sprytny. Wziął ją na bok i dyskretnie wsunął do ręki dwieście yuanów. Kobieta natychmiast powiedziała mu, gdzie ukrywa się trzeci. Policjanci poszli go aresztować w towarzystwie jej brata, a jego wuja.

Teoretycznie, sukces – rozwiązana sprawa, ale z każdym zdaniem głos policjanta robił się coraz smutniejszy. I ja powtarzam tę historię z ciężkim sercem. Jeśli taki naród nadal chce zniszczyć religię, co z jego rozumem, co z jego sumieniem, co z jego przyszłością?

luty-marzec 2003



Pierwsza konferencja prasowa

XVII Karmapa

28 grudnia 1999 roku, pod osłoną nocy, uciekłem z głównym asystentem z mego klasztoru w Tybecie, by szukać schronienia w Indiach. Decyzję o opuszczeniu ojczyzny, świątyni, mnichów, rodziców, krewnych i ludu Tybetu podjąłem sam – nikt mnie nie namawiał, bym wyjeżdżał, nikt też nie prosił o przyjazd. Opuściłem mój kraj dla nauk Buddy, a przede wszystkim po to, by otrzymać niezrównane inicjacje, przekazy i instrukcje mojej tradycji karma kagju. Udzielić mi ich mogli tylko główni uczniowie poprzedniego Karmapy: Situ Rinpocze oraz Gjalcab Rinpocze, którzy zgodnie z przepowiednią są moimi nauczycielami – i przebywają w Indiach.

Media wielokrotnie opisywały tę ucieczkę, opowiem więc teraz pokrótce, jak rzeczywiście wyglądała. Ja i moi towarzysze zaplanowaliśmy ją w wielkiej tajemnicy. Każdy przygotował własną legendę. Jeśli idzie o mnie, kiedy byliśmy gotowi, ogłosiłem, że zamierzam przez kilka dni medytować w ścisłym odosobnieniu. Historie te były na tyle przekonujące, że nie ruszono za nami w pościg natychmiast.

28 grudnia, około wpół do jedenastej, opuściliśmy moją celę i ostrożnie spuściliśmy się na dach świątyni Opiekuna Mahakali. Następnie zeskoczyliśmy na dziedziniec, gdzie czekali już na nas w dżipie Lama Cultrim i kierowca. Natychmiast ruszyliśmy w drogę. Wyjazd tego lamy uzgodniono wcześniej – przez cały dzień samochód krążył w tę i z powrotem, nie wzbudzał więc żadnych podejrzeń. Klasztor był dobrze strzeżony, ale nie wystawiano całodobowych posterunków. Na wszelki wypadek wybraliśmy jednak boczną drogę.

Po pewnym czasie w umówionym miejscu dołączyli do nas Lama Cełang i drugi kierowca. Postanowiliśmy skierować się prosto do zachodniego Tybetu, gdyż droga ta była mało uczęszczana i słabo obstawiona. Jechaliśmy dzień i noc, zatrzymując się tylko po to, żeby zmienić kierowców. Korzystając z bocznych dróg przecinających doliny i wzgórza, omijaliśmy posterunki i koszary wojskowe. Moc moich modlitw do Buddy oraz jego współczucia sprawiła, że nie zostaliśmy złapani i 30 grudnia dotarliśmy do Mustangu w Nepalu. Pokonaliśmy, pieszo i konno, kilka przełęczy, by wreszcie, zgodnie z planem, znaleźć się w Manangu. Ten odcinek, za sprawą mrozu oraz niebezpiecznego szlaku, był trudny i wyczerpujący. Czulem się zmęczony i chory, musieliśmy jednak przeć do celu z całą determinacją.



W Manangu serdeczny przyjaciel Lamy Celanga pomógł nam wynająć helikopter. Wylądowaliśmy w nepalskim Nagarkocie, skąd pojechalśmy samochodem do Rauxal i dalej, pociągiem, do Luckonow. Potem znów jechaliśmy samochodem – do Delhi i wreszcie Dharamsali, gdzie dotarliśmy 5 stycznia 2000 roku. Natychmiast udałem się na spotkanie z Jego Świątobliwością Dalajlamą, uosobieniem współczucia, który przyjął mnie z ogromną miłością i troską. Moja radość nie miała granic.

Od pierwszej chwili Jego Świątobliwość Dalajlama udzielał mi ciągłego, szczodrego wsparcia. Na jego życzenie ministerstwo religii i kultury tybetańskiego rządu na wychodźstwie ulokowało mnie tymczasowo w tantrycznym uniwersytecie Gjuto Ramocze. Odwiedzają mnie tu, okazując uprzejmą troskę, Situ Rinpocze, Gjalcab Rinpocze, najwyżsi lamowie kagju oraz inkarnowani lamowie i adepci innych tradycji buddyzmu tybetańskiego. Sprawia mi to ogromną radość.

Zgodnie z celem mojej ucieczki z Tybetu otrzymuję teraz od Situ Rinpocze i Gjalcaba Rinpocze wszystkie inicjacje oraz przekazy linii kagju, na które pozwalają obecne okoliczności. Kjabdzie Thrangu Rinpocze i inni mistrzowie kagju udzielają mi nauk z kanonu filozofii buddyjskiej. W ten sposób przygotowuję się do pracy, która wypełni moje życie – nauczania i studiowania buddyzmu oraz budzenia współczucia i miłości w sercach wszystkich istot.

W 1959 roku moja poprzednia inkarnacja, Jego Świątobliwość XVI Karmapa Rangdziung Rikpi Dordże został zmuszony do opuszczenia Tybetu i szukania schronienia w Indiach. Osiadł w Sikkimie, gdzie dzięki pomocy rządu centralnego oraz władz lokalnych wznosił w Rumteku klasztor Dharmaczakra, będący centrum jego rozległej aktywności oraz główną siedzibą linii karma kagju. Jego Świątobliwość Dalajlama, tybetański rząd na wychodźstwie, Tybetańczycy na całym świecie i społeczność buddyjska w Indiach uważają więc, iż powinienem udać się do mojej siedziby w Rumteku, oraz konsekwentnie o to zabiegają. Z mojej perspektywy, przyjazd do klasztoru Rumtek jest jak powrót do domu, z którego mam kontynuować dzieło mego poprzednika. Dlatego też przywiązuję do tego ogromną wagę.

Jestem przekonany, że będę mógł się tam udać, gdyż Sikkim stanowi część terytorium Indii. Jestem też przekonany, iż będę, jak mój poprzednik, podróżować po świecie, aby spotykać się z licznymi uczniami i zaspokajać ich potrzeby duchowe. Z taką intencją wystosowałem też stosowne podania do właściwych władz.

Jestem ogromnie wdzięczny Jego Świątobliwości Dalajlamie, tybetańskiemu rządowi na wychodźstwie oraz mieszkańcom i rządowi Indii, którzy okazali mi wielką dobroć i szczodrość oraz umożliwili pobyt w tym kraju. Winny im jestem ogromną wdzięcznością i szacunek.

Poprzedni Gjalpa Karmapowie nie angażowali się w politykę, nie pozostaje mi więc nic innego, jak pójść w ich ślady. Jeśli idzie o przyszłość Tybetu i narodu



tybetańskiego, z całego serca zgadzam się i popieram to, co robi Jego Świątobliwość XIV Dalajlama – ucieleśnienie miłującej dobroci, współczucia i ducha niestosowania przemocy, najwyższy przywódca Tybetu oraz rzecznik pokoju i praw człowieka na całym świecie.

Jego Świątobliwość Dalajlama oraz moi uczniowie z Sikkimu, Indii i całego świata wielokrotnie zwracali się do premiera, ministra spraw wewnętrznych, ministra spraw zagranicznych o nadanie mnie oraz towarzyszącym mi osobom statusu uchodźcy. W odpowiedzi na te prośby rząd Indii status ów nam przyznał.

Dzięki temu mogłem ostatnio odbyć pięcioletnią pielgrzymkę do buddyjskich sanktuariów Indii. Przy tej okazji udzielałem błogosławieństw i inicjacji wielu proszącym o to uczniom z Indii oraz całego świata.

Dziś mam okazję spotkać się z licznymi tu zgromadzonymi dziennikarzami ze Wschodu i Zachodu. Korzystając ze sposobności, chciałbym podziękować wam wszystkim i każdemu z osobna. Wydaje mi się, że świat powinien poznać prawdziwą historię i prawdziwy cel mojej ucieczki do Indii. Do tej pory – nie za moją sprawą – nie było to możliwe. Mam nadzieję, że dzięki temu spotkaniu pomożecie poznać prawdę o tych wydarzeniach wszystkim zainteresowanym. *Tashi Delek!*

Pytanie: Jak długo zamierzasz zostać w Indiach? Czy wrócisz do Tybetu?

Karmapa: Przybyłem do Indii jako uchodźca i w związku z tym otrzymałem stosowny status – nie zamierzam więc wracać do Tybetu, póki nie wróci tam Jego Świątobliwość Dalajlama. Wrócę z nim.

Pytanie: Wasza Świątobliwość, rząd Chin utrzymuje, że nie przybyłeś do Indii, aby tu zostać, ale po Czarną Koronę i inne relikwie, należące do twego poprzednika. Władze chińskie twierdzą, że zostawiłeś w klasztorze list, z którego wynika, że zamierzasz wrócić do Chin.

Karmapa: Zostawiłem list, to prawda. Sam go napisałem, dobrze więc wiem, co w nim jest, a czego nie ma. Napisałem, że opuszczam Tybet, gdyż mimo wielokrotnych, uporczywych prośb o zgodę na wyjazd, nie otrzymałem zezwolenia. Nie wspominałem o Czarnej Koronie. Po cóż zresztą miałbym zabierać ją z Indii i przywozić do Chin? Chyba tylko po to, żeby włożyć ją na głowę Jiang Zemina.

Pytanie: Czy zamierzasz współpracować z Dalajlamą w promowaniu sprawy Tybetu, kwestii tybetańskiej niepodległości bądź autonomii?

Karmapa: Jak już mówiłem, Tybet jest znany na całym świecie dzięki swej tradycji religijnej i kulturze. Za swoją powinność i obowiązek uważam więc ich żarliwe wspieranie. Wydaje mi się, że w ten sposób najlepiej przysłużę się narodowi tybetańskiemu i mojej ojczyźnie. W tym sensie będę pomagać Jego Świątobliwości Dalajlamie ze wszystkich sił.



Pytanie: Wasza Świątobliwość jest jednym z najśłynniejszych lamów Tybetu, uważanym za tego, który zna przeszłość i przyszłość. Czy zechciałbyś więc powiedzieć, jak będzie wyglądała twoja sytuacja za piętnaście lat?

Karmapa: Dajcie spokój przyszłości, jutro nie będę nawet pamiętać, co dziś mówiłem.

Pytanie: Czy w związku z wydarzeniami w Chinach obawiasz się zagłady kultury tybetańskiej?

Karmapa: [Jako osoba praktykująca Dharmę i nie uprawiająca polityki] mogę tylko powiedzieć, że każdy naród ma własną, odrębną tradycję duchową i kulturę. Nie chciałbym, żeby którakolwiek z nich znalazła się w takim niebezpieczeństwie.

Pytanie: Czy Chińczycy czekają na śmierć Dalajlamy z nadzieją, iż położy ona kres tybetańskiemu ruchowi niepodległościowemu i pozwoli im nam całkowite zasymilowanie kultury tybetańskiej z chińską kulturą Hanów?

Karmapa: Jego Świątobliwość Dalajlama nie jest jeszcze stary i cieszy się dobrym zdrowiem. Bezustannie modlę się o jego długie życie i jestem przekonany, że zostanie z nami bardzo długo. Całkiem możliwe, że w tym czasie w Chinach zajdą głębokie zmiany polityczne. Co więcej, moc intencji i współczucia Jego Świątobliwości Dalajlamy jest doprawdy niepojęta. Wydaje mi się, że tybetańska młodzież powinna skupić się na pielęgnowaniu duchowych i kulturowych tradycji Tybetu. Jego Świątobliwość Dalajlama powtarza to raz po raz.

Pytanie: Czego życzyłbyś Tybetowi?

Karmapa: Duchowa tradycja Tybetu stoi na fundamencie niestosowania przemocy i pokoju. Moim największym pragnieniem jest to, by w przyszłości Tybet trwał w stanie harmonii, pokoju i niestosowania przemocy.

Pytanie: Jak rozumiem, mówiłeś niedawno o swoich rodzicach. Czy obawiasz się, że oni i twoi uczniowie mogą być prześladowani? Czy wiesz, gdzie teraz są twoi najbliżsi?

Karmapa: Rodzice, ma się rozumieć, są niezwykle ważni. Dla każdego z nas – nikomu przecież nie zawdzięczamy tak wiele. Dlatego też bardzo się o nich niepokoję. Niemniej jednak, jak już mówiłem, uznałem, iż nie pozostaje mi nic innego, jak ich opuścić. Nie wiem, jak w tej chwili wygląda ich sytuacja. Modlę się za moich rodziców i wszystkich Tybetańczyków.



Pytanie: Wiele mówiło się o tym, że Chiny miały wobec ciebie plany polityczne. Jakie? Czy miało to związek ze sprawą niepodległości Tybetu?

Karmapa: Wielokrotnie słyszałem, że rząd Chin planuje wykorzystywanie mnie do własnych celów. Z pewnością byłem traktowany jak ktoś bardzo ważny. Kiedy, na przykład, zostałem zaproszony na wycieczkę do Pekinu, odnieszono się do mnie z wielką atencją. Zacząłem jednak podejrzewać, że władze chcą użyć mojej osoby do odciążenia Tybetańczyków w Tybecie od Jego Świątobliwości Dalajlamy.

Pytanie: Co zwykle robisz w ciągu dnia?

Karmapa: Studiuję i praktykuję buddyzm.

Dharamsala, 27 kwietnia 2001 roku

XVII Karmapa Ugyen Trinley Dorje, jeden z najwyższych hierarchów buddyjskich, głowa szkoły karma kagju, jest jedynym tulku rozpoznanym przez Dalajlamę i oficjalnie zaakceptowanym przez władze chińskie. Pekin wyraził zgodę na intronizację tego siedmioletniego chłopca w 1992 roku. Rząd liczył, że wychowa go na „patriotycznego lamę”, który „miłuje religię i politykę partii”. Kiedy zaczęto wywierać nań coraz większą presję polityczną, uniemożliwiając mu przy tym, mimo wielokrotnych obietnic, kontakt z przebywającymi w Indiach nauczycielami, uciekł z Tybetu, zadając potężny cios wizerunkowi i machinie propagandowej ChRL.



Wielki posąg Guru Rinpocze zniszczony we wrześniu 2007 roku na podstawie nowych przepisów; Ngari (chiń. Ali) TRA.

Przepisy dotyczące kwestii religijnych w TRA

Stały Komitet Rządu Ludowego TRA

Rozporządzenie Rządu Ludowego nr 73

XI Stały Komitet Rządu Ludowego Tybetańskiego Regionu
Autonomicznego

Dziampa Phuncog, Przewodniczący TRA, 19 września 2006

Część I

Zasady ogólne

Artykuł 1: Przepisy te opracowano zgodnie z Konstytucją, „Przepisami dotyczącymi kwestii religijnych” Rady Państwa i stosownymi ustawami, a także warunkami panującymi w regionie autonomicznym, aby chronić wolność wierzeń religijnych obywateli, strzec harmonii społecznej i zgody między religiami oraz uporządkować zarządzanie kwestiami religijnymi.

Artykuł 2: Obywatelom przysługuje wolność wierzeń religijnych.

Żadna instytucja ani osoba prywatna nie może zmuszać obywateli do wierzenia albo niewierzenia w żadną religię; nie wolno zmuszać obywateli do wiary w tę, a nie inną religię; nie wolno dyskryminować obywateli wierzących w jakąkolwiek religię (dalej: obywatele religijni) ani obywateli, którzy nie wierzą w żadną religię (dalej: obywatele niereligijni).

Zapanuje wzajemny szacunek i harmonijne współistnienie obywateli religijnych i niereligijnych oraz obywateli, którzy wierzą w odmienne religie i różne sekty jednej religii.

Artykuł 3: Prawo chroni normalną działalność religijną oraz prawa i interesy organizacji religijnych, ośrodków działalności religijnej, zawodowego personelu religijnego i obywateli religijnych.

Organizacje religijne, ośrodki działalności religijnej, zawodowy personel religijny oraz obywatele religijni powinni przestrzegać prawa oraz stosować się do zasad i przepisów, prowadząc lub uczestnicząc w działalności religijnej, strzec jedności państwa, jedności narodowości oraz stabilizacji społecznej.



Organizacje religijne, ośrodki działalności religijnej i zawodowy personel religijny nie mogą wykorzystywać religii do narażania bezpieczeństwa państwa i bezpieczeństwa publicznego, zakłócania porządku zarządzania społecznego, naruszania praw indywidualnych i demokratycznych ani przywłaszczania własności publicznej i prywatnej.

Artykuł 4: Wszystkie religie stosować się będą do zasady niezależności i administracji wewnętrznej. Organizacje religijne, ośrodki działalności religijnej i kwestie religijne nie będą podlegać dominacji sił zagranicznych i zewnętrznych.

Artykuł 5: Struktury rządu ludowego wszystkich szczebli będą aktywnie kierować organizacjami religijnymi, ośrodkami działalności religijnej i zawodowym personelem religijnym w celu zagwarantowania miłości kraju i miłości religii, ochrony kraju i interesów ludu, jedności w marszu naprzód oraz wzajemnego dostosowania religii i socjalizmu.

Artykuł 6: Ośrodki działalności religijnej nie mogą przywracać lub przywracać ukradkiem zdelegalizowanych wcześniej przywilejów feudalnych i represyjnego systemu wyzysku ani przywracać lub przywracać ukradkiem systemu labrangów tulku oraz relacji wzajemnego podporządkowania klasztorów.

Artykuł 7: Zgodnie z zasadą pełnomocnictw, jurysdykcji terytorialnej oraz z prawem, departamenty do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu i wyższych będą kontrolować, kierować i nadzorować to, jak organizacje religijne, ośrodki działalności religijnej oraz zawodowy personel religijny stosują się do prawa, przepisów i zasad; ustanowią lokalne systemy zarządzania i pokierują nimi, będą sprawdzać i akceptować wszelkie zmiany projektów oraz otoczą nadzorem wszystkie działania religijne.

Departamenty rządu ludowego szczebla okręgu i wyższych, odpowiedzialne za kwestie takie jak bezpieczeństwo publiczne, sprawy cywilne, zdrowie, edukacja, zabytki i informacja, odpowiadają za nadzór administracyjny w zakresie swoich kompetencji i zgodnie z prawem.

Rządy ludowe miast i biura spraw dzielnicowych będą zgodnie ze swoimi kompetencjami wspierać departament do spraw religii w rozwiązywaniu kwestii religijnych. Komitety wiejskie będą koordynować swoje działania ze wszystkimi szczeblami rządu ludowego, aby właściwie wykonywać zlecone prace.



Część II

Organizacje religijne i ośrodki działalności religijnej.

Artykuł 8: Powołanie, zmianę statusu lub rozwiązanie organizacji religijnej rejestruje się zgodnie z „Przepisami kierowania i rejestracji organizacji społecznych” oraz „Metodami wykonawczymi kierowania i rejestracji religijnych organizacji społecznych”. Powołanie, zmianę statusu lub rozwiązanie organizacji religijnej na szczeblu prefektury należy zgłosić w departamencie do spraw religii rządu ludowego regionu autonomicznego.

Organizacje religijne zgodnie z prawem podlegają nadzorowi i kierownictwu lokalnych departamentów do spraw religii oraz departamentów spraw cywilnych rządu ludowego.

Artykuł 9: Organizacje religijne są odpowiedzialne za przedstawienie „Zasad demokratycznego zarządzania ośrodków działalności religijnej” i zorganizowanie oraz wdrożenie systemu oceniania i awansowania pracowników religijnych.

Artykuł 10: Zgodnie z „Metodami zarządzania publikacjami wewnętrznymi” organizacje religijne oraz ośrodki działalności religijnej mogą redagować i publikować wewnętrzne publikacje religijne. Publikacja i publiczne rozpowszechnianie wydawnictw religijnych oraz materiałów audiowizualnych podlega ogólnokrajowym „Przepisom administrowania publikacjami” i „Przepisom administrowania materiałami audiowizualnymi” oraz „Tymczasowym postanowieniom w sprawie poprawy zarządzania rynkiem publikacji religijnych” TRA.

Publikacje i materiały audiowizualne, których treść dotyka religii, muszą być zgodne z „Przepisami administrowania publikacjami” oraz „Przepisami administrowania materiałami audiowizualnymi” i nie mogą zawierać:

1. żadnych treści godzących w zgodę między obywatelami religijnymi i niereligijnymi,
2. żadnych treści godzących w zgodę między różnymi religiami i w tonie religii,
3. żadnych treści dyskryminujących lub znieważających obywateli religijnych albo niereligijnych,
4. żadnych treści propagujących lub idealizujących separatyzm etniczny, ekstremizm religijny i terroryzm,
5. żadnych treści godzących w zasadę niezależności i administracji wewnętrznej,
6. żadnych treści naruszających prawo i ogłoszone przepisy.



Artykuł 11: Organizacje religijne i ośrodki działalności religijnej, które prowadzą drukarnie ksiąg religijnych, muszą uzyskać zgodę departamentu do spraw religii i departamentu wydawnictw rządu ludowego regionu autonomicznego.

Artykuł 12: Organizacje religijne i ośrodki działalności religijnej mogą przyjmować datki od obywateli religijnych i przeznaczać je na działalność organizacji lub finansowanie działalności religijnej zgodnie z własną tradycją. Datków nie wolno jednak wymuszać ani określać ich wysokości.

Organizacje religijne i ośrodki działalności religijnej, które otrzymują datki religijne z zagranicy, będą postępować zgodnie z „Przepisami regionu autonomicznego w sprawie zarządzania zagranicznymi datkami dla organizacji pozarządowych i osób prywatnych na cele pomocowe”.

Organizacje niereligijne oraz ośrodki, które nie są zarejestrowane jako ośrodki działalności religijnej, nie mogą organizować i prowadzić działalności religijnej ani przyjmować datków o charakterze religijnym.

Artykuł 13: Organizacje religijne lub ośrodki działalności religijnej, które planują budowę struktur religijnych takich jak wolno stojący posąg religijny, stupa albo kaplica z młynem modlitewnym poza granicami ośrodka działalności religijnej, winny zwrócić się o zbadanie projektu i zgodę do departamentu do spraw religii rządu ludowego regionu autonomicznego po uzyskaniu zezwolenia właściwego ze względu na lokalizację prefekturalnego departamentu do spraw religii. Departament do spraw religii rządu ludowego regionu autonomicznego powinien udzielić zgody lub jej odmówić w ciągu trzydziestu dni od daty wpłynięcia wniosku.

Organizacje religijne i ośrodki działalności religijnej, planujące budowę dużych wolno stojących posągów religijnych poza granicami ośrodka działalności religijnej powinny postępować zgodnie z przepisami Rozporządzenia Rady Państwa w kwestii spraw religijnych.

Organizacje i osoby prywatne, które nie należą do organizacji religijnych lub ośrodków działalności religijnej, nie mogą wznosić i budować dużych wolno stojących posągów religijnych ani kaplic z młynami modlitewnymi.

Artykuł 14: Zbiorowa działalność religijna obywateli religijnych odbywać się może w miejscach zarejestrowanych jako ośrodki działalności religijnej lub uznanych za takie przez departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego. Powinien nią kierować zawodowy personel religijny lub personel stosujący się do wymogów, jakie stawia się religii.



Artykuł 15: Plany utworzenia ośrodka działalności religijnej będą sprawdzane i akceptowane zgodnie z procedurami określonymi przez państwo i region autonomiczny.

Ośrodki działalności religijnej wypełnią formalności rejestracyjne zgodnie z właściwymi przepisami państwa i regionu autonomicznego.

Ośrodki działalności religijnej, które łączą się, dzielą, zamykają lub w inny sposób zmieniają zarejestrowany zakres działalności, powinny zgłosić owe zmiany w urzędzie, w którym zostały zarejestrowane.

Artykuł 16: Zgodę na remont, odnowę lub odbudowę ośrodka działalności religijnej wydaje lokalny departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu. Udzielenie zgody umożliwi wystąpienie o zezwolenie do departamentu do spraw religii na szczeblu prefektury. Departament do spraw religii rządu ludowego szczebla prefektury powinien udzielić zgody lub jej odmówić w ciągu trzydziestu dni od daty wpłynięcia wniosku.

Na remont, odnowę lub odbudowę ośrodków działalności religijnej, które są chronione jako zabytki kultury, zezwala departament zabytków kultury zgodnie z ustawami i rozporządzeniami w sprawie ochrony zabytków kultury.

Artykuł 17: Ośrodki działalności religijnej powołują organizacje zarządzające i praktykują zarządzanie demokratyczne. Członkowie organizacji zarządzających ośrodkami działalności religijnej wyłaniani są na drodze demokratycznych konsultacji, wykonują zadania statutowe i przedstawiają sprawozdania urzędowi, w którym zarejestrowano ośrodek działalności religijnej.

Artykuł 18: Organizacje zarządzające ośrodkami działalności religijnej winny ustanowić wszechstronny system zarządzania personelem, finansami, kontrolami wewnętrznymi, porządkiem publicznym, zabezpieczeniem przeciwpożarowym, studiami, ochroną zabytków kultury, zdrowiem i epidemiologią, działalnością religijną oraz produkcją i handlem, a także poddać się nadzorowi, kontroli i przewoźnictwu właściwych departamentów lokalnych rządu ludowego.

Organizacje zarządzające ośrodkami działalności religijnej winny ustanowić system ochrony zabytków kultury, wyznaczyć odpowiedzialnych za kontrolę przeciwpożarową oraz bezpieczeństwo zgodnie z właściwymi przepisami państwa i regionu autonomicznego.

Artykuł 19: Ośrodki działalności religijnej przyjmują zawodowy personel religijny stosownie do możliwości zapewnienia utrzymania w danym miejscu, wymogów zarządzania i możliwości finansowych lokalnych obywateli religijnych oraz zgodnie z właściwymi przepisami państwa i regionu autonomicznego w sprawie zawodowego personelu religijnego; ośrodki działalności religijnej odpowiadają za formalności związane z potwierdzeniem i przyjęciem oraz prowadzą wymaganą dokumentację.



Artykuł 20: Ośrodki działalności religijnej, które prowadzą studia pism religijnych, winny spełniać następujące warunki:

1. ośrodek powinien wykazać się prowadzeniem takich studiów w przeszłości,
2. ośrodek powinien dysponować stosunkowo wysoką liczbą personelu nauczającego, posiadającego odpowiednią wiedzę na temat religii,
3. cel prowadzenia studiów powinien być właściwy i poprawny, a przekazywane treści legalne,
4. liczba uczniów nie może przekraczać ustalonych możliwości ośrodka działalności religijnej,
5. uczniowie powinni podlegać wszechstronnemu systemowi zarządzania.

Artykuł 21: Ośrodki działalności religijnej, które prowadzą studia pism religijnych, winny uzyskać zgodę właściwego departamentu do spraw religii szczebla prefektury, a następnie wystąpić o zezwolenie departamentu do spraw religii regionu autonomicznego. Departament do spraw religii regionu autonomicznego powinien udzielić zgody lub jej odmówić w ciągu trzydziestu dni od daty wpłyścia wniosku.

Artykuł 22: Na terenie ośrodka działalności religijnej mogą być sprzedawane artykuły religijne, przedmioty sztuki religijnej oraz publikacje religijne.

Artykuł 23: W celu uzyskania samowystarczalności ośrodki działalności religijnej mogą świadczyć usługi i prowadzić społecznie użyteczną działalność, taką jak handel czy turystyka, zgodnie z odpowiednimi przepisami państwa i regionu autonomicznego. Wszystkie uzyskane w ten sposób środki podlegają kontroli finansowej i księgowej.

Artykuł 24: Drogi, instalacje wodne, oświetlenie zewnętrzne oraz instalacje radiowe i telewizyjne na terenie ośrodków działalności religijnej powinny stanowić część lokalnego planu zagospodarowania przestrzeni.

Artykuł 25: Ośrodki działalności religijnej będące ważnymi atrakcjami turystycznymi mogą zachować część dochodów uzyskanych ze sprzedaży biletów i wykorzystywać te środki na utrzymanie ośrodka działalności religijnej, ochronę zabytków kultury, unowocześnienie zaplecza turystycznego oraz pieczę nad otaczającym je środowiskiem naturalnym.



Artykuł 26: Ośrodki działalności religijnej winny zapobiegać wypadkom na swoim terenie oraz incydentom, godzącym w jedność narodowości oraz stabilizację społeczną.

W przypadku wypadku lub incydentu organizacja zarządzająca ośrodkiem działalności religijnej winna powiadomić bezzwłocznie departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu i udzielić wszelkiej pomocy właściwym departamentom w zgodnym z prawem rozwiązaniu problemu.

Artykuł 27: Działalność religijna na dużą skalę, przekraczająca granice regionu lub wykraczająca poza ramy przepisów obowiązujących w ośrodku działalności religijnej, bądź działalność religijna na dużą skalę w miejscu, które nie jest ośrodkiem działalności religijnej, winna spełniać następujące warunki:

1. działalność musi być zgodna z credo i doktryną tradycji religijnej,
2. należy przedstawić wcześniej dokładny opis działalności, obejmujący kwestie takie jak czas, miejsce, trasy, rodzaj personelu, główne ceremonie oraz zabezpieczenie przed nagłymi wypadkami.

Artykuł 28: Na trzydzieści dni przed planowaną działalnością religijną na dużą skalę, która wykracza poza jurysdykcję jednostki administracyjnej, należy złożyć następujące wnioski i uzyskać zgody:

1. wnioski o działalność międzymiejską w lokalnym departamencie do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu,
2. wnioski o działalność międzyokręgową w lokalnym departamencie do spraw religii szczebla prefektury,
3. wnioski o działalność międzyprefekturalną w departamencie do spraw religii regionu autonomicznego.

Departament do spraw religii powinien udzielić zgody lub jej odmówić w ciągu dwudziestu dni od daty wplynięcia wniosku i niezwłocznie powiadomić właściwe departamenty.

W przypadku działalności religijnej, której skala przekracza granice regionu autonomicznego, stosuje się „Przepisy dotyczące kwestii religijnych” Rady Państwa.

Departamenty religii, policja, departamenty ruchu drogowego w lokalnych rządach ludowych oraz komitety dzielnicowe, rządy okręgów i wyższych szczebli w przypadku działalności religijnej na dużą skalę odpowiadają za zarządzanie zgodnie ze swoimi kompetencjami, by działalność religijna odbywała się bezpiecznie i w sposób uporządkowany.



Część III

Zawodowy personel religijny

Artykuł 29: Zawodowy personel religijny zatwierdza dana organizacja religijna. Po rejestracji i wpisie do akt w departamencie do spraw religii rządu ludowego na szczeblu wyższym niż okręg może on uczestniczyć w działalności religijnej.

Sposób zatwierdzenia statusu zawodowego personelu religijnego leży w gestii organizacji religijnych regionu autonomicznego.

Artykuł 30: Prawo chroni personel religijny w sytuacji kierowania rytuałami religijnymi, odprawiania ceremonii religijnych i religijnych ceremonii wyświęcania, uczestnictwa w opracowywaniu ksiąg religijnych, studiowania kultury religijnej i oceniania postępów w studiowaniu pism religijnych oraz badania kultury religijnej i uczestniczenia w programach wymiany.

Artykuł 31: Na prośbę obywateli religijnych personel religijny może odprawić proste ceremonie religijne w miejscach pochówku przez powietrze i w domach obywateli religijnych.

Artykuł 32: Zgodnie z właściwymi przepisami państwa i regionu autonomicznego zawodowy personel religijny może korzystać z odpowiednich świadczeń socjalnych.

Artykuł 33: Z wyjątkiem sytuacji, o których mowa w art. 31, zawodowy personel religijny nie posiadający zgody departamentu do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego, nie może prowadzić działalności religijnej – takiej jak wyświęcanie mnichów lub mniszek, konsekrowanie, objaśnianie sutr buddyjskich, nawracanie i zdobywanie wiernych – poza ośrodkami działalności religijnej.

Artykuł 34: Zawodowy personel religijny i obywatele religijni nie mogą rozpowszechniać książek, zdjęć i innych materiałów, które godzą w jedność narodowości lub zagrażają bezpieczeństwu państwa.

Obywatele religijni nie mogą prosić zawodowego personelu religijnego o czytanie z zakazanych pism religijnych.

Artykuł 35: Personel, który został wydalony z klasztoru albo nie posiada „Świadectwa personelu religijnego”, nie może uczestniczyć w działalności religijnej w roli zawodowego personelu religijnego.



Artykuł 36: Reinkarnacja tulku w tradycyjnym buddyzmie tybetańskim odbywa się – w ośrodku działalności religijnej pod kierownictwem organizacji religijnej – zgodnie z odpowiednimi przepisami państwa i regionu autonomicznego oraz zgodnie z tradycjami religijnymi i systemami historycznymi.

Bez upoważnienia departamentu do spraw religii regionu autonomicznego organizacje i osoby prywatne nie mogą poszukiwać ani rozpoznawać tulku i chłopców duszy.

Artykuł 37: W przypadku poszukiwania lub zatwierdzenia tulku poza granicami regionu, regionalna organizacja religijna skonsultuje się z odpowiednią organizacją religijną szczebla prowincji i złoży sprawozdanie w departamencie do spraw religii rządu ludowego naszego regionu.

W przypadku poszukiwań i zatwierdzenia tulku w naszym regionie przez instytucje z innych regionów, zewnętrzna organizacja religijna szczebla prowincji będzie się konsultować z właściwą regionalną organizacją religijną i złoży sprawozdanie w departamencie do spraw religii rządu ludowego naszego regionu.

Artykuł 38: Organizacje religijne i organizacje demokratycznego zarządzania w ośrodkach działalności religijnej organizują i prowadzą działalność buddyjską w postaci ceremonii intronizacji, wyświęcania mnichów oraz akademickiego promowania tulku zgodnie z odpowiednimi przepisami. Departamenty do spraw religii delegują pracowników, którzy nadzorują i kierują tą działalnością.

Artykuł 39: Ośrodki działalności religijnej powinny opracować i przedstawić jasne, praktyczne metody wspierania rozwoju, edukacji i kierowania tulku. Tulku podlegają kontroli organizacji zarządzającej ośrodkiem działalności religijnej, w którym przebywają.

O wyznaczeniu nauczyciela religii lub kultury dla tulku należy powiadomić lokalne biuro do spraw religii rządu ludowego na szczeblu okręgu lub wyższym po zaakceptowaniu kandydatury przez organizację zarządzającą ośrodkiem działalności religijnej oraz lokalną organizację religijną.

Artykuł 40: Poza środkami finansowymi przekazywanymi jako datki za prowadzenie lub nadzorowanie przez tulku działalności religijnej na terenie ośrodka działalności religijnej, wszystkie środki finansowe ofiarowywane tulku m.in. przez ośrodek działalności religijnej oraz ekwipunek religijny i przedmioty osobistego użytku w kwaterze tulku w ośrodku działalności religijnej stanowią własność ośrodka działalności religijnej, ale są przeznaczone do użytku tulku.

Artykuł 41: Zawodowy personel religijny, który opuszcza ośrodek działalności religijnej w celu odbycia pielgrzymki do miejsca podległego lub nie jurysdykcji



jednostki administracyjnej odpowiedzialnej za macierzysty ośrodek działalności religijnej, musi posiadać dowód tożsamości wydany przez departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego i „Świadectwo zawodowego personelu religijnego” oraz zameldować się i złożyć sprawozdanie w departamencie do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego tam, gdzie znajduje się cel pielgrzymki. Po zakończeniu okresu pielgrzymowania zawodowy personel religijny winien bezzwłocznie wrócić do macierzystego ośrodka działalności religijnej.

Artykuł 42: Zawodowy personel religijny z regionu, który otrzymuje zaproszenie do udziału w działalności religijnej poza granicami regionu autonomicznego, winien przedstawić to zaproszenie lokalnemu departamentowi do spraw religii w celu złożenia podania, a następnie stawić się na rozmowę w celu uzyskania zgody w departamencie do spraw religii rządu ludowego regionu autonomicznego. Po otrzymaniu raportu lokalnego departamentu do spraw religii rządu ludowego, departament do spraw religii rządu ludowego regionu autonomicznego konsultuje się z departamentem do spraw religii właściwej prowincji i w ciągu trzydziestu dni od daty wypłynięcia wniosku podejmuje decyzję o odmowie lub udzieleniu zezwolenia.

W celu zaproszenia zawodowego personelu religijnego spoza regionu autonomicznego do udziału w działalności religijnej na terenie regionu autonomicznego, organizacja religijna z regionu autonomicznego składa wnioski w departamencie do spraw religii regionu autonomicznego. Po otrzymaniu podania departament do spraw religii regionu autonomicznego konsultuje się z departamentem do spraw religii rządu ludowego właściwej prowincji i w ciągu trzydziestu dni od daty wypłynięcia wniosku podejmuje decyzję o odmowie lub udzieleniu zezwolenia.

Artykuł 43: Zawodowy personel religijny z regionu autonomicznego, który wybiera się do innych prefektur w celu studiowania pism religijnych, winien uzyskać zgodę lokalnego departamentu do spraw religii i przedstawić sprawozdanie departamentowi do spraw religii rządu ludowego regionu autonomicznego.

Zawodowy personel religijny z regionu autonomicznego, który wybiera się do innych prowincji w celu studiowania pism religijnych, oraz zawodowy personel religijny z innych prowincji, który zamierza studiować pisma w regionie autonomicznym, winien uzyskać zezwolenia obu departamentów do spraw religii szczebla prowincji.

Studując pisma, personel religijny winien stosować się do zasad obowiązujących w danym ośrodku działalności religijnej i podlegać kontroli lokalnego departamentu do spraw religii rządu ludowego oraz organizacji zarządzającej ośrodkiem działalności religijnej.



Artykuł 44: W przypadku zaproszenia do regionu autonomicznego personelu religijnego z zagranicy w celu odwiedzin albo studiów religijnych czy wymiany, organizacja religijna regionu autonomicznego winna złożyć podanie w departamencie do spraw religii rządu ludowego regionu autonomicznego. W ciągu dwudziestu dni od daty wpłynięcia wniosku departament do spraw religii rządu ludowego regionu autonomicznego wraz z departamentem spraw zagranicznych regionu autonomicznego winny przekazać podanie wraz z opinią ludowemu rządowi regionu autonomicznego. Rząd ludowy regionu autonomicznego podejmuje decyzję o odmowie lub udzieleniu zezwolenia w ciągu dwudziestu dni od daty otrzymania wniosku. Zagraniczny personel religijny, który za zgodą przyjeżdża do regionu autonomicznego, winien poddać się zarządzaniu lokalnego departamentu do spraw religii rządu lokalnego oraz departamentu spraw zagranicznych.

Artykuł 45: Tybetańscy ziomkowie z zagranicy mogą uczestniczyć w działalności religijnej w ośrodkach działalności religijnej w regionie, nie mogą jednak przewodniczyć działalności religijnej ani angażować się w działalność taką jak wyswiewanie mnichów i mniszek, konsekrowanie, objaśnianie sutr buddyjskich, nawracanie i zdobywanie wiernych.

Część IV

Odpowiedzialność prawna

Artykuł 46: Kiedy organizacje religijne, ośrodki działalności religijnej i personel religijny naruszają postanowienia art. 3, ustęp 3 niniejszych przepisów, wykorzystując religię do narażania bezpieczeństwa państwa i bezpieczeństwa publicznego, zakłócania porządku zarządzania społecznego, naruszania praw indywidualnych i demokratycznych innych obywateli lub przywłaszczania własności publicznej i prywatnej, sprawę rozpatruje w trybie administracyjnym właściwa organizacja zarządzająca, jeśli okoliczności są błahe i nie doszło do przestępstwa; gdy okoliczności są poważne i noszą znamiona przestępstwa, należy zgodnie z prawem ustalić odpowiedzialność karną.

Artykuł 47: Kiedy organizacja religijna lub ośrodek działalności religijnej narusza postanowienia art. 12, ustęp 2, przyjmując bez zgody datki z zagranicy, departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego konfiskuje dotację. Jeżeli okoliczności są poważne, instytucja rejestrująca organizację religijną lub ośrodek działalności religijnej nakazuje usunięcie ze stanowiska osoby odpowiedzialnej w organizacji religijnej albo ośrodka działalności religijnej.



Artykuł 48: W przypadku zbudowania bez zezwolenia wolno stojącego posągu religijnego, stupy lub kaplicy z młynem modlitewnym poza granicami ośrodka działalności religijnej z naruszeniem postanowień art. 13, departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego orzeka zgodnie z odpowiednimi przepisami zadośćuczynienie, wstrzymanie prac lub wyburzenie w określonym czasie.

Artykuł 49: W przypadku odbudowy, rozbudowy lub remontu ośrodka działalności religijnej bez zgody i z naruszeniem postanowień art. 16, departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego orzeka wstrzymanie prac lub wyburzenie w określonym czasie.

Artykuł 50: Ośrodki działalności religijnej, które prowadzą zajęcia z analizy pism bez zgody i z naruszeniem postanowień art. 21, zostaną powiadomione przez departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego, w jaki sposób zaradzić tej sytuacji, a nielegalnie uzyskane środki finansowe zostaną skonfiskowane. W przypadku pogwałcenia przepisów bezpieczeństwa publicznego, biuro bezpieczeństwa publicznego wymierzy kary zgodnie z prawem.

Artykuł 51: W przypadku pogwałcenia postanowień art. 28 poprzez organizowanie działalności religijnej wykraczającej poza jurysdykcję jednostki administracyjnej bez zgody właściwych departamentów do spraw religii, departamenty do spraw religii wydadzą nakaz zaprzestania takiej działalności; wszelkie nielegalnie uzyskane środki finansowe zostaną skonfiskowane i może być nałożona grzywna ponaddwukrotnie, ale nie więcej niż trzykrotnie, od nich wyższa. Organizacja religijna lub ośrodek działalności religijnej, które bezprawnie organizują działalność religijną, mogą też zostać wezwane przez organ rejestrujący do usunięcia ze stanowiska osoby bezpośrednio odpowiedzialnej za taki incydent.

Artykuł 52: Zawodowy personel religijny, który narusza postanowienia art. 33, prowadząc bez zezwolenia działalność religijną taką jak wyświęcanie mnichów lub mniszek, konsekrowanie, objaśnianie sutr buddyjskich, nawracanie i zdobywanie wiernych, będzie wezwany przez departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego do naprawienia błędów; jeżeli okoliczności są poważne, departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego może zwrócić się do właściwej organizacji religijnej o odebranie winnego statusu zawodowego personelu religijnego.

Artykuł 53: Zawodowy personel religijny, który narusza postanowienia art. 41, 42, 43 i 44 przekraczając bez zezwolenia granice jurysdykcji działalności religijnej, zostanie wezwany przez departament do spraw religii rządu ludowego



szczebla okręgu lub wyższego do naprawienia błędów. Jeżeli okoliczności są poważne, departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego może zwrócić się do właściwej organizacji religijnej o odebranie winnemu statusu zawodowego personelu religijnego.

Artykuł 54: Tybetańscy ziomkowie z zagranicy, którzy naruszają postanowienia art. 45, przewodnicząc działalności religijnej lub angażując się w działalność taką jak wyświęcanie mnichów i mniszek, konsekrowanie, objaśnianie sutr buddyjskich, nawracanie i zdobywanie wiernych, zostaną wezwani przez departament do spraw religii rządu ludowego szczebla okręgu lub wyższego do naprawienia błędów. Jeżeli okoliczności są poważne, sprawą zajmie się biuro bezpieczeństwa publicznego na podstawie przepisów wjazdowo-wyjazdowych.

Artykuł 55: W razie naruszenia „Przepisów dotyczących kwestii religijnych” Rady Państwa i innych rozporządzeń, w przypadku których sankcje zostały już określone, należy stosować tamte przepisy.

Część V

Postanowienia dodatkowe

Artykuł 56: Przepisy te wchodzi w życie 1 stycznia 2007 roku, zastępując „Tymczasowe metody zarządzania kwestiami religijnymi w TRA” ogłoszone przez Ludowy Rząd TRA 20 grudnia 1991 roku.



Dziampa Phuncog, Przewodniczący TRA, 19 września 2006

Zarządzenie nr 5

Przepisy administracyjne w sprawie reinkarnacji żywych buddów buddyzmu tybetańskiego

Państwowa Administracja Spraw Religijnych

Niniejsze „Przepisy administracyjne w sprawie reinkarnacji żywych buddów buddyzmu tybetańskiego” zostały przyjęte na posiedzeniu Państwowej Administracji Spraw Religijnych 13 lipca 2007 i wchodzi w życie 1 września 2007 roku.

Artykuł 1: Przepisy te opracowano zgodnie z „Przepisami dotyczącymi kwestii religijnych”, aby chronić wolność wierzeń religijnych obywateli, uszanować tybetańską praktykę buddyjską dziedziczenia pozycji żywych buddów oraz uregulować zarządzanie kwestiami dotyczącymi reinkarnacji żywych buddów.

Artykuł 2: Odradzający się żywi buddowie winni szanować i strzec zasad jedności państwa, strzec jedności mniejszości, zgody religijnej oraz normalnego porządku buddyzmu tybetańskiego.

Odradzający się żywi buddowie winni szanować rytuały religijne i historycznie utrwalone systemy buddyzmu tybetańskiego, nie mogą jednak przywracać zniesionych przywilejów feudalnych.

Odradzający się żywi buddowie nie mogą podlegać wpływowi ani być podporządkowani żadnej zagranicznej organizacji lub osobie za granicą.

Artykuł 3: Odradzający się żywi buddowie muszą spełniać następujące warunki:

1. Większość lokalnych wyznawców religijnych oraz organizacja zarządzająca klasztorem muszą wystąpić o reinkarnację;



2. Linia dziedziczenia musi być prawdziwa i trwać do dnia obecnego;
3. Klasztor występujący o reinkarnację żywego buddy musi być klaszto-rem, w którym zarejestrowany jest mnich żywy budda, musi być zarejestrowany jako tybetański buddyjski ośrodek działalności religijnej oraz musi być zdolny do kształcenia i wychowywania żywych buddów.

Artykuł 4: Kandydaci na odradzających się żywych buddów, którzy spełniają jeden z wymienionych warunków, nie mogą się reinkarnować:

1. Reinkarnacje nie podlegające religijnej doktrynie buddyzmu tybetańskiego;
2. Tam, gdzie właściwy rząd ludowy szczebla miasta lub powyższy z przypisanymi okręgami zakazał reinkarnacji.

Artykuł 5: Odradzający się żywi buddowie muszą przejść procedurę aplikacji i zatwierdzenia: organizacja zarządzająca w klasztorze, który występuje o reinkarnację żywego buddy i w którym zarejestrowany jest mnich, lub lokalne Stowarzyszenie Buddyjskie, powinny składać podania o reinkarnację w lokalnych departamentach ds. religii na szczeblu wyższym od rządu ludowego okręgu; po odebraniu sugestii rządu ludowego szczebla wyższego niż okręg departament rządu ludowego ds. religii przekazuje sprawę do zbadania i rozpatrzenia departamentowi rządu ludowego ds. religii szczebla regionu autonomicznego bądź prowincji. Reinkarnacje żywego buddy, które mają stosunkowo duży wpływ, będą przedstawiane do zatwierdzenia rządowi ludowemu regionu autonomicznego lub prowincji; te o wpływie szczególnie dużym będą przedstawiane do zatwierdzenia Radzie Państwa.

Weryfikacja i rozpatrzenie podania żywego buddy powinny obejmować zasięgnięcie opinii właściwego Stowarzyszenia Buddyjskiego.

Artykuł 6: W razie wątpliwości co do zasięgu wpływu żywego buddy powinno wypowiedzieć się Ogólnochińskie Stowarzyszenie Buddyjskie i przedstawić sprawozdanie Państwowej Administracji Spraw Religijnych w celu dołączenia do akt.

Artykuł 7: Po pozytywnym rozpatrzeniu podania o reinkarnację żywego buddy Stowarzyszenie Buddyjskie szczebla właściwego zasięgowi wpływu żywego buddy powoła zespół kierowniczy ds. reinkarnacji; organizacja zarządzająca w klasztorze, w którym zarejestrowany jest żywy budda, lub właściwe Stowarzyszenie Buddyjskie powoła zespół poszukiwawczy w celu odnalezienia chłopca z duszą; poszukiwania odbywać się będą pod nadzorem zespołu kierowniczego.

Odrodzone dziecko z duszą zostanie rozpoznane przez Stowarzyszenie Buddyjskie prowincji lub regionu autonomicznego bądź Ogólnochińskie Stowarzyszenie Buddyjskie zgodnie z rytuałami religijnymi i historycznie utrwalonymi systemami.



Żadnej grupie ani osobie nie wolno bez upoważnienia prowadzić jakichkolwiek działań związanych z poszukiwaniem i rozpoznawaniem odradzających się żywych buddów-dzieci z duszą.

Artykuł 8: Dzieci z duszą żywych buddów, których historycznie rozpoznawano poprzez ciągnięcie losów ze złotej urny, będą rozpoznawane poprzez ciągnięcie losów ze złotej urny.

Wnioski o niekorzystanie z ciągnięcia losów ze złotej urny będą przedstawiane do rozpatrzenia Państwowej Administracji Spraw Religijnych przez departamenty ds. religii rządu ludowego regionu autonomicznego lub prowincji. Przypadki o szczególnie dużym znaczeniu rozpatrywane będą przez Radę Państwa.

Artykuł 9: Dokonanie rozpoznania reinkarnacji dziecka z duszą żywego buddy przedstawione będzie do zaaprobowania przez departament do spraw religii rządu ludowego prowincji lub regionu autonomicznego; przypadki o dużym wpływie wymagają aprobaty Państwowej Administracji Spraw Religijnych, przypadki o szczególnie dużym wpływie wymagają aprobaty Rady Państwa.

Odradzający się żywi buddowie zaaprobowani przez departamenty ds. religii rządu ludowego prowincji lub regionu autonomicznego bądź przez rząd ludowy regionu autonomicznego będą zgłaszani Państwowej Administracji Spraw Religijnych w celu wpisania do rejestru.

Artykuł 10: Podczas wprowadzania na urząd żywego buddy przedstawiciel organu aprobującego odczyta dokument zatwierdzający, a właściwe Stowarzyszenie Buddyjskie wyda żywemu buddzie zezwolenie.

Zezwolenia będą wydawane przez Ogólnochińskie Stowarzyszenie Buddyjskie z powiadomieniem Państwowej Administracji Spraw Religijnych w celu wciągnięcia do rejestru.

Artykuł 11: Osoby i grupy dopuszczające się złamania niniejszych przepisów i zajmujące się sprawami żywych buddów bez upoważnienia podlegają karom administracyjnym wymierzonym przez departamenty ds. religii rządów ludowych zgodnie z postanowieniami „Przepisów dotyczących kwestii religijnych”; w przypadku popełnienia przestępstwa podlegają odpowiedzialności karnej.

Artykuł 12: Po wprowadzeniu na urząd żywego buddy organizacja kierująca klasztorem, w którym jest on zarejestrowany, przedstawi plan szkolenia i zarekomenduje nauczyciela pism oraz przekaże ten plan lokalnemu Stowarzyszeniu Buddyjskiemu, które wystąpi o jego zaakceptowanie przez departament ds. religii rządu ludowego prowincji lub regionu autonomicznego.



Artykuł 13: Prowincje i regiony autonomiczne, które zajmują się sprawami żywych buddów, mogą na podstawie niniejszych przepisów przyjmować i wprowadzać w życie przepisy szczegółowe, zgłaszając to Państwowej Administracji Spraw Religijnych.

Artykuł 14: Przepisy wchodzi w życie 1 września 2007 roku.

Po dziesięcioletniej przerwie Stały Komitet Biura Politycznego Komitetu Centralnego KPCh dojrzał w lipcu 1994 roku do ponownego zrewidowania polityki w Tybecie, zwołując trzecie forum robocze do spraw regionu. Wykorzystano je – jak zawsze, gdy znikąło zagrożenie zewnętrzne, jakim w ostatnich latach była martwa już groźba sankcji, do czego przyczyniła się i Polska, sprzedając w marcu Pekinowi swój głos w oenietowskiej Komisji Praw Człowieka – do całkowitego przekreślenia koncesji Hu Yaobanga, wydania wojny Dalajlamie (wedle nowej nomenklatury „głowie węża”, którą należało odrąbać, żeby zabić gada tybetańskiego nacjonalizmu) oraz przyspieszenia jednostronnego, ignorującego interesy i potrzeby Tybetańczyków modelu rozwoju (o sześćdziesiąt dwie nowe wielkie inwestycje infrastrukturalne), czyli zaaprobowania na najwyższym szczeblu represyjnego, nastawionego na pełną asymilację i sinizację jiangowskiego „chwytania oburącz”. Najwyżsi przywódcy Chin polecili między innymi zahamować rozwój religii oraz zwiększyć kontrolę administracyjną i inwigilację klasztorów, zweryfikować i oczyścić szeregi uznanych za „niepewne” tybetańskich kadr poprzez agresywne monitorowanie ich poglądów, zakazać posiadania zdjęć i wykorzenić już nie tylko polityczne, ale i religijne wpływy Dalajlamy, oraz uruchomić kampanię „edukacji patriotycznej” i uczynić „myślenie socjalistyczne” celem procesu kształcenia tybetańskich dzieci.

Bezprecedensowa, nadzorowana bezpośrednio przez władze centralne, obejmująca nie cały kraj, lecz jeden w teorii autonomiczny region, kampania „edukacji patriotycznej” wywołała piorunujący efekt: w ciągu trzech pierwszych miesięcy 1995 roku aresztowano na tle politycznym więcej osób niż w całym roku poprzednim, tybetańscy członkowie partii i pracownicy administracji musieli rozstać się z przedmiotami kultu religijnego z różańcami włącznie, a wspierana przez uzbrojone „ruchome komisariaty” LPZ – szturmować kolejne klasztory, których duchowni buntowali się przeciwko mianowanym przez partię nowym członkom komitetów demokratycznego zarządzania i grupom roboczym usuwającym „nadliczbowych” mnichów, zmuszającym do udziału w wiecach i wykuwania na pamięć gotowych odpowiedzi na gotowe pytania, a przede wszystkim do podpisywania lojalek, zawierających wyrzeczenie się Dalajlamy oraz deklarację bezwarunkowego poparcia dla rządów partii i jedności macierzy. Opornych oddawano w ręce policji lub setkami wydalano ze świątyń z wilczym biletem; więzienia pękały w szwach. Pekin – któremu w marcu po raz pierwszy i jak dotąd ostatni, za sprawą głosów Polski

i Rosji, nie udało się wybiegami proceduralnymi zablokować w Genewie dyskusji nad projektem rezolucji, potępiającej Chiny za naruszanie praw człowieka – nie próbował już przekonywać Tybetańczyków do słuszności swojej ideologii i polityki, lecz wymuszał posłuszeństwo starymi, brutalnymi metodami.

Nowa kampania nabrała gwałtownego przyspieszenia, gdy 14 maja 1995 roku Dalajlama ogłosił w Dharamsali, że nową inkarnacją Panczenlamy jest sześciolatek Gendun Czokji Nima z Lhari w północnym Tybecie. Przywódcy partii w 1989 roku nakreślili, a potem ściśle kontrolowali „chiński” proces poszukiwań „wcielenego chłopca”, obejmujący w pierwszej, tradycyjnej części tak zdawałoby się egzotyczne dla zdeklarowanych ateistów czynności, jak czytanie wizji w wodach świętych jezior, interpretowanie mistycznych znaków czy pytanie o radę wyroczni, i początkowo zezwolili nawet mianowanemu przez premiera Li Penga kierownikiem „grupy poszukiwawczej” Czadrelowi Rinpocze na konsultacje z Dalajlamą, rezerwując dla siebie ostatnie etapy selekcji, lecz strategia trzeciego forum wykluczała jakiegokolwiek ustępstwa wobec tybetańskich obyczajów, takie choćby jak akceptacja wytypowanego zgodnie z wiekową procedurą Karmapy. Po trzech dniach namysłu partia odpowiedziała klasyczną operacją służb bezpieczeństwa: wprowadzeniem, prawdopodobnie do Pekinu, Genduna Czokji Nimy i jego rodziców oraz serią strategicznych aresztowań (w tym Czadrela, znanego dotąd z uległości wobec władz opata Taszilhunpo), brutalną kampanią, której celem było zmuszenie najważniejszych urzędników i duchownych do publicznego potępienia i odrzucenia decyzji Dalajlamy, zastąpieniem zarządu siedziby panczenlamów znanymi kolaborantami (między innymi jednym z wodzirejów pamiętnego thamzingu w 1964 roku) oraz gruntowną czystką w zajęтым przez LPZ klasztorze. Sześć miesięcy, kilkadziesiąt aresztowań i kilka samobójstw zdesperowanych mnichów później do wojskowego hotelu w Pekinie zwieziono trzystu najwyższych hierarchów buddyzmu tybetańskiego (niektórych prosto ze szpitali), ostatecznie przełamując ich opór perswazją, groźbami i szantażem. W środku nocy 29 listopada w odciętym od świata przez policję lhaskim Dżokhangu odbyła się karykaturalna ceremonia, mająca świadczyć o kontynuacji chińskich rządów w Tybecie od czasów mandżurskich i poszanowaniu tybetańskich wierzeń religijnych, podczas której sędziwy lama, a nie cesarski amban, przed posągiem Buddy, a nie portretem cesarza Qianlonga w Potali, wyciągnął z urny palcami, a nie pałeczkami z kości słoniowej, los

z imieniem Gjalcena Norbu, czyli, jak natychmiast ochrzczili go Tybetańczycy, Panczen dzuma, „falszywego” Panczenlamy. Wkrótce potem, znów potajemnie i głównie na użytek kamer chińskiej telewizji, sześćoletniego syna zasłużonych członków partii intronizowano w Taszilhunpo i pospiesznie wywieziono do Pekinu, gdzie z wielką pompą przyjął go przewodniczący Jiang Zemin. Władze chińskie zignorowały niezliczone apele agend ONZ, parlamentów oraz rządów i do dziś nie tylko nie dopuściły do Genduna Czokji Nimy niezależnych obserwatorów, którzy mogliby potwierdzić ich zapewnienia, że najmłodszy więzień polityczny na świecie ma się dobrze, uczęszcza do szkoły itd., ale i nie przedstawiły żadnego dowodu na to, że uprowadzony Panczenlama ciągle żyje.

W 1996 roku kampania reedukacji politycznej oraz zbiegającego się z nią kolejnego „mocnego uderzenia” – i wywoływane przez nie, tłumione przy użyciu broni palnej protesty przeciwko konfiskowaniu zdjęć „zdegenerowanego w antychińskie narzędzie” Dalajlamy – objęły cały TRA, a władze w Lhasie, w której rdzenni mieszkańcy byli już mniejszością za sprawą nieskrępowanej migracji Hanów i chińskich muzułmanów Hui, rozciągnęły atak na religię na tybetańską naukę i kulturę – z jej „obcymi”, zdaniem Chena Kuiyuana, wpływami buddyjskimi – oraz na język tybetański, czyszcząc podręczniki z „nacjonalistycznych” treści i grzebiąc jako „niepraktyczne” wszelkie koncesje wywalczone w latach osiemdziesiątych przez Panczenlamę. Zakaz praktykowania religii obowiązywał już nie tylko partyjne kadry i urzędników, ale również ich krewnych oraz wszystkich pracowników zakładów państwowych ze sprzętaczkami włącznie, a także, czego nie uzasadniały żadne względy „bezpieczeństwa”, uczniów i dzieci.

Rok później, zapewne z powodu rosnącej popularności Dalajlamy, prezydent Clinton powołał w Departamencie Stanu specjalnego koordynatora do spraw tybetańskich, przypominając Pekinowi, że nie może ignorować emigracyjnego przywódcy, który „przefrymarczył swój honor za patronat wrogich sił zachodnich”, lecz nieoficjalne kontakty z diasporą – czy może symboliczna danina dla zajmującego centralne miejsce w polityce zagranicznej Jianga Waszyngtonu – znów szybko się urwały. Tymczasem Tybet zaczął też powoli budzić życzliwe zainteresowanie części Chińczyków, zwłaszcza nowej klasy średniej i inteligencji. Dla jednych, próbujących zapętnić pustkę po krachu maoistowskiej ideologii, która miała zastąpić tępione przez siebie religie, przestawał być malowaną przez propagandę zacofaną, barbarzyńską i wymagającą protek-


cyjnalnej „bratniej pomocy” krainą, stając się sanktuarium żywej duchowości i skarbcem nauk przekazywanych przez charyzmatycznych mistrzów medytacji, dla innych zaś – problemem politycznym, którego sensowne rozwiązanie, czyli historyczny kompromis z umiarkowanym, bezwzględnie przeciwnym stosowaniu przemocy i cieszącym się światowym autorytetem Dalajlamą, uniemożliwiała owzroczna polityka władz. Do Wei Jingshenga, „chińskiego Wałęsy”, który już w 1992 roku jako pierwszy pisał w tej sprawie z więzienia do Denga (i między innymi za to wkrótce wrócił za kraty), dołączali inni dysydenciz założycielami Demokratycznej Partii Chin naczele. Decyzję o izolowaniu Dalajlamy coraz głośniej krytykowali również „starzy Tybetańczycy” – nie mający wpływu na politykę partii, lecz cieszący się autentycznym prestiżem pierwsi tybetańscy komuniści i emerytowani dowódcy AL-W – którzy na tle pokolenia cynicznych, fubai, skorumpowanych „zimowych robaków” wydawali się oddanymi sprawie ludu, zdolnymi do wielkich poświęceń ideowcami.

Nawet jeśli Pekin zaczynał poważnie myśleć o nowej strategii wobec diaspory, nie zmieniło to polityki Chena w Tybecie, gdzie zamknięto właśnie lub równano z ziemią działające bez zezwoleń klasztory i pustelnie, a brutalność wobec dysydentów osiągała punkt kulminacyjny. W 1998 roku komendantura „więzienia nr 1 TRA” nazywanego potocznie Drapczy postanowiła uczcić międzynarodowe święto pracy wciągnięciem chińskiej flagi i chóralnym odśpiewaniem hymnu. Kiedy spędzeni na plac apelowy skazani zaczęli wznosić niepodległościowe hasła, zostali zmasakrowani przez strażników i wezwanych na pomoc funkcjonariuszy LPZ. Po trzech dniach spektakl konsekwentnie powtórzono, tym razem otwierając do protestujących ogień. „Bunt” kosztował życie co najmniej dziewięciorga skazanych – w tym pięciu młodziutkich mniszek z rukhagu, czyli „oddziału”, trzeciego, które po miesiącu bicia, tortur, gwałtów elektrycznymi palkami i wycieńczających musztr prawdopodobnie (nie przeprowadzono autopsji ani, wbrew zwyczajom, nie wydano zwłok krewnym) odebrały sobie życie, podnosząc rekordowy wskaźnik umieralności więźniarek politycznych tej placówki do jednego zgonu na dwadzieścia skazanych. Druga, krwawo stłumiona demonstracja zbiegła się z wizytą w Drapczy trzech ambasadorów państw Unii Europejskiej, którzy nie zauważyli żadnych oznak niepokoju i o całym zajściu dowiedzieli się po powrocie do domu od organizacji pozarządowych. Trzy tygodnie po niej, podczas pierwszej transmitowanej na żywo – ale i szczegółowo wcześniej uzgodnionej – konferencji prasowej w Pekinie, przewodniczący Jiang powiadomił prezydenta Sta-

nów Zjednoczonych, że „drzwi do rokowań z Dalajlamą są otwarte”, by kilka dni później ogłosić w Tybecie wymierzoną weń kampanię „najniższego szczebla”, która miała skonsolidować kontrolę partii nad regionami wiejskimi i pasterskimi, zaostrzyć politykę kontroli urodzeń (do jednego dziecka w rodzinie miejskiej i dwojga w chłopskiej, choć z rządowych statystyk wynikało, że przyrost naturalny w TRA jest niższy od założeń planu pięcioletniego) oraz wysyłać na przymusowe emerytury sześćdziesięcioletnich lamów, pełniących w klasztorach kluczową rolę nauczycieli dyscypliny i rytuałów, depozytariuszy bezcennych w tradycji buddyjskiej „ustnych pouczeń” oraz wychowawców nowego pokolenia mnichów.

W styczniu 1999 roku – trzy miesiące po podpisaniu przez Chiny Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, który gwarantuje między innymi „wolność myśli, sumienia i wyznania” oraz prawo do „uprawiania kultu, uczestniczenia w obrzędach, praktykowania i nauczania” religii – w Lhasie ogłoszono długofalową kampanię ateizacji. „Władze – informowali ryzykujący więzieniem Tybetańczycy – zaatakowały naturalną wiarę i tradycyjne obyczaje religijne, takie jak odwiedzanie ołtarzy i świątyń, składanie ofiar, palenie kadzidła, poranną i wieczorną modlitwę oraz inne manifestacje wiary”, a grupy robocze przeszukiwały mieszkania urzędników, konfiskując nie tylko przedmioty kultu, ale nawet kadzielnice i maślane lampki, których posiadanie partia traktowała jako „wypowiedzenie pracy”. Kiedy Komisja Praw Człowieka ONZ w Genewie postanawiała przychylić się do wniosku Chin i nie dyskutować projektu rezolucji wniesionego jak zwykle przez Stany Zjednoczone oraz, po raz pierwszy i ostatni, przez Polskę, w okolicach Lhasy zmarło trzech mnichów zakatowanych za brak właściwej postawy ideologicznej.

Zgodnie ze starym powiedzeniem: „gdy w Lhasie się zaziębia, w Amdo kaszlą”, kampania reedukacji politycznej przekroczyła też granice TRA – gdzie od trzech lat panował względny spokój dzięki skutecznej, „aktywnej” strategii służb bezpieczeństwa i odstrasżającym karom za działalność „separatystyczną” – przybierając najbardziej brutalną postać i wywołując uliczne protesty w tybetańskich prefekturach Sichuanu, których władze próbowały niszczyć zdjęcia Dalajlamy i narzucać nowe zasady rejestracji mnichów, natomiast w Qinghai przymusowo osiedlani koczownicy toczyli bratobójcze krwawe walki o konfiskowane i grodzone przez rząd pastwiska. W sierpniu, w trakcie Igrzysk Mniejszości Narodowych, doszło do bezprecedensowego protestu Taszi Ceringa, który usiłował opuścić



chińską flagę na lhaskim „Tiananmen” u stóp Potali (nazywanym złośliwie, ponieważ może pomieścić dziesiątki tysięcy osób, „placem Kalaczakry”) i wciągnąć na maszt zakazany sztandar Tybetu, a następnie zdetonować przywiązany do ciała prymitywny ładunek wybuchowy. Niedoszły zamachowiec został zmasakrowany przez policję i po kilku miesiącach zmarł lub odebrał sobie życie w więzieniu. Władze natychmiast zamknęły zatrudniający go sierociniec, aresztowały cały personel, oskarżyły o współudział i nie przedstawiając żadnych dowodów winy, skazały na dożywocie założyciela tej placówki Bangri Czogtrula Rinpoce, a kilkadziesiąt dzieci wyrzuciły na ulicę. Dwa miesiące później funkcjonariusze Biura Bezpieczeństwa Publicznego Kardze (chiń. Ganzi) w Sichuanie otworzyli ogień do kilku tysięcy demonstrantów, protestujących przeciwko aresztowaniu słynnego nauczyciela i uczonego Gesze Sonama Phuncoga, który trafił za kraty za „nielegalne odprawianie modłów w intencji Dalaja”. Choć Pekin uparcie twierdził, że „większy Tybet” jest wymyśloną przez diaspore „fikcją”, tak jego polityka, jak identyczne reakcje mieszkańców wszystkich ziem tybetańskich, znów dobitnie pokazywały, że racja leży po stronie Dalajlamy.

Czternastoletni Karmapa – wokół którego gęstniała atmosfera za sprawą rządu, próbującego (ku wielkiej satysfakcji Tybetańczyków, bezskutecznie) wpłatać go w kampanię przeciwko Dalajlamie i, wbrew wcześniejszym obietnicom, uniemożliwiającego mu kontakt z przebywającymi za granicą nauczycielami – pod osłoną nocy 28 grudnia 1999 roku wyskoczył z okna klasztoru Curphu i dżipem, pieszo, konno zdołał przedostać się przez Mustang do Indii. Spektakularną ucieczkę z obstawionego przez tajniaków, strzeżonego dwadzieścia cztery godziny na dobę klasztoru umożliwili ryzykujący życiem mnisi, którzy udawali, że najwyższy hierarcha buddyjski w Tybecie samotnie medytuje w swojej celi. Tydzień później Karmapa dotarł do Dharamsali – rezydencji, jak pisał opuszczając ojczyznę, „Najwyższego dzierżawcy czystego białego lotosu, skarbnicy wszystkich przymiotów i światła dla oczu” – zadając bolesny cios chińskiej machinie propagandowej i odbierając Pekinowi największą w obliczu powszechnego bojkotu „fałszywego Panczena” nadzieję na legitymizację rządów partii w oczach Tybetańczyków. Władze odpowiedziały chwilowym zamknięciem siedziby karmapów, serią aresztowań mnichów, uwięzieniem rodziców młodego lamy i wprowadzeniem nadzwyczajnych środków bezpieczeństwa na granicy z Nepalem, którą rokrocznie przekraczają nielegalnie niemal trzy

tysiące uchodźców. Niemniej podobnie jak w przypadku „uprowadzenia” Dalajlamy przez powstańców oraz dwuletniego odwlekania formalnej dymisji Agji Rinpocze, piastującego wiele ważnych stanowisk politycznych opata Kumbumu, który „wybrał wolność” na rok przed Karmapą, Pekin nie przypuścił jawnego ataku na głowę szkoły kagju, oficjalnie informując, że „udał się on za granicę po instrumenty muzyczne do buddyjskiej mszy” i „czarne czapki” swych poprzedników. Chiny najwyraźniej nie myślały jednak o zakończeniu przygody z „wcielonymi” dziećmi, mianując drugiego wskazanego przez aparat tulku, tym razem byłego regenta Retinga Rinpocze, i kompletując w ten sposób obsadę niezbędną do ewentualnego odegrania spektaklu poszukiwań nowego „dalajlamy” tudzież prowokując kolejne protesty oraz aresztowania duchownych.

W 2000 roku, gdy Dalajlama składał drugą wizytę w Polsce, przewodniczący Jiang Zemin ogłosił „wielki program rozwijania ziem zachodnich” (chiń. xibu dakaifa), który miał zapewnić rozpedzonej gospodarce tak potrzebne surowce, zasypać przepaść między bogatym wybrzeżem a zubożałym interiorom oraz na wieki zespolić z Chinami właściwymi niespokojny Xinjiang i Tybet. Flagowym statkiem gigantycznego projektu uczyniono w imię „jedności macierzy” – przy szacowanych na niespełna dwa miliardy dolarów, a w rzeczywistości ponaddwukrotnie wyższych kosztach przedsięwzięcie to nie miało żadnego sensu gospodarczego, gwarantując zwrot nakładów po trzystu latach działania, i jak przyznawał sam Wielki Inżynier, obliczone było wyłącznie na realizację celów polityczno-militarnych – budowę linii kolejowej z Golmudu do Lhasy, gdzie ogłaszano kolejne restrykcje wobec religii, dotyczące już nie kadr i urzędników, lecz całej populacji tybetańskiej włącznie z dziećmi, którym oficjalnie grożono wydalaniem ze szkół za odwiedzanie świątyń lub znalezienie zdjęć Dalajlamy w ich rodzinnych domach. W czerwcu po wyrywkowych rewizjach publicznie zniszczono skonfiskowane przedmioty kultu, co mieszkańcom miasta kojarzyło się tylko z rewolucją kulturalną. Miesiąc później Parlament Europejski przyjął rezolucję, w której wezwał wszystkie państwa członkowskie do uznania tybetańskiego rządu na wychodźstwie, jeśli w ciągu trzech lat Chiny nie zawrą porozumienia z Dharamsalą „w sprawie nowego statusu Tybetu”, symbolicznie wzmacniając skuteczniejsze, bo administracyjne, zabiegi Stanów Zjednoczonych.

W październiku za ucieczkę Karmapy zapłacił stanowiskiem Chen Kuiyuan, którego imperialna wizja cywilizującego rubieże pogranicznika i skrajne metody irytowały już nawet umiarkowanych

przywódców w Pekinie. Tybetańczycy odetchnęli z ulgą i choć nowy sekretarz, kolejny Han, Guo Jinlong nie zmienił retoryki ani strategii gardzącego wszystkim co tybetańskie „zimowego robaka”, napięcie w Lhasie zaczęło powoli spadać, co nie oznaczało jednak końca represji, których centrum przeniosło się teraz do Khamu. W kwietniu 2001 roku (prawdopodobnie na osobiste polecenie wizytującego Sichuan Jianga, przerażonego skupiskiem niemal dziesięciu tysięcy duchownych), wkrótce po ratyfikowaniu przez Chiny Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych i ogłoszeniu kolejnej kampanii yanda, wydano wyrok na gar, tradycyjne „obozowisko” monastyczne w Kardze – założony przez charyzmatycznego „odkrywcę skarbów”, tertona Khenpo Dzigme Phuncoga największy ośrodek renesansu buddyzmu na ziemiach tybetańskich, w którym nigdy nie dochodziło do żadnych wystąpień o charakterze politycznym. Oddziały policji i wojska usunęły z ogromnego kompleksu najpierw setki chińskich adeptów, a potem tysiące mniszek i mnichów, równając z ziemią ich chatki, by nie mieli dokąd wracać. Wkrótce potem los Sertharu podzielił niedaleki Jaczen Gar, tyle że tam do rozebrania kwater zmuszono samych duchownych, oszczędzając na poborach chińskich „grup roboczych”, zaś liczba mnichów i mniszek usuniętych ze świątyń w ramach prowadzonej od połowy lat dziewięćdziesiątych kampanii reedukacji przekroczyła dwadzieścia tysięcy.

Pod koniec czerwca władze centralne ponownie zajęły się Tybetem, zwołując czwarte już forum robocze i zatwierdzając na najwyższym szczeblu trzy priorytety nowej-starej polityki: budowanie struktur KPCh, napędzanie gospodarki inwestycjami i subsydiami od fazy „przyspieszenia” do „skoku rozwojowego”, oraz przejście od „podstawowej” do „długoterminowej” stabilizacji społecznej – czyli intensyfikację procesu asymilacji regionu. Partia najwyraźniej nie dbała o to, że niezwykle kosztowna strategia motywowanych politycznie transfuzji z budżetu centralnego na wzmocnienie lokalnego aparatu i rozbudowę infrastruktury, czyli „symulowana modernizacja”, zdążyła już doprowadzić do całkowitego uzależnienia Tybetu od Pekinu (wedle oficjalnych statystyk na każdego yuana ponaddziesięcioprocentowego wzrostu gospodarczego TRA rząd wydawał dwa yuany), siedmiokrotnego podniesienia kosztów tworzenia miejsc pracy w ciągu dekady, stagnacji produkcji rolnej i przemysłowej, marginalizacji rdzennych mieszkańców (poza uprzywilejowaną mniejszością doskonale opłacanych – lecz wciąż politycznie „niepewnych” – kadri i innych pracowników sektora państwowego) oraz pogłębienia przepaści

między ubożającymi od początku lat dziewięćdziesiątych regionami wiejskimi, zamieszkiwanymi przez pozbawioną dostępu do edukacji i opieki zdrowotnej oraz uzyskującą najniższe dochody w skali ChRL przytłaczającą większość Tybetańczyków, a prosperującymi na koszt podatnika, zdominowanymi przez chińskich imigrantów miastami. Co więcej, mimo lawinowego wzrostu nakładów (o siedemdziesiąt pięć procent w samym 2001 roku) wedle rządowych danych wyraźnie spadać zaczął odsetek tybetańskich kadr – z ponad siedemdziesięciu do niespełna pięćdziesięciu procent. Przy okazji przywódcy partii, którzy wraz z gwałtownym wzrostem znaczenia Chin na arenie międzynarodowej poświęcali coraz większą uwagę ich wizerunkowi, zrewidowali obowiązujące od 1989 roku stanowisko wobec Dalajlamy i decyzję o izolowaniu – dla odmiany całkowicie już samowystarczalnej – społeczności emigracyjnej w Indiach, wracając do strategii „zaangażowania” i dialogu.

W lipcu MKOl przyznał Pekinowi organizację Igrzysk Olimpijskich w 2008 roku. O ile przy poprzednich, nieudanych zabiegach o goszczenie „największego święta sportu i pokoju” Chiny czuły się zobligowane do wykonywania symbolicznych gestów w postaci przedterminowych zwolnień znanych dysydentów, o tyle teraz były już tak pewne swojej pozycji, że ostentacyjnie biły własne rekordy w wykonywaniu doraźnych egzekucji w ramach nowego „mocnego uderzenia” w przestępczość.

Na początku sierpnia – gdy diaspora po raz pierwszy wyłoniła premiera kaszagu w wyborach bezpośrednich, a Dalajlama przeszedł na „połowiczną emeryturę” – pierwszą oficjalną wizytę w Tybecie złożyli polscy parlamentarzyści. Wyjeżdżali w atmosferze skandalu, ponieważ media ujawniły właśnie, że przewodniczący Komisji Spraw Zagranicznych i owej delegacji od ponad roku skutecznie blokujący prace nad sejmowym projektem „Deklaracji solidarności z narodem tybetańskim”, otrzymał za to podziękowanie na piśmie od swego chińskiego odpowiednika oraz kosztowny komputer od ambasadora ChRL w Warszawie. Na prośbę organizacji praw człowieka postowie wielokrotnie nagabywali gospodarzy o aktualne zdjęcia Genduna Czokji Nimy i uzyskali zapewnienie Ragdiego, Tybetańczyka stojącego najwyżej w partyjnej hierarchii, że wkrótce zostaną one przekazane Sejmowi (czego nie uczyniono do dziś). Przy okazji dowiedzieli się również, że „szumowina kół buddyjskich”, skazany na sześć lat więzienia Czadrel Rinpocze, wciąż przebywa za kratami mimo formalnego zakończenia kary. 24 sierpnia Sejm, nie mogąc dłużej „godzić się na niesprawiedliwość, szczególnie wtedy,

gdy dotyka ona narody, które same chcą decydować o swoim losie i swojej przyszłości”, na ostatnim posiedzeniu III kadencji przyjął wreszcie „Deklarację solidarności”, ślubując zabiegać o „wykonanie wszystkich rezolucji ONZ dotyczących sytuacji w Tybecie” oraz wzywając Pekin do szanowania tożsamości i dziedzictwa cywilizacji Tybetańczyków tudzież podjęcia rozmów z „jedynym uznawanym przedstawicielem narodu tybetańskiego”, Dalajlamą, czym, wedle rytualnej repliki OZPL, „zapewne z niższych pobudek (...) brutalnie wmieszał się w sprawy wewnętrzne Chin” i wyrządził „wielką szkodę” stosunkom dwustronnym, sprowadzającym się w gruncie rzeczy do pogłębiania polskiego deficytu w wymianie handlowej, czyli importu bezrobocia.

Na początku 2002 roku, w związku z wizytą w Pekinie prezydenta Busha, w „goście dobrej woli” (w odróżnieniu od „gestu przyjaźni”, innej formy handlu żywym towarem, która polega na obdarowywaniu zwierzętami należącymi do gatunków zagrożonych wyginięciem) po raz pierwszy przedterminowo zwolniono i odesłano do Waszyngtonu tybetańskiego, a nie chińskiego więźnia politycznego. W następnych miesiącach wolność odzyskało warunkowo pięcioro innych skazanych za przestępstwa polityczne, a we wrześniu przyjechała do Pekinu pierwsza od 1984 roku delegacja wysłanników Dalajlamy, którzy rozmawiali z kierownictwem Departamentu Pracy Frontu Jedności i złożyli wizytę w TRA, po powrocie wystosowali zaś ostrożne, lecz optymistyczne oświadczenie, w którym chwalili „poświęcenie i kompetencję” tybetańskich urzędników, „rozwój i postęp” chińskich miast tudzież „znacznie większą – w porównaniu z początkiem lat osiemdziesiątych – elastyczność myślenia” nowych przywódców, podkreślając przy tym, że celem ich misji było budowanie atmosfery sprzyjającej kontynuowaniu procesu dialogu. Po ponad dekadzie nowego zainteresowania świata sprawą Tybetu, tysiącach demonstracji i setkach papierowych rezolucji w obronie Tybetańczyków, które w żaden sposób nie przeszkodziły wyrastającym na mocarstwo Chinom w systematycznym zaostrzaniu polityki, mnożeniu restrykcji, potęgowaniu represji oraz obróceniu rdzennych mieszkańców Dachy Świata w marginalizowaną i dyskryminowaną mniejszość, liderzy diaspory musieli uznać, że jedyną szansą na poprawę losu sześciu milionów rodaków w ChRL jest kompromis z Pekinem, i dali wyraz oddaniu idei zbliżenia, apelując o nieorganizowanie tradycyjnych protestów podczas pożegnalnej wizyty Jianga w Stanach Zjednoczonych. Strona chińska najwyraźniej nie czuła się zobowiązana do wyko-

nywania podobnych gestów, ponieważ nie tylko nie zmieniła ani polityki, ani retoryki, lecz oficjalnie bagatelizowała wizytę „tybetańskich ziomków”, mówiąc o jej „turystyczno-krajoznawczym” charakterze. Przy okazji, zwyczajowo ignorując protesty społeczności międzynarodowej, rozpoczęto wyburzanie domów w objętym ochroną UNESCO tybetańskim kwartale Lhasy, nie stanowiącym już nawet dwóch procent powierzchni stolicy Tybetu. Tym razem, zapewne z myślą o turystach, zabytkowe budynki zastępowano nie typowymi dla nowych Chin betonowymi klockami, pokrytymi przywodzącą na myśl publiczne szalety białą glazurą z epoki Chena Kuiyuana, lecz tanimi, lichymi konstrukcjami z prefabrykowanymi, pseudotybetańskimi gzymsami i frontonami.

Kolejny, dramatyczny dowód braku skuteczności not dyplomatycznych i parlamentarnych rezolucji tudzież bezwzględności swoich rządów w Tybecie władze chińskie przedstawiły światu już w grudniu – miesiąc po przekazaniu steru disidai z nowym przewodniczącym Hu Jintao na czele – skazując na karę śmierci byłego mnicha Lobsanga Dhondupa oraz spowinowaconego z nim znanego nauczyciela buddyjskiego i działacza społecznego Tulku Tenzina Delka, których aresztowano pod zarzutem „podżegania do podzielenia macierzy” i podkładania bomb w Sichuanie. 18 stycznia 2003 roku, demonstracyjnie drwiąc z ostrych protestów światowej opinii publicznej i norm prawnych, nie dopuszczając do podsądnych adwokatów ani nie przedstawiając żadnych dowodów na poparcie absurdalnych zarzutów – takich jak oskarżenie analfabety o pisanie ulotek – prawdopodobnie na osobiste polecenie awansowanego w nagrodę na ministra bezpieczeństwa, lokalnego sekretarza i członka Biura Politycznego KC KPCh Zhou Yongkanga, wyrok utrzymano i bezzwłocznie stracono Lobsanga Dhondupa, którego zwłoki okazały się zbyt zmasakrowane, by wydać je krewnym, oraz przeniesiono do więzienia o zaostrzonym rygorze Tulku Tenzina Delka, którego egzekucję zawieszono na dwa lata (co w chińskim systemie prawnym oznacza automatyczną zamianę na dożywocie w przypadku niepopelnienia za kratami przestępstwa z premedytacją lub złagodzenie kary za dobre sprawowanie). Dokonując pierwszej od 1990 roku egzekucji więźnia politycznego, „ubito trzy ptaki jednym kamieniem” – pozbyto się niewygodnego, słynącego z oddania dla Dalajlamy duchownego, zastraszone tybetańską populację coraz bardziej niespokojnego Khamu i wyjaśniono zagadkę kilku ataków bombowych (tak typowych dla krwawych protestów chińskich bezrobotnych czy wywłaszczanych chłopów, jak i symbolicznych, charakterystycz-

nych dla Tybetańczyków zamachów na pomniki i symbole chińskich rządów), wpisując przy tym poczynania Pekinu w globalną „wojnę z terroryzmem”.

Ten schemat – spotkanie z wysłannikami Dalajlamy oraz kontrpunkt w postaci wymownego podkreślenia, że Pekin nie zamierza schodzić z twardego kursu – miał się odtąd konsekwentnie powtarzać. W trakcie opóźnionej ukrywanym przed światem (jako „tajemnicą państwową”) wybuchem epidemii SARS, drugiej wizyty delegatów z Dharamsali, którym zezwolono na odwiedzenie tybetańskiego regionu prowincji Yunnan, co zdawało się potwierdzać nadzieje diaspory, że Chiny będą skłonne „budować wzajemne zaufanie, rozpraszając nieporozumienia” i rozmawiać o „większym” Tybecie, w maju rząd ChRL doprowadził do pierwszej jawnej deportacji tybetańskich uchodźców z Katmandu: władze Nepalu – początkowo gościnnego dla Tybetańczyków, a od 1989 roku umożliwiającego im bezpieczny tranzyt do Indii na podstawie „dżentelmeńskiej umowy” z biurem Wysokiego Komisarza ONZ ds. Uchodźców – nie oglądając się na ostre protesty społeczności międzynarodowej, wbrew własnemu prawu wydały pracownikom ambasady Chin grupę uciekinierów, których natychmiast wywieziono do Tybetu, gdzie byli miesiącami więzieni, bici i maltretowani. Mimo to, w imię „budowania atmosfery sprzyjającej kontynuowaniu dialogu”, emigracyjni przywódcy ponownie wezwali swoich rodaków i ich „sympatyków” o wstrzymanie się od organizowania „antagonizujących” Pekin demonstracji i protestów. Gospodarzem wizyty był tradycyjnie Departament Pracy Frontu Jedności, nad którym partia utworzyła „małą grupę przewodnią”, odpowiedzialną za koordynowanie polityki wobec Tybetu na najwyższym szczeblu; obok kierownictwa OLPKK weszli do niej między innymi minister bezpieczeństwa publicznego i minister spraw zagranicznych, co świadczyło o wadze, jaką władze ChRL przywiązują do Tybetu jako problemu wewnętrznego i zewnętrznego, ale też niewątpliwie komplikowało proces podejmowania decyzji.

We wrześniu 2004 roku, wkrótce po opublikowaniu przez rząd ChRL białej księgi wykluczającej przyznanie Tybetowi jakiegokolwiek „specjalnego” statusu, trzecia misja z Dharamsali – i, zdaniem Tybetańczyków, „jak do tej pory najpoważniejsze” rozmowy z Pekinem, a wedle strony chińskiej kolejne „odwiedziny u krewnych” tybetańskich ziomków – zbiegły się z manewrami AL-W, która przeszedłszy właśnie pod kontrolę konsolidującego władzę i kneblującego media przewodniczącego Hu, ćwiczyła w Lhasie zwal-

czanie nieistniejących „związanych z Dalajlamą terrorystów, tłumienie rozruchów, odbijanie zakładników oraz odpieranie ataków bombowych i biochemicznych”, tudzież z zaostreniem represji w Kardze, gdzie władze zaczęły grozić konfiskatą domów i ziemi za posiadanie zdjęć „Dalaja”. Wkrótce potem, pomijając jak zwykle tybetańskich aparatczyków, bezbarwnego Guo Jinlonga zastąpił na stanowisku sekretarza partii TRA inny technokrata, protegowany Hu z Komunistycznego Związku Młodzieży Chińskiej Yang Chuantang; przy okazji tego przetasowania dokonano poważnych zmian we władzach sądowniczych, obsadzając Hanami wszystkie kluczowe stanowiska w najważniejszej w chińskim systemie prawnym prokuraturze, która nadzoruje pracę policji i sądów oraz realizację ustaw Zgromadzenia Ludowego, i ogłoszono kolejną kampanię „mocnego uderzenia” w tybetańskie „tajne grupy separatystyczne” i wirtualnych „terrorystów”.

Mimo niezliczonych apeli, rezolucji i kampanii na całym świecie – a być może, demonstracyjnie, właśnie z ich powodu, gdyż wcześniej informowano, że skazany wzorowo przestrzegał regulaminu więziennego i wyrażał skruchę, co dawało kodeksowe podstawy do złagodzenia wyroku – w styczniu 2005 roku (kiedy w Pekinie umierał, jak twierdzą jego najbliżsi, z imieniem Dalajlamy na ustach, studiujący buddyzm w areszcie domowym i nazywany „sumieniem partii” Zhao Ziyang) Tulku Tenzinowi Delkowi wymierzono najsurowszą karę, dożywocie, a kilka dni później na skutek chińskich nacisków władze Nepalu, nie zważając na protesty zachodnich rządów i instytucji międzynarodowych, kazały „bezwzględnie zamknąć” działające bez przeszkód od niemal pół wieku i organizujące tranzyt nowych uciekinierów (do których LPZ od kilku lat strzelała nawet po nepalskiej stronie granicy) Tybetańskie Biuro Opieki nad Uchodźcami oraz przedstawicielstwo Dalajlamy w Katmandu. Musiało to utwierdzić przywódców diaspory w przekonaniu, że liczenie na skuteczną pomoc zagraniczną jest, najogólniej, mało realistyczne, ponieważ z dorocznego orędzia Dalajlamy, ogłaszanego w rocznicę wybuchu powstania w Lhasie i tym razem skierowanego niemal wyłącznie do władz ChRL, znikły nawet tradycyjne podziękowania za sympatię i wsparcie „świata”, co nie przeszkodziło Pekinowi w bezzwłocznym oskarżeniu go o „prowokowanie separatyzmu, lekceważenie postępu społecznego i osiągnięć w dziedzinie praw człowieka oraz fałszowanie i atakowanie polityki rządu centralnego”.

Podczas najkrótszej, „konkretnej i rzeczowej” czwartej rundy rozmów, która odbyła się w lipcu w ambasadzie Chin w Bernie, mimo

„zasadniczych różnic, w tym także podstawowych”, przedstawiciel Pekinu miał wyrazić zadowolenie ze „stabilności” i zaawansowania rozmów oraz zapewnić Tybetańczyków, że „przywódcy partii komunistycznej przywiązują wielką wagę do kontaktów z Jego Świątobliwością Dalajlamą”. Kilka dni później gubernator TRA Dziampa Phuncog oświadczył natomiast, że „jeśli duchowy przywódca umrze na wychodźstwie, Pekin zgodnie z tybetańskim precedensem buddyjskim – czyli zapewne mianowaniem Gjalcena Norbu Panczenlamą – wybierze jego nowe wcielenie”, a w klasztorach centralnego Tybetu, gdzie na początku dekady, gdy walec najbrutalniejszych represji przetoczył się do Khamu i Amdo, zapanował względny spokój, ogłoszono nową kampanię edukacji patriotycznej, aresztując lub wydalając ze świątyń dziesiątki duchownych, którzy odmawiali podpisania łączących Dalajlamę deklaracji lojalności. W przeddzień hucznych obchodów czterdziestolecia TRA – poprzedzonych rutynowym polowaniem na potencjalnych wicherzycieli i byłych więźniów politycznych, dla których zakończenie wyroku oznacza nie wolność, lecz ciągłą inwigilację i nowe szykany – odbyło się zamknięte posiedzenie Biura Politycznego i ponowne zatwierdzenie priorytetów „chwytania oburącz”, czyli zacieśniania kontroli politycznej oraz „skokowego” rozwoju gospodarczego z jego nowym filarem, ziszczonym po pięćdziesięciu latach marzeniem Mao Zedonga: oddaną w październiku linią kolejową do Lhasy.

Starą strategię partii realizować miał nowy sekretarz (Yang przypłacił ponoć przepracowanie przygotowaniami do rocznicowych uroczystości atakiem serca), weteran walki z „lokalnym nacjonalizmem” i były przewodniczący paramilitarnego Korpusu Produkcji i Budownictwa Xinjiangu, architekt programu przesiedlania Hanów do Turkiestanu Wschodniego, Zhang Qingli, który zaczął urzędowanie od zaostrzenia zbierającej już ofiary śmiertelne kampanii reedukacji politycznej w Lhasie, czyli, jak sam to ujął, „walki na śmierć i życie” z tybetańskim „separatyzmem”, karanym wyrokami sięgającymi już przeciętnie dziesięciu lat i jedenastu miesięcy więzienia.

Udzielając jubileuszowej inicjacji Kalaczakry w styczniu 2006 roku, Dalajlama wezwał Tybetańczyków do chronienia przyrody i wszelkiego życia, a zwłaszcza zwierząt należących do gatunków zagrożonych wyginięciem. W odpowiedzi na ten apel jego rodacy w Tybecie pokazali Pekinowi, jak nieskuteczne były wszelkie próby wyplenia miłości, oddania i lojalności wobec Dalajlamy, spontanicznie inicjując niezwykłą kampanię publicznego palenia szmuglowanych z Indii skór tygrysów, panter i wydr oraz obszywanych nimi ubrań, które w ostatnich latach stały się symbolami statusu i – mimo martwych przepisów

zakazujących ich posiadania – mile widzianym przez władze chińskie egzotycznym magnesem dla turystów. Samородni organizatorzy ze wszystkich regionów Tybetu, wykształceni młodzi ludzie wystrzegający się prowadzącej prosto do więzienia retoryki politycznej i podkreślający zgodność swoich działań z chińskim prawem, doprowadzili do puszczenia z dymem futer wartych dziesiątki milionów kuai i sprowokowali władze, które właśnie uczyniły zagrożoną wyginieciem tybetańską antylopę cziru jedną z maskotek pekińskich „zielonych” Igrzysk, do przekroczenia granic absurdu: służby bezpieczeństwa nie tylko wydawały zakazy, zatrzymywały, przesłuchiwały i zastraszaly „winnych”, ale też zaczęły zmuszać tybetańskich spike-ów do pojawiania się na wizji w kurtach obszytych kontrabandą.

Choć piąta runda „rozmów o rozmowach” Dharamsali z Pekinem wzorem poprzednich nie przyniosła żadnego przełomu ani widocznych rezultatów politycznych poza „lepszym zrozumieniem fundamentalnych rozbieżności” i pierwszym oficjalnym potwierdzeniem kontaktów przez gubernatora TRA, miesiąc później w marcowym orędziu Dalajlama, poruszający „niebo i ziemię, aby pomóc procesowi dialogu”, dołączył do apelu kaszagu „o pracę na rzecz tworzenia atmosfery sprzyjającej negocjacom” i wyraził pragnienie odbycia pielgrzymki do sanktuariów buddyjskich w Chinach. Rząd emigracyjny – którego premier wygrał właśnie kolejne wybory powszechne, uzyskując ponad cztery razy więcej głosów od pozostałych kandydatów razem wziętych – poszedł jeszcze dalej, powtarzając wezwanie do nieprovokowania Pekinu i winiąc organizacje ignorujące wcześniejsze odezwy o kilkumiesięczne opóźnienie ostatniej fazy kontaktów. W odpowiedzi władze chińskie, które najwyraźniej skonstatowały, że „naturalny zanik” religii nie nastąpi tak szybko, jak zakładała partia, zorganizowały Światowe Forum Buddyjskie, pierwszą od czasu proklamowania ChRL międzynarodową konferencję religijną, oświadczając przy tym z symbolicznym ukłonem, że lansowane od niedawna „trzy harmonie” przewodniczącego Hu zaczynają się do harmonii umysłu, i wykluczając z udziału w obradach „zatwardziałego separatystę” (honory domu czynił bojkotowany przez delegatów Gjalcen Norbu). Równolegle ogłoszono wzmożenie kampanii „mocnego uderzenia” w tybetańskich dysydentów i intensyfikację reedukacji politycznej w instytucjach monastycznych, a Pekin przypuścił zmasowany atak propagandowy na Dalajlamę, raz po raz odrzucając idee „większego Tybetu” i „prawdziwej autonomii” jako próby „obalenia rządów partii, systemu socjalistycznego i zasady autonomii oraz powrotu do władzy i ponownego skazania Tybetańczyków na niewolnictwo”.

W osiemdziesiątą piątą rocznicę założenia KPCh w lipcu 2006 roku do Lhasy ruszyły z wielką pompą i nadzwyczajnymi środkami bezpieczeństwa (pięciu do dziesięciu żołnierzy na każdym kilometrze tysiąckilometrowej trasy oraz, jak w samolotach, antyterrorysty i agenci w wagonach) pierwsze pociągi pasażerskie z chińskich miast. Zgodnie z zapowiedziami Pekinu kolej przyniosła Tybetańczykom zmiany, wobec których „skarłały wszystkie dotychczasowe osiągnięcia”: przymusowe przesiedlenia bez rozkradanych przez urzędników odszkodowań, zagładę tradycyjnych pastwisk i ostoi dzikiej zwierzyny, a przede wszystkim (kilkakrotnie taniej niż samoloty oraz o wiele szybciej i bezpieczniej niż autobusy) „cztery tysiące nowych turystów, kupców i osadników pochodzenia chińskiego”, zwiększając ich liczbę do pięciu, sześciu tysięcy dziennie. Rdzennej ludności, której populacja jest niemal równa liczbie przyjeżdżających do regionu w ciągu roku, trudno konkurować z imigrantami: po dwakroć uprzywilejowany – jako mężczyzna i mieszkaniec stolicy – Tybetańczyk z Lhasy ma wedle oficjalnych statystyk znacznie mniejsze szanse na zdobycie wyższego wykształcenia od podwójnie dyskryminowanej – jako kobieta i mieszkanka wsi – chłopki z Sichuanu, jednej z najbiedniejszych prowincji Chin właściwych i ojczyzny większości przesiedleńców. Choć władze twierdziły, że kolej da Tybetańczykom zatrudnienie, wśród budujących ją dwudziestu siedmiu tysięcy robotników wykwalifikowanych nie znalazło się miejsce dla żadnego z nich. Tydzień później, po trzech latach zapowiedzi i zmieniania terminów, wciąż wadzące się o sporne terytoria, ale i zacieśniające współpracę Chiny i Indie otworzyły dla handlu granicznego przełęcz Nathu-la w Sikkimie, która przed wojną z 1962 roku miała aż osiemdziesięcioprocentowy udział w wymianie towarowej między tymi państwami. Znaczne obniżenie kosztów i czterdziestopięciokrotne zwiększenie przepustowości transportowej Tybetu za sprawą kolei stworzyło szansę na uczynienie z regionu alternatywy dla drogi morskiej i pasa transmisyjnego chińskich produktów do Azji Południowej, dając kolejny impuls ekonomiczny osadnictwu na Dachy Świata. Jak wynika z badań Chińskiej Akademii Nauk, większość pracowników napływowych (poza kadrami, setkami tysięcy mundurowych i robotnikami przemysłowymi) zajmuje się w TRA świadczeniem usług – nowej klasie średniej, turystom i sobie nawzajem, zmieniając to zjawisko w perpetuum mobile i pogłębiając marginalizację rdzennej ludności.

Tysiące Tybetańczyków nie podziwiali jednak inauguracji lha-skiego dworca, lecz zwabione plotką, wywołaną zapewne napomknieniem w marcowym orędziu Dalajlamy i pogłoskami o pojawieniu się jego wizerunku na tarczy Księżyca, wędrowały w tym czasie do klasztoru Kumbum w Qinghai, by powitać tam swego przywódcę. Ponieważ pielgrzymi, jak większość obywateli Chin, nie mieli dostępu do niezależnych źródeł informacji i nauczani doświadczeniem nie dawali wiary żadnym oficjalnym dementi, zostali w końcu rozpedzeni przez służby bezpieczeństwa, które mimo pół wieku brutalnych wysiłków najwyraźniej wciąż nie znalazły panaceum na ten rodzaj wiary i oddania.

W tym samym czasie – w ramach okrzyczanego programu yuan zang, „pomagania Tybetowi”, oraz nowinki, wenhua anquan, strzeżenia „bezpieczeństwa kulturowego” (tudzież image odwiedzanej przez miliony turystów centralnej części płaskowyżu) – szukający nowych metod zwiększenia kontroli nad rozproszoną populacją regionów wiejskich Pekin ogłosił kampanię namdrang rang-drik, w wolnym przekładzie „zrób to sam”, zmuszając koczowników oraz mieszkańców tradycyjnych, rozrzuconych na dużej powierzchni osad do zaciągania astronomicznych kredytów i budowania domów w zwartych kompleksach, przypominających ogrodzone, stalagowe szeregi baraków z obowiązkowym czerwonym sztandarem na każdym dachu. Władze lokalne, zajęte rozkradaniem dotacji rządu centralnego, nie zaprzętały sobie głowy tym, że w zuniformizowanych osiedlach – z reguły pozbawionych nowoczesnych „udogodnień”, takich jak bieżąca woda czy elektryczność – nie ma miejsca dla stad przesiedlanych chłopów i pasterzy ani żadnych alternatywnych źródeł utrzymania dla ludzi, znających się wyłącznie na hodowli i uprawie roli. (Trudno o lepszy przykład bezsensownej inwestycji, tłumaczącej diagnozę życzliwego zresztą Pekinowi Banku Światowego, który w tym samym czasie stwierdził, że mimo imponującego wzrostu gospodarczego realne dochody najuboższych dziesięciu procent obywateli ChRL – a więc, statystycznie, wszystkich Tybetańczyków – systematycznie maleją; jednocześnie w wioskach, a jest ich w całych Chinach osiemset tysięcy, urzędnicy wydają na własne pensje oraz koszty administracyjne i reprezentacyjne czterdzieści cztery procent budżetów swoich regionów.) Wedle oficjalnych danych tylko w 2006 roku programem tym objęto niemal trzysta tysięcy mieszkańców TRA, czyli ponad dziesiątą część populacji regionu, a na opuszczonych przez nich terenach

natychmiast zaczęły wyrastać kopalnie i inne projekty infrastrukturalne, przyciągające jak magnes zastępy Hanów. Najwyraźniej przestano też dbać o didaskalia, mające przekonywać, że Tybetańczycy posiadają jakikolwiek wpływ na los swojej „autonomicznej” ojczyzny: po dorocznych egzaminach służby cywilnej w Lhasie przypadły im ledwie dwa na sto oferowanych etatów, a w stołecznym Komitecie partii, na którego czele po raz pierwszy od ćwierć wieku postawiono aparatczyka pochodzenia chińskiego, znalazło się ich najmniej od czterdziestu lat: ośmiu na trzydzieści osób, trzykrotnie mniej niż przed dekadą.

Przy okazji przypomniano też światu, że strategia „chwytania oburącz” wciąż obejmuje mniej subtelne metody podporządkowywania Tybetańczyków: 30 września 2006 roku himalaishi z obozu pod Czo Oju poinformowali przez telefony satelitarne, że „chińskie wojsko” ostrzelało grupę uciekinierów z Tybetu, zabijając – podawali różne liczby – od jednej do siedmiu osób na położonej na wysokości niemal sześciu tysięcy metrów granicznej przełęczy Nangpa-la, co bezzwłocznie stanowczo zdementowała rzeczniczka chińskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Po tygodniu, gdy pierwsi wspinacze przeszli na nepalską stronę Himalajów, okazało się, że zrobili zdjęcia, na których widać leżące na lodowcu zwłoki i pędzone przez funkcjonariuszy pojmane dzieci. W odpowiedzi na ujawnienie tych materiałów chińskie MSZ oświadczyło, że straż graniczna została „zaatakowana” i „strzelała w obronie własnej”, a „ranny Tybetańczyk” zmarł w szpitalu na skutek „choroby wysokościowej”. Po kilku dniach trzeba było zmienić i tę wersję, gdyż światło dzienne ujrzały już nie fotografie, a film nakręcony i przemycony przez granicę przez rumuńskiego himalaistę: żołnierze wujing spokojnie przyjmują pozycje strzeleckie, mierzą – w plecy – i otwierają ogień z karabinów szturmowych do oddalonych o ponad sto metrów, nie stanowiących żadnego zagrożenia bezbronnym ludzi. Jedna z figurek na szlaku – siedemnastoletnia mniszka Kelsang Namco – pada i już się nie podnosi z lodowca. Słychać tylko wiatr, trzask wystrzałów i słowa kamerzysty: „Kurwa, strzelają do nich do jak do psów”. Rzeczniczka MSZ tym razem nie miała żadnego komentarza, ale jej zwierzchnicy powiedzieli zachodnim dyplomatom, że była to „normalna procedura strzeżenia granicy”, co wnosząc z wielu wcześniejszych, nieudokumentowanych relacji uczestników podobnych wydarzeń, należy uznać za jedyną prawdziwą informację strony chińskiej w tej sprawie. Po kilku miesiącach, gdy niektórzy ze schwytych wtedy uciekinierów zdołali w końcu

przedostać się do Nepalu, okazało się, że wszyscy zatrzymani, także dzieci, trafili nie, jak utrzymywał Pekin, do domów, lecz do aresztu śledczego, gdzie byli przesłuchiвани, bici gumowymi i elektrycznymi pałkami oraz zmuszani do wycieńczającej pracy. Zwolniono ich (a ściślej, przekazano odpowiednim służbom w miejscu zameldowania) dopiero po kilkunastu tygodniach i uiszczeniu wysokich grzywien. W tym samym czasie – ku nieskrywanej irytacji przywódców ChRL i zapewne zaskoczeniu sekretarza Zhanga, który nieopatrznie wyznał akurat zachodnim dziennikarzom, że „ciągle nie może zrozumieć, jak on dostał nagrodę Nobla” – Dalajlamie przyznano honorowe obywatelstwo Kanady, Złoty Medal Kongresu i Order Białego Lotosu, najwyższe odznaczenia cywilne Stanów Zjednoczonych i Kalmucji.

Władze TRA – pustynniejącego i ocieplającego się w tempie zastraszającym nawet dla rządowych ekspertów, ale też bogatszego o bezcenne dla ogołoconych z zasobów naturalnych Chin właściwych i dostępne dzięki kolei setki nowo odkrytych złóż miedzi, żelaza, cynku, ołowiu, ropy itd. – rozpoczęły 2007 rok od przyjęcia „Regulacji kwestii religijnych”, drastycznie zwiększających kontrolę państwa nad instytucjami monastycznymi, procesem przekazywania nauk buddyjskich, duchownymi i wiernymi, oraz przywłaszczenia sobie wszystkich przedmiotów kultu oraz wizerunków religijnych w świątyniach i klasztorach. (Wkrótce potem na tej podstawie oddział Ludowej Policji Zbrojnej roztrzaskał ufundowany przez Chińczyków, wart ponad sto tysięcy dolarów, wielki posąg Guru Rinpocze w Samje, pierwszym klasztorze buddyjskim Tybetu.) Kilka miesięcy później, czyniąc ciałem słowa sekretarza Zhanga, utrzymującego, że „Komitet Centralny jest dla Tybetańczyków prawdziwym Buddą”, partia komunistyczna zadała potencjalnie śmiertelny cios niemal tysiącletniej tradycji, formalnie przejmując całkowitą kontrolę nad procesem aprobowania, poszukiwania, rozpoznawania i kształcenia inkarnowanych lamów – elity hierarchii buddyjskiej – na terenie całych Chin Ludowych.

W marcu, w dorocznym orędziu Dalajlama niespodziewanie pozdrowił wszystkich „członków partii komunistycznej, przywódców, urzędników i fachowców, którzy nie utracili tybetańskiego ducha i pracują na rzecz prawdziwych interesów naszego narodu”, wyrażając przy tym „najwyższy podziw” ich „niezwykłej odwadze”, a mieszkający w Pekinie Bapa Phuncog Łangjal – weteran ruchu komunistycznego, który spędził w karcerze osiemnaście lat i został

zrehabilitowany po śmierci Mao – wezwał przewodniczącego Hu do zmiany polityki partii wobec Dalajlamy oraz odsunięcia „jastrzębi, robiących kariery i majątki na walce z separatyzmem oraz blokujących proces pojednania i dialogu”. Zgodnie z nowym dictum Zhanga – „rzeki i góry Tybetu pozostaną czerwone” – władze chińskie odpowiedziały na te słowa falą restrykcji i zakazów obchodzenia świąt religijnych, kolejną kampanią „edukacji patriotycznej” oraz bezprecedensową czystką Tybetańczyków na najniższych szczeblach administracji TRA, zarezerwowanych do niedawna dla przedstawicieli rdziennej ludności. Usunięcie pięćdziesięciu czterech (z siedemdziesięciu ośmiu) sekretarzy okręgów oskarżanych o „brak gorliwości” w walce z separatyzmem oraz zastąpienie ich chińskimi „ochotnikami” z różnych prowincji ChRL zbiegło się z szóstą, jeszcze bardziej jałową od poprzednich, rundą rozmów między przedstawicielami chińskiego państwa a wysłannikami zapowiadającego stopniowe przejście na „całkowitą emeryturę polityczną” i poświęcenie się sprawom duchowym Dalajlamy.

Latem, wzorem większości poprzedniczek, kampania „zrób to sam” przekroczyła granice TRA, w którym wedle oficjalnych doniesień chińscy imigranci zdążyli już stworzyć struktury mafijne (napływ osadników do Lhasy, i towarzyszącą im jak cień inflację, zwiększyła tego roku katastrofalna powódź, która odebrała dach nad głową milionom mieszkańców Chin właściwych): Pekin nakazał przesiedlenie do miast stu tysięcy tybetańskich koczowników z pustkowi Qinghai, uznając – tradycyjnie, wbrew opiniom ekspertów – że stanowią oni nie odwieczną, integralną część ekosystemu, lecz zagrożenie dla niezwykle kruchej, bo złożonej tylko z jednego łańcucha pokarmowego, środowiska naturalnego Płaskowyżu. Tymczasem w Gansu policja więziła i katowała grupkę dzieci podejrzewanych o wymalowanie na szkolnym murze niepodległościowego hasła, a w sąsiednim Khamie lawinę wydarzeń uruchomił koczownik z Lithangu, Rongje Adrak, który wskoczył na podium dla oficjeli podczas rocznicowej akademii AL-W, chwycił mikrofon i, ku żywiołowej aprobachie tysięcy ziomeków zabranych tam z okazji wielkiej gonitwy koni, zbeształ Tybetańczyków za zbierające właśnie krwawe żniwo właśnie o stoki rodzące jarca gumbu oraz nawoływał do powrotu Dalajlamy. Jego natychmiastowe uwięzienie doprowadziło do fali demonstracji, oblężenia lokalnego komisariatu – zakończonych dopiero na prośbę lamów i tybetańskich urzędników, którzy bojąc się rzezi, ze złożonymi dłońmi błagali nomadów o rozejście się do domów – ściągnięcia do

regionu tysięcy żołnierzy LPZ i AL-W, totalnej czystki władz lokalnych i zastąpienia ich chińskimi aparatczykami, oraz uruchomienia długiej, brutalnej kampanii edukacji patriotycznej, wzbogaconej dla postrachu o nagłą egzekucję. (Głównego „winowajcę” skazano potem na osiem lat więzienia, a ludziom, którzy próbowali mu pomóc, przekazując informacje zagranicznym mediom, wymierzono – co charakterystyczne dla nowego modelu relacji Chin ze światem oraz priorytetów i ducha roku przedolimpijskiego – kary wyższe o rok i dwa lata). Pekin najwyraźniej ciągle czuł niedosyt albo stracił cierpliwość i resztki wiary choćby w to, że kiedykolwiek uda mu się kupić lojalność tybetańskich kadr. We wrześniu Komisja Kontroli Dyscypliny KPCh opublikowała poufny „Dokument nr 2”, dając sygnał do kampanii „prześwietlania i oczyszczania” szeregów: „W naszej partii wciąż istnieje mała grupa elementów dysydenckich, których oddanie ideałom, poglądom i stanowiskom politycznym jest niepewne. Sąsiedzi partii komunistycznej, lecz nazywają Dalajlamę matką. Jeżeli nie zdołamy ich wyeliminować, sytuacja stanie się bardzo niebezpieczna”.

Nową paranoję władz doskonale odzwierciedlał klimat październikowych zakazów, nakazów, szantaży i gróźb, którymi próbowano – jak zawsze, bezskutecznie – odstraszyć Tybetańczyków od świętowania ceremonii wręczenia Złotego Medalu Kongresu Dalajlamie, podczas której urzędujący prezydent Stanów Zjednoczonych stanął po raz pierwszy u boku przywódcy Tybetu i wezwał przewodniczącego Hu Jintao do przyjęcia go w Pekinie. Policja wystawiała blokady na drogach, zamykała blogi i portale internetowe, przeszukiwała samochody, konfiskowała anteny satelitarne, sztuczne ognie i kadzidła, rozpędzała, biła i zatrzymywała dziesiątki osób oraz na tydzień odcięła od świata lhaski Drepung – z setkami duchownych i pielgrzymów w środku – po tym jak mnisi na znak radości i oddania zaczęli zawieszać flagi modlitewne oraz bielić ściany szesnastowiecznej rezydencji „Obecności” w tym klasztorze. Sam Dalajlama, próbując zapewne dać do zrozumienia liderom partii komunistycznej, że mieszanie się w sprawy religii i reinkarnacji w celu przejęcia kontroli nad procesem sukcesji przywódców Tybetu jest nie tylko szkodliwe dla buddyzmu, ale też śmieszne i krótkowzroczne, zaczął publicznie napomykać, że może osobiście – lub w demokratycznym głosowaniu – wskazać swego następcę.

Podczas waszyngtońskiej gali przewodnicząca Izby Reprezentantów przypomniała złoty zegarek – jako kontrpunkt dla Złotego Medalu od Kongresu – który podarował siedmioletniemu Dalajlamie prezydent Stanów Zjednoczonych. Cenny chronometr, a także

portret Roosevelta, zawieźli do Lhasy oficerowie poprzedniego wcielenia CIA, Biura Służb Strategicznych (OSS), próbujący przekonać rząd do częściowej rezygnacji z neutralności i przepuszczenia konwojów do walczących Chin w 1942 roku. Kaszag, choć zgody nie udzielił, zrewanżował się między innymi specjalną serią znaczków pocztowych niepodległego Tybetu do osobistej kolekcji prezydenta (który musiał się interesować Dachem Świata, skoro nazwał swą rezydencję, znaną dziś jako Camp David, Shangri-la) i również zdjęciem w ramce, tyle że małego Dalajlamy. W 2007 roku z oczywistych względów nie wspomniano jednak o odręcznym dopisku Franklina Delano Roosevelta na raporcie OSS z lhaskiej misji:

*Ja kaszagu nie widziałem
I kaszagiem być nie chciałem.
Po co jednak prawdę kryć:
Wolę patrzeć niż nim być.*

P.S. Rozumiem, że kaszag to rząd. Powyższe ciągle aktualne.

Prezydencka parafraza „Fioletowej krowy” Burgessa okazała się ponurym proroctwem – po niemal sześćdziesięciu latach mordów, gwałtów, tortur, zniszczeń i prześladowań świat wciąż woli się przyglądać, niż postawić w położeniu Tybetańczyków i udzielać im skutecznej pomocy. Pokojowa metoda walki, jaką obrał Dalajlama, z założenia wymaga sojuszników w obozie adwersarza i na arenie międzynarodowej, natomiast stosunki choćby niezawisłej RP z Chińską Republiką Ludową, jak z żadnym innym państwem, skazane są siecią niejasnych uwarunkowań i powiązań: od ambasadora, za sprawą którego w MSZ żartowano, że Chiny mają w Polsce dwóch przedstawicieli dyplomatycznych, jednego w Warszawie, drugiego w Pekinie, przez polityka, któremu jego chiński odpowiednik, przewodniczący Komisji Spraw Zagranicznych Ogólnochińskiego Zgromadzenia Przedstawicieli Ludowych, dziękował na piśmie za blokadę projektu uchwały sejmowej i prosił o więcej, a ambasador ChRL wręczał podczas obiadu komputer, czy posła, który również sabotował prace komisji sejmowej, próbując przy okazji, jak ujawniły media, sprzedawać w Chinach węglarki, po akademików specjalizujących się w przydawaniu autorytetu nauki enuncjacom komunistycznej propagandy. Po incydencie z laptopem współprzewodniczący Parlamentarnego Zespołu na Rzecz Tybetu oświadczyli

wspólnie, że „pierwszy chyba raz w dwunastoletniej historii parlamentaryzmu III Rzeczypospolitej mamy do czynienia z tak niezawalowanymi naciskami innego państwa na decyzje polskiego Parlamentu oraz z wykorzystaniem posła na Sejm RP do blokowania prac Sejmu”.

Podobny charakter mają również wojaże deputowanych, pełniących rolę tuby chińskiej maszyny propagandowej w Polsce i regularnie zwiedzających ChRL na koszt Państwa Środka, które funduje polskim parlamentarzystom wszystko – od pobytu w luksusowych hotelach po bilety do muzeów i tobołki upominków. Wycieczki są tak intensywne, że posłowie miewają trudności już z opuszczeniem samolotu, którym przylecieli do Pekinu (zdarzyło się nawet, że kapitan zagroził wysadzeniem awanturujących się deputowanych na najbliższym lotnisku i przekazaniem ich lokalnej policji).

Potem bywa jeszcze gorzej – koszarowe żarty w obecności chińskich dygnitarzy i ich żon, filuterne ciskanie owocami w hotelowych gości oraz „przypadkowe” spotkania z chińskimi znajomymi z Polski, którzy akurat zjeżdżają do Chin i organizują polskim przyjacielom życie nocne z całym dobrodziejstwem inwentarza. W chińskiej kulturze politycznej (o metodach służb specjalnych pod każdą szerokością geograficzną nie wspominając) oznacza to znalezienie się, po szyję, w kieszeni gospodarza.

Być może tego rodzaju powiązaniem da się tłumaczyć rozmaite „incydenty” – od najpoważniejszych, takich jak sprzedawanie Chinom głosu Polski w Komisji Praw Człowieka ONZ (o czym polscy delegaci dowiedzieli się zresztą nie z Warszawy, a od chińskich dyplomatów na sali plenarnej w Genewie) czy podpisywanie zdumiewających deklaracji dwustronnych, po zupełnie absurdalne, jak choćby zamalowywanie protybetańskich bilbordów przed przyjazdem przewodniczącego KPCh – które mimo publicznych zapowiedzi nigdy nie zostały wyjaśnione.

Tymczasem uderzające podobieństwa historyczne powinny budzić w naszym regionie spontaniczną solidarność z Tybetem. I nie idzie tu tylko o tragiczną współczesność. Polska, jak Tybet, była kiedyś potężnym królestwem i regionalnym mocarstwem. Jak Tybet buddyzm, tak Polska, tworząc zręby państwa i kierując się podobnymi przesłankami geopolitycznymi, postanowiła przyjąć chrześcijaństwo, które wkrótce całkowicie przeobraziło i kraj, i naród. Królestwo to, wzorem tybetańskiego, rozpadło się potem na prowincje, by zjednoczyć się ponownie, uzyskać jeszcze większą potęgę i wreszcie,

pokonane przez sąsiednie mocarstwa, zniknąć z map świata na niemal półtora stulecia. W tym czasie Polacy doświadczyli germanizacji i rusyfikacji, żywo przypominającej sinizację Tybetu. Jak Tybetańczycy mieli rządy na wychodźstwie i prężną społeczność emigracyjną.

Podczas drugiej wojny światowej Polska zbudowała nie tylko największą podziemną armię, ale i całe podziemne państwo – z niezależnymi sądami, uniwersytetami, szkołami itd. – zażarcie walczące z okupantami. Po wojnie Polacy, jak Tybetańczycy, czuli się zapomniani, zdradzeni i sprzedani przez świat imperium Stalina. Od zaborów po hitlerowskie i sowieckie ludobójstwo Polacy, jak Tybetańczycy, zachowali swą tożsamość, język i kulturę przede wszystkim dzięki głębokiej wierze religijnej. I wreszcie, po morzu przelanej krwi, odzyskali niepodległość, wolność i swe prawa – jak pragnie tego dla Tybetu jego Dalajlama (tu znów nasuwa się oczywista analogia z Papieżem Polakiem) – nie uciekając się do stosowania przemocy i prowadząc dialog.

Dla Polaków najbardziej wymownym symbolem owych historycznych pokrewieństw jest data 4 czerwca 1989 roku. Kiedy szliśmy oddawać głosy w pierwszych od ponad pół wieku częściowo wolnych wyborach, które miały całkowicie zmienić nie tylko nasz kraj, ale i cały region – chińska armia masakrowała studentów i mieszkańców Pekinu.

Podobna zdawałoby się perspektywa historyczna nie zrodziła niestety autentycznej pomocy dla Tybetu. Naciski Chin Ludowych połączone z głębokimi wewnętrznymi problemami sprawiły, że owa świadomość i solidarność nie przełożyły się na znaczące poparcie polityczne. Pekin uciekał się do nacisków, ekonomicznych szantaży a nawet, jak donosiły media, przekupstwa, by uciszyć wszelkie głosy solidarności z Tybetem i krytykę pogwałceń praw człowieka w ChRL.


Niewątpliwie zaprzepaściliśmy wielką szansę działania na rzecz wolności Tybetu. Zaraz po rozpoczęciu procesu transformacji głos Polski i innych państw Europy Środkowo-Wschodniej miał nową, szczególną jakość wolną od zimnowojennych fobii i uprzedzeń, a świat wsłuchiwał się weń uważnie. Co gorsza, Pekin najwyraźniej nie wyciągnął wniosków z naszej historii. Przykład Europy Środkowej świadczy dobitnie, że proces transformacji przebiega znacznie spokojniej i szybciej w państwach, które – jak Czechosłowacja czy Polska – miały silną opozycję demokratyczną, niż tam, gdzie reżimy, choćby rumuński, nie tolerowały żadnego głosu sprzeciwu. Tam lała się krew. Z perspektywy czasu nie ulega też wątpliwości, że wbrew

obawom chińskich przywódców poszanowanie praw wszystkich obywateli czyni państwo silniejszym, nie słabszym.

Niestety, nie tylko Polska straciła optymizm początku lat dziewięćdziesiątych. Wydaje się, że cała społeczność międzynarodowa odwraca się plecami do cierpień Tybetańczyków. Dotyczy to zwłaszcza zachodnich demokracji, które stanowczo domagały się przestrzegania praw człowieka i wspierały demokratyczne przemiany w naszym regionie. Godne pożałowania decyzje administracji Stanów Zjednoczonych (np. rozdzielenie kwestii wymiany handlowej i przestrzegania praw człowieka w Chinach) czy Unii Europejskiej (choćby dyscyplina w sprawie niewnoszenia projektu „chińskiej” rezolucji w Komisji Praw Człowieka ONZ) uniemożliwiają dziś korzystanie z mechanizmu takiego jak „trzeci koszyk” czy też „wymiar praw człowieka”, który okazał się niezwykle skuteczny w przypadku Związku Radzieckiego. Choć nie ulega wątpliwości, że tak zwany „dialog dwustronny” z Pekinem na temat praw człowieka nie przynosi żadnych rezultatów, prowadzenie go jest dla wielu rządów poręcznym usprawiedliwieniem całkowitej bierności. Tybet płaci za nią – i za politykę podwójnych standardów – bardzo wysoką cenę.

Wielu ekspertów uważa, że Pekin nie zamierza prowadzić żadnych rokowań z Tybetańczykami, kupując jedynie czas i czekając na śmierć Dalajlamy, która – jak najwyraźniej wierzy wielu chińskich dygnitarzy – rozwiąże problem raz na zawsze. W maju 2004 roku Rada Państwa opublikowała białą księgę, w której wykluczyła przyznanie Tybetowi jakiegokolwiek specjalnego statusu na zasadzie „jeden kraj, dwa systemy”. Inni obserwatorzy sądzą jednak, że partyjni reformatorzy dostrzegają szansę, jaką stwarza koncyliacyjna postawa Dalajlamy, i rozumieją zagrożenia, przed którymi staną Chiny – obsesyjnie powtarzające zaklęcia o „strzeżeniu stabilizacji i narodowej jedności” – jeżeli nie wypracują trwałego rozwiązania z cieszącym się ogromnym autorytetem na całym świecie, niekwestionowanym przywódcą narodu tybetańskiego. Może on też, przekreślając nadzieje twardełowych z KPCh, wskazać swego następcę jeszcze za życia, do czego w pełni upoważnia go buddyjska doktryna inkarnacji. Zachodnie media często czynią z pacyfizmu Dalajlamy cechę narodową Tybetańczyków, wielokrotnie dowodzili oni jednak – od czasów, gdy zajmowali stolicę chińskiego imperium, po niezliczone powstania w XX wieku – że potrafią posługiwać się bronią.

Tybetańczycy starają się też czerpać nadzieję z rosnącego zainteresowania ich kulturą i religią – którą wyznawano i której patronowano,



o czym warto pamiętać, na dworach obydwu panujących w Państwie Środka dynastii „okupacyjnych” – chińskiej inteligencji i klasy średniej (przypomnijmy, że z rozbitego w 2001 roku Instytutu Studiów Buddyjskich Serthar w pierwszej kolejności usunięto ponad tysiąc mnichów i mniszek narodowości Han, studiujących pod kierunkiem tybetańskich lamów). Tybetańska duchowość staje się najwyraźniej jednym z narodowych panaceów – po które sięga ponoć nawet emerytowany przewodniczący Jiang Zemin – na próżnię, jaką pozostawiły po sobie lata bezwzględnych prześladowań religii i ostateczny krach mającej ją zastąpić egalitarystycznej ideologii komunistycznej, która służy dziś wyłącznie strzeżeniu partyjnego monopolu na władzę w państwie o gigantycznej przepaści między bogatą mniejszością a żyjącą w ubóstwie większością, zaś wierność Dalajlamy zasadom ahimsy zjednuje sprawie Tybetu coraz więcej orędowników wśród chińskich dysydentów w kraju i za granicą. Na długo przed epidemią owej mody przywódca Tybetu powiedział, że jego marzeniem jest odprawienie w Pekinie, jak czyni to od lat na całym świecie, buddyjskiego rytuału Kalaczakry, „Koła Czasu”, w intencji pokoju w Państwie Środka i na naszej planecie. Czas pokaże, czy władcom ChRL, którzy zdają się żywić paniczny lęk przed wszystkim, czego nie poddają absolutnej kontroli, starczy wyobraźni i odwagi na wyświadczenie tej uprzejmości jemu – i sobie.

Polityka przyszłego Tybetu; zarys Konstytucji

XIV Dalajlama

Wprowadzenie

Choć trudno przepowiadać przyszłość, wszystkie istoty, które pragną szczęścia i nie chcą cierpieć, muszą ją planować. Chińska okupacja pozbawiła podstawowych praw człowieka Tybetańczyków w Tybecie; nie można pozwolić, by ta tragiczna sytuacja trwała długo.

Tybet ma udokumentowaną ponaddwutysiącletnią historię; z badań archeologicznych wynika, iż nasza cywilizacja istniała już ponad cztery tysiące lat temu. Tybetańczycy są odrębnym narodem pod względem rasy, kultury, języka, obyczaju czy stroju.

Pod rządami królów Tybetu i dalajlamów mieliśmy system polityczny, wyrastający z naszych wartości duchowych. W kraju panowały pokój i szczęście.

Jednak w połowie tego stulecia do naszego państwa wkroczyły armie chińskich okupantów, zajmując najpierw przygraniczne regiony Khamu i Amdo. Wkrótce potem chińskie represje doprowadziły do głębokiego kryzysu politycznego. W tej sytuacji nie miałem wyboru i musiałem uczynić zadość woli mego narodu, biorąc na siebie pełną odpowiedzialność głowy tybetańskiego państwa w wieku zaledwie szesnastu lat. W nadziei na pokój i szczęście moich rodaków, przez wiele lat zabiegałem o nawiązanie przyjaznych stosunków z potężnymi, autorytarnymi przywódcami Chin. Podjąłem również próbę reformowania szkodliwych aspektów naszego systemu społecznego. Powołano pięćdziesięcioosobowy komitet, który miał wprowadzać rządy demokratyczne. Zgodnie z zaleceniami komitetu przeprowadzono pierwsze reformy społeczne, niemniej na tym się skończyło, gdyż Chiny zdążyły już zmienić Tybet w swoją kolonię.

Kiedy Chińczycy przejęli pełną kontrolę nad Tybetem, natychmiast zrzucili maskę dyscypliny i uprzejmości, wysuwając nowe roszczenia oraz potęgując represje. Brutalnie stłumiono tybetańskie powstanie – najpierw w Khamie i Amdo, wreszcie, w marcu 1959 roku, w całym kraju.



Musiałem szukać schronienia w Indiach, by móc kontynuować naszą walkę o sprawę Tybetu. Jednym z pierwszych zadań, jakie stanęły przed nami na wygnaniu, było zapewnienie tysiącom tybetańskich uchodźców właściwego wykształcenia i opieki. Nie zrezygnowałem też z planów demokratyzowania społeczeństwa tybetańskiego. W 1960 roku wyłoniono w Indiach Tybetańskie Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych – pierwszą władzę przedstawicielską. Do tej pory odbyło się jedenaście kadencji owego Zgromadzenia.

W 1961 roku ogłosiłem Konstytucję Przyszłego Tybetu, która opiera się na zasadach nowoczesnej demokracji. Tybetańczycy udzielili jej jednoznacznego poparcia, sprzeciwiając się jednak stanowczo artykułowi, stanowiącemu, że w pewnych okolicznościach Dalajlama może zostać pozbawiony władzy. Artykuł ten musiał więc zostać zmieniony.

W 1963 roku ogłoszono projekt bardziej rozbudowany. W celu dalszej demokratyzacji tybetańskiej administracji na wychodźstwie upoważniono Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych do zniesienia tradycyjnego, dwubiegunowego systemu, w którym każde stanowisko piastowało dwóch urzędników: mnich i świecki. Zgromadzenie unieważniło też wszystkie dziedziczne tytuły oraz przywileje wąskich elit dawnego systemu. Wprowadzono również nowe zasady demokratycznego wyłaniania rządu.

W projekcie z 1963 roku znalazł się artykuł, który stanowił, że w określonych okolicznościach Rada Regentów może przejąć uprawnienia Dalajlamy, jeśli będzie to leżało w najwyższym interesie narodu. Ulegając, jak już wspominałem, woli narodu i mając na uwadze ówczesną sytuację, najwyższą władzę powierzono właśnie Dalajlamie. W rzeczy samej, nie byłem zadowolony z tego zapisu – sądziłem, że taka konstytucja nie pozwala na realizację prawdziwej demokracji, która była moim celem.

Dlatego też w 1969 roku, w dorocznym orędziu w rocznicę 10 marca, oświadczyłem, że w dniu odzyskania przez Tybet niepodległości, naród będzie musiał zdecydować, jakiego chce rządu. Powiedziałem też, iż nie ma żadnej pewności, czy będzie trwać system rządów z Dalajlamą na czele.

Od chwili przyjęcia tego projektu ustawy zasadniczej minęły już ponad trzy dekady. W tym czasie świat przechodził głębokie zmiany. Obecnie jego mieszkańcy cenią sobie prawa demokratyczne bardziej niż kiedykolwiek, rozumiejąc, iż demokracja jest fundamentem swobody wyrazu ludzkiej myśli i potencjału. Również Tybet musi się zmienić, gdy odzyska niepodległość.

Jeśli idzie o kwestię Tybetu, która jest problemem międzynarodowym, chińscy przywódcy nie odpowiedzieli na moje inicjatywy z 1987 i 1988 roku. Żałuję, iż tak się stało, gdyż były one szczerze i zgodne z duchem czasu, co pozwalało na znalezienie pokojowego rozwiązania.

Kwestia Tybetu to nie tylko problem przetrwania narodu z jego odrębną historią i kulturą. To również sprawa świata i pokoju w Azji, a zwłaszcza stosunków między dwoma najludniejszymi krajami – Indiami i Chinami. Na szali leżą również



prawa człowieka, spisane w Deklaracji Powszechnej, oraz ogólnoświatowe inicjatywy, mające położyć kres kolonializmowi i ekspansjonizmowi. Sami Chińczycy sprzeciwiają się panującemu w ich kraju systemowi rządów i domagają się zmian.

Chińscy dysydenci, którzy również zostali uchodźcami, rozumieją i akceptują fakt, iż Tybet i Chiny są całkowicie odrębnymi krajami. Uznają też prawo Tybetańczyków do niepodległości i samostanowienia, gdyż widzą, że Pekin nie ma nic na poparcie tezy, iż Tybet stanowi część Chin.

W skali globalnej, zwłaszcza w Europie środkowo-wschodniej, gdzie system totalitarny, nazywany demokratycznym centralizmem, zastąpiła prawdziwa, wolna demokracja, rośnie rola i poszanowanie wartości, takich jak demokracja, wolność i sprawiedliwość. Obywatele tych państw, gnębieni niegdys przez reżim, odzyskali wolność i niepodległość.

Rząd i społeczność emigracyjna, a przede wszystkim Tybetańczycy w naszej ojczyźnie, prowadzą podobną walkę o niepodległość. Od ponad czterdziestu lat nasi bracia w Tybecie są gnębieni przez tyrański reżim, który odebrał im fundamentalne prawa człowieka. Trudno się dziwić, że dziewięćdziesiąt dziewięć procent – młodych, starych, urzędników czy funkcjonariuszy – głęboko oburza chińska okupacja Tybetu.

Narażając się na ogromne ryzyko, wielu młodych ludzi poświęciło swoją przyszłość, demonstrując przeciwko chińskim rządóm w Tybecie. Świat znacznie lepiej rozumie dziś jego sytuację, interesuje się naszą sprawą i udziela jej poparcia. W tej sytuacji chińscy przywódcy nie będą mieli wyjścia – przyjdzie im zrezygnować z nieustępliwej polityki, zasiąść przy stole negocjacyjnym i szukać pokojowego rozwiązania problemu. Już wkrótce sami Chińczycy poczują się zmuszeni do opuszczenia Tybetu.

Kiedy nadejdzie ten radosny dzień zjednoczenia uchodźców i Tybetańczyków z Tybetu w wolnym kraju, obecny system totalitarny, nazywany demokratycznym centralizmem, będzie musiał ustąpić miejsca prawdziwej demokracji, która zapewni wolność myśli, słowa i podróżowania wszystkim mieszkańcom trzech prowincji: U-Cangu, Khamu i Amdo. Mam nadzieję, że Tybet stanie się wówczas strefą pokoju, w której ochrona środowiska naturalnego będzie integralną częścią polityki władz. Mam również nadzieję, że tybetańska demokracja szukać będzie natchnienia w buddyjskich zasadach współczucia, sprawiedliwości i równości. Mam nadzieję, że powstanie wiele partii politycznych, których przedstawiciele zasiądą w parlamencie, że zbudujemy trzy niezależne od siebie, jasno oddzielone, silne władze: ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą.

Zawsze mówię, że Tybet należy do Tybetańczyków – zwłaszcza tych, którzy w nim żyją. A zatem to na nich powinien spoczywać główny ciężar odpowiedzialności za przyszły demokratyczny rząd. Co więcej, odpowiedzialność ta powinna spoczywać przede wszystkim na urzędnikach tybetańskich, którzy służą obecnie rządowi okupacyjnemu, gdyż to oni mają największe doświadczenie w kierowaniu sprawami państwa. Urzędnicy ci nie powinni żywić żadnych



wątpliwości ani niepokoju. Przeciwnie, trzeba im determinacji do ulepszenia przyszłej administracji Tybetu i oddania sprawie niepodległości.

Oczywiście niektórzy Tybetańczycy, za podszeptem Chińczyków, mówi i robili rzeczy szkodliwe. Powodowała nimi albo ignorancja, albo strach. Toteż nie wydaje mi się, by szukanie zemsty mogło czemuś służyć. Wspólna praca na rzecz szczęśliwej przyszłości jest natomiast sprawą wagi najwyższej.

Osobiście podjąłem już decyzję, że nie zajmę żadnego stanowiska w przyszłym rządzie Tybetu, o sprawowaniu tradycyjnej władzy dalajlamów nie wspominając.

Mam po temu ważne powody. Tybetańczycy w Tybecie i poza jego granicami niewątpliwie pokładają we mnie wielkie nadzieje i okazują mi ogromną cześć. Ja z kolei gotów jestem dać z siebie wszystko dla dobra naszego narodu. Fakt, iż znalazłem się w sytuacji, która mi to umożliwia, jest skutkiem mojej karmy i modlitw z poprzednich żywotów. W przyszłości nie będę jednak piastował żadnych stanowisk w rządzie. Zapewne pozostanę kimś w rodzaju osoby publicznej, którą można zapytać o radę lub poprosić o pomoc w rozwiązaniu problemu, opierającego się istniejącym mechanizmom politycznym czy administracyjnym. Wydaje mi się, że będę mógł lepiej służyć ludziom nie wchodząc w struktury rządu.

Co więcej, jeśli Tybet ma być równoprawnym członkiem nowoczesnej społeczności międzynarodowej, powinien odzwierciedlać zbiorowy potencjał wszystkich obywateli, a nie zdawać się na jedną osobę. Innymi słowy, ludzie muszą aktywnie uczestniczyć w kształtowaniu swego politycznego i społecznego losu. Podejmuję więc tę decyzję w interesie narodu tybetańskiego – tak doraźnym, jak długofalowym – a nie dlatego, że straciłem zainteresowanie spoczywającą na mnie odpowiedzialnością. Nie ma tu zatem żadnego powodu do żartów.

Kiedy Tybet odzyska niepodległość i wycofają się wojska chińskie, rozpocznie się okres przejściowy, potrzebny na przyjęcie Konstytucji. W tym czasie za sprawy państwa – takie jak opieka zdrowotna, gospodarka, edukacja, kultura, transport i łączność – odpowiadać będzie obecna administracja Tybetu i wszyscy jej urzędnicy. Tybetańczycy, podlegający obecnie Chińczykom, powinni być gotowi do wzięcia na siebie pełnej odpowiedzialności.

Na czele Rządu Tymczasowego stanie Prezydent, który przejmie wszystkie moje uprawnienia. Tybetańska administracja na wychodźstwie zostanie rozwiązana. Choć z piastowaniem stanowisk w tybetańskim rządzie emigracyjnym nie będą wiązać się żadne przywileje, mam nadzieję, że urzędnicy tej administracji zechcą wziąć na siebie odpowiedzialność, jaka może zostać im powierzona z uwagi na ich kwalifikacje, doświadczenie i zdolności.

Głównym zadaniem Rządu Tymczasowego będzie zwołanie Zgromadzenia Konstytucyjnego, do którego wejdą przedstawiciele wszystkich regionów Tybetu. Zgromadzenie opracuje nową Konstytucję Tybetu, opierając się na projektach



przygotowanych na wychodźstwie. Konstytucję będzie musiał zaakceptować Tymczasowy Prezydent. Następnie, zgodnie z Konstytucją, Prezydent mianuje Komisję Wyborczą, która przeprowadzi wybory do nowego Rządu.

Okres przejściowy

„Okresem przejściowym” nazywamy okres między wycofaniem chińskich wojsk z Tybetu a powołaniem nowego Rządu Tybetu, wybranego zgodnie z demokratyczną Konstytucją.

1. Na czele Rządu kierującego sprawami państwa w okresie przejściowym musi stać Prezydent. Procedura jego powołania przedstawia się następująco:
 - a) powołam niewielki komitet przywódców Czolka-Sum, trzech prowincji Tybetu. Komitet ten przeprowadzi konsultacje z urzędnikami różnych departamentów w Tybecie i zwoła nadzwyczajne zgromadzenie przedstawicieli administracji szczebla nie niższego niż okręg. Zgromadzenie wyłoni do siedmiu kandydatów, spośród których wybiorę Prezydenta;
 - b) jeżeli zgromadzenie nie wyłoni kandydatów, mianuję Tymczasowego Prezydenta bezpośrednio.
2. Tymczasowy Prezydent, wyłoniony spośród kandydatów lub mianowany bezpośrednio, zostanie zaprzysiężony w mojej obecności.
3. Po zaprzysiężeniu Tymczasowy Prezydent przejmie wszelkie uprawnienia i obowiązki spoczywające do tej pory na mnie.
4. Tymczasowy Prezydent zwoła Zgromadzenie Konstytucyjne, które opracuje nową Konstytucję Tybetu na podstawie przedstawionych mu projektów.
5. Tymczasowy Prezydent mianuje Przewodniczącego i innych członków Komisji Wyborczej. Zgodnie z Konstytucją, Komisja Wyborcza przeprowadzi wybory do tybetańskich ciał ustawodawczych, które wyłonią również ich przewodniczących, Prezydenta i Premiera.
6. Od chwili przyjęcia Konstytucji do wybrania ustawodawców i Prezydenta oraz utworzenia Rządu nie powinny upłynąć więcej niż dwa lata.
7. W Zgromadzeniu Konstytucyjnym Tybetu zasiądzie co najmniej 250 przedstawicieli, wybranych w miastach, regionach, dystryktach itd.



8. Pierwszym zadaniem Zgromadzenia Konstytucyjnego będzie ustalenie zasad jego dalszej pracy.
9. Zgromadzenie Konstytucyjne przestanie istnieć w chwili zaprzysiężenia nowego Parlamentu.
10. Prezydent Tymczasowy i mianowana przezeń Komisja Wyborcza ustąpią w chwili zaprzysiężenia nowego Zgromadzenia. Wtedy też zaczną się konstytucyjne rządy przedstawicielskie.

W tej chwili trwają prace nad obszernymi projektami konstytucji, zgodnymi z różnymi modelami demokracji. Niemniej o ostatecznym kształcie Konstytucji zdecyduje Zgromadzenie Konstytucyjne, w którym zasiądą przedstawiciele wszystkich regionów. Tutaj szkicuję tylko zarys oczekiwań wobec przyszłych, demokratycznych struktur Tybetu.

Zarys konstytucji

Pryncypia:

1. Konstytucja Tybetu będzie najwyższym źródłem prawa i wszelkiej władzy politycznej w Tybecie.

Charakter polityki:

2. Polityka Tybetu powinna opierać się na wartościach duchowych; musi służyć interesom kraju, jego sąsiadów i całego świata. Oparta na zasadach Ahimsy, zmierzająca do przekształcenia Tybetu w strefę pokoju, powinna stać na straży ideałów wolności, dobrobytu społecznego, demokracji, współpracy i ochrony środowiska naturalnego.

Fundamentalne zasady rządu:

3. Rząd Tybetu będzie przestrzegać i stosować się do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka przyjętej przez Organizację Narodów Zjednoczonych oraz zabiegać o moralny i materialny dobrobyt swoich obywateli.

Rezygnacja ze stosowania przemocy i sił zbrojnych:



4. Zgodnie z zasadami niestosowania przemocy, współczucia i ochrony środowiska naturalnego Tybet będzie strefą pokoju. Na arenie międzynarodowej pozostanie krajem neutralnym i w żadnym przypadku nie będzie prowadził wojen.

Prawa podstawowe:

5. Wszyscy obywatele Tybetu będą równi wobec prawa. Będą korzystać z równych praw bez względu na płeć, rasę, język, religię, pochodzenie społeczne itd.

Inne prawa podstawowe:

6. Wszyscy obywatele Tybetu będą mieli prawo do życia, wolności, własności, prawo do wolności słowa i wyrazu, zrzeszania się, publikowania oraz przekazywania informacji i idei, prawo do pracy za wynagrodzeniem w administracji państwowej i podlegających jej instytucjach.

Czynne i bierne prawo wyborcze:

7. Wszyscy obywatele Tybetu, mężczyźni i kobiety, będą mieli czynne i bierne prawo wyborcze, określone odpowiednimi przepisami.

Własność ziemi:

8. Należące do Tybetu ziemie, dla pożytku ludzi i środowiska, zostaną rozdzielone stosownie do ich charakteru. Ziemia będzie rozdzielana w celu zasiedlenia, uprawy, rozbudowy, prowadzenia działalności gospodarczej, handlowej i innych, prywatnych. Ziemie nienależące do właścicieli prywatnych, pozostaną własnością państwa.

System gospodarczy:

9. Unikając skrajności kapitalizmu i socjalizmu, Tybet wypracuje własny system gospodarczy, najlepiej służący potrzebom kraju. Podstawą opodatkowania będzie dochód.



Edukacja i kultura:

10. Ponieważ edukacja jest kluczem do wychowania dobrych ludzi i rozwoju społecznego, szczególną uwagę należy poświęcić wypracowaniu odpowiedniej polityki oświatowej. Szkoły, uniwersytety, instytuty naukowe, techniczne i szkoleniowe otrzymają wszelką potrzebną pomoc.

Opieka zdrowotna:

11. Powstanie system publicznej opieki zdrowotnej, świadczącej obywatelom właściwą pomoc medyczną w odpowiednich placówkach.

Władza ustawodawcza:

12. Parlament Tybetu powinien składać się z dwóch Izb: Izby Regionalnej i Izby Ludowej. Przyjęte przez nie ustawy wchodzi w życie po podpisaniu ich przez Prezydenta. Zgromadzenie Ludowe będzie izbą wyższą. Powinni zasiadać w niej wybierani bezpośrednio przedstawiciele wszystkich okręgów wyborczych, które zostaną wyznaczone zgodnie z rozkładem ludności. W Izbie Regionalnej zasiadą przedstawiciele Zgromadzeń Regionalnych. Kilku członków tej Izby (ich liczbę określi Konstytucja) mianuje Prezydent.

Władza wykonawcza:

13.
 - a) Jeżeli obrany zostanie system parlamentarny, Prezydenta i Wiceprezydenta wybierać będą członkowie dwóch Izb Krajowych i Zgromadzeń Regionalnych.
 - b) W systemie parlamentarnym na czele władzy wykonawczej stać będzie Premier i tworzona przez niego Rada Ministrów. Premier zostanie wyznaczony przez partię lub inną grupę, stanowiącą większość w Izbie Ludowej. Jeśli się tak nie stanie, Premiera wybiorą wszyscy członkowie Izby Ludowej.



Władza sądownicza:

14. Aby stać na straży Konstytucji i interpretować jej zapisy oraz zapewnić bezstronne rozstrzyganie spraw dotyczących państwa lub obywateli, powołany zostanie organ sądowniczy, niezależny od władzy ustawodawczej i wykonawczej. Powstanie Najwyższy Trybunał, będący sądem najwyższym i apelacyjnym.

Regiony:

15. Tybetańskie Zgromadzenie Narodowe wyznaczy granice regionalne, biorąc pod uwagę warunki gospodarcze, geograficzne, demograficzne, transportowe i łącznościowe. Każdy region będzie miał Zgromadzenie Regionalne, wybierane przez mieszkańców. Zgromadzenie to będzie regionalnym organem ustawodawczym. Każdy region będzie miał Gubernatora, którego mianuje Prezydent, oraz Gabinet z Prezesem Regionalnym, którego wybierze Zgromadzenie Regionalne. Władza sądownicza w regionie należeć będzie do Regionalnego Sądu Najwyższego. Zgromadzenia Regionalne, stosownie do potrzeb, będą przyjmować przepisy obowiązujące na podlegających im terytoriach. Z wyjątkiem kwestii wagi najwyższej, Zgromadzenia Regionalne będą uprawnione do podejmowania decyzji w sprawach powierzonych im ziem.

Powyższy opis odnosi się do jednego z modeli systemu parlamentarnego; istnieją jednak inne modele demokracji. We współpracy z ekspertami przygotowuje się obecnie różne projekty dostosowane do owych modeli, aby przyszłe Zgromadzenie Konstytucyjne mogło wybrać wariant najlepiej dostosowany do warunków tybetańskich. Nie mnie o tym decydować.

Wnoszenie poprawek:

16. Tryb wnoszenia poprawek do demokratycznej konstytucji wolnego Tybetu określi Konstytucja.



Zakończenie

Tybet, nazywany też Dachem Świata, leży w sercu Azji między Indiami a Chinami. Mieszkańcy Tybetu są z natury szczerzy, łagodni i uprzejmi. Przyszły Tybet będzie krajem miłującym pokój, oddanym zasadom Ahimsy. Będzie miał demokratyczny system rządów, dbających o zachowanie czystego, zdrowego i pięknego środowiska naturalnego. Tybet będzie krajem całkowicie zdemilitaryzowanym.

Postęp techniczny przyniósł materialny dostatek współczesnemu światu, ale i zmniejszył poszanowanie dla istot ludzkich. Ludzie stracili dużą część swojej wolności, stając się niewolnikami urządzeń. Choć garstka uprzywilejowanych żyje na wyspie obfitości, przytłaczająca większość nie jest w stanie zaspokoić nawet najbardziej podstawowych potrzeb.

Aby uniknąć takich nierówności, przyszły, wolny Tybet będzie musiał wypracować lepszy system gospodarczy. Choć chcemy wolności gospodarczej, polityka naszego państwa będzie służyć interesom narodu i rzeszy obywateli. Zrobimy wszystko, by każdy obywatel mógł zaspokoić swoje podstawowe potrzeby.

Na arenie międzynarodowej Tybet nie przyłączy się do polityki ani ideologii innych państw. Pozostanie neutralny w pełnym znaczeniu tego słowa. Będzie utrzymywać przyjazne stosunki z sąsiadami – równe i oparte na obopólnych korzyściach. Rezygnując z wrogości, zabiegać będzie o przyjazne relacje ze wszystkimi państwami.

Mam nadzieję, że wszyscy szczerzy i prawi Tybetańczycy będą starać się, z dumą i radością, realizować przedstawione tu przeze mnie cele.


Z modlitwami o szczęście wszystkich,

Dalajlama



2008.03.26

620939231



„Dla Tybetańczyków te trzy kluczowe pojęcia – niepodległość, wolność i prawa człowieka – sprowadzają się do nadania sensu ludzkiemu istnieniu”.



Trudno znaleźć we współczesnym świecie równie wymowny przykład kraju, narodu, kultury i religii prześladowanych tak długo-trwale, w sposób tak brutalny i tak niczym niezawiniony.

Dla Polaków jest to przykład szczególnie bliski, bo jeszcze niedawno prześladowano nasz naród, kulturę i religię. Represje u nas nie były jednak, i na szczęście, tak brutalne jak te, którym poddawany był i jest naród tybetański. Wspólnota losów, podziw dla tradycyjnej kultury tybetańskiej i poczucie solidarności z prześladowanymi to zapewne najważniejsze z przyczyn zainteresowania Polaków dziejami Tybetu i jego współczesną historią.

W czasie, gdy presja wywierana przez Chiny uniemożliwia Tybetańczykom swobodne wyrażanie poglądów, kultywowanie swej kultury i wyznawanie własnej wiary, jest rzeczą bardzo ważną informowanie opinii publicznej o aktualnej sytuacji w Tybecie, przedstawianie rzetelnej informacji, publikowanie dokumentów, prezentowanie stanowisk.

Warunki te spełnia książka „Tybet: Zamiast nadziei i błogosławieństw”. Jest to najbardziej pełna publikacja materiałów poświęconych Tybetowi w języku polskim. Wszyscy zainteresowani znajdą w niej zarówno materiały źródłowe, jak też bardzo bogate naświetlenie najważniejszych problemów współczesnego Tybetu oraz przedstawienie losów Tybetańczyków żyjących w swojej zniewolonej ojczyźnie lub na wygnaniu.

Książka ta prócz walorów poznawczych ma także bardzo ważny walor edukacyjny: uczy szacunku dla narodu, który z taką wytrzymałością, używając jedynie siły duchowej, a nie przemocy, broni swojej tożsamości.

Henryk Wujec, współzałożyciel Komitetu Obrony Robotników, więzień polityczny (1981-84), jeden z przywódców „pierwszej” Solidarności, w latach 1993-2001 współprzewodniczący Parlamentarnego Zespołu na rzecz Tybetu.

BIBLIOTEKA
NARODOWA

2652793

Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001006619099

Publikacja rozpowszechniana bezpłatnie

ISBN: 978-83-925322-9-3