



ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΚΙΝΑ

ISBN 978-960-518-417-9

© 2012, ΣΩΤΗΡΗΣ ΧΑΛΙΚΙΑΣ

© 2012, «ΙΝΔΙΚΤΟΣ» ΑΝΩΝΥΜΟΣ ΕΚΔΟΤΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ

Καλλιδρόμιου 64, 114 73 ΑΘΗΝΑ, ΤΗΛ.: 210.88.38.007, e-mail: indiktos@indiktos.gr, www.indiktos.gr

ΣΩΤΗΡΗ ΧΑΛΙΚΙΑ

ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ
ΣΤΗΝ ΚΙΝΑ

ΤΟ ΧΡΟΝΙΚΟ ΜΙΑΣ ΑΝΑΠΑΝΤΗΤΗΣ ΠΡΟΚΛΗΣΗΣ

ΙΝΔΙΚΤΟΣ
ΑΘΗΝΑΙ 2012



Ἡ Κίνα σήμερα.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Τὴν βραδιά πού γνωστοποιήθηκε ἡ ἀπόφαση τῆς Διεθνoῦς Ὀλυμπιακῆς Ἐπιτροπῆς γιὰ τὴν ἀνάθεση τῶν Ὀλυμπιακῶν Ἀγῶνων τοῦ 2008 στὸ Πεκίνο, σὲ ὅλες τὶς μεγάλες πόλεις τῆς Κίνας πραγματοποιήθηκαν μαζικὲς αὐθόρμητες ἐκδηλώσεις ἱκανοποίησης πού δὲν εἶχαν προηγούμενο, ὅπου ἄλλοι εἶχαν διοργανωθεῖ προηγούμενως οἱ Ἀγῶνες. Ὁ ἐνθουσιασμὸς καὶ ἡ ἱκανοποίηση ὅσων συμμετεῖχαν σὲ αὐτὲς τὶς ἐκδηλώσεις χαρᾶς καὶ ὑπερηφάνειας ἦταν τόσο ἐντυπωσιακά, πού εἶναι ἀδύνατο νὰ ἐξηγηθοῦν μὲ ἀπλὲς ἐπικοινωνιακὲς ἐπισημάνσεις. Ἀποτελοῦσαν, ἀναμφισβήτητα, τὸν δέκτη σοβαρότερου λόγου. Ὁ λαὸς τῆς πολυπληθέστερης χώρας τοῦ πλανήτη γιόρταζε, μὲ τὸν τρόπο αὐτό, τὴν ἐπίσημη ἀνάδειξη τῆς Κίνας σὲ ἰσότιμο μέλος τῆς παγκόσμιας κοινωνίας καὶ τὸ τέλος τῆς ἱστορικῆς διαδρομῆς πού στὴ διάρκειά της ἡ χώρα τους –ἀντικείμενο σφετερισμοῦ καὶ περιφρόνησης ἀπὸ τὶς ἐκάστοτε μεγάλες Δυνάμεις– εἶδε νὰ ἀπειλεῖται ἀκόμη καὶ ἡ ἴδια ἡ κρατικὴ καὶ πολιτιστικὴ της ὕπαρξη.

Κι ἂν σὲ μεγάλο βαθμὸ ἡ σύσταση τῆς Λαϊκῆς Δημοκρατίας σηματοδοτοῦσε ἥδη, ὅπως θὰ δοῦμε στὶς σελίδες τοῦ βιβλίου, τὴν ἐξάλειψη αὐτοῦ τοῦ κινδύνου, ὁ ἀπομονωτισμὸς καὶ τὸ ἐκούσιο κλείσιμό της στὴ διάρκεια τῆς τελευταίας φάσης τοῦ μαοϊκοῦ ἐπαναστατικοῦ ἐγχειρήματος –ἡ μαοϊκὴ ἐκδοχὴ τῆς προαίωνιας αὐτοαπομόνωσης κατὰ τὴν αὐτοκρατορικὴ περίοδο– ἔμοιαζε νὰ διαχωρίζει ἄλλη μιὰ φορὰ τὴν Κίνα ἀπὸ τὸν ὑπόλοιπο κόσμο. Ἀπὸ πολλὰς ἀπόψεις, βεβαίως, ἡ πολιτικὴ πού ἐφαρμόστηκε τὶς τελευταῖες δεκαετίες, ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Τέγκ Σιαοπίγκ, ἔχει συνδέσει, οἰκονομικὰ καὶ πολιτικά, ὀριστικῶς τὴν Κίνα μὲ τὸν ὑπόλοιπο κόσμο –μετατρέποντάς την, μάλιστα, στὶς μέρες μας σὲ πυλῶνα τῆς παγκόσμιας τάξης– ὥστόσο οἱ Ὀλυμπιακοὶ Ἀγῶνες στὸ Πεκίνο ἀποτελοῦσαν ἀναμφισβήτητα, γιὰ τὰ δισεκατομμύρια τῶν κατοίκων της, τὴν μεγαλειώδη τελετικὴ κατοχύρωση τοῦ πολυπόθητου αὐτοῦ δεδομένου.

Μὲ λίγα λόγια, οἱ ξέφρενες ἐκδηλώσεις ἀποτελοῦσαν τὴν ἀντίδραση γιὰ τὴν εὐτυχῇ κατάληξη μιᾶς ἱστορικῆς πορείας πού στὴ διάρκειά της ἡ σχέση τῆς Κίνας μὲ τὸν ὑπόλοιπο κόσμο ἀποδείχθηκε τὸ κύριο διακύβευμα. Ἱστορικὴ πορεία πού ἀποτελεῖ τὸ κύριο θέμα τοῦ βιβλίου, ἰδωμένη ὥστόσο –ὅπως

ἐξηγεῖται στή συνέχεια— κυρίως μέσα ἀπὸ τὶς ἀλλαγές στὴν θεώρησή της, ὅπως αὐτὲς ἐκφράστηκαν στὰ κείμενα τῶν σημαντικότερων πρωταγωνιστῶν στὶς συγκρούσεις στὶς ὁποῖες ὁδήγησε, κάθε φορά, ἡ προσπάθεια τῶν Κινέζων νὰ ἐλέγξουν τὴν πορεία τῆς χώρας τους, μετὰ τὴν ἀναγκαστικὴ συνάντησή της μὲ τὸν κόσμο τῆς Δύσης.

Ἀναγκαστικὴ συνάντηση καθὼς —ὅπως θὰ φανεῖ ξεκάθαρα— προέκυψε ἀποκλειστικὰ ὡς τὸ ἐπακόλουθο τῆς δυτικῆς ἐπεκτατικότητος. Συνάντηση ποὺ ἐπιπλέον ἔφερε σὲ τροχιά σύγκρουσης δύο θεμελιωδῶς διαφορετικοὺς πνευματικοὺς κόσμους, ποὺ ὁ κάθε ἓνας πρέσβευε τὸν οἰκουμενικὸ του χαρακτήρα. Κι ἂν ὁ ἓνας, περιχαρακωμένος στὴν αὐτάρκειά του, ἔνιωθε ἀδιάφορος σὲ κάθε εἶδους νέα ἐμπειρία, ὁ ἄλλος, μὲ τὴν δυναμικότητα ποὺ τοῦ ἐπέτρεψαν ἡ βιομηχανικὴ καὶ τεχνολογικὴ ἐπανάσταση ποὺ εἶχε συντελεστεῖ στὰ πλαίσιά του, ἡ πολεμικὴ (ναυτικὴ κυρίως) ἰσχὺς τῶν χωρῶν του καὶ ἡ ἀσίγηστη δίψα τῶν οἰκονομικῶν διεργασιῶν του γιὰ νέες ἀγορὲς καὶ πλουτοπαραγωγικὲς πηγές, εἶχε ἐξορμήσει σὲ ὅλον τὸν πλανήτη γιὰ τὴν διασφάλισή τους.

Ἕνας ἀπὸ τοὺς δύο αὐτοὺς κόσμους ἔπρεπε, συνεπῶς, νὰ παραμεριστεῖ. Γιὰ συγκεκριμένους ἱστορικοὺς λόγους —ὅπως θὰ περιγράψουμε στὴν συνέχεια— αὐτὸς ποὺ ἐπρόκειτο νὰ νικηθεῖ δὲν μπορούσε παρὰ νὰ εἶναι ὁ κόσμος τῆς Κίνας. Κινδύνεψε, μάλιστα, νὰ χαθεῖ τελείως ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ ἥττα καὶ ἀπ' ὅ,τι ἄλλο ἐπακολούθησε.

Ἡ καταγραφὴ αὐτῆς τῆς συνάντησης —ἀρχίζοντας ὥστόσο ἀπὸ τὴν εἰδικὴ περίπτωσή ποὺ συνιστᾷ, γιὰ διάφορους λόγους, τὸ ἀποτυχημένο ἐγχείρημα τῶν Ἰησουιτῶν νὰ ριζώσουν στὸν σινικὸ κόσμο— ἀποτελεῖ, συνεπῶς, τὸν βασικὸ ἄξονα τοῦ βιβλίου.

*

* *

Στὴν διάρκεια τοῦ 19^{ου} αἰῶνα καὶ στὶς ἀρχές τοῦ 20^{ου}, ὅλες σχεδὸν οἱ μὴ εὐρωπαϊκὲς χῶρες ποὺ ὑποχρεώθηκαν ἀπὸ τὶς μεγάλες δυτικὲς Δυνάμεις νὰ προβοῦν στὸ «ἀνοιγμά» τους, βρέθηκαν ἀργὰ ἢ γρήγορα μπροστὰ στὴ διαπίστωση ὅτι ὁ ἀναγκαστικὸς «ἐκσυγχρονισμὸς» ἰσοδυναμοῦσε, στὴν οὐσία,

μέ τον εκδυτικισμό των κοινωνιών τους. Με άλλα λόγια, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο βρέθηκαν μπροστά στο ζήτημα της προσπάθειας να προστατεύσουν την ταυτότητά τους από το παλιρροϊκό κύμα των «εκσυγχρονιστικών διεργασιών» στα ίδια τὰ ἐδάφη τους.

Ἐξετάζοντας τὸ ἱστορικὸ μιᾶς σειρᾶς χωρῶν ποὺ ὑπέστησαν τὴν σχετικὴ δοκιμασία, ὁ J. Le Golf διακρίνει τρεῖς διαφορετικούς τύπους «εκσυγχρονιστικῆς» πορείας¹. Ὁ πρῶτος τύπος —τὸν ὁποῖο ἀποκαλεῖ «ἰσορροπημένο εκσυγχρονισμό»— εἶχε ὡς κύριο γνώρισμα τὸ γεγονὸς ὅτι στὴ διάρκειά του δὲν καταστράφηκαν, τελικῶς, οἱ παραδοσιακὲς κοινωνικὲς καὶ πολιτιστικὲς ἀξίες τῆς ἐν λόγῳ χώρας. Ὁ δεύτερος τύπος —ὁ «συγκρουσιακὸς εκσυγχρονισμός» ὅπως τὸν ἀποκαλεῖ— εἶναι αὐτὸς ποὺ ἡ μερικὴ ἐπιτυχία του ὁδήγησε σὲ σοβαρὲς συγκρούσεις μετὰ τὶς παραδόσεις τῆς χώρας. Ὁ τρίτος τύπος —ὁ «διστακτικὸς εκσυγχρονισμός», κατὰ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ J. Le Golf— εἶναι αὐτὸς ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν προσπάθεια συμβιβασμοῦ τῶν εκσυγχρονιστικῶν ἐπιδιώξεων μετὰ τὶς παραδοσιακὲς ἀπαιτήσεις, ὅχι τόσο ὡς ἐπιδίωξη γενικότερης ἰσορροπίας ὅσο κυρίως ὡς τὸ ἀποτέλεσμα ἐπιλογῶν μικρότερης ἐμβέλειας.

Κι ἂν ἡ Ἰαπωνία, ἀπὸ τὴν περίοδο Μεϊτζι κιόλας, ἀποτελεῖ ξεκάθαρο παράδειγμα τοῦ πρώτου τύπου, ἡ Κίνα παρουσιάζει τὸ ἰδιαίτερο χαρακτηριστικό—ὅπως θὰ δοῦμε ἀναλυτικὰ στὶς σελίδες τοῦ βιβλίου— ὅτι ἀπὸ τὸ ὑποχρεωτικὸ τῆς «ἀνοιγμα», τὸ 1842, ἕως τὶς μέρες μας, γνώρισε, ἀντίστροφα, καὶ τοὺς τρεῖς τύπους, καταλήγοντας νὰ ἀποτελεῖ σήμερα μία ἐντελῶς ἰδιότυπη ἐκδοχὴ τοῦ πρώτου τύπου. Εἶναι, πράγματι, ἀδύνατο νὰ κατανοηθοῦν σὲ βάθος οἱ διεργασίες ποὺ μεταλλάσσουν τὴν κινεζικὴ κοινωνία, τὰ ἀδιέξοδα καὶ οἱ προκλήσεις ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν ἱλιγγιώδη ἐξέλιξή της στὶς μέρες μας, ἂν δὲν ἔχουμε συνεχῶς ὑπόψη τὸ ἱστορικὸ τῆς συνάντησής της μετὰ τὸν κόσμον τῆς Νεωτερικότητος.

Παράλληλα, ὀφείλουμε νὰ λάβουμε ὑπόψη ὅτι ἡ Νεωτερικότητα εἶναι στὴν οὐσία ἓνα φαινόμενο ποὺ σχετίζεται διαρθρωτικὰ μετὰ τὸν κόσμον τῆς Δύσης, καθὼς ἀποτελεῖ τὴν ἱστορικὴ κατάληξιν τῶν πνευματικῶν, κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν διεργασιῶν ποὺ τὸν συγκλόνισαν ἐπὶ αἰῶνες καὶ ἐπέτρε-

1. J. L. GOLF, *Histoire et mémoire*, σελ. 83.

ψαν τὴν ἀκατανίκητη ἰσχύ πού ἐπέδειξε στὴ συνέχεια στὴν συνάντησή του μὲ τὸν ὑπόλοιπο κόσμο.

Ὅπως συγκεκριμένα τοποθετεῖ τὸ ζήτημα ὁ A. Giddens: «ἡ Νεωτερικότητα ἀναφέρεται σὲ τρόπους κοινωνικῆς ζωῆς ἢ ὀργάνωσης πού ἀναδείχτηκαν στὴν Εὐρώπη γύρω στὸν 17^ο αἰώνα καὶ οἱ ὁποῖοι στὴ συνέχεια ἄσκησαν λίγο ὥς πολὺ παγκόσμια ἐπιρροή»². Μὲ ἄλλα λόγια, οἱ σύγχρονοι κοινωνικοὶ θεσμοὶ τῆς Δύσης εἶναι, ἀπὸ ὀρισμένες ἀπόψεις, μοναδικοὶ καὶ μάλιστα ἀπόλυτα διαχωρισμένοι ἀπὸ ὅλους τοὺς τύπους παραδοσιακῆς κοινωνικῆς τάξης, στὸ σύνολο σχεδὸν τοῦ ὑπόλοιπου κόσμου.

Οἱ τρόποι ζωῆς στοὺς ὁποίους ἀργὰ ἢ γρήγορα ὁδήγησε ἡ Νεωτερικότητα στίς χώρες πού ὑποχρεωτικὰ ἀνοίχτηκαν σὲ αὐτήν, παραμέρισαν τοὺς τύπους κοινωνικῆς ὀργάνωσης πού ἐπικρατοῦσαν ἕως τότε, πράγμα πού θεωρήθηκε —καὶ στὴν οὐσία ἐξακολουθεῖ νὰ θεωρεῖται— ἡ οὐσιαστικὴ συμβολὴ τῆς Δύσης στὴν «πρόοδο τῆς ἀνθρωπότητας». Καὶ τοῦτο σὲ μιὰ τελεολογικὴ ἀντίληψη τῆς Ἱστορίας, κοινὸ στοιχεῖο τόσο τῶν φιλελεύθερων ἀντιλήψεων ὅσο καὶ τῆς μαρξιστικῆς ἐπίκρισής τους. Κι ἂν γιὰ τὸν Μάρξ ἡ κοινωνικὴ τάξη τῆς Νεωτερικότητος εἶναι κυρίως καπιταλιστικοῦ χαρακτήρα, τόσο ὡς πρὸς τὸ οἰκονομικὸ σύστημα ὅσο καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους θεσμούς της, μὲ τὸν ἀεικίνητο χαρακτήρα τῆς Νεωτερικότητος νὰ ἐξηγεῖται κυρίως ὡς τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ κύκλου ἐπένδυση-κέρδος-ἐπένδυση καὶ μὲ τὴν πτωτικὴ τάση τοῦ κέρδους νὰ ἐξηγεῖ τὴν σταθερὴ ἐπεκτατικότητά τοῦ συστήματος, γιὰ ἄλλους, ὅπως π.χ. ὁ Durkheim, ὁ ταχύτατα μεταβαλλόμενος χαρακτήρας τῆς κοινωνικῆς ζωῆς στὴ Δύση σχετίζεται κυρίως μὲ τὴν βιομηχανικὴ ἐκμετάλλευση τῆς Φύσης. Ἐκμετάλλευση τῆς Φύσης ἀλληλένδετα συνδεδεμένη μὲ τὴν κυριαρχία τῆς ἐπιστήμης, στὸ πνευματικὸ στερέωμα τῆς Δύσης, ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση καὶ μετὰ.

Ἐπιστήμη, πού ἔμοιαζε ἔτσι ἀποκλειστικὰ ἐπικεντρωμένη στὸν ἔλεγχο τῆς Φύσης ἀπ' τὸν ἄνθρωπο, μὲ συνέπειά τὸν συνεχῶς αὐξανόμενο τεχνολογικὸ της προσανατολισμό. Ἐνα ἀπὸ τὰ κύρια ἰδανικά τῆς Νεωτερικότητος, ὅπως τονίζει ὁ R. Aron, εἶναι πράγματι ἡ «προμηθεϊκὴ» φιλοδοξία της νὰ καταστήσει τὸν ἄνθρωπο «κύριο καὶ κάτοχο τῆς Φύσης μέσῳ τῆς

2. A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, σελ. 1.

ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνικῆς»³. Ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια τοῦ βιβλίου, ἡ «ἐπιστήμη» ἀποδείχτηκε στὴν πράξη τὸ κύριο ἐπιχείρημα τῆς Δύσης καθὼς ἀποτελέσε (ἀπὸ κοινοῦ καὶ μὲ τὴν δημοκρατία, εἶναι ἀλήθεια) τὸ θεμελιῶδες αἴτημα ἐκείνων τῶν ἀνθρώπων τῆς ποῦ στίς ἀρχές τοῦ 20^{ου} αἰῶνα ἔθεσαν ἀπροκάλυπτα στὴν Κίνα τὸ ζήτημα τοῦ πλήρους ἐκδυτικισμοῦ τῆς.

Ἡ ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης, ἀπὸ τὸν Κοπέρνικο ἀρχικά, κυρίως ὅμως ἀπὸ τὸν Γαλιλαῖο καὶ τὸν Καρτέσιο, θεμελίωσε παράλληλα τὴν αἰσιοδοξία τῶν «Νεώτερων» στὴ μεγάλη σύγκρουσή τους μὲ τοὺς «Παλαιούς» —μὲ ἀφετηρία, γιὰ πολλοὺς ἱστορικούς, τὴν περίφημη Querelle des Anciens et des Modernes, στὴ Γαλλία τὸ 1687— μὲ οὐσιαστικὸ ἀποτέλεσμα τὴν ἐπικράτηση τῆς ρηξικέλευθης ἔννοιας τῆς «προόδου» ὡς κυρίαρχο μέσο τῆς τελεολογικῆς ἐξέλιξης στὰ πλαίσια τῆς Ἱστορίας. Ἱστορίας ποῦ, στὸ ἐξῆς, στράφηκε ὀριστικὰ στὸ μέλλον ἀφαιρώντας πλέον ἀπ’ τὸ παρελθὸν ὅποιονδήποτε παιδευτικὴ λειτουργία. Ὅπως τὸ ἐπεσήμανε αὐτὸ ὁ Levi-Strauss: «Δύο αἰῶνες περίπου τώρα ὁ Δυτικὸς πολιτισμὸς αὐτοπροσδιορίζεται ὡς πολιτισμὸς τῆς προόδου»⁴.

Ὁ χρόνος ἔτσι, μὲ τὴν τριπλὴ ἐκδοχὴ του γιὰ τὰ ἀνθρώπινα συμβάντα (παρελθόν, παρὸν καὶ μέλλον), εἶχε πλέον, στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς καινοφανοῦς προσέγγισης, οὐσιαστικὰ μετατραπεῖ σὲ γραμμικὴ ροή, ὑπὸ τὴν ἀπόλυτη κυριαρχία τοῦ μέλλοντος (μὲ τὸ παρελθὸν οὐσιαστικὰ νὰ ἔχει, ὅπως εἶπαμε, χάσει τὸν κυρίαρχο παιδευτικὸ του ρόλο καὶ τὸ παρὸν συρρικνωμένο στὸν ρόλο ἀπλοῦ προσχέδιου τοῦ μέλλοντος). Μέλλον ποῦ στίς μαχητικὲς ἐκδοχὲς τῆς Νεωτερικότητος πρεσβεύεται, ἐπιπλέον, ὡς ὁ ἐγγυητὴς τῆς ἀκατάλυτης πορείας τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν εὐτυχία. Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ φορτίο τοῦ παρελθόντος —ποῦ μὲ τὴν μία ἢ τὴν ἄλλη του μορφή, ὅπου κυριαρχεῖ, εἶναι ὅ,τι χαρακτηρίζει παραδοσιακὴ μία κοινωνία— θεωρήθηκε, στὸ ἐξῆς, τὸ κύριο ἐμπόδιο στὴν πρόσβασή της στὴν Νεωτερικότητα. Τὸ «φορτίο τῆς Ἱστορίας», ὅπως τὸ ἀποκάλεσε ὁ Χέγγελ, ἐκθέτοντας τὴν ἐξ Ἀνατολῶν πρὸς τὰ δυτικὰ ἀντίστροφη πορεία ποῦ ἀκολούθησε ἡ τελείωση τοῦ Παγκόσμιου Πνεύματος. «Φορτίο» ποῦ ἀπόρριψή του ἀποτελεῖ, συνεπῶς,

3. *Histoire et mémoire*, σελ. 90.

4. LEVI-STRAUSS, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, σελ. 14.

τὸ ἰδεολογικὸ ὑπόβαθρο τῆς «ἐκπολιτιστικῆς» ἀποστολῆς ποὺ ἀνέθεσε στὸν ἑαυτό της ἡ Δύση μεταβαίνοντας στὸν ὑπόλοιπο κόσμο. Ὅπως μὲ κάποιο κυνισμὸ προσδιόρισε ναρὶς τὸ ζήτημα ὁ Μάρξ (μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς πρώτης, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, ἐξέγερσης στὴν Κίνα, μετὰ τὴν παρουσία τῶν Δυτικῶν στὰ χῶματα αὐτῆς τῆς χώρας): «Τὸ ἐρώτημα εἶναι: μπορεῖ ἡ ἀνθρωπότητα νὰ ἐκπληρώσει τὸ πεπρωμένο της δίχως μία θεμελιώδη ἐπανάσταση στὴν κοινωνικὴ κατάσταση τῆς Ἀσίας; Ἄν ὄχι, ὅποια καὶ νὰ ᾖ τὰ ἐγκλήματα τῆς Ἀγγλίας, ἦταν τὸ ἀσυνείδητο ἐργαλεῖο τῆς ἱστορίας προκειμένου νὰ γίνεῖ αὐτὴ ἡ ἐπανάσταση...»⁵

Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς θεώρησης, ἡ ἐπιστήμη —παράλληλα μὲ τὸν καθοριστικὸ της ρόλο στὴν ὑποδούλωση τῆς Φύσης ἀπ’ τὸν ἄνθρωπο— ἀποτελεῖ συνεπῶς καὶ τὸ κλειδὶ γιὰ τὸ ἀπρόσκοπτο ξετύλιγμα τοῦ μέλλοντος, μοιάζοντας ἔτσι νὰ μὴν ἔχει ὅρια ὡς πρὸς τὴν ἐμβέλεια τόσο τῶν πεδίων τῆς ἐρευνᾶς της ὅσο καὶ τῶν ἀπαντήσεων ποὺ εἶναι σὲ θέση νὰ δώσει στὰ θεμελιώδη ἐρωτήματα γιὰ τὴν σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμο καὶ τὴν κοινωνία του (ὑποκαθιστώντας, μὲ ἄλλα λόγια, τὸν ρόλο ποὺ εἶχαν διαδραματίσει ὡς τότε οἱ Μῦθοι καὶ οἱ θρησκείες).

*

* *

Ἡ Κίνα, τὴν στιγμὴ τῆς καθοριστικῆς συνάντησής της μὲ τὴν Δύση, τὸ 1842, παρέμενε σὲ βασικὲς γραμμὲς ἡ ἴδια κοινωνικὴ πραγματικότητα μὲ αὐτὴν ποὺ εἶχαν γνωρίσει, ὅπως θὰ δοῦμε, οἱ Ἰησουίτες ἱεραπόστολοι δύο περίπου αἰῶνες πρὶν. Κοινωνικὴ πραγματικότητα μὲ ὅ,τι ἀποκαλοῦμε σινικὸ πολιτισμὸ ὡς κυρίαρχο στοιχεῖο της, καὶ τὴν ἴδια νὰ ἀποτελεῖ τὸ κέντρο τοῦ κόσμου, ὅπως ἀποκαλοῦσε (καὶ ἀποκαλεῖ) τὴν κρατικὴ ὑπόστασή της. Σινικὸς πολιτισμὸς στὰ πλαίσια τοῦ ὁποῖου ἡ κομφουκιανικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ παρελθὸν ὡς πρότυπο καὶ ἀναφορὰ τῶν ἀξιῶν κάθε γενιᾶς παρέμενε ἀλώβητη — μὲ τὸ παρὸν νὰ ἀποτελεῖ ἀπλὰ καὶ μόνον πεδίο ἐφαρμογῆς τῶν διδαγμάτων τοῦ παρελθόντος καὶ τὸ μέλλον νὰ εἶναι στὴν οὐσία ὅ,τι

5. K. MARX, *Revolution in China and in Europe* (1859).

ἀπλῶς δὲν ἔχει φτάσει (未来). Κοινωνική πραγματικότητα πού συνιστοῦσε μία πολύπλοκη καὶ λόγια ἐκδοχὴ αὐτῶν πού ὁ Levi-Strauss εἶχε ἀποκαλέσει —σὲ ἄλλο πλαίσιο, εἶναι ἀλήθεια— «ψυχρὲς κοινωνίες». Μὲ ἄλλα λόγια, ὅπως τὸ διευκρινίζει ὁ Levent Yilmaz, κοινωνίες πού ζοῦν σὲ χρόνο πού δὲν παρουσιάζει «ρωγμές»⁶. Δίχως, ὁδηγῶν, ριζικὴ διαφοροποίηση ἀνάμεσα στὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρόν, καθὼς ὅ,τι ὑπάρχει συνιστᾷ διαρκῇ ἐπανάληψη τοῦ ἰδρυτικοῦ παρελθόντος.

Παράλληλα —ὡς κοινὸ στοιχεῖο ὅλων τῶν πνευματικῶν ρευμάτων τοῦ σινικοῦ πολιτισμοῦ— ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία παραμένει τμημα τῆς γενικότερης ροῆς τοῦ Κόσμου, μὲ κύριο χαρακτηριστικὸ τὸ μὴ διαχωρίσιμο τῆς Ὁδοῦ τοῦ Ἀνθρώπου (人道) ἀπὸ τὴν Ὁδὸ τοῦ Οὐρανοῦ (天道). Θεμελιώδες ἐπακόλουθο αὐτῆς τῆς θεώρησης εἶναι, φυσικά, τὸ ἀδιανόητο τῆς ἀπεξάρτησης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν Φύση ἀλλὰ καὶ τῆς ὑποβάθμισης τῆς Φύσης σὲ ἀπλὸ πεδίο ἐκμετάλλευσης τοῦ πλούτου πού ἐμπεριέχει. Θεώρηση πού ὁ Μάρξ δὲν θὰ διστάσει νὰ χαρακτηρίσει ὡς «τὸ ἀκατανίκητο ἐργαλεῖο τῶν προκαταλήψεων πού ὑποδουλώνουν τὸ ἀνθρώπινο μυαλὸ στοὺς παραδοσιακοὺς κανόνες, στερώντας το ἀπὸ κάθε μεγαλεῖο, ἀπὸ τὴν παραμικρὴ ἱστορικὴ ἐνέργεια... ἀντὶ νὰ ὑψώσουν τὸν ἄνθρωπο σὲ κύριο τῶν περιστάσεων καὶ ἐπιφέρουν τὴν κτηνώδη λατρεία τῆς φύσης»⁷.

Ἄν, ὅπως τὸ παραδέχεται ὁ Levi-Strauss, ἡ ἀνθρωπολογία ἐπεδίωξε νὰ ἀπαντήσῃ σὲ βασικὰ ζητήματα τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου μελετώντας κυρίως τὶς κοινωνίες δίχως γραφὴ, ἡ συνάντησή τῆς Δύσης μὲ τὴν Κίνα ἀποτελεῖ, ὡς πρὸς αὐτό, ἓνα ξεχωριστὸ —καὶ πολύτιμο μαζὶ— ἐρευνητικὸ πεδίο. Μὲ ἄλλα λόγια, ἐπρόκειτο γιὰ τὴν συνάντησιν δύο ξεχωριστῶν κοσμοθεωρήσεων, ἀκριβῶς στὸ βαθμὸ πού ἀναφέρεται στὶς δύο κατ' ἐξοχὴν κοινωνίες θεμελιωδῶν κειμένων, σημαντικὴ ἐξαίρεση στὴν μακραίωνη διαδρομὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως δὲν διστάζει νὰ τὶς προσδιορίσει. Δύο ξεχωριστῶν κοσμοθεωρήσεων πού καθιστοῦν ἔτσι ξεκάθαρο, ὅπως ἐπισημαίνει, τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν ὑλοποιεῖ τὴν φύσιν του στὰ πλαίσια μίας ἀφηρημένης

6. LEVENT YILMAZ, *Le temps moderne*, σελ. 31.

7. K. MARX, *The British Rule in India* (1859).

ανθρωπότητας, αλλά στο έσωτερικό πνευματικῶν κόσμων που διαφέρουν μεταξύ τους ανάλογα με τὸν τόπο καὶ τὸν χρόνο⁸. Διαφορὰ πὺ ὅ ἕνας ἀπὸ τοὺς δύο κόσμους —στὴν οἰηματικὴ ἀνθιστὴ του— δὲν καταδέχονταν νὰ ἀποδεχτῇ καὶ ὁ ἄλλος —περιχαρακωμένος στὴν παλιά του αἴγλη— χρειάστηκε περίπου ἕναν αἰῶνα νὰ κατανοήσῃ.

Ἡ νοηματοδοτικὴ πηγὴ ἑνὸς συγκεκριμένου πνευματικοῦ κόσμου —πὺ στὰ πλαίσιά του, δηλαδή, ὁ ἄνθρωπος δὲν συρρικνώνεται στὸν ἀφρημένο χαρακτήρα πὺ διαθέτει ὁ Ἄνθρωπος τῶν νεωτεριστικῶν ἀντιλήψεων— ἀποκαλεῖται συνήθως παράδοση. Νωχελικός ὅρος, ὅπως τὸν ἀξιολογεῖ ὁ F. Julien, καὶ ἀντικείμενο σημαντικῆς ἀμφισβήτησης ὡς πρὸς τὴν δυνατότητά του νὰ ἀποτελέσει γνωστικὸ ἐργαλεῖο, στὸ βαθμὸ πὺ δὲν ἐπιδέχεται χρονολογικὸ προσδιορισμὸ καὶ συνήθως ἐπικαλύπτει τίς ρωγμὲς καὶ τὴν ἀσυνέχεια τοῦ κόσμου τὸν ὁποῖο προσδιορίζει⁹. Ἐννοούμενος, ὡστόσο, ὡς ἡ κοινὴ νοηματοδοτικὴ πηγὴ, ὁ ὅρος αὐτὸς εἶναι σὲ θέση νὰ ἀποδώσῃ ὅ,τι διαφοροποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους ἑνὸς πνευματικοῦ κόσμου ἀπ’ τοὺς ἀνθρώπους ἑνὸς ἄλλου. Σὲ ὅ,τι ἀναφέρεται μάλιστα στὸ ἱστορικὸ τῆς συνάντησης τῆς Κίνας μὲ τὴν Δύση καὶ στίς σχετικὲς ἀντιδράσεις τῶν ἀνθρώπων τῆς, ὁ ὅρος αὐτὸς σηματοδοτεῖ, κυρίως, τὰ βασικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ σινικοῦ πολιτισμοῦ, ὅπως αὐτὰ τονίστηκαν στὰ διάφορα στάδια πὺ ἀκολούθησε τὸ ἱστορικὸ αὐτῆς τῆς συνάντησης. Πολιτισμὸς πὺ ἐπὶ αἰῶνες συνιστοῦσε γιὰ τὰ μέλη του τὴν μόνη δυνατὴ ἀνθρώπινη συνθήκη, ἀποτελώντας, κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο, αὐτονόητο δεδομένο. Ἡ παρουσία, ὅμως, ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 19^{ου} αἰῶνα, στὰ χῶματα τῆς Κίνας ἑνὸς ἄλλου κόσμου, τίνανε στὸν ἄερα τὸ αὐτονόητο τῆς νοηματοδοτικῆς πηγῆς του, ξετυλίγοντας τὴν πορεία πὺ στὴ διάρκειά της ἡ παράδοση ἀπολιθώθηκε βαθμιαῖα σὲ δραματικὸ αἶτημα πνευματικῆς ἐπιβίωσης, μὲ πολλὰ ἐπιπλέον πλασματικὰ στοιχεῖα.

*

* *

8. *L' Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, σελ. 27.

9. F. JULIEN, *Entrer dans une pensée*, σελ. 164.

Όπως μὲ τόση ὀξυδέρκεια ἀνέλυσε τὸ ζήτημα ὁ E. Said, ὁ ὕλικός ἱμπεριαλισμὸς τῶν μεγάλων Δυτικῶν χωρῶν στὰ διάφορα σημεῖα τοῦ πλανήτη ὁδήγησε σὲ μία φαντασιακὴ ἀναπροσαρμογὴ τῆς πλανητικῆς γεωγραφικῆς πραγματικότητος¹⁰. Μὲ ἄλλα λόγια, οἱ διαφορὲς στὸ χῶρο ἀποδόθηκαν κυρίως ὡς διαφορὲς στὸ χρόνο, καὶ οἱ διαφορετικὲς κοινωνίες ἐντάχθηκαν σὲ διαφορετικὲς χωροθετήσεις στὰ πλαίσια, ὥστόσο, μίας προοδευτικῆς χρονικότητος, ὅπου, φυσικά, ἡ Δύση ἦταν ἡ πηγὴ καὶ ὁ στόχος τῆς.

Αὕτῃ ἡ ἀναδιάρθρωσις τοῦ κόσμου —ποὺ στὰ πλαίσιά της ἡ Δύση κυριαρχεῖ, ἀναδιαρθρώνει καὶ ἐξουσιάζει τελικῶς τὴν Ἀνατολή— εἶναι ὅ,τι ἀποκαλεῖ «ἀνατολισμὸς», καὶ ὅπως ρητὰ τὸν προσδιορίζει ἀπὸ τὴν πλευρά του ὁ A. Dirlik, ὡς ἀναπόσπαστο τμῆμα τῆς δυτικοκεντρικῆς κατανόησης τοῦ κόσμου συνιστᾷ ξεκάθαρα «πνευματικὸ ἱμπεριαλισμὸ»¹¹.

Μὲ ἄλλα λόγια, στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς ὀπτικῆς, οἱ μὴ εὐρωπαϊκὲς κοινωνίες ἀξιολογοῦνται ὅχι ἀπ' ὅ,τι διαθέτουν ἀλλὰ ἀπ' ὅ,τι στεροῦνται. Ἐπ' οὐδενί, δηλαδή, δὲν ἀποτελοῦν ἐναλλακτικὲς πορεῖες τῆς ἀνθρωπότητος. Συνιστοῦν, ἀντιθέτως, ἀπλὰ στάδια τῆς πορείας ποὺ ἀκολούθησε ἡ Δύση, πορεία ἰδωμένη σὲ μιὰ ἀπόλυτα γραμμικὴ ἀντίληψη τῆς Ἱστορίας. Γραμμικὴ ἀντίληψη ποὺ ἡ ἐπικράτησή της στὴ σκέψη τῶν πνευματικῶν ἀνθρώπων καὶ στὶς χῶρες τῆς Ἀνατολῆς ἀποτελεῖ παράλληλα —ὅπως θὰ δοῦμε ἀναλυτικότερα στὴ συνέχεια, στὴν συγκεκριμένη περίπτωσι τῆς Κίνας— ἓναν ἀπὸ τοὺς κατ' ἐξοχὴν δείκτες τῆς «ἐπιτυχίας» τοῦ ἐκδυτικισμοῦ τῆς.

Ἐνας ἀπὸ τοὺς βασικοὺς στόχους τοῦ E. Said ἦταν νὰ ἀποδείξει μὲ ποιοὺ τρόπο ἀκριβῶς αὕτῃ ἡ θεώρησις τῆς Ἀνατολῆς —ποὺ στὰ πλαίσιά της, ὅπως εἶπαμε, οἱ χῶρες τῆς δὲν διαθέτουν πραγματικὸ σύγχρονο χαρακτῆρα καθὼς τὸ παρὸν τοὺς ἀποτελεῖ ἀπλὴ ἀναπαραγωγὴ τοῦ παρελθόντος— ὑπονόμεισε τὴν ἱκανότητα τῶν πνευματικῶν ἀνθρώπων τοὺς νὰ συνεχίσουν, ἀπὸ μία στιγμὴ καὶ μετὰ, νὰ ἀντιλαμβάνονται τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἑαυτοὺς τοὺς μὲ ἄλλη ματιὰ ἀπ' αὐτὴν τῶν εἰσβολέων. Ἡ ἀποδοχὴ, δηλαδή, τῆς γραμμικῆς ἀξιολόγησις ποὺ κυριαρχοῦσε στὴ ματιὰ ἐκείνων, ἀπέρριπτε πλεόν τὴν δική τους κοσμοθεώρησι ὡς παρωχημένη.

10. E. SAID, *Orientalism*, σελ. 49.

11. A. DIRLIK, *The Post Colonial Aura*, σελ. 107.

Ἡ ἀποδοχή τῆς δυτικοκεντρικῆς θεώρησης ἀπὸ τὶς πνευματικὲς πρωτοπορίες τῶν χωρῶν τῆς Ἀνατολῆς ἀποδείχτηκε, συνεπῶς, βασικὸς παράγοντας γιὰ τὴν ὀριστικὴ διασφάλιση τῆς γενικότερης κυριαρχίας τοῦ ὕλικου καὶ πνευματικοῦ κόσμου τῆς Δύσης, μὲ ἀποκορύφωμα τὸν σημερινὸ «παγκοσμιοποιημένο» πλανήτη μας.

Μὲ ἄλλα λόγια, ἀπὸ ἓνα σημεῖο καὶ μετὰ, ὅπως ὑπογραμμίζει ὁ A. Dirlik, ἡ δυτικοκεντρικὴ θεώρηση ἔπαψε νὰ εἶναι ἀποκλειστικὰ «αὐτόχθονο» προῖ-ὸν τῆς δυτικῆς Νεωτερικότητος καθὼς «ἐμπλουτίστηκε» ἀπὸ τὴν συμβολὴ «εἰκόνων καὶ παραστάσεων ποὺ ἀντιστοιχοῦσαν στὴν ἀνταλλαγὴ ἀνθρώπων τοῦ πνεύματος ἀλλὰ καὶ ἄλλων κατηγοριῶν, τῶν Εὐρωπαϊῶν στὴν Ἀσία ἀρχικῶς καὶ στὴν συνέχεια στὴν αὐξανόμενη ἀντίστροφη κυκλοφορία Ἀσιατῶν στὴν Εὐρώπῃ καὶ τὶς Ἡνωμένες Πολιτεῖες»¹², μὲ κύριο ἐπακόλουθο τὴν ἐπικράτηση τῶν βασικῶν ἀξιωμάτων τῆς Δύσης ὡς «οἰκουμενικῶν» ἀξιών, ὅπως διαφαίνεται ξεκάθαρα στὸ ἱστορικὸ ποὺ χαρακτήρισε τὴν ἐπικράτηση τῆς ἰδέας τοῦ «ἔθνους» στὶς χώρες τῆς Ἀπὸ Ἀνατολῆς.

Πιὸ συγκεκριμένα γιὰ τὴν Κίνα, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, καθοριστικὸς ἀπ' αὐτὴν τὴν σκοπιὰ ἦταν ὁ ρόλος τῶν κατοχυρωμένων ἀπὸ τὶς «ἄνισες Συνθήκες» περιοχῶν τῶν ξένων στὸ ἔδαφός της. Περιοχὲς πού, ἐκτὸς ἀπὸ προθῆκες τῆς δυτικῆς Νεωτερικότητος, ἔδρασαν καὶ ὡς ἐκκολλαπτήρια γιὰ τὴν ἀφομοίωση τῶν βασικῶν ἀξιών της ἀπὸ τὶς διαδοχικὲς γενιὲς τῶν Κινέζων. Σημαντικὴ ἦταν, ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, ἡ ἐπιρροή τῶν προτεσταντικῶν ἱεραποστολῶν—ἀπὸ τὴ στιγμὴ εἰδικὰ ποὺ στράφηκαν στὴν ἰδρυση σχολείων—ἀλλὰ καὶ τὰ προγράμματα μαζικῆς ἀποστολῆς φοιτητῶν σὲ δυτικὲς χώρες, στὰ πλαίσια, ὅπως θὰ δοῦμε, τῆς προσπάθειας «αὐτοενίσχυσης» τῆς Κίνας.

Τὸ κύριο ἀποτέλεσμα ὅλων αὐτῶν τῶν διαδικασιῶν ἀποδοχῆς καὶ ἐσωτερίκευσης τῶν κυριότερων πνευματικῶν ἀξιωμάτων τῆς δυτικοκεντρικῆς θεώρησης ἦταν ἡ διαδικασία ποὺ ὁδήγησε στὸ νὰ θεωρηθεῖ τελικῶς—στὸ δραματικὸ πλαίσιο ποὺ συνιστοῦσαν οἱ ἀλλεπάλληλες ἥττες τῆς Κίνας—ὡς ἀπόλυτη προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐπιβίωση καὶ τὴν «ἀναγέννησή» της, ἡ ἀπόρριψη τῆς παραδοσιακῆς πνευματικότητος. Ἐπιβίωση καὶ «ἀναγέννη-

12. Ὁ.π., σελ. 118.

ση» πού ἀναγκαστικά ἀντιμετωπίστηκε, ἀρχικά, μὲ τοὺς ὅρους πού ἀπαιτοῦσε τὸ κυρίαρχο ἐκείνη τὴν περίοδο κοινωνικο-δαρβινιστικὸ πλαίσιο, ἡ πρώτη μορφή δυτικῆς πνευματικῆς κυριαρχίας στὰ μυαλὰ τῶν Κινέζων πατριωτῶν, ὅπως θὰ δοῦμε στὶς σελίδες τοῦ βιβλίου. Θὰ ἀκολουθοῦσαν, ὅπως θὰ δοῦμε ἐπίσης, ὁ μαρξισμὸς μερικὲς δεκαετίες ἀργότερα καὶ πιὸ κοντὰ στὶς μέρες μας ὁ ἀγγλοσαξωνικὸς φιλελευθερισμὸς.

Ἀπὸ τὴν σκοπιὰ αὐτή, συνεπῶς, βασικὴ ἐπιλογή τοῦ βιβλίου εἶναι ἡ καταγραφή τοῦ χρονικοῦ τῆς συνάντησης τῆς Κίνας μὲ τὸν κόσμον τῆς Δύσης μὲ κύριο ἄξονά του τὴν συγκεκριμένη πορεία μέσῳ τῆς ὁποίας οἱ δυτικὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὴν Κίνα καὶ τὸν πνευματικὸν τῆς κόσμον —ἀπαξιωτικὲς στὴν οὐσία τους γιὰ τοὺς λόγους πού ἀναφέρθηκαν πιὸ πάνω— ἐνσωματώθηκαν στὴν εἰκόνα πού διαμόρφωσαν, ἀπὸ μία στιγμὴ καὶ μετὰ, γιὰ τὸν ἑαυτὸ τους καὶ τὴν χώρα τους, οἱ ἴδιοι οἱ Κινέζοι.

*

* *

Ἡ κύρια πηγὴ τοῦ βιβλίου εἶναι, συνεπῶς, τὰ κείμενα ἐκείνων τῶν ἀνθρώπων τῆς Κίνας πού μὲ τὸν ἑνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο ἀποτέλεσαν τοὺς πολιτικοὺς καὶ πνευματικοὺς πρωταγωνιστὲς τῶν ἐξελίξεων πού ἀκολούθησαν τὴν ἥττα τῆς στὸν ἀποκαλούμενον «Πόλεμον τοῦ ὀπίου», τὸ 1842. Ἀπὸ τὰ κείμενα αὐτὰ προκύπτει μὲ σαφήνεια, τόσο ἡ κοπιαστικὴ προσπάθεια τῶν συντακτῶν τους νὰ κατανοήσουν τὰ θεμελιώδη χαρακτηριστικὰ τοῦ νέου αὐτοῦ κόσμου πού ἔφτασε στὰ χώματά τους —μὲ χαρακτηριστικὰ πού ἀχρήστευαν τὴν εἰκόνα πού εἶχε ἕως τότε ἡ Κίνα γιὰ τὸν ἑαυτὸ της καὶ τὸν ὑπόλοιπον κόσμον— ὅσο καὶ ὁ καθορισμὸς, ἐκ μέρους τους, τῶν στοιχείων τῆς παραδοσιακῆς πνευματικότητος πού ἔπρεπε κάθε φορὰ νὰ διασωθῶν, καθὼς διστακτικὰ κι ὀδυνηρὰ ὁ ἑνας μετὰ τὸν ἄλλο ὑποχρεώνονταν νὰ ἀποδεχθῶν τὸ ἀμετάκλητον τῆς παρουσίας τῶν ξένων στὴν ἐπικράτεια τῆς χώρας τους. Ἔως ὅτου, ὅπως εἴπαμε, γιὰ ἓνα συνεχῶς αὐξανόμενον τμήμα τῶν νέων ἀνθρώπων τῆς, ἡ Κίνα ἔπαιψε νὰ εἶναι πιά κέντρο τοῦ κόσμου, κι ἀντιθέτως —ὅπως μὲ δέος τὸ θεωροῦσαν πιά ὡς πιθανότατον ἐνδεχόμενο— κινδύνευε νὰ σβήσει ἀπὸ τὸ χάρτη ἂν δὲν ἄλλαζε τὸν τρόπο πού ἔβλεπε καὶ ἀξιολογοῦσε

τὸν ἑαυτὴ της. Μὲ ἄλλα λόγια, εἶχε ἀρχίσει ἡ ἐσωτερικὴ πολιτικὴ καὶ πολιτιστικὴ ἀναμέτρηση, πού ὁδήγησε, ὅπως θὰ δοῦμε στὶς σελίδες τοῦ βιβλίου, σὲ ὅ,τι εἶναι σήμερα αὐτὴ ἡ χώρα, μὲ ἀναπάντητα, ὥστόσο, πολλὰ ἀπ' τὰ ζητήματα πού εἶχαν τεθεῖ ἀπὸ τὴν ἑναρξή της κιόλας.

Πρόκειται στὴν οὐσία γιὰ κείμενα πού στὴν πλειοψηφία τους εἶναι κα-
ταχωρημένα σὲ δύο σημαντικὲς συλλογές. Ἡ πρώτη, ὑπὸ τὴν ἐπιμέλεια
ἐνὸς ἀπὸ τοὺς πιὸ ἀξιόλογους μελετητὲς τῆς Κίνας, τοῦ John King Fairbank
(καὶ τὴν συνεργασία τοῦ Ssu-yü Teng) ἔχει τὸν τίτλο *China's Response to the
West*, καὶ περιλαμβάνει κείμενα χρονολογημένα ἀπὸ τὸ 1839 ἕως τὸ 1923. Ἡ
δεύτερη συλλογή, ὑπὸ τὴν ἐπιμέλεια ἐνὸς ἄλλου σημαντικοῦ μελετητῆ, τοῦ
W.M. Theodore de Bary, ἔχει ὡς τίτλο *Sources of Chinese Tradition* (τμῆμα
μιᾶς γενικότερης ἐργασίας μὲ τίτλο *Introduction to Asian Civilizations*) καὶ
περιλαμβάνει κείμενα πού φτάνουν ὡς τὶς μέρες μας. Βεβαίως, ὅπως φαίνε-
ται στὶς ἀναφορές πού συνοδεύουν κάθε φορὰ τὰ σχετικὰ παραθέματα τοῦ
βιβλίου, χρησιμοποιήθηκαν καὶ πολλὲς ἄλλες πηγές, ἀνάλογα μὲ τὴν περίοδο
καὶ τὰ ξεχωριστὰ διακυβεύματά της.

Δίχως νὰ θεωρῶ ὅτι εἶναι δυνατόν νὰ ἐξαντληθεῖ σὲ ἓνα μόνον βιβλίον τὸ
θεμελιῶδες ζήτημα τῆς παρουσίας τῶν σχέσεων τῆς Κίνας μὲ τὸν κόσμον
τῆς Δύσης —κεφαλαιώδους σημασίας στὶς μέρες μας λόγω ἀκριβῶς τῆς
κυρίαρχης θέσης πού κατέχει, πλέον, ἡ Κίνα στὴν παγκόσμια τάξη, ἀλλὰ
καὶ τοῦ ἀναπάντητου χαρακτῆρα τῆς πρόκλησης πού ἐξακολουθεῖ νὰ ἀπο-
τελεῖ γι' αὐτὴν ἡ σχέση της μὲ τὸν κόσμον τῆς Νεωτερικότητας— ἐλπίζω
ὅτι στὶς σελίδες πού ἀκολουθοῦν ὁ ἀναγνώστης μπορεῖ, σὲ γενικὲς γραμμές,
νὰ ἀντλήσει τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα πού τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ κατανοήσῃ τὸν εἰδικὸ
χαρακτῆρα αὐτῆς τῆς συνάντησης, ὅπως ἐπίσης τὰ πολιτικὰ καὶ πολιτι-
στικὰ ζητήματα πού τέθηκαν στὴν κάθε μία ἀπὸ τὶς περιόδους πού συγκρο-
τοῦν τὸ δραματικὸ χρονικὸ της.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Δύο παράλληλοι κόσμοι

Ἐν ὀρισμένοι σχολιαστὲς τοῦ Ἡρόδοτου¹³ θεωροῦν ὅτι κάποιοι ἀπὸ τοὺς λαοὺς —στὶς ἀκραῖες ἀνατολικὲς περιοχὲς ποὺ ἀπαριθμεῖ στὶς *Ἱστορίες* του— ἀποτελοῦν τὴν πρώτη ἀναφορὰ τοῦ δυτικοῦ κόσμου στοὺς λαοὺς τῆς Κίνας, ἡ κυρίαρχη ἀντίληψη, δικαιολογημένα, θεωρεῖ ὅτι ὡς τὸν 1^ο π.Χ. αἰῶνα οἱ γεωγραφικὲς γνώσεις τοῦ ἐλληνόφωνου κόσμου δὲν ξεπερνοῦσαν τὸ σημερινὸ Τουρκιστάν. Οἱ ἀναφορὲς στὶς ἀκραῖες αὐτὲς περιοχὲς ἄρχισαν νὰ πληθαίνουν, εἶναι ἀλήθεια, μὲ τὴν διάδοσιν τοῦ μεταξιοῦ στὸν μεσογειακὸ κόσμον, καὶ ὁ ὅρος ποὺ ἐπικράτησε γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ λαοῦ ποὺ τὸ παράγει ἦταν ἡ λέξις *Σῆρες*. Ἦδη στὸν Στράβωνα, ὁ ἄγνωστος αὐτὸς λαὸς εἶχε ἀποκτήσει μυθικὰ χαρακτηριστικὰ, μὲ πρώτη καὶ καλύπτερη τὴν ἐντυπωσιακὴ μακροζωία του¹⁴, ἐγκαινιάζοντας τὸ ἰδιαίτερον αὐτὸ χαρακτηριστικὸ τῆς προσέγγισις τῶν σινικῶν πραγμάτων ἀπὸ τοὺς Δυτικούς, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ J. D. Spence¹⁵, τὴν ἄρνησιν δηλαδὴ κάθε ὁρίου σὲ ὅ,τι εἶναι ἔτοιμοι ν' ἀποδεχθῶν γι' αὐτά.

Ὁ *Περίπλους τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης* —ἔργο ἄγνωστων Ἀλεξανδρινῶν ἐμπόρων, σύμφωνα μὲ τὴν ἐπικρατοῦσα ἀντίληψη— ἐμπλούτισε σημαντικὰ τὶς γνώσεις τοῦ μεσογειακοῦ κόσμου σχετικὰ μὲ τὶς παραθαλάσσιες ἀσιατικὲς χώρες. Στὸ κείμενον αὐτὸ περιέχεται ἡ πρώτη ἀναφορὰ στὶς Θίνες, τὴν ἀπρόσιτη χώρα βορείως τοῦ Γάγγη καὶ νοτίως τῆς περιοχῆς τῶν Σκυθῶν¹⁶. Χώρα ποὺ οὔτε ὁ *Περίπλους* οὔτε τὰ κατοπινὰ ἐλληνιστικὰ καὶ λατινικὰ κείμενα συνδέουν μὲ τὴν Σηρικὴ, τὸν προσορισμὸ, δηλαδὴ, τῶν καραβανιῶν ποὺ διέχιζαν τὴν Ἀσία γιὰ νὰ φτάσουν σ' ἐκείνη τὴν μακρινὴν χώρα.

Ἡ σύνδεσις αὐτὴ ἐγένεε πολλοὺς αἰῶνες ἀργότερα.

13. Ὁ de Guignes καὶ ὁ Heeren γιὰ παράδειγμα (βλ. G. COEDÉS, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient*).

14. «...Ὡς τοὺς Σῆρας μακροβίους φασί, πέρα καὶ διακοσίων ἐτῶν παρατείνοντας...» (XV,1,37).

15. J. D. SPENCE, *La Chine imaginaire*, σελ. 9.

16. «...εἰς δὲ τὴν χώραν ταύτην οὐκ ἔστιν εὐχερῶς ἐπελθεῖν· σπανίως γὰρ ἀπὸ αὐτῆς τινες οὐ πολλοὶ ἔρχονται» (63).



Ἄν ἡ διήγηση τῶν ταξιδιῶν τοῦ Μάρκο Πόλο —μολονότι παραμένουν σοβαρές ἐπιφυλάξεις γιὰ τὸ ἂν πράγματι ἔφτασε ὡς τὴν Κίνα— καὶ ἡ καταγραφὴ τῶν ὑπηρεσιῶν πού προσέφερε στὸν Μογγόλο Αὐτοκράτορά της, χάρις στὴν διάδοσή τους πού τὴν ἐπέτρεψε ἡ ἀνακάλυψη τῆς τυπογραφίας, ἦταν τὸ ἔναυσμα τοῦ ἐνδιαφέροντος τοῦ εὐρωπαϊκοῦ κόσμου γιὰ τὴν μακρινὴ ἐκεῖνη χώρα, στὴν αὐγὴ τῶν Νέων Χρόνων οἱ πρῶτες σχετικὲς πληροφορίες ἔχουν ὥστόσο ἄλλη πηγή: τὴν ἐκκλησιαστικὴ καὶ διπλωματικὴ ἀποστολὴ πού πραγματοποιήσε, τὸ 1253, ὁ Φλαμανδὸς μοναχὸς Γουλιέλμος ντὲ Ρυμπρούκ. Ἀπεσταλμένος τοῦ Βασιλιᾶ τῆς Γαλλίας, Λουδοβίκου 9^{ου} (τοῦ Ἁγίου Λουδοβίκου ὅπως ἔμεινε γνωστὸς στὴν ἱστορία) στὴν Μογγολικὴ Αὐλὴ μὲ στόχο τὴν σύναψη συμφωνίας γιὰ τὴν κοινὴ ἀντιμετώπιση τοῦ Ἰσλάμ, παρέμεινε καιρὸ στὸ Καρακόρουμ, ὅπου ἡ ἐπαφὴ μὲ τοὺς Κινέζους κατοίκους της ἦταν ἡ κύρια πηγὴ του γιὰ ὅσα ἀναφέρει σχετικὰ μὲ τὴν Κατάη —ὅπως ἀποκαλεῖ τὴν Κίνα, στὴν ἐκθεσὴ του πρὸς τὸ Βασιλιᾶ Λουδοβίκο— τὴν ὁποία ταύτιζε μὲ τὴν *Σηροικὴ* τῶν ἐλληνορωμαϊκῶν κειμένων. Ἐκθεσὴ πού δὲν γνώρισε βεβαίως τὴ δημοσιότητα πού εἶχε τὸ βιβλίο τοῦ Μάρκο Πόλο, μολονότι ὁ Φλαμανδὸς μοναχὸς ἀναφέρει μεταξὺ τῶν ἄλλων τὴν ἰδιαίτερη γραφὴ αὐτῆς τῆς χώρας, κάτι πού λείπει ἐντελῶς ἀπὸ τὶς διηγήσεις τοῦ Βενετσιάνου¹⁷.

Ὡστόσο τὸ κείμενο τοῦ Μάρκο Πόλο ἦταν ἐκεῖνο πού τροφοδότησε τὴν περιέργεια τῶν Εὐρωπαίων γι' αὐτὴν τὴν εὐμενῆ μοναρχία, μὲ τὰ ἐκλεπτυσμένα ἥθη, τὸ ἐμπόριο πού ἀνθοῦσε στὶς πολυπληθεῖς μεγάλες πόλεις της ἀλλὰ καὶ τὴν ἐξασθενημένη στρατιωτικὴ της δύναμη.

Τὸ κείμενο τοῦ Μάρκο Πόλο —γεμάτο μὲ τὶς σημειώσεις του δίπλα στὶς

17. Δὲν παύει ὅμως κι αὐτὸς νὰ παρασύρεται ἀπὸ τὴν φαντασία του στὶς περιγραφὲς τῶν σωματικῶν χαρακτηριστικῶν αὐτοῦ τοῦ λαοῦ: «...Οἱ ἄνθρωποι τῆς Κατάης εἶναι μιὰ κοντὴ φυλὴ κι ἀναπνέουν βαριά ἀπὸ τὴν μύτη ὅταν μιλᾶνε. Γενικῶς, ὅλοι οἱ Ἀνατολίτες ἔχουν μιὰ μικρὴ ὀπὴ γιὰ μάτια...».

φράσεις του βιβλίου— πῆρε μαζί του ὁ Χριστόφορος Κολόμβος στὸ ταξίδι του πρὸς τὶς Ἰνδίες. Τὸ ταξίδι τοῦ Κολόμβου στὴ συνέχεια ὁδήγησε τοὺς Πορτογάλους στὸ Μακάο, τοὺς Ἰσπανοὺς στὶς Φιλιπίνες, στὴν διάρκεια αὐτοῦ ποὺ ὀνομάστηκε ὁ «καθολικὸς αἰώνας». Τὰ πρῶτα πραγματικὰ στοιχεῖα γιὰ τὸν παράδοξο κόσμος τῆς Κίνας ἄρχισαν πλέον νὰ διοχετεύονται στὸν εὐρωπαϊκὸ χῶρο μέσα ἀπὸ τὰ γραπτὰ τῶν Πορτογάλων ταξιδευτῶν.

Στρατιωτικὸς καὶ ἔμπορος μαζί ὁ Γκαλεότε Περέιρα, φυλακίστηκε ἀπὸ τοὺς Κινέζους σὲ κάποια ἀπὸ τὶς διαμάχες τοὺς μὲ τοὺς Πορτογάλους. Ἀπελευθερώθηκε τὸ 1553, καὶ λίγα χρόνια ἀργότερα κατέγραψε τὶς σχετικὲς ἐμπειρίες του, ποὺ περιεῖχαν ἐνδιαφέρουσες πληροφορίες γιὰ τὰ ἦθη στὴν Κίνα, τὴν καθημερινή ζωὴ τῶν πυκνοκατοικημένων πόλεων τῆς καὶ ἄλλα σχετικὰ θέματα. Ἡ διήγησή του στάλθηκε τὸ 1561 ἀπὸ τὴν Ἱεραποστολὴ τῆς Γκόα στὴν Εὐρώπη, ὅπου μεταφράστηκε στὰ ἰταλικά καὶ τὰ ἀγγλικά.

Ἀναγνώστης τοῦ Γκαλεότε Περέιρα ὁ Δομηνικανὸς μοναχὸς Γκασπάρ ντὰ Κρούζ, ἔζησε γιὰ μερικὲς ἐβδομάδες στὴν Καντώνα, τὸ 1556, καὶ ἐπιστρέφοντας στὴν Ἱεραποστολὴ τῆς Καμπότζης, ποὺ ἦταν ἡ ἔδρα του, ἀποφάσισε μὲ τὴν σειρά του νὰ καταγράψει ὅ,τι εἶχε δεῖ στὴ διάρκεια τῆς σύντομης παραμονῆς του στὴν Κίνα, μὲ σκοπὸ νὰ συμβάλει ἔτσι στὸ ἱεραποστολικὸ ἔργο στὴ χώρα αὐτή. Ὁ Γκασπάρ ντὰ Κρούζ, στὸ βιβλίο του¹⁸ —σὲ ἀντίθεση τόσο μὲ τὴν διήγησή τοῦ Μάρκο Πόλο ὅσο καὶ αὐτὴν τοῦ Γκαλεότε Περέιρα— προβαίνει σὲ σαφεῖς καὶ ὀξυδερκεῖς παρατηρήσεις γιὰ τρία ἰδιαίτερα στοιχεῖα τῆς καθημερινῆς ζωῆς στὴν Κίνα: τὴν ἀτροφία τῶν γυναικείων ποδιῶν (ἐπισημαίνοντας τοὺς ταξικούς καὶ ἐρωτικούς λόγους τοῦ φαινομένου), τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς γραφῆς (ὁ πρῶτος Εὐρωπαῖος ποὺ κατανόησε ὅτι

18. *Tractado em que se cotam muito in esteso as cousas da China*. Ὡστόσο τὰ κείμενα τοῦ Γκαλεότε Περέιρα καὶ τοῦ Γκασπάρ ντὰ Κρούζ ἔγιναν ἰδιαίτερα γνωστὰ ὡς τμήματα τοῦ δημοφιλέστατου, στὰ τέλη τοῦ 16^{ου} αἰώνα, ταξιδιωτικοῦ κειμένου, ὅπως ἦταν τὸ βιβλίο τοῦ ΧΟΥΑΝ ΓΚΟΝΣΑΛΕΣ ΝΤΕ ΜΕΝΤΟΖΑ, *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de China*. Τὸ βιβλίο τοῦ Μεντόζα ἐκδόθηκε στὴν Ρώμη τὸ 1585, καὶ μεταφράστηκε σὲ ὅλες τὶς μεγάλες εὐρωπαϊκὲς γλώσσες. Ὡς τὴν δημοσίευσή, τὸ 1615, τοῦ βιβλίου ποὺ μὲ τὸν τίτλο *De Christiana Expeditione apud Sinas* δημοσίευσε ὁ Βέλγος καθολικὸς ἱεραπόστολος NICHOLAS TRIGAULT, τὸ βιβλίο τοῦ Μεντόζα ἦταν ἡ κύρια πηγὴ πληροφοριῶν γιὰ τὰ τεκταινόμενα στὴν Κίνα.

δὲν εἶναι ἀλφαριθμητικὴ κι ὅτι εἶναι ἀποδεσμευμένη ἀπὸ τὸν ἥχο) καὶ τέλος τὴν σπουδαιότητα ποὺ εἶχε τὸ πᾶσι στὰ τελετικά τῆς κοινωνικῆς ζωῆς.

Ὡστόσο, ὁ Πορτογάλος τυχοδιώκτης καὶ συγγραφέας Μεντές Πίντο —πού, εἰρήσθω ἐν παρόδῳ, ἔχοντας ταξιδέψει στὸ Σιάμ, τὴν Βιρμανία καὶ τὴν Ἰαπωνία, δὲν εἶχε πατήσει τὰ χῶματα τῆς Κίνας— ἦταν στὴν πραγματικότητα αὐτὸς ποὺ, δίνοντάς τους ἕναν φαντασιακὸ κυρίως χαρακτήρα, προώθησε εὐρύτερα ὅ,τι εἶχε γραφεῖ ὡς τότε γιὰ τὴ ζωὴ σ' αὐτὴν τὴν χώρα. Ὁ Μεντές Πίντο ἄρχισε νὰ γράφει τὸ βιβλίον του τὸ 1560 καὶ τὸ τελείωσε τὸ 1578. Τὸ βιβλίον ὥστόσο δημοσιεύθηκε τριάντα χρόνια μετὰ τὸν θάνατό του. Στὸ κείμενον τοῦ Πίντο, ἀπὸ κεφάλαιο σὲ κεφάλαιο ἐναλλάσσονται οἱ ἀφηγήσεις τεσσάρων ξεχωριστῶν προσώπων, ποὺ ἐκπροσωποῦν τέσσερις διαφορετικὲς στάσεις γιὰ ὅ,τι παρουσιάζεται σ' αὐτὸ ὡς κινεζικὴ ζωὴ. Ὅπως ἐπισημαίνει ὥστόσο ἡ Rebecca Catz¹⁹, τὸ περιεχόμενο τοῦ βιβλίου —ὡς φαντασιακὸ κυρίως ὕλικον γιὰ τὴν ζωὴ στὴν Κίνα— ἐπέτρεψε στὴν οὐσία τὴν σάτιρα τοῦ Πίντο γιὰ τοὺς θεσμοὺς τῆς χώρας του ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν σταυροφορικὴ ἀντίληψη τῶν συμπατριωτῶν του. Τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ βιβλίου, δηλαδή, εἶναι ὅτι —ἔστω καὶ μὲ σατιρικὴ μορφή— παρουσίαζε τοὺς εἰδωλολάτρες Κινέζους πιὸ ἠθικοὺς ἀπὸ τοὺς χριστιανοὺς μελλοντικούς «ἐκπολιτιστές» τους.

Τὴν σκυτάλη τῆς παρουσίας τοῦ σινικοῦ κόσμου στὴν Εὐρώπῃ πῆραν ἀμέσως μετὰ, ὅπως θὰ δοῦμε ἀναλυτικότερα στὸ ἐπόμενο κεφάλαιο, οἱ πρῶτοι καθολικοὶ ἱεραπόστολοι.

Στὰ τέλη τοῦ 17^{ου} αἰῶνα, ὥστόσο, οἱ Πορτογάλοι ἔχασαν τὸ μονοπώλιον ποὺ ἀσκοῦσαν στὴν Ἀπὼ Ἀνατολή. Ἦδη ἀπὸ τὸ 1599 καὶ τὸ 1602 ἀντίστοιχα, ἡ Ὁλλανδία καὶ ἡ Ἀγγλία συγκρότησαν τὴν δικῆς τους Ἑταιρεῖες τῶν Ἀνατολικῶν Ἰνδιῶν, μὲ σκοπὸ τὴν προώθησιν τὴν περιοχὴ τῶν δικῶν τους ἐμπορικῶν συμφερόντων, καὶ σὲ λίγα χρόνια ὑποχρεωτικὰ ἦλθαν σὲ σύγκρουσιν μὲ τὴν πορτογαλικὴν παροικίαν. Μερικὲς δεκαετίες ἀργότερα, ἡ ναυτικὴ τους ὑπεροχὴ ἐπέτρεψε πρῶτα στοὺς Ὁλλανδοὺς καὶ μετὰ στοὺς Ἀγγλοὺς νὰ φτάσουν στὶς περιοχὰς τῆς Κίνας, μὲ καθοριστικὰ συνέπει-

19. Βλ. τὴν Εἰσαγωγὴν τῆς στὴν ἔκδοσιν τοῦ βιβλίου ποὺ ἐκδόθηκε ὑπὸ τὴν ἐπιμέλειά της στὸ Σικάγο, τὸ 1989.

ες για ό,τι έμελλε να γίνει ως τις μέρες μας ή συνάντηση αὐτῶν τῶν δύο κόσμων, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια τοῦ βιβλίου.

*

* *

Τὸ πρῶτο κινεζικὸ χρονικὸ πού ἀναφέρεται στὴν Εὐρώπη χρονολογεῖται μόλις τὸ 1707. Οἱ περιηγήσεις πού εἶχαν ἐπιχειρηθεῖ πρὶν ἀπ' αὐτὴν τὴν ἡμερομηνία δὲν εἶχαν ξεπεράσει ποτὲ τὰ ὅρια τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, ἐνῶ παράλληλα ὅσοι τις εἶχαν ἐπιχειρήσει δὲν ἦταν ἐπαρκῶς ἀντιπροσωπευτικοὶ ἐκπρόσωποι τῆς σινικῆς πνευματικότητος. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ὁ Νεστοριανὸς μοναχὸς Μπάρ Σάουμα, Οὐγούρος στὴν καταγωγή, πού κατέγραψε τὴν περιήγησή του στὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρχικὰ καὶ στὴ συνέχεια στὴν Εὐρώπη (Ρώμη καὶ Παρίσι) στὸ δεύτερο ἥμισυ τοῦ 13^{ου} αἰῶνα. Μολονότι ἦταν ἓνα ἀπὸ τὰ πρῶτα κείμενα πού κυκλοφόρησαν στὴν Κίνα γιὰ τις μακρινὲς αὐτὲς περιοχές, γραμμένο στὰ συριακὰ καὶ διαποτισμένο ἀπ' τὸ νεστοριανὸ πνεῦμα, μὲ κανένα τρόπο δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς «σινική» ὀπτικὴ γιὰ τὸν ἄλλο ἐκεῖνο κόσμο.

Καθαρὰ κινεζικὲς διεισδύσεις στὶς κοντινὲς καὶ μακρινὲς δυτικὲς περιοχὲς εἶχαν ὥστόσο ἐπιχειρηθεῖ πολὺ παλαιότερα. Ὁ πρῶτος πού ἄνοιξε τὸ δρόμο πρὸς τὴ Δύση ἦταν ὁ Τσάγκ Τσιάν (张骞) πού στάλθηκε ἀπὸ τὸν Αὐτοκράτορα Γοῦ Τὶ (武帝) τῆς Δυναστείας Χάν στοὺς Γυετσὶ πού εἶχαν καταλάβει τὸ ἐλληνικὸ κρατίδιο τῆς Βακτριανῆς, μὲ σκοπὸ νὰ τοὺς προτείνει συμμαχία κατὰ τοῦ κοινοῦ ἐχθροῦ, τῶν Σιόγκ Νού (τῶν Οὐννων). Ὁ στόχος τῆς ἀποστολῆς ἀπέτυχε, ὁ Τσάγκ Τσιάν ὅμως μετέφερε στὴν Κίνα τὴν πληροφορία γιὰ τὴν ὑπαρξὴ στὴν Δύση μεγάλων καὶ ἰσχυρῶν κρατῶν.

Τὸ δυτικότερο ἄκρο στὸ ὁποῖο ἔφτασαν ποτὲ οἱ Κινέζοι, πρὶν τὴν ἐποχὴ μας, ἦταν τὰ μέρη στὰ ὁποῖα ἔφτασε ὁ Κὰν Γίγκ (甘英), ὁ ἀπεσταλμένος τοῦ στρατηγοῦ Πὰν Τσάο (班超), πού ἐπιχειροῦσε τότε νὰ διασφαλίσαι τὴν κινεζικὴ κυριαρχία στὴν Κεντρικὴ Ἀσία. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὰ Χρονικὰ τῶν Ὑστερων Χάν (后汉书), μολονότι ἡ ἐντολὴ πού εἶχε ἦταν νὰ φτάσει ὡς τὴν Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία (大秦), φοβήθηκε τόσο πολὺ ἀπ' ὅσα τοῦ διηγήθηκαν οἱ Πάρθοι —οἱ ὁποῖοι δὲν εἶχαν καμμία διάθεση νὰ χάσουν

τὸν ἀπόλυτο ἔλεγχον τῶν ἐμπορικῶν δρόμων ποὺ ἔνωναν τὴν Ἀσία μὲ τὴν Εὐρώπῃ— γιὰ τὰ θαλάσσια τέρατα καὶ τὶς ἀδιάβατες παλίρροιες, ὥστε δὲν τόλμησε νὰ συνεχίσει καὶ σταμάτησε ἐκεῖ, στὰ παράλια τῆς Περσίας, τὴν ἐξερευνήσῃ του.

Χρειάστηκε συνεπῶς νὰ περάσουν ἑφτά αἰῶνες γιὰ νὰ ἐπιχειρήσει ἐκ νέου ἓνας Κινέζος νὰ περιπλανηθεῖ στὴ Δύση. Στὴ διάρκεια μίας τῶν ἐπιθέσεων ποὺ πραγματοποιοῦσε ἡ Δυναστεία Τὰγκ κατὰ τῶν Ἀράβων, πιάστηκε αἰχμάλωτος ἓνας Κινέζος στρατιωτικός, ὁ Τοῦ Χουάν (杜环). Μετὰ τὸν γυρισμὸ του στὴν Κίνα, τὸ 762 μ.Χ., ὁ Τοῦ Χουάν κατέγραψε τὸ χρονικὸ τῆς αἰχμαλωσίας του, ἀπὸ τὸ ὁποῖο σώζονται κάποια ἀποσπάσματα σὲ ἓνα ἄλλο κείμενο τῆς ἐποχῆς. Ἐπαρκοῦν ὅμως γιὰ νὰ κατανοήσουμε ὅτι ὁ Τοῦ Χουάν ἦταν ὁ πρῶτος Κινέζος ποὺ τὸ κείμενό του περιεῖχε κάποιες περιγραφές περιοχῶν τῆς Φοῦ Λίν (拂菻), τῆς Βυζαντινῆς Αυτοκρατορίας ὅπως αὐτὴ εἶναι γνωστὴ στὴν κινεζικὴ γλώσσα²⁰.

Γιὰ τὴν διεύρυνση τῆς γνώσης τῶν Κινέζων σχετικὰ μὲ τὸν ὑπόλοιπο κόσμον, δίχως καμιὰ ἀμφιβολία σημαντικὰ ἦταν ἡταν τὰ ναυτικὰ ταξίδια τοῦ εὐνοῦχου ναύαρχου Τσέγκ Χέ (郑和), στὴ διάρκεια τῆς Δυναστείας Μίγκ. Μολονότι ὁ στόχος τῶν ταξιδιῶν ἦταν ὅπως φαίνεται ἐξερευνητικὸς καὶ οἰκονομικός, ἡ τεράστια ἀρμάδα μετέφερε σημαντικὰ στρατεύματα, ἐπιτρέποντας τὶς διαφορὲς ὑποθέσεις ποὺ ἔχουν προωθηθεῖ γιὰ τοὺς πραγματικοὺς στόχους τῶν Μίγκ²¹. Ἀπὸ τὰ ταξίδια τοῦ Τσέγκ Χέ παραμένουν τρία κείμενα, γραμμένα ἀπὸ ἀνθρώπους ποὺ συμμετεῖχαν σ' αὐτὰ καὶ βάσει τῶν ὁποίων μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε ὅτι οἱ γεωγραφικὲς γνώσεις τῶν Κινέζων εἶχαν αὐξηθεῖ σημαντικὰ, μολονότι οἱ πληροφορίες γιὰ τὶς εὐρωπαϊκὲς χῶρες τῆς Εὐρώπης παρέμεναν ἀσαφεῖς καὶ περιορισμένες.

Στὴν *Δυναστικὴ ἱστορία τῶν Μίγκ* (明时) περιλαμβάνονται, εἶναι ἀλήθεια, καὶ ἀναφορὲς σὲ τέσσερις εὐρωπαϊκὲς χῶρες (Ισπανία, Πορτο-

20. Περισσότερα στοιχεῖα γιὰ τὶς γνώσεις τῶν Κινέζων σχετικὰ μὲ τὸ Βυζάντιον βλ. στό: F. HIRTH, *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Mediaeval Relations as Represented in Old Chinese Records* (Shanghai & Hong Kong, 1885).

21. Χαρακτηριστικὲς ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ γιὰ τὴν γενικότερης ἐμβέλειας ἀποστολὴ τοῦ Τσέγκ Χέ εἶναι οἱ ἀπόψεις τοῦ Βρετανοῦ GAVIN MENZIES, ὅπως ἐκφράζονται στὰ βιβλία του 1421 καὶ 1434.

γαλία, Ὀλλανδία, Ἰταλία), ὥστόσο, ὅπως ξέρουμε, οἱ δυναστικές ἱστορίες συντάσσονταν στὴ διάρκεια τῆς ἐπόμενης Δυναστείας. Στὴν περίπτωση αὐτῇ, συνεπῶς, ἡ δυναστικὴ ἱστορία τῶν Μήγκ συντάχθηκε στὴ διάρκεια τῆς Δυναστείας τῶν Τσίγκ. Στὸ μεταξύ ὅμως, ὅπως θὰ δοῦμε ἀμέσως μετὰ, ἡ Κίνα ὑποχρεώθηκε ἐκ τῶν πραγμάτων νὰ γνωρίσει καλύτερα τὴν Εὐρώπη, καθὼς ἐκείνη πλέον πάτησε τὰ χῶματά της, ὅταν ἔφτασαν στὴν Κίνα οἱ πρῶτοι καθολικοὶ ἱεραπόστολοι.

2. Ἡ πνευματικὴ συνάντηση: Ἡ Καθολικὴ Εὐρώπη στὴν Κίνα

Οἱ πρῶτοι σύγχρονοι θαλάσσιοι ἐπισκέπτες τῆς Κίνας ἀπὸ τὴν Δυτικὴν Εὐρώπη ἦταν, ὅπως εἶπαμε προηγουμένως, οἱ Πορτογάλοι ναυτικοί. Ἀφοῦ περιέπλευσαν τὴν Ἀφρική τὸ 1498, ἔφτασαν στὴν Χερσόνησο τῆς Μαλαισίας τὸ 1511. Τὸ 1544 εἶχαν φτάσει τελικῶς στὶς νοτιοανατολικὲς ἀκτὲς τῆς Κίνας, ὡς τότε ἄντρο μόνο Ἰαπώνων πειρατῶν. Στὴ συνέχεια ἀκολούθησαν καὶ ἄλλες εὐρωπαϊκὲς χῶρες. Ὡστόσο ἡ Κίνα παρέμενε πολιτικὰ καὶ στρατιωτικὰ ἀπροσπέλαστη στοὺς Εὐρωπαίους: οἱ εὐρωπαϊκὲς πρεσβευτικὲς ἀποστολὲς ἀντιμετωπίζονταν συστηματικὰ ὡς ἐκδηλώσεις ὑποταγῆς στὸν *Γιὸ τοῦ Οὐρανοῦ* καὶ τὰ κινεζικὰ λιμάνια παρέμεναν κλειστὰ στὰ πολεμικὰ καὶ ἐμπορικὰ καράβια τῶν εὐρωπαϊκῶν χωρῶν. Ἡ Εὐρώπη ὀφείλε —ἐκείνη τὴν περίοδο τουλάχιστον, ἂν κρίνουμε ἀπὸ ὅ,τι ἐπακολούθησε— νὰ βρεῖ ἓναν ἄλλο τρόπο νὰ διεισδύσει στὴν Κίνα.

Στὶς περιοχὲς αὐτὲς μὲ τὰ πορτογαλικὰ πλοῖα εἶχαν φτάσει καὶ οἱ πρῶτοι Ἰησουῖτες στὰ πλαίσια τοῦ εὐρύτατου ἱεραποστολικοῦ ἔργου τῆς *Ἐταιρείας τοῦ Ἰησοῦ*. Στὰ πλαίσια ἐνὸς ἄρρητου «καταμερισμοῦ τῆς ἐργασίας», οἱ Πορτογάλοι προωθοῦσαν τὰ ἐμπορικὰ συμφέροντά τους καὶ οἱ Ἰησουῖτες, ὑπὸ τὴν προστασία τους, τὸ εὐαγγελικὸ τους μήνυμα. Ὡστόσο ἡ τραγικὴ κατάληξη τοῦ πρώτου ἐγγχειρήματός τους στὴν Ἰαπωνία ὁδήγησε τοὺς ὑπεύθυνους τῆς ἱεραποστολῆς στὸ συμπέρασμα ὅτι ἂν ᾔθελαν νὰ μὴν ἔχουν τὴν ἴδια κατάληξη στὴν Κίνα ὀφείλαν ν' ἀναλάβουν μόνοι, μὲ τὸν δικό τους τρόπο, τὸ ἐγγχείρημα τῆς διείσδυσής τους σ' αὐτὴν τὴν ἀπροσπέλαστη χώρα²².

22. Ὅπως σχολιάζει ὁ Olivier Roy: «Ἐνῶ σὲ ὅλες τὶς ἄλλες χῶρες ὁ ἱεραπόστολος ἀκο-

Στόχος τῶν ἱεραποστόλων ἦταν βεβαίως ἡ διάδοση τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Στὴν προσπάθειά τους ὅμως νὰ ἐδραιώσουν τὴν παρουσία τους θεώρησαν ὅτι ἦταν ὅπωςδήποτε ἀναγκαία ἡ ἐνσωμάτωσή τους –ὅσο αὐτὸ ἦταν ἐφικτό, στὰ πλαίσια τῆς ἱερῆς ἀποστολῆς τους– στὴν κινεζικὴ κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ πραγματικότητα. Γιὰ νὰ γίνουν ἐπίσης ἀποδεκτοὶ ἀπὸ τὰ λόγια στρώματα αὐτῆς τῆς χώρας, τοὺς κατεξοχὴν ἀποδέκτες, ὅπως ἔκριναν, τοῦ εὐαγγελικοῦ μηνύματός τους, προσπάθησαν νὰ τοὺς ἐντυπωσιάσουν μὲ τίς ἐπιστημονικὲς κυρίως γνώσεις τους.

Ὅ,τι ὅμως πέτυχαν πάνω ἀπ' ὅλα ἦταν νὰ διαδώσουν στὴ χώρα αὕτῃ τίς δυτικὲς ἰδέες καὶ γνώσεις τῆς ἐποχῆς, ὅπως γιὰ παράδειγμα στοιχεῖα μαθηματικῶν, ἀστρονομίας, γεωγραφίας, ὑδραυλικῆς, τὸ ἡμερολόγιο, τὴν κατασκευή καὶ τὴ χρήση πυροβόλων ὅπλων. Παράλληλα ἡ παρατεταμένη ἐπαφὴ τους μὲ τὰ λόγια στοιχεῖα τῆς κινεζικῆς κοινωνίας εἶχε ὡς ἀπροσδόκητο ἀποτέλεσμα νὰ καταστοῦν οἱ ἴδιοι, ἄθελά τους, οἱ φορεῖς τῆς διάδοσης τοῦ σινικοῦ πολιτισμοῦ στοὺς πνευματικὸς κύκλους τῆς Εὐρώπης.

Ματέο Ρίτσι καὶ ἄλλοι ἐπιφανεῖς ἱεραπόστολοι

Ἀναμφίβολα ἡ πιὸ σπουδαία προσωπικότητα μετὰξὺ τῶν πρώτων Ἰησουιτῶν ἱεραποστόλων ἦταν ὁ Ματέο Ρίτσι, ὁ ἄνθρωπος «ποὺ πραγματικὰ ἀνακάλυψε τὴν Κίνα τῶν σύγχρονων καιρῶν», ὅπως τὸν ἀξιολογεῖ ὁ Ἰησουίτης Fr. Gallagher²³. Ὁ πρῶτος σινολόγος τῆς Δύσης, ὅπως τὸν χαρακτηρίζει ἀπὸ τὴν πλευρά του ὁ D. W. Treatgold²⁴, καθὼς πράγματι μὲ τὸ ἔργο τοῦ M. Ρίτσι ἀρχίζει ὁ σοβαρὸς προβληματισμὸς τῆς Δύσης γιὰ τὴν Κίνα. Ἀπὸ μία ἄποψη χρειάστηκε, εἶναι ἀλήθεια, νὰ φτάσουμε στοὺς καιροὺς μας γιὰ νὰ δοῦμε ἀπὸ ἓναν Δυτικὸ μία τόσο ἀνοιχτὴ καὶ θετικὴ στάση πρὸς τὴ ζωὴ καὶ τὸν πολιτισμὸ τῆς Κίνας.

Ἄνθρωπος τῆς ἀναγεννησιακῆς Εὐρώπης, ὁ Ματέο Ρίτσι χαρακτηρίζον-

λουθοῦσε τὸν στρατιώτη, στὴν Κίνα θὰ ἐπιχειρήσει νὰ προηγηθεῖ, ἢ ἀκόμη καὶ νὰ τὸν καταστήσει ἀνώφελο, πάντοτε βεβαίως *ad maiorem Dei Gloriam*».

23. Βλ. D. W. TREATGOLD, *The West in Russia and China* (Vol. 2, σελ. 6). Τὸ ἴδιο ἐπαινετικός ὅμως καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἐπιστήμης, ὁ J. Needham, ποὺ θεωρεῖ τὸν Ρίτσι «ἓναν ἀπὸ τοὺς πιὸ ἀξιόλογους καὶ λαμπροὺς ἀνθρώπους στὴν Ἱστορία».

24. Ὁ.π., σελ. 6.

ταν ἀπολύτως ἀπὸ τὴν παιδεία πού εἶχε λάβει στὰ ἐκπαιδευτικὰ ἰδρύματα τῆς *Ἐταιρείας τοῦ Ἰησοῦ* καὶ εἶχε ἐνστερνισθεῖ τελείως τὸ μήνυμα τοῦ ἰδρυτοῦ της, Ἰγνάσιο ντὶ Λογιόλλα, πὼς ὅλο τὸ φάσμα τῶν γνώσεων τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ ἔπρεπε νὰ τεθεῖ στὴν ὑπηρεσία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης. Στρατηγικὴ πού σέ ὅ,τι σχετίζονταν μὲ τὸ ἱεραποστολικὸ ἔργο στὴν Ἰαπωνία εἶχε προωθήσει ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὁ Ἅγιος Φρανσὶς Ξαβιέ, ὁποῖος σημειωτέον εἶχε κατανοήσει καὶ τὴν εὐρύτερη σημασία πού εἶχε γιὰ ὁλόκληρη τὴν περιοχὴ ἡ σινικὴ παράδοση. Στρατηγικὴ, ἐπιπλέον, πού ἐν ὄψει τῆς ἐναρξῆς τοῦ ἱεραποστολικοῦ ἔργου στὴν Κίνα κατήρτισε συγκεκριμένα ὁ Ἀλεσσάντρο Βαλινιάνο, ὁ συντονιστὴς τῶν ἱεραποστολικῶν Ὀμάδων τῆς Ἄπω Ἀνατολῆς, ὅταν μεταξὺ τῶν ἄλλων τόνιζε ὅτι οἱ ἱεραποστολικὲς ὁμάδες πού θὰ διεισδύσουν στὴν Κίνα «πρέπει νὰ ἔλθουν σὲ ἐπαφὴ καὶ ἀντιπαράθεση μὲ τὴν πνευματικὴ τῆς ἀριστοκρατία, στὸ ἐπίπεδο τῆς γλώσσας, τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν καὶ τῆς διανοητικῆς ὑπεροχῆς»²⁵.

Ἦδη ἀπὸ τὴν παραμονή του στὸ Μακάο, ἕως ὅτου μεταβεῖ στὴν ἡπειρωτικὴ Κίνα, ὁ Ρίτσι ἀπέδειξε τὴν ἱκανότητά του ν' ἀνταποκριθεῖ σὲ ὅλο τὸ φάσμα τῶν προκλήσεων τῆς δύσκολης αὐτῆς ἀποστολῆς. Ἐχοντας προχωρήσει στὴν ἐκμάθηση τῆς γλώσσας, δημοσίευσε ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὸν Μικέλε Ρουτζιέρι τὴν μετάφραση τῶν *Δέκα Ἐντολῶν* στὰ κινεζικά.

Ἄν στὴν ἀρχὴ τῆς παραμονῆς τους στὴν Καντώνα —χάρη στὴν φιλικὴ διάθεση τοῦ Ἀντιβασιλέα τῆς περιοχῆς πρὸς τοὺς Ἰησουίτες— ὁ Ρίτσι καὶ ὁ Ρουτζιέρι υἱοθέτησαν τὴν ἐνδυμασία τῶν βουδδιστῶν μοναχῶν, πολὺ νωρὶς ὥστόσο κατανόησαν τὴν σπουδαιότητα πού κατεῖχαν στὴν κινεζικὴ κοινωνία καὶ διοίκηση οἱ λόγιοι ἀξιωματοῦχοι (κομφουκιανικῆς παιδείας στὴν συντριπτικὴ πλειοψηφία τους κι ἐχθρικοὶ πρὸς τὸν βουδδισμό). Κατανόησαν παράλληλα καὶ τὴν τεράστια σημασία πού εἶχε γιὰ τὸ ἱεραποστολικὸ τους ἔργο ἡ μελέτη καὶ ἡ κατανόηση τῶν κομφουκιανικῶν κειμένων. Ἀλλάξαν συνεπῶς τὰ ροῦχα τῶν βουδδιστῶν μὲ τὰ ροῦχα τῶν λογίων κι ἄρχισαν νὰ μελετοῦν τὰ κλασικὰ κινεζικὰ κείμενα²⁶.

Μὲ ἄλλα λόγια, ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ ὁ Ρίτσι ἀποδείχτηκε ἱκανὸς νὰ

25. *Ο.π.*, σελ. 8.

26. Τὸ 1593 ὁ Ρίτσι τελείωσε καὶ τὴν μετάφραση στὰ λατινικὰ τῶν *Τεσσάρων Βιβλίων*.

προσεγγίσει τὸν πολιτισμὸ τῆς Κίνας μὲ σεβασμό, νὰ ψάξει ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα ποὺ πάνω τους θὰ στήριζε τὸ χριστιανικὸ του κήρυγμα. Ἐχοντας ἀπόλυτα ἐνστερνισθεῖ τὸ οἰκουμενικὸ μήνυμα τοῦ Ἀγίου Παύλου, θεωροῦσε τὴν μελλοντικὴ Ἐκκλησία αὐτῆς τῆς χώρας τμῆμα τῆς Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀποβλέποντας πάνω ἀπ' ὅλα στὴν ἐπιτυχία τοῦ ἱεραποστολικοῦ καθήκοντος, ἦταν παράλληλα καθ' ὅλα ἔτοιμος νὰ χρησιμοποιήσῃ τὶς διάφορες πηγές τῆς εὐρωπαϊκῆς γνώσης καὶ ἐπιστήμης (χαρτογραφία, μαθηματικά, ἀστρονομία, φιλοσοφία)²⁷ ὥστε νὰ προσελκύσει τοὺς πνευματικὰ ἀπαιτητικούς λογίους ποὺ φιλοδοξοῦσε νὰ ἐκχριστιανίσει. Μὲ λίγα λόγια ἡ διδασκαλία τοῦ Ρίτσι ἀποδείχτηκε ὁ πρῶτος ἀγωγὸς εἰσαγωγῆς τῆς δυτικῆς σκέψης στὴν Κίνα.

Τὸ 1595 ὁ Ρίτσι ἀποπειράθηκε νὰ φτάσῃ στὸ Πεκίνο, ὡς μέλος τῆς συνοδείας ἑνὸς φιλικὰ διακειμένου ἀξιωματοῦχου. Ὡστόσο δὲν προχώρησε πιὸ πέρα ἀπὸ τὸ Νανκίν, μάλιστα ὑποχρεώθηκε γρήγορα νὰ διαφύγῃ ἀπὸ ἐκεῖ στὴν πόλη Ναντσάγκ. Στὴν Ναντσάγκ ἦλθε γιὰ πρώτη φορὰ σὲ ἐπαφὴ μὲ τοὺς λογίους ποὺ ἀποτελοῦσαν μέλη τῆς Ἀκαδημίας Τογκλίν (东林书院)²⁸. Στὴν πόλιν αὐτὴ ἐπίσης ὀλοκλήρωσε τὸ πρῶτο του βιβλίον στὰ κινεζικά, *Περὶ Φιλίας* (交友论), ποὺ δημοσιεύτηκε παρὰ τὴν θέλησή του κι εἶχε ὥστόσο ὡς ἀποτέλεσμα νὰ τὸν ἐκτιμῇσουν σημαντικὰ μέλη τοῦ κινήματος Τογκλίν.

27. Ἐχοντας κατανοήσει ἀπ' τὴ μελέτη του τὸν εἰδικὸ χαρακτήρα τῆς σινικῆς σκέψης καὶ θεωρώντας πρῶτος αὐτὸς τοὺς στωϊκοὺς ὡς τὴν ἀντίστοιχη ἀντίληψη στὰ πλαίσια τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης, φρόντισε νὰ μεταφρασθεῖ στὰ κινεζικά τὸ *Ἐγχειρίδιον* τοῦ Ἐπίκτητου, ποὺ ἔγινε ἔτσι ἓνα ἀπὸ τὰ κύρια κείμενα ποὺ προωθήθηκαν στὴν Κίνα. Παράλληλα μετέφρασε στὰ κινεζικά καὶ τὰ *Στοιχεῖα* τοῦ Εὐκλείδη, ποὺ ἐντυπωσίασαν πραγματικὰ τοὺς Κινέζους λόγιους.

28. Μεταρρυθμιστικὸ κίνημα ποὺ δημιουργήθηκε μὲ στόχο τὴν ἐπάνοδο στὶς ἠθικὰς ἀξίες τῆς κομφουκιανικῆς σκέψης, καθὼς τὰ μέλη τῆς Ἀκαδημίας εἶχαν τὴν πεποίθησιν ὅτι ἡ βαθειὰ κρίση ποὺ μαστίζε τὴν Δυναστεία Μίγκ ἦταν τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς γενικότερης ἠθικῆς κατάρπτωσης τῶν λογίων ἀξιωματοῦχων. Ἡ ἀντίθεση τῶν μελῶν τῆς Ἀκαδημίας Τογκλίν στὴν διαφθορά καὶ τὴν γραφειοκρατία τῶν μεγάλων εὐνοῦχων τῆς Αὐλῆς ὁδήγησε στὴν κατάργησή της ἀπὸ τὸν πανίσχυρο εὐνοῦχο Γουέι Τσογκσιέν (魏忠賢), τὴν περίοδο 1625-1626, καὶ στὴν σύλληψη καὶ ἐκτέλεση τῶν κύριων ἐκπροσώπων της.

Τὸ 1598, στὴν δεύτερη προσπάθειά του κατόρθωσε νὰ φτάσει στὸ Πεκίνο, ὅπου ὅμως δὲν ἔμεινε πολὺ. Στὸ Νανκίν, ὅπου τελικῶς ὑποχρεώθηκε νὰ μεταβεῖ καὶ νὰ παραμείνει κάμποσο χρόνο, ὁριστικοποίησε τὸν χάρτη τοῦ κόσμου, ποὺ εἶχε ξεκινήσει νὰ σχεδιάζει ἀπὸ καιρὸ, κι εἶχε στὸ κέντρο του τὴν Κίνα. Τὰ ἀντίγραφα τοῦ χάρτη ποὺ κυκλοφόρησαν, ἐντυπωσίασαν πολλοὺς λογίους ποὺ τὰ εἶδαν. Ἐνας ἀπὸ τοὺς πιὸ σημαντικούς, ὁ Σὺ Κουαγκτσάι (徐光啟), ἐπισκέφτηκε τὸν Ρίτσι, ἔχοντας δείξει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν δυτικὴ ἐπιστήμη. Ξεκίνησε μιὰ ἐπαφὴ ποὺ κατέληξε στὴν βάφτιση τοῦ Σὺ Κουαγκτσάι. Ὡς Παῦλος Σὺ, πλέον, ἀποτέλεσε τὸ πρῶτο ἀπὸ τὰ μέλη τῆς Ἀκαδημίας Τογκλὶν ποὺ ἀποδέχτηκαν τὴν χριστιανικὴ θρησκεία.

Τὸ 1600, ἡ τρίτη προσπάθεια τοῦ Ρίτσι νὰ ἐγκατασταθεῖ στὸ Πεκίνο πέτυχε. Ὡστόσο ἡ προσωρινὴ κράτησή του —ὕστερα ἀπὸ τὴν διενεξή του μὲ ἓναν πανίσχυρο εὐνοῦχο— δὲν τοῦ επέτρεψε νὰ συναντήσῃ τὸν Αὐτοκράτορα Γουάν Λί (万历帝), στὸν ὁποῖο μπόρεσε, παρ' ὅλα αὐτά, νὰ ἐπιδώσῃ τὰ δῶρα ποὺ τοῦ προόριζε. Ἀποφυλακίστηκε τὸν Μάιο τοῦ 1601 καὶ σιωπηρὰ τοῦ δόθηκε ἡ ἄδεια νὰ παραμείνῃ στὸ Πεκίνο. Ὡς τὸ 1610 ποὺ ἀπεβίωσε, παρέμεινε ἔτσι στὴν πρωτεύουσα τῆς χώρας ποὺ ὀνειρεύτηκε νὰ προσηλυτίσει.

Ἀσφαλῶς, ὅταν πέθανε τὸ ἀποτέλεσμα τῶν κόπων του ἦταν πενιχρό: τέσσερα παρεκκλήσια σ' ὅλη τὴν ἐπικράτεια τῆς Κίνας καὶ περίπου 2.500 νέοι χριστιανοί (οἱ περισσότεροι ὅμως ἀπὸ τὶς τάξεις τῶν λογίων). Ὡστόσο ὅπως προκύπτει ἀπὸ τ' ἀπομνημονεύματά του —ποὺ δημοσιεύτηκαν λίγο μετὰ τὸν θάνατό του— ὁ Ρίτσι εἶχε ἀπόλυτη συναίσθηση τῆς δυσκολίας ποὺ θὰ συναντοῦσε ἡ διάδοση τοῦ εὐαγγελικοῦ μηνύματος στὴν Κίνα. Ἦξερε ὅτι θ' ἀπαιτοῦνταν ἀρκετὸς χρόνος, εἶχε ὅμως ἀπόλυτη ἐμπιστοσύνη στὸν τρόπο ποὺ εἶχαν ἐπιλέξει, τὸ Τάγμα του κι αὐτὸς προσωπικά, γι' αὐτὸν τὸν ἱερὸ σκοπὸ. Ἐκφράζοντας τὸν θαυμασμό του γιὰ τὸν πολιτισμὸ καὶ τοὺς ἀνθρώπους τῆς χώρας ὅπου εἶχε ἀποφασίσει νὰ τελειώσει τὴ ζωὴ του, ἔγραφε μεταξὺ τῶν ἄλλων: «Ἀπ' ὅλους τοὺς μὴ χριστιανικοὺς λαοὺς ποὺ ξέρουμε ἐμεῖς στὴν Εὐρώπη, κανένας ἄλλος στὴν ἀρχαιότητά του δὲν ἐπέδειξε λιγότερα λάθη στὰ θέματα τῆς θρησκείας ἀπ' ὅσο οἱ Κινέζοι»²⁹.

29. Βλ. *Padre Matteo Ricci*, σελ. 19.

Αὐτὸ πού φυσικά δὲν μπορούσε νὰ φανταστῇ ὁ Ρίτσι ἦταν ὅτι τὸ ἔργο του δὲν θὰ τὸ κατέστρεφαν τελικῶς οἱ Κινέζοι ἀλλὰ, ὅπως θὰ δοῦμε ἀμέσως μετὰ, ἡ ἴδια ἡ Ἐκκλησία του.

*

* *

Στὸν μισὸ αἰῶνα πού ἀκολούθησε τὸν θάνατο τοῦ Ρίτσι, οἱ Ἰησουίτες ἱεραπόστολοι συνέχισαν ν' ἀσκοῦν τὴν ἐπιρροή τους. Καθοριστικὴ σημασία εἶχαν ὡς πρὸς αὐτὸ οἱ ἀστρονομικὲς τους γνώσεις, μέσῳ τῶν ὁποίων ἀπέκτησαν εἰδικὴ σχέση μετὰ τὴν αὐτοκρατορικὴ Αὐλή. Ὁ Αὐτοκράτορας, ὡς Γιὸς τοῦ Οὐρανοῦ, εἶχε ἰδιαίτερα τελετικὰ καθήκοντα πού ἦταν σὲ ἀπόλυτη συνάρτηση μετὰ τὸ ἡμερολόγιο. Συνεπῶς, οἱ σαφῶς ἀνώτερες ἀστρονομικὲς γνώσεις τῶν ἱεραποστόλων ἀποδείχτηκαν πολὺτιμες γι' αὐτούς. Ὅταν, γιὰ παράδειγμα, τὸν Δεκέμβριο τοῦ 1610 οἱ Κινέζοι ἀστρονόμοι λάθεψαν στὴν πρόβλεψη τῆς ἔκλειψης, χάρη στὴν παρέμβαση τοῦ Παύλου Σὺ ὁ Αὐτοκράτορας δέχτηκε ν' ἀναθέσει τὴν μεταρρύθμιση τῆς σχετικῆς ὑπηρεσίας στοὺς Ἰησουίτες. Ὡστόσο ὑπαναχώρησε. Ὁ Γερμανὸς Ἰησουίτης Γιόχαν Ἄνταμ Σάλλ φὸν Μπέλ, πού ἔφτασε στὴν Κίνα τὸ 1662, ἦταν ἐκπαιδευμένος ἀστρονόμος³⁰, καὶ λόγῳ αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς ιδιότητάς του ἀνέλαβε τὴν ὑλοποίησή της ὅταν καὶ πάλι χάρη στὴν παρέμβαση τοῦ Παύλου Σὺ, ὁ νέος Αὐτοκράτορας Τσουγκ Τσὲν (崇禎帝) τὴν ἀνέθεσε ἐκ νέου στοὺς Ἰησουίτες. Ἀπὸ τὸ 1629 ἕως τὸ 1774, ὑπὸ τὴν καθοδήγηση τοῦ Σάλλ ἡ Αὐτοκρατορικὴ Ἀστρονομικὴ Ἱπηρεσία (钦天监) ἐλέγχονταν ἀπολύτως ἀπὸ τοὺς Ἰησουίτες.

Κι ἂν τὸ πολιτικὸ χάος τῶν τελευταίων χρόνων τῆς Δυναστείας Μίγκ, μετὰ τὴν ἀγροτικὴ ἐξέγερση στὶς νότιες ἐπαρχίες καὶ τὴν ἀπειλὴ τῶν μαντσουριανῶν στρατευμάτων στὶς βόρειες ἐπαρχίες, ἐκφράστηκε καὶ στὴν ἀντιφατικὴ στάση πολλῶν Ἰησουιτῶν ὡς πρὸς τὶς ἀντιμαχόμενες πα-

30. Ὅπως συγκεκριμένα ἀναφέρει ὁ Etienne: «ἀπὸ τὸ 1634, ὁ πατὴρ Σάλλ εἶχε συντάξει 137 τόμους ἀστρονομίας καὶ ἐπιστήμης, στὰ κινεζικὰ φυσικά, ἔργα πού προορίζονταν γιὰ τὴν κατάρτιση τῶν 200 μελῶν τῆς Αὐτοκρατορικῆς Ἀστρονομικῆς Ἱπηρεσίας».

ρατάξεις, ἡ σταθερότητα τῆς στάσης πού ἐπέδειξε ὁ Σάλλ (ἦταν ὁ μόνος ξένος πού παρέμεινε στοὺς Πεκίνο κατὰ τὴ διάρκεια τῶν μαχῶν) εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἐκτίμηση πού τοῦ ἐπέδειξαν οἱ νέοι Μονάρχες μετὰ τὴν εἴσοδό τους στοὺς Πεκίνο. Παρέμεινε συνεπῶς στὴν θέση του.

Τὰ ἐπόμενα δεκαεπτὰ χρόνια ὁ Σάλλ ἀνέπτυξε πραγματικὴ φιλία μὲ τὸν νεαρὸ Αὐτοκράτορα Σοὺν Τσί (順治帝), τὸν ὁποῖο ἐπηρέαζε σὲ μεγάλο βαθμό. Ὁ Σάλλ θεωροῦσε ὅτι μ' ἐξαίρεση τὸ ζήτημα τῆς μονογαμίας, ὁ Σοὺν Τσί ἦταν σχεδὸν ἕτοιμος νὰ ἀσπασθεῖ τὴ χριστιανικὴ θρησκεία. Στὴ διάρκεια αὐτῆς τῆς περιόδου ὁ Σάλλ τιμῆθηκε μὲ τὶς ἀνώτερες αὐτοκρατορικὲς διακρίσεις. Ὡστόσο δὲν ἔπαψε ποτὲ ν' ἀποτελεῖ στόχο τῶν ἐπικρίσεων, τόσο ἀπὸ τοὺς κύκλους τῶν εὐνούχων ὅσο καὶ ἀπὸ ἄλλους Ἰησουίτες.

Οἱ περιπέτειές του ἐντάθηκαν τὰ πρῶτα χρόνια τῆς ἐξουσίας τοῦ Αὐτοκράτορα Κὰγκ Σί (康熙帝). Καταδικάστηκε μάλιστα κάποια στιγμή σὲ θάνατο, ὕστερα ἀπὸ τὶς καταγγελίες ἐνὸς πανίσχυρου αὐλικοῦ. Γλύτωσε τὴν ἐκτέλεση χάρις στὸν μεγάλو σεισμὸ καὶ τὴν πυρκαγιὰ πού ἐπακολούθησε. Ὅταν πέθανε ὁ Σάλλ, ἄφησε πίσω του μία σαφῶς καλύπτειν κατὰστασι ὡς πρὸς τὶς προοπτικὲς τῆς χριστιανικῆς θρησκείας στὴν Κίνα. Εἶχε, σχεδόν, προσηλυτίσει ἓνα αὐτοκράτορα, οἱ χριστιανοὶ εἶχαν φτάσει τοὺς 114.000, καὶ ὅπως ἔγραφε τὸ 1664 ὁ μοναχὸς Λε Φέβρ: «οἱ Μαντσουριανοὶ ἐπιτρέπουν τὸ κήρυγμα τοῦ Εὐαγγελίου τὸ ἴδιο ἐλεύθερα μὲ τὴν Εὐρώπη»³¹.

*

* *

Διάδοχος τοῦ Σάλλ, ὡς ἐπικεφαλῆς τῆς Ἱεραποστολῆς στὴν Κίνα, ὀρίστηκε ὁ Φλαμανδὸς μοναχὸς Φερδινάνδος Φερμπίστ. Ἰδιαίτερα προικισμένη προσωπικότητα, μὲ εὐρὺ φάσμα ἐπιστημονικῶν καὶ τεχνικῶν ἱκανοτήτων, ὁ Φερμπίστ ἀποδείχτηκε πολὺτιμη παρουσία σὲ μιὰ κρίσιμη στιγμή τοῦ ἱεραποστολικοῦ ἔργου, λόγῳ τῆς ἀρχικῆς ἐχθρικῆς στάσης τοῦ νέου Αὐτοκράτορα Κὰγκ Σί ἐναντι τῶν χριστιανῶν, ὅπως ἐκφράστηκε μὲ φυλακίσεις ἱε-

31. Ὁ.π., σελ. 19.

ραποστόλων και απαγόρευση λατρευτικῶν ἐκδηλώσεων. Οἱ ἀστρονομικὲς γνώσεις του –πὺν μπόρεσε νὰ τὶς παρουσιάσει καὶ μπροστὰ στὸν Αὐτοκράτορα μὲ τὴ μορφή πειράματος ἐλέγχου τῆς σκιᾶς– ἐντυπωσίασαν τὸν φιλομαθῆ Αὐτοκράτορα καὶ τὸν ἔπεισαν νὰ ὀρίσει τὸν Φερμπίστ «Ἐπόπτη τοῦ Ἡμερολογίου».

Μὲ τὴ σειρά του καὶ ὁ Φερμπίστ ἀνέπτυξε ἔτσι, στὴ διάρκεια τοῦ χρόνου, μία ἰδιαίτερα φιλικὴ σχέση μὲ τὸν Αὐτοκράτορα, πὺν πέρα ἀπὸ τὶς ἀστρονομικὲς του γνώσεις τὸν θαύμαζε καὶ ὡς μηχανικό, ἰδιαίτερα μετὰ τὸν εὐφυῆ τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Φερμπίστ κατάφερε νὰ περάσει πάνω ἀπὸ τὴν ἀδύναμη γέφυρα Μάρκο Πόλο, ἔξω ἀπ’ τὸ Πεκίνο, τεράστια κομμάτια γρανίτη γιὰ ἓνα ἀπὸ τὰ μνημεῖα τοῦ Αὐτοκράτορα. Τοῦ ἀνέθεσε συνεπῶς τὴν κατασκευὴ μίας σειρᾶς ἔργων, πὺν ἡ χάρη καὶ ἡ λειτουργικότητά τους ἐντυπωσίασαν τὴν Αὐλή. Ὑπῆρξε ὅμως καὶ σύμβουλος τοῦ Αὐτοκράτορα γιὰ διπλωματικὰ ζητήματα, ὅπως γιὰ παράδειγμα στὴν σχέση τῆς Κίνας μὲ τὴν συνεχῶς παροῦσα πλέον στὰ βόρεια σύνορά της Ρωσία³². Ἔτσι, διαδοχικὰ ὁ Φερμπίστ ἀνῆλθε στὰ ἀνώτερα ἀξιώματα τῆς Αὐτοκρατορίας, μὲ συνεχῆ παρουσία δίπλα στὸν Αὐτοκράτορα, ἀκόμη καὶ στίς πολυάριθμες μετακινήσεις του, τόσο κοπιαστικὲς γιὰ τὸν κουρασμένο Φλαμανδὸ ἱεραπόστολο, πὺν πέθανε τὸ 1688.

Ἡ διαμάχη τῶν Τελετῶν

Στὴ διάρκεια τῶν χρόνων τοῦ Φερμπίστ ξέσπασε ἡ διαμάχη πὺν ὄχι ἀπλῶς ἔθεσε τέλος στὸ ἱεραποστολικὸ ἔργο τῶν Ἰησουιτῶν ἀλλὰ καὶ διέκοψε, ἐπὶ ἐνάμιση αἰῶνα τουλάχιστον, τὴν παρουσία τῶν Καθολικῶν στὴν Κίνα. Πρόκειται γιὰ τὴν *Διαμάχη τῶν Τελετῶν*, ὅπως εἶναι γνωστὴ αὐτὴ ἡ ἐνδοκαθολικὴ σύγκρουση. Ἀρχικῶς ἡ σύγκρουση αὐτὴ ἐκδηλώθηκε μὲ τὴν ἀντίδραση τῶν Δομηνικανῶν καὶ τῶν Φραγκισκανῶν μοναχῶν στὸν τρόπο τῆς ἱεραποστολικῆς δράσης τῶν Ἰησουιτῶν στὴν Κίνα, στὴ συνέχεια ὅμως

32. Μολοντί τὸ Σύμφωνο τοῦ Νερσίσκ γιὰ τὴν ἀποκατάσταση διπλωματικῶν σχέσεων μεταξὺ Κίνας καὶ Ρωσίας ὑπογράφηκε μετὰ τὸν θάνατό του –χάρη, μεταξὺ ἄλλων, στὴν δραστηριότητα καὶ τὴν ἐπιμονὴ τοῦ Γάλλου Ἰησουίτη, Ζερμπιγιόν– ὁ Φερμπίστ θεωρεῖται ἀπ’ ὅλους βασικὸς παράγοντας γιὰ τὴν σύναψή του, μία ἀπὸ τὶς βασικὲς διπλωματικὲς ἀποστολὲς τοῦ ὅσο ζοῦσε.

γενικεύτηκε σέ όλες τις βαθμίδες τῆς Καθολικῆς ἱεραρχίας στήν Εὐρώπη, ἀφοῦ στοῦ μεταξύ, ὡς ἓνα βαθμό, ὁδήγησε καί στήν ἐμπλοκή τοῦ Αὐτοκράτορα τῆς Κίνας.

Ἡ μακρόχρονη καί καθοριστική αὐτή διαμάχη εἶχε σαφέστατα τόσο θεολογικό ὅσο καί πολιτικό χαρακτήρα. Τό θεολογικό της σκέλος σχετίζονταν μέ τήν ἐπιλογή τῶν Ἰησουιτῶν νά ἐπικεντρώσουν, ὅπως εἶδαμε, τὸ προσηλυτιστικό τους ἔργο στίς τάξεις τῶν λογίων καί συνεπῶς μέ τήν στρατηγική τους νά θεωρήσουν συμβατές μέ τήν χριστιανική πίστη βασικές πτυχές τῆς κομφουκιανικῆς ἠθικῆς, καί κυρίως δύο ἀπό τίς σημαντικότερες τελετὲς πού ἀποτελοῦσαν τήν ἔμπρακτη ἐκδήλωσή της: τίς τελετὲς σεβασμοῦ στὸν Κομφούκιο καί αὐτὲς πού σχετίζονταν μέ τήν λατρεία τῶν Προγόνων. Παράλληλα ἐπικρίνονταν ἡ ἐπιλογή τῶν Ἰησουιτῶν νά ἀποδώσουν τὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ μέ τοὺς δύο κομφουκιανικοὺς ὄρους, 上帝 (Ἐπουράνιος Ἄρχων) καί 天 (Οὐρανός), ἐπιλογή πού ἐρμηνευόταν ἀπὸ τοὺς ἐπικριτὲς τους ὡς παραχώρηση στήν εἰδωλολατρική σκέψη.

Ἡ πρώτη ἐπικρίση τῆς ἱεραποστολικῆς δράσης τῶν Ἰησουιτῶν περιέχεται στήν ἐπιστολή τοῦ Δομηνικανοῦ Χουὰν Μπαουτίστα Μοράλες, τὸ 1639, στήν ὁποία ρητῶς καταγγέλλεται ὁ τρόπος ἐκχριστιανισμοῦ τῶν Κινέζων πού εἶχε υἱοθετήσει ὁ Ρίτσι. Τρόπος πού στὴ συνέχεια καταδικάστηκε ἀπὸ τὴν συσταθεῖσα τὸ 1622 Σύνοδο γιὰ τὴν Διάδοση τῆς Πίστης (de Propaganda Fide)³³, καταδίκη πού ἀνανέωσε καί ὁ Πάπας Ἰννοκέντιος ὁ 10^{ος} τὸ 1645.

Ἀντιδρώντας στήν καταδίκη τῆς ἱεραποστολικῆς πρακτικῆς τους, οἱ Ἰησουίτες ἀπέστειλαν στήν Ρώμη τὸν Μαρτίνο Μαρτίνι γιὰ ν' ἀντικρούσει τίς κατηγορίες. Βασικὸ ἐπιχείρημα τῶν Ἰησουιτῶν ἦταν ὅτι οἱ ἐπικρινόμενες τελετὲς εἶχαν ξεκάθαρα κοινωνικὸ χαρακτήρα καί διόλου θεολογικὸ περιεχόμενο, συνεπῶς ἦταν συμβατές μέ τήν χριστιανική πίστη. Ἡ ὑπόθε-

33. Ἡ Σύνοδος de Propaganda Fide ἀπέβλεπε στὸν πλήρη ἔλεγχο τοῦ ἱεραποστολικοῦ ἔργου ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης, πράγμα πού σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τὰ ζητήματα τῆς Κίνας ὁδήγησε στήν ἀντίδραση τῶν Πορτογάλων (πού ἐπεδίωκαν νά διατηρήσουν τὸν πλήρη ἔλεγχο στήν περιοχή) καί τῶν Γάλλων (πού ἐνίσχυσαν τὴν παρουσία τῶν Ἰησουιτῶν μέ τὴν ἀποστολή καί Γάλλων ἱεραποστόλων, πολλοὶ ἀπὸ τοὺς ὁποίους διακρίθηκαν μέ τὴν δράση τους).

ση παραπέμφθηκε τελικῶς στὶς παπικὲς ἀρχές. Τὸ 1656, ὁ νέος Πάπας, Ἀλέξανδρος ὁ 7^{ος}, ἀνέτρεψε τὴν προηγούμενη ἀπόφαση καὶ ἐνέκρινε τὶς ἀπόψεις τοῦ Ρίτσι καὶ τῶν συνεχιστῶν τοῦ ἔργου του.

Ὡστόσο στοὺς θεολογικοὺς λόγους προστέθηκαν στὴ συνέχεια καὶ πολιτικοὶ λόγοι. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης, μετὰ τὶς ἀποτυχημένες προσπάθειες ἀποστολῆς τῶν δικῶν τῆς ἱερατικῶν ὑπευθύνων, διαπίστωσε ὅτι στὴν πράξη δὲν ἀσκούσε τὴν παραμικρὴ ἐπιρροή στοὺς Ἰησουίτες τῆς Κίνας. Παράλληλα στὴ Γαλλία εἶχε ξεσπάσει ἡ σφοδρὴ ἀντίθεση τῶν Ἰησουιτῶν μὲ τοὺς Γιανσενίτες, ποὺ ἀποσκοποῦσαν νὰ ἐξουδετερώσουν τὴν ἐπιρροή τῶν Ἰησουιτῶν στοὺς κύκλους τῆς Αὐλῆς. Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς σύγκρουσης πολλὰ ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα τῶν Γιανσενιστῶν ἀντλήθηκαν ἀπὸ τὰ κείμενα ποὺ σχετίζονταν μὲ τὴν διαμάχη τῶν Τελετῶν στὴν Κίνα, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν *Πέμπτη Ἐπιστολὴ τοῦ Πασκάλ*, ποὺ καταδικάζει τὸν τρόπο δράσης τῶν Ἰησουιτῶν: «...ὅπως ἔπραξαν στὶς Ἰνδίες καὶ στὴν Κίνα, ὅπου ἐπιτρέπουν στοὺς χριστιανοὺς ἀκόμη καὶ τὴν εἰδωλολατρία, μέσῳ αὐτῆς τῆς λεπτῆς ἐφεύρεσης νὰ κρύβουν κάτω ἀπὸ τὰ ροῦχα τοὺς τὴν εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ, τὴν ὁποία τοὺς διδάσκουν νὰ τὴν λατρεύουν νοερῶς ὅπως δημόσια λατρεύουν τὸ εἶδωλο Σά-σίμ-σοά καὶ τὸν Κομφούκιό τους...»³⁴

Ἡ προσπάθεια τῆς Ρώμης νὰ ἐλέγξει ἀπολύτως τὸ ἱεραποστολικὸ ἔργο στὴν Κίνα ἐκφράστηκε συγκεκριμένα στὴν ἀποστολὴ τριῶν Ἐπισκόπων, ἐπικεφαλῆς τῶν ὁποίων ἦταν ὁ Φρανσουά Παλού, στὸν ὁποῖο δόθηκαν ρητὲς ἐντολὲς «νὰ μὴν ἐμπιστεύεται στὸ παραμικρὸ τοὺς Ἰησουίτες»³⁵. Ἡ πρώτη προσπάθεια τοῦ Παλού καὶ τῶν δύο ἄλλων ἐπισκόπων νὰ φτάσουν στὴν Κίνα δὲν εἶχε αἴσιο τέλος, ὥστόσο στὴν ἀναφορὰ του πρὸς τὸν Πάπα ὁ Παλού ἐπέκρινε σφοδρὰ τὶς ἱεραποστολὲς τῆς Ἀπὼ Ἀνατολῆς. Μὲ νέα ἐντολή του ὁ Πάπας ἐπέβαλε πλέον ὄρκο πίστεως καὶ ὑποταγῆς στὶς ἐκκλησιαστικὲς ἀρχὲς αἰρόντας ταυτόχρονα τὴν σχετικὴ αὐτονομία τῶν μοναστικῶν ταγμάτων. Ὅπως σχολίαζε ὁ Φερμπίστ στὸν Ἐπίσκοπο Λοπέζ, ἂν οἱ Κινέζοι τὸ μάθαιναν, αὐτὸ θὰ ἔθετε ὀριστικὸ τέλος στὴν χριστιανικὴ παρουσία στὴν Κίνα.

34. PASCAL, *Les Provinciales*, σελ. 87.

35. Βλ. DONALD W. TREADGOLD, *West in Russia and China*, σελ. 22.

Τὸ 1693 ὁ διάδοχος τοῦ Παλοῦ στὴν διοίκηση τῆς Ἱεραποστολῆς στὴν Κίνα, ὁ Σάρλ Μεγκρό, ἐξέδωσε διαταγὴ μὲ τὴν ὁποία καταδικαζόταν ἡ διδασκαλία τοῦ Ρίτσι, ἀπαγορεύονταν οἱ τελετὲς σεβασμοῦ στὸν Κομφουκίο καὶ λατρείας τῶν Προγόνων, καὶ τέλος ἀπαγορευόταν ἡ χρῆση τῶν δύο κομφουκιανικῶν ὄρων γιὰ τὴν ἔννοια «Θεός». Ὁ χρόνος δημοσιοποίησης τῆς ἐντολῆς ἦταν πραγματικὰ ὅ,τι χειρότερο μπορούσε νὰ συμβεῖ, δηλαδὴ ἓνα ἔτος ἀκριβῶς μετὰ τὸ Διάταγμα τοῦ Αὐτοκράτορα Κάγκ Σί, μὲ τὸ ὁποῖο ὁ ἀρχικὰ ἐχθρικός στὸν χριστιανισμό μονάρχης ἐξέφραζε πλεόν τὸν θαυμασμό καὶ τὸν σεβασμὸ του στὸ ἔργο τῶν Ἰησουιτῶν ἀξιωματούχων του, ἐπιτρέποντας παράλληλα τὴν δημόσια λατρεία τῆς χριστιανικῆς πίστεως: «...Οἱ Εὐρωπαῖοι ποὺ εἶναι στὴν Αὐλή μου, εἶναι ἀπὸ χρόνια οἱ ὑπεύθυνοι γιὰ τὰ Μαθηματικά. Στὴν διάρκεια τῶν ἐμφύλιων πολέμων προσέφεραν οὐσιαστικὴ ὑπηρεσία μὲ τὰ κανόνια ποὺ κατασκεύασαν γιὰ μένα. Ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ξεχωριστὴ ικανότητά τους, ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὸν ζῆλο καὶ τὴν ἀκατάπαυτη ἐργασία τους μὲ ὑποχρεώνουν πάντα νὰ τοὺς λαμβάνω ὑπόψη. Ἐπιπλέον τὰ δόγματά τους δὲν εἶναι ἀνατρεπτικά καὶ δὲν ὀδηγοῦν τοὺς λαοὺς σὲ ἐξέγερση. Συνεπῶς μᾶς φαίνεται καλὸ νὰ τὰ ἐπιτρέψουμε καὶ ὅσοι θέλουν νὰ τὰ ἀσπασθοῦν νὰ μποροῦν νὰ εἰσέρχονται στοὺς ναοὺς τους καὶ νὰ λατρεύουν δημοσίως τὸν Ἐπουράνιο Ἀρχοντα»³⁶.

Ὁ σεβασμὸς τοῦ Αὐτοκράτορα στοὺς Ἰησουίτες ἀξιωματούχους του τὸν ὀδήγησε νὰ ὑποστηρίξει τὴν ἐρμηνεία τους γιὰ τὶς τελετὲς, ἐρμηνεία ποὺ οἱ Ἰησουίτες γνωστοποίησαν στὴ Ρώμη, πρωτοβουλία ποὺ τελικῶς ἀποδείχτηκε εἰς βάρος τους. Στις 20 Νοεμβρίου τοῦ 1704, ὁ Πάπας Κλημέντιος ὁ 11^{ος} ὑπέγραψε διάταγμα μὲ τὸ ὁποῖο ἐπικυρωνόταν ἡ ἀπόφαση τοῦ Μεγκρό. Τὸ 1705 ὁ Πάπας ἀπέστειλε στὴν Κίνα ὡς ἐκπρόσωπό του γιὰ τὸ ζήτημα αὐτὸ τὸν Σάρλ Τομά Μεγιάρ ντε Τουρνόν. Ἡ ἀκρόαση τοῦ ντε Τουρνόν καὶ τοῦ Μεγκρό ἀπὸ τὸν Κάγκ Σί, στὸ πλαίσιο τῆς περιοδείας του στὸ Φουτσιέν, κατέστησε ἐκδήλη τὴν πλήρη ἀγνοιά τους στὰ θέματα τῆς σινικῆς κλασικῆς γραμματείας καὶ σκέψης καὶ ἐπέφερε τὴν γελοιοποίησή τους στὰ μάτια τῆς Αὐλῆς. Ἡ ὀργισμένη ἀντίδρασή τους ἐνώπιον τοῦ Αὐτοκράτορα εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἐκδίωξη τοῦ Μεγκρό ἀπὸ τὴν

36. *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites en Chine*, σελ. 9.

Κίνα και τήν φυλάκιση τοῦ Τουρνὸν στὸ Μακάο ἀπὸ τοὺς Πορτογάλους στοὺς ὁποίους τὸν παρέδωσε ὁ Αὐτοκράτορας.

Τὸ 1706, ὡς τελευταία εὐκαιρία, ὁ Κάγκ Σὶ διέταξε ὅλους τοὺς ἱεραπόστολους νὰ ἀπαντήσουν ἂν δέχονται ν' ἀκολουθήσουν τὶς «πρακτικὲς τοῦ Ρίτσι». Σὲ περίπτωση ποὺ ἔλεγαν ναί, θὰ εἶχαν τὸ δικαίωμα ἀπρόσκοπτης παραμονῆς στὴν Κίνα, διαφορετικὰ ἐπρόκειτο ν' ἀπελαθοῦν. Οἱ Ἰησουίτες τοῦ Πεκίνου, ὁ πορτογαλικὸς κληρὸς, ὁ αὐγουστίνιος ἀπεσταλμένος στὸ Κουανσί, ὁ Φραγκισκανὸς ἐπίσκοπος τοῦ Πεκίνου καὶ ἄλλοι Καθολικοὶ ἀγνόησαν τὴν ἀπαγόρευση τοῦ Τουρνὸν καὶ περιέμεναν τὴν ἐντολὴ τοῦ Πάπα.

Τὸν Μάρτιο τοῦ 1715, ὁ Πάπας Κλημέντιος, μὲ τὴν Βούλα *Ex illa die* καταδίκασε ὀριστικὰ τὴν τέλεση τῶν δύο τελετῶν ἀπὸ τοὺς ἐκχριστιανισθέντες Κινέζους.

Ἀκόμη καὶ τότε στὴν πράξη δόθηκε νέα παράταση ἀπὸ τὸν Αὐτοκράτορα στοὺς Ἰησουίτες ἱεραποστόλους γιὰ τὴν ὑποβολὴ τῶν δηλώσεών τους. Ὁ νέος ἐκπρόσωπος τοῦ Πάπα, ὁ Γεώργιος Ἀμβρόσιος ντὲ Μετσαμπάρμπα, πιὸ διπλωματικὸς στὶς κινήσεις τους προσπάθησε μέσω ἑξι μυστικῶν παρახωρήσεων νὰ μειώσει τὸν ἀπόλυτο χαρακτήρα τῆς παπικῆς Βούλας. Δὲν ἱκανοποίησαν κανένα μὲ ἀποτέλεσμα τὸ διάταγμα τοῦ νέου Αὐτοκράτορα Γιόγκ Τσέγκ (雍正帝) μὲ τὴν ὁποία ἀπαγορευόταν κάθε ἱεραποστολικὴ δράση στὴν Κίνα³⁷.

Ἡ *Διαμάχη τῶν Τελετῶν* εἶχε τελειώσει ὀριστικὰ καὶ μαζί της ἔσβησαν οἱ ἐλπίδες τῶν Ἰησουιτῶν νὰ προσηλυτίσουν τὴν Κίνα, ὅπου, ὅπως ἀξιολογεῖ ὁ Βολταῖρος, χάρις στὴν ἐπιστήμη «...κατάφεραν νὰ ρίξουν στὰ κρυφὰ μερικὸς σπόρους»³⁸.

37. Ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ αὐτοκρατορικὸ διάταγμα: «Διαβάζοντας αὐτὴν τὴν διακήρυξη κατέληξα στὸ συμπέρασμα ὅτι οἱ Δυτικοὶ εἶναι πράγματι ἀσήμαντοι. Εἶναι ἀδύνατον νὰ συζητήσεις μαζί τους γιατί δὲν κατανοοῦν τὰ μεγάλα ζητήματα ὅπως τὰ κατανοοῦμε στὴν Κίνα. Οὔτε ἓνας Δυτικὸς δὲν κατέχει τὰ κείμενά μας, καὶ οἱ παρατηρήσεις τους συχνὰ εἶναι ἀπίστευτα γελοῖες. Ἄν κρίνουμε ἀπ' αὐτὴν τὴν διακήρυξη, ἡ θρησκεία τους δὲν διαφέρει ἀπὸ ἄλλες μικρὲς μισαλλόδοξες βουδδιστικὲς ἢ ταοϊστικὲς σέκτες. Ποτέ μου δὲν ἔχω δεῖ κείμενο μὲ τόσες ἀνοησίες. Στὸ ἐξῆς δὲν τοὺς ἐπιτρέπεται τὸ κήρυγμα στὴν Κίνα...»

38. *Le Siècle de Louis XIV* (κεφ. XXXIX).

Οἱ πρώτες ἐπιτροπές στὴν Εὐρώπη

Ἀκολουθώντας τὶς ὁδηγίες τοῦ Ἰγνατίσιο ντὶ Λογιόλλα —πού ἀπαιτοῦσε ἀπὸ τοὺς ἱεραπόστολους σαφεῖς καὶ λεπτομερεῖς πληροφορίες γιὰ τὶς περιοχὲς ποὺ ἀσκοῦσαν τὸ εὐαγγελικὸ τους ἔργο— τὰ μέλη τῆς Γαλλικῆς Ἰησουιτικῆς ἱεραποστολῆς ἀλληλογραφοῦσαν συχνὰ μὲ τοὺς ἱερατικούς ἀνωτέρους τους, ἀλλὰ καὶ μὲ τὶς οἰκογένειές τους. Σπανιότερα ἐπίσης ἀλληλογραφοῦσαν μὲ τοπικούς ἄρχοντες ποὺ χρηματοδοτοῦσαν κάποια ἐκκλησία ἢ κάποιους μορφωμένους ποὺ τοὺς ὑπέβαλλαν τὰ ἐρωτήματά τους. Ἄλλες ἐπίσημες καὶ ἄλλες ἰδιωτικές, οἱ ἐπιστολὲς αὐτὲς κυκλοφοροῦσαν ὥστόσο εὐρύτατα μεταφέροντας στὸν εὐρωπαϊκὸ χῶρο πρωτόγνωρες εἰκόνες γιὰ τὴ ζωὴ σ' ἐκείνη τὴν μακρινὴ χώρα.

Τὸ 1702 κυκλοφόρησε στὸ Παρίσι ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν Ἑταιρεία τοῦ Ἰησοῦ μία πρώτη ἐπιλογὴ ἐπιστολῶν. Ἡ ἐπιτυχία τῆς ἐκδόσης ὁδήγησε καὶ στὴν ἐκδόση μίας δεύτερης ἐπιλογῆς μὲ τίτλο αὐτὸν ποὺ ἀποδείχτηκε ὁ ὀριστικὸς προσδιορισμὸς τους: *Ἐποικοδομητικὲς καὶ παράδοξες ἐπιστολὲς τῶν Ἰησουιτῶν τῆς Κίνας*. Ἡ ἐπιτυχία καὶ τῆς δεύτερης ἐκδόσης ὁδήγησε σὲ ἐτήσιες ἐκδόσεις νέων συλλογῶν, κι αὐτὸ ἕως τὰ τέλη τοῦ 17^{ου} αἰῶνα.

Ἐποικοδομητικὲς ἐπιστολές, στὸ βαθμὸ ποὺ τὸ κύριο περιεχόμενό τους ἀποτελοῦσε ἀπολογισμὸ τοῦ ἱεραποστολικοῦ καθήκοντος τῶν συντακτῶν τους, ὅπου παράλληλα ἐπισημαίνονταν τὰ ἐπιτεύγματα καὶ ἡ αὐταπάρνηση τῶν νέων αὐτῶν ἀποστόλων. Στὴ διάρκεια τῆς *Διαμάχης τῶν Τελετῶν*, βασικὸ μέλημα τῶν ἐπιστολογράφων ἦταν πάνω ἀπ' ὅλα, ὅπως εἶναι εὐλόγο, ἡ ὑποστήριξη τοῦ ἱεραποστολικοῦ ἔργου τῶν Ἰησουιτῶν καὶ ἡ δικαίωση τῶν εὐαγγελικῶν ἐπιλογῶν τους.

Παράδοξες ἐπιστολὲς ἐπίσης, στὸ βαθμὸ ποὺ ἓνα δεύτερο σημαντικὸ μέλημά τους ἦταν ἡ παρουσίαση τῆς ζωῆς τῶν ἐπιστολογράφων στὸ νέο τους περιβάλλον, καθὼς οἱ λεπτομέρειές της ἀποτελοῦσαν ἀποτελεσματικὴ κι ἐντυπωσιακὴ ἀπεικόνιση ἐνὸς ἄλλου καὶ παράδοξου κόσμου. Οἱ Ἰησουῖτες ἱεραπόστολοι ὑπῆρξαν κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο οἱ προπομποὶ τῆς συνάντησης τῶν δύο κόσμων, κυρίως ὅμως ἐπέτρεψαν στὴν Εὐρώπη νὰ γνωρίσει θεμελιώδη γνωρίσματα τοῦ σινικοῦ κόσμου. Μὲ τὶς ἐπιστολές αὐτές —πού κυριολεκτικὰ ἀπέσπασαν τὸ ἐνδιαφέρον τῶν καλλιεργημένων ἀναγνωστῶν τους— ἡ Εὐρώπη ἀνακάλυπτε ὅτι δὲν ἀποτελοῦσε τὸ κέντρο τῆς γῆς, ὅπως

τὸ θέλουν οἱ χάρτες της, καθὼς μέσα ἀπὸ τὶς σελίδες τους παρουσιαζόταν ἓνας ἄλλος πολιτισμὸς ποὺ διάφορες πτυχές του ἔμοιαζαν ιδιαίτερα ἐλκυστικές, ἐνῶ βεβαίως ἄλλες ἀπωθοῦσαν. Ἀπὸ τὴν σκοπιά αὐτὴ οἱ ἐπιστολὲς διαμόρφωσαν σὲ μεγάλο βαθμὸ τὴν νοοτροπία τῶν ἀνθρώπων τοῦ 18^{ου} αἰῶνα.

Ξεφεύγοντας συνεπῶς ἀπὸ τὶς προθέσεις ποὺ ὑπαγόρευαν ἀρχικῶς τὶς Ἐπιστολές, μὲ τρόπο ἀπρόσμενο, ὅ,τι μεταδόθηκε κυρίως στοὺς εὐρωπαϊκοὺς πνευματικοὺς κύκλους μέσα ἀπὸ τὶς σελίδες τους, ἦταν ἡ εἰκόνα μιᾶς παραδειγματικῆς παλαιᾶς κοινωνίας μὲ μιὰ οἰονεὶ φυσικὴ ἠθικὴ ποὺ δὲν στηρίζονταν σὲ καμιὰ θρησκεία ἀποκάλυψης. Δὲν εἶναι παράξενο λοιπὸν —ἀν ἀναλογισθοῦμε τὴν ἱστορικὴ συγκυρία τῆς ἐμφάνισής τους στὴν Εὐρώπη— ὅτι αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ πτυχὴ τῆς Κίνας προκάλεσε τὸ ἔντονο ἐνδιαφέρον τῶν Διαφωτιστῶν γιὰ τὸν πολιτισμὸ καὶ τὴν ἱστορίαν της, προσφέροντας ἔτσι ἄφθονα θέματα προβληματισμοῦ καὶ πολλὰ ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα τῶν Φιλοσόφων. Κι ἂν ὅ,τι περιεῖχαν οἱ Ἐπιστολὲς ὁδήγησε στὶς γνωστὲς ἐπιφυλάξεις τοῦ Μοντεσκιέ καὶ τοῦ Ρουσσώ γιὰ τὴν πολιτικὴ πραγματικότητα τῆς Κίνας, ἀντιθέτως ὁ ἀπέραντος θαυμασμὸς τοῦ Βολταίρου γι' αὐτὴν τὴ χώρα τοῦ «πεφωτισμένου δεσποτισμοῦ» εἶχε —ὅπως ρητὰ ἀναγνωρίζει— ὡς πηγὴ τὶς ἀποκαλούμενες ἐποικοδομητικὲς Ἐπιστολές, ὅπως εἰρωνικὰ σχολίαζε ὁ ἴδιος τὸν τίτλο τους.

Θαυμασμὸς π.χ. γι' αὐτὴν τὴν μοναρχία, ὅπου ὁ αὐτοκράτορας κυβερνάει βασιζόμενος σὲ μιὰ ὁλόκληρη στρατιὰ κρατικῶν λειτουργῶν, μειώνοντας ἔτσι στὸ ἐλάχιστο τὴν αὐθαιρεσία. Ἐξυμνεῖ ἔτσι τὸν Αὐτοκράτορα Γιόγκ Τσέγκ, «φίλο τῶν νόμων καὶ τοῦ δημόσιου ἀγαθοῦ», στὸ πορτραῖτο ποὺ τοῦ συνθέτει στὸν *Αἰῶνα τοῦ Λουδοβίκου 14^{ου}*, ἔτσι ὥστε νὰ φανοῦν ἐξ ἀντιθέσεως οἱ ἀδυναμίες τοῦ Γάλλου μονάρχη. Ἡ κυριότερη ὅμως ἀρετὴ τοῦ Γιόγκ Τσέγκ, στὰ μάτια τοῦ Βολταίρου, ἦταν ἡ ἀνεξιθρησκεία του, ἀνεξιθρησκεία ποὺ ἀντιδιαστέλλει στὸν θρησκευτικὸ φανατισμὸ καὶ τὴν μισαλλοδοξία τῶν ἀντιμαχόμενων ἱεραποστολῶν. Παραθέτει μάλιστα καὶ τὴν διατύπωση τοῦ Αὐτοκράτορα, μὲ τὴν ὁποία ἐκεῖνος ἐξηγοῦσε τὴν ἐκδίωξη τῶν χριστιανῶν ἀπ' τὰ ἐδάφη του: «Εἶμαι ἀνεξιθρησκὸς καὶ σὰς διώχνω γιατί εἴσαστε μισαλλόδοξοι».

Ἡ Κίνα εἶναι πανταχοῦ παροῦσα στο ἔργο τοῦ Βολταίρου καὶ μὲ ἄλλες πτυχές της, πὺν ἀντλεῖ πάντα ἀπὸ τὶς Ἐπιστολές, ὅπως σαφέστατα προκύπτει τόσο ἀπὸ τὴν *Πριγκήπισσα τῆς Βαβυλώνας* ὅσο καὶ ἀπὸ τὸ *Ὅρφανὸ τῆς Κίνας*.

Κι ἄλλοι ὅμως ἀπ' τοὺς Διαφωτιστὲς μέσα ἀπὸ τὸ ὕλικὸ τῶν Ἐπιστολῶν παρουσίαζαν στὰ κείμενά τους μία ἐξειδικευμένη Κίνα, ὅπου ὁ μονάρχης ἦταν τὸ πρότυπο πεφωτισμένου καὶ ἀνεξίθρησκου ἡγεμόνα καὶ τὸ πολιτικὸ σύστημά της μία ἀγροτικὴ καὶ πατερναλιστικὴ κοινωνία³⁹. Οἱ λόγιοι ἀξιωματοῦχοι της, οἱ *μανδαρίνοι* —ὅπως ἐπικράτησε ἀπὸ τότε νὰ τοὺς ἀποκαλοῦμε στὴ Δύση— μία αὐθεντικὴ ἐλίτ, ἀναθρεμμένη μὲ μία πανάρχαια σοφία. Ὁ Κομφούκιος εἶχε τὴ θέση του στὸ πάνθεο τῶν Σοφῶν, καὶ γιὰ πολλοὺς, ὅπως ὁ Φενελόν, ἦταν καθ' ὅλα ἄξιος συνομιλητὴς τοῦ Σωκράτη.

Μὲ ἄλλα λόγια, δίχως ποτὲ νὰ τὸ ἔχουν φανταστεῖ, οἱ Ἰησουῖτες ἐπιστολογράφοι ἔδωσαν ἀποφασιστικὴ ὠθηση στὴν σκέψη τῶν ἰδεολογικῶν τους ἀντιπάλων.

Ἡ ἐπιρροή τῶν Ἐπιστολῶν ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων κειμένων ἰησουιτικῆς προέλευσης μὲ θέμα τους τὴν Κίνα⁴⁰ δὲν περιορίστηκε φυσικὰ στὴν Γαλλία ἀλλὰ ἦταν ἐμφανὴς καὶ στοὺς στοχαστὲς ἄλλων χωρῶν, μὲ κορυφαία περίπτωση τὸν Λάιμπνιτς.

Βιβλιοθηκᾶριος καὶ μεγάλος ἀναγνώστης ὁ Λάιμπνιτς, εἶχε φυσικὰ ἀμεση πρόσβαση σὲ ὅλα αὐτὰ τὰ κείμενα. Παράλληλα, μία δεύτερη σημαντικὴ

39. Ἡ πληροφορία πὺν περιέχονταν στὶς Ἐπιστολές σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ Αὐτοκράτορας, ὡς Γιὸς τοῦ Οὐρανοῦ, μία φορὰ τὸ χρόνο στὸ Ναὸ τοῦ Οὐρανοῦ ὄργωνε πρῶτος καὶ ἔσπερνε —ἐμπρακτὴ δέηση γιὰ μιὰ καλὴ σοδεῖά— ἐνθουσίασε τοὺς φυσιοκράτες. Θεώρησαν πὺς ἡ Κίνα ἦταν τὸ πρότυπο ἀγροτικῆς χώρας καὶ ἔτσι ὁ Quesnay, πὺν πολλοὶ ἀποκαλοῦσαν Κομφούκιον τῆς Εὐρώπης, παρότρυνε τὸν Λουδοβίκο 14^ο νὰ μιμηθεῖ τὸν Κινέζο Αὐτοκράτορα.

40. Μεταξὺ αὐτῶν ἡ περίφημη *China Illustrata* τοῦ πατρὸς Kircher, τὸ κείμενο *Traité sur quelques points de la Religion des Chinois* τοῦ πατρὸς Longobardi, ἀλλὰ καὶ οἱ μεταφράσεις (οἱ παραφράσεις μᾶλλον) τριῶν κομφουκιανικῶν κειμένων πὺν δημοσιεύτηκαν ἀπὸ τὸν πατέρα Couplet μὲ τὸν τίτλο *Confucius Sinarum Philosophus*.

πηγή του για την Κίνα ήταν ή αλληλογραφία που διατηρούσε με όρισμένους ιεραπόστολους στην χώρα αυτή και κυρίως με τόν πατέρα Μπουβέ, αλληλογραφία που αποδείχτηκε ουσιαστική για την ενημέρωση του Λάιμπνιτς σέ βασικά ζητήματα της σινικῆς πνευματικότητας⁴¹.

Ο Λάιμπνιτς ἔγραψε μόνο ἓνα μεγάλο κείμενο με θέμα τήν Κίνα (θέμα που ὥστόσο συχνά περιέχεται στην αλληλογραφία καί στα διάφορα ἄλλα γραπτά του), τήν *Επιστολή στο Ρεμόν σχετικά με τήν σινική φιλοσοφία*. Τό ὄνομά του ἔχει συνδεθεῖ πολὺ περισσότερο με ἓνα ἄλλο κείμενο, *Novissima Sinica*, τὸ ὁποῖο ἀπλῶς ἐξέδωσε, ἔχοντάς το ὥστόσο προλογίζει. Πρόλογος, ὅπου μεταξύ τῶν ἄλλων ἐπισημαίνεται ή συμπληρωματικότητα τῶν δύο πολιτισμῶν, με τὸν κινεζικὸ νὰ ὑπερτερεῖ στην ἠθική, τήν πολιτική καί τήν φυσική θεολογία, καί τὸν δυτικὸ ἀνώτερο στίς μαθηματικές ἐπιστῆμες καί τήν μεταφυσική.

Χαρακτηριστικὴ πτυχὴ ἐπίσης αὐτοῦ τοῦ συγκρητιστικοῦ πνεύματος που κυριαρχεῖ στην προσέγγιση τοῦ Λάιμπνιτς ήταν ή προσπάθειά του νὰ συσχετίσει τήν ιδεογραμματική γραφὴ τῆς κινεζικῆς γλώσσας με τὸ βασικὸ ἀντικείμενο τῆς ἐρευνάς του, τήν οἰκουμενική γλώσσα. Τομέας αὐτὸς ὅπου οἱ ἀντιλήψεις τοῦ Λάιμπνιτς εἶχαν ὡς κύρια πρόθεση νὰ ὠθήσουν τὸν εὐρωπαϊκὸ πολιτισμὸ ν' ἀποδεχτεῖ τήν ἰδέα ὅτι ὑπῆρχε ἓνας ἄλλος πολιτισμὸς, καθ' ὅλα ἰσότημός του.

Ἡ κατάληξη τῆς *Λιαμάχης τῶν Τελετῶν* τερμάτισε, ὅπως εἴπαμε, τήν προσπάθεια τῶν Ἰησουιτῶν νὰ πλησιάσουν ὡς ἰσότητους τοὺς Κινέζους καί ἔτσι ἐπὶ ἐνάμιση αἰῶνα σταμάτησε κάθε εὐρωπαϊκὴ παρουσία στὰ ἐδάφη τῆς Κίνας.

Στὸ μεταξύ, ὅπως θὰ δοῦμε ἀναλυτικὰ στὴ συνέχεια, ή Εὐρώπη ἔμοιαζε νὰ ἔχει ἐπιλέξει πλέον τήν πνευματικὴ οἴηση ὡς τρόπο προσέγγισης τῆς Κίνας. Πνευματικὴ οἴηση πού, ἀπὸ κοινοῦ με τήν πολεμικὴ ἰσχὺ της, ήταν τὰ κύρια χαρακτηριστικὰ τῆς νέας της ἐμφάνισης στὴν μακρινὴ ἐκείνη χώρα.

41. Σὲ μία ἀπὸ τίς ἐπιστολές του, γιὰ παράδειγμα, ὁ Μπουβέ ἐκθέτει στὸν Λάιμπνιτς τὸν τρόπο που ἐρμηνεύει τὸ *Βιβλίον τῶν Μεταβολῶν* (*Ἰ Τσίγκ*), ἐρμηνεία γιὰ τήν ὁποία οὐσιαστικά ἀπομονώθηκε ἀπὸ τήν ἱεραποστολικὴ διοίκηση.

Οἱ πρῶτες ἀντιδράσεις στὴν Κίνα

Ὁ ἀντίκτυπος τῆς ἐπιρροῆς ποὺ ἄσκησε ἡ ἰησουιτικὴ ἱεραποστολὴ στὴν Κίνα —προτοῦ ἐξουδετερωθεῖ ἀπὸ τὴν κατάληξιν τῆς *Διαμάχης τῶν Τελετῶν*— συνοψίζεται, μὲ τὸν καλῦτερο τρόπο γιὰ τὸ ἔργο της, στὰ λόγια ἐνὸς Κινέζου ἐπικριτῆ τῶν χριστιανικῶν ἱεραποστολῶν στὶς ἀρχὲς τοῦ 20^{οῦ} αἰῶνα: «Οἱ Ἰησουίτες ἔδωσαν στὴν Κίνα ὅ,τι καλῦτερο μπορούσε νὰ δώσει ἡ Εὐρώπη, καὶ ἐρμήνευσαν τὸ πνεῦμα τῆς Κίνας μὲ τρόπο ποὺ κανένας Κινέζος δὲν θὰ ᾔχε νὰ προσθέσει τίποτα. Ἐφτασαν στὴν Κίνα οὐσιαστικὰ ὡς μελετητὲς καὶ θεράποντες, ἀληθινοὶ στὸ πνεῦμα τῆς πίστεως τους, καὶ ὅχι ὡς ἱεραπόστολοι μιᾶς “ἀνώτερης” θρησκείας, ἢ ὡς “ἐκπολιτιστὲς” ὅπως οἱ σύγχρονοι διάδοχοί τους»⁴².

Καὶ ὅσο καὶ ἂν δὲν εἶναι διόλου σίγουρο ὅτι ἡ ἰησουιτικὴ προσηλυτιστικὴ δράση, ἀκόμη καὶ ἂν δὲν εἶχε παρεμποδισθεῖ ἀπὸ τοὺς ὁμόθρησκους ἀντιπάλους τους, θὰ εἶχε ὁδηγήσει στὴν εὐρύτατη ἐνσωμάτωση τοῦ χριστιανισμοῦ στὴν Κίνα —ὅπως κατάφερε αἰῶνες πρὶν ὁ βουδδισμὸς, ποὺ εἶχε καὶ ἐκεῖνος εἰσαχθεῖ, προερχόμενος ἀπὸ μία τελείως διαφορετικὴ πνευματικὴ παράδοση— δὲν ὑπάρχει ὥστόσο ἀμφιβολία πὼς ἡ χριστιανικὴ παρουσία στὴν χώρα αὐτὴ θὰ ἦταν πολὺ πρὸ σημαντικὴ ἀπ’ ὅ,τι εἶναι σήμερα, ἔχοντας ἐπιπλέον ἐπιτρέψει τὴν ἐπικράτηση εὐνοϊκότερων συνθηκῶν γιὰ τὴν γενικότερη συνάντησιν τῆς Κίνας μὲ τὴν Δύση.

Ἡ παπικὴ καταδίκη τῆς ἀντίληψης τῶν Ἰησουιτῶν, παρὰ τὴν παρέμβασιν τοῦ ἴδιου τοῦ Κινέζου αὐτοκράτορα —ποὺ ἀπευθύνθηκε στὸν Πάπα ὑποστηρίζοντας τοὺς Ἰησουίτες προστατευομένους του— θεωρήθηκε ἐχθρικὴ ἐνέργεια καὶ ὁδήγησε τελικὰ στὴν ἔναρξιν τῆς καταδίωξης τῶν χριστιανῶν στὴν Κίνα. Τὸ 1772 μὲ διάταγμά του, ὅπως εἴπαμε, ὁ Αὐτοκράτορας Γιόγκ Τσέγκ κήρυξε τὴν χριστιανικὴ θρησκεία ἑτερόδοξον σέκτα. Ἡ καταδίωξις συνεχίστηκε καὶ κατὰ τὴν μακραίωνη ἐξουσία τοῦ Τσιέν Λόγκ μὲ συνέπεια οἱ ἱεραπόστολοι νὰ ὑποχρεωθοῦν, μεταξὺ τῶν ἄλλων, νὰ ἐγκαταλείψουν τὰ μεγάλα ἀστικά κέντρα. Λίγο ἀργότερα ἡ διάλυσις τῆς *Ἐταιρείας τοῦ Ἰησοῦ* εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ὀριστικὴν ἔξοδον ἀπὸ τὴν Κίνα καὶ τῶν λίγων ποὺ εἶχαν ἀπομείνει.

42. T'ANG LEANG-LI, *China in Revolt*, σελ 43.

Ἐξετάζοντας συνολικά τις ἀντιδράσεις τῶν Κινέζων λογίων τῆς ἐποχῆς στὴν πρώτη αὐτὴ ἐπαφὴ τους μὲ τὸν πνευματικὸ κόσμο τῆς Δύσης —ὅπως ἐκεῖνος τοὺς παρουσιάστηκε μέσῳ τοῦ ἱεραποστολικοῦ ἔργου τῶν Ἰησουιτῶν συνομιλητῶν τους— διαπιστώνει κανεὶς εὐκόλα πόσο ἰσχυρὴ ἦταν ἀκόμη στοὺς πνευματικὸς κύκλους τῆς Κίνας, σὲ ὅλες τὶς βαθμίδες, ἡ παραδοσιακὴ κοσμοαντίληψη. Παρὰ τὴν ἐντυπωσιακὴ προσπάθεια τῶν Ἰησουιτῶν νὰ συνδέσουν τὸ χριστιανικὸ μῆνυμα μὲ θεμελιώδη στοιχεῖα τῆς σινικῆς σκέψης, τὸ χάσμα μεταξὺ τῶν δύο ἀπολύτως διαφορετικῶν πνευματικῶν ἀντιλήψεων παρέμενε ἀγεφύρωτο καθὼς ἡ σινικὴ σκέψη, μὲ τὸν ὄντολογικῶς ἐνιαῖο καὶ ἀέναιο κόσμο της, δὲν μπορούσε ν' ἀποδεχθεῖ τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς κόσμου αἰώνιων ἀληθειῶν, διαχωρισμένου ἀπὸ τὸν οὐσιαστικὰ ἀπαξιωμένο —καὶ ἐκ τοῦ μηδενὸς ποιηθέντα— κόσμο τῶν αἰσθητῶν ὄντων.

Ἐτσι στὶς ἀρχές τοῦ 17^{ου} αἰῶνα, στὶς αἰτίες πού ὤθησαν πολλοὺς ἀπὸ τοὺς λογίους τῆς ἐποχῆς μὲ τοὺς ὁποίους ἦλθαν σ' ἐπαφὴ οἱ Ἰησουίτες ἱεραπόστολοι νὰ δείξουν ἔμπρακτα τὴν συμπάθειά τους, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἐπιστημονικὲς καὶ τεχνικὲς γνώσεις, συχνὰ ἀναφέρονται ἡ ἠθικὴ αὐστηρότητα καὶ ἡ φιλανθρωπία τους, ἀλλὰ καὶ ὁ σεβασμὸς πού ἔδειχναν πρὸς τὸν Οὐρανό. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ συμπεριφορὰ τους ἔμοιαζε νὰ ὑπακούει σὲ ὅ,τι ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὸν ἄριστό της ἡ κομφουκιανικὴ παράδοση. Ἡ καταδίκη τοῦ βουδδισμού καὶ τοῦ ταοϊσμοῦ ἀπὸ τοὺς ἱεραπόστολους —μετὰ τὴν ἀμφιλεγόμενη ἀρχικὴ τους στάση, εἶναι ἀλήθεια— ἦταν ἓνα πρόσθετο εὐνοϊκὸ στοιχεῖο, μολονότι πολλοὶ ἀπὸ τοὺς λογίους πού συγχρωτίστηκαν μαζί τους ἐξέφραζαν καὶ τὴν κατάπληξή τους γιὰ ὀρισμένα θέματα τοῦ ἱεραποστολικοῦ κηρύγματος: «...ὅ,τι λένε ὅμως γιὰ τὸν Παράδεισο καὶ τὴν Κόλαση, δὲν παρουσιάζει καὶ μεγάλες διαφορὲς μὲ ὅ,τι διηγοῦνται καὶ οἱ βουδδιστές, καὶ μάλιστα τοὺς ξεπερνοῦν σὲ ὑπερβολὰς καὶ παραλογισμούς»⁴³.

Ὡστόσο στὸ βαθμὸ πού τὸ θεολογικὸ μῆνυμα τῶν ἱεραποστόλων ἄρχισε νὰ διαδίδεται περισσότερο, πολλοὶ ἦταν οἱ λόγοι πού διέβλεψαν σ' αὐτὴν τὴν προσπάθεια ἀπόδοσης τοῦ χριστιανικοῦ μηνύματος μέσα ἀπὸ τοὺς παραδοσιακοὺς σινικοὺς ὅρους τὴν πανουργία τῶν ξένων ἱεραποστόλων: Ὅπως ἔγραφε ἓνας λόγιος στὰ τέλη τῆς δυναστείας τῶν Μίγκ: «...παίρνοντας

43. J. GERNET, *Chine et christianisme*, σελ. 57.

κάτι από τὸν βουδδισμό, προσθέτοντας κάτι στὸν κομφουκιανισμό, μὲ κάθε εἶδους ἐφευρέσεις καὶ ἀπάτες, συγκρότησαν ἓνα πονηρὸ δόγμα γιὰ νὰ ἀναστατώσουν τὸν κόσμον, νὰ ξεγελάσουν τοὺς ἀνθρώπους καὶ νὰ ὑπονομεύσουν τὴν αὐτοκρατορία μας»⁴⁴.

Στὸ βαθμὸ ὅμως ποὺ ὅλο καὶ περισσότερο ἐκφραζόταν μία τάση ἀπόρριψης τοῦ θεολογικοῦ μηνύματος τῆς διδασκαλίας τῶν χριστιανῶν ἱεραποστόλων, ἐμφανιζόταν καὶ μία ἀντίστοιχη προσπάθεια νὰ διατηρηθεῖ τὸ σκέλος τῆς διδασκαλίας τους ποὺ σχετιζόταν μὲ τὶς ἐπιστημονικὲς καὶ τεχνικὲς τους γνώσεις. Τάση αὕτη ποὺ εἶχε πιά κυριαρχήσει ἀπὸ τὰ πρῶτα κιόλας χρόνια τῆς ἐξουσίας τῶν Μαντσουριανῶν, ὡς μία πρώτη ἐκδοχὴ τῆς ἀντίληψης ἢ κινεζικῇ σκέψῃ τὸ οὐσιῶδες, ἢ δυτικῇ γνώσῃ τὸ μέσον, ποὺ ἐπρόκειτο νὰ κυριαρχήσει ἐπὶ δεκαετίες, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, στὰ τέλη τοῦ 19^{ου} αἰῶνα.

Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ Αὐτοκρατορία ἦταν ἀκόμη ἰσχυρὴ, καὶ ταυτόχρονα ὁ πνευματικὸς της κόσμος κυριαρχοῦσε ἀπόλυτα στὰ λόγια στρώματα καὶ στὶς λαϊκὲς μάζες της.

Διαφορετικὰ ὅμως τέθηκε στὴν Κίνα τὸ ζήτημα τῆς συνάντησής της μὲ τὴν Δύση, ὅταν ἡ ἀπειλὴ ποὺ εἶχε πλέον ν' ἀντιμετωπίσει ἡ χώρα αὕτη δὲν ἦταν ἀπλὰ καὶ μόνο οἱ ξένες δοξασίες, ἀλλὰ ὅ,τι ἀποτελοῦσε κιόλας αὐτὸν ποὺ ἀποκαλοῦμε κόσμον τῆς Νεωτεριχότητος.

44. "Ο.π., σελ. 72.

ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΟ

- 1644 Ἡ ἑναρξὴ τῆς Δυναστείας Τσίγκ
- 1841-1842 Ὁ Πρῶτος Πόλεμος τοῦ Ὁπίου
- Αὐγούστος 1842 Ἡ ὑπογραφή τῆς Συνθήκης τοῦ Νανκίν
- 1843 Συμπληρωματικὴ Συνθήκη μὲ τοὺς Ἀγγλοὺς
- 1844 Ἡ ὑπογραφή ἀνάλογων Συνθηκῶν μὲ Γάλλους καὶ Ἀμερικανούς
- 1860 Δεύτερος Πόλεμος τοῦ Ὁπίου
- 1851-1864 Ἡ ἐξέγερση τῶν Τάι Πίγκ
- 1861-1894 Ἡ πολιτικὴ τῆς «Αὐτοενίσχυσης»
- 1894 Ἡ ἥττα ἀπὸ τὴν Ἰαπωνία
- 1898 Ἡ μεταρρύθμιση τῶν «100 ἡμερῶν»
- 1900 Ἡ ἐξέγερση τῶν «Πυγμάχων»
- 1911 Ἡ κατάρρευση τῆς Αὐτοκρατορίας
- 1912 Ἡ ἰδρυση τῆς «Δημοκρατίας τῆς Κίνας»
- 1916-1927 Ἡ Περίοδος τῶν Πολέμαρχων
- 1921 Ἡ ἰδρυση τοῦ Κ.Κ. τῆς Κίνας
- 1925 Θάνατος τοῦ Σοὺν Γιατσέν
- 1927 Ἡ ἐναρξὴ τῆς «Βόρειας Ἐκστρατείας»
- 1931 Ἡ ἰδρυση τῆς «Κινεζικῆς Σοβιετικῆς Δημοκρατίας» στὴν Ἐπαρχία Τσιαγκτσίν
- 1934-1935 Ἡ Μεγάλὴ Πορεία
- 1937 Εἰσβολὴ τῆς Ἰαπωνίας
- 1938 Ἡ «Ἑκτὴ Ὀλομέλεια» τοῦ Κ.Κ.
- 1945 Τὸ 7^ο Συνέδριο τοῦ Κόμματος, ἡ ὁριστικὴ ἐπικράτηση τοῦ Μάο
- 1945-1949 Ἡ τελικὴ ἐμφύλια σύγκρουση
- 1949 Ἡ ἰδρυση τῆς Λαϊκῆς Δημοκρατίας τῆς Κίνας
- 1950-1953 Πόλεμος στὴν Κορέα
- 1950-1952 Ἡ ἐφαρμογὴ τῆς «ἀγροτικῆς μεταρρύθμισης»
- 1953 Πρῶτο Πεντετὲς Σχέδιο

- 1957 «Ἐκστρατεία τῶν Ἑκατὸ Λουλουδιῶν» (καὶ πέντε μῆνες
μετά: «Ἀντιδεξιὰ Πάλη»)
- 1958 «Μέγα Ἄλμα πρὸς τὰ ἔμπροσ». Λαϊκὲς Κομμουνες
- 1960 Ὅριστικὴ ρήξις μετὶ τὴν Σοβιετικὴν Ἑνωση
- 1961-1965 Ἀναπροσαρμογὴ καὶ Ἀνάκαμψις
- 1966-1976 Ἡ «Μεγάλῃ Προλεταριακῇ Πολιτιστικῇ Ἐπανάστασι»
- 1976 Θάνατος τοῦ Μάο, σύλληψις τῶν μελῶν τῆς «Συμμορίας
τῶν Τεσσάρων»
- 1978 Ὅριστικὴ ἐπικράτησις τοῦ Τέγκ Σιαοπίγκ
- 1979 Ὁ «Τοῖχος τῆς Δημοκρατίας»
- 1989 Τὸ Κίνημα τῆς Πλατείας Τιέν Ἀν Μέν

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- G. ALITTO, *The Last Confucian*, University of California Press 1979.
- A. BADIOU, *L'hypothèse communiste*, Παρίσι 2009.
- JACQUES BÉSINEAU, *Mateo Ricci*, Παρίσι 2003.
- LUCIEN BIANCO, *Les origines de la révolution chinoise*, Παρίσι 1997.
- LUCIEN BODARD, *La Chine*, Παρίσι 1968.
- CONRAND BRANDT, *Stalin's Failure in China*, Νέα Ύρκη 1958.
- REBECCA CATZ, *A Satira social de Fernao Mendes Pinto*, Σικάγο 1989.
- CHOW TSE-TSUNG, *The May 4th Movement*, Harvard University Press 1960.
- G. COEDÉS, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient*, E. Leroux, Παρίσι 1910.
- A. DIRLIK, *The Postcolonial Aura*, Κολοράντο 1997.
- JEAN-LUC DOMENACH, *La Chine m'inquiète*, Παρίσι 2008.
- PRASENJIT DUARA, *Rescuing History from the Nation*, University of Chicago Press 1995.
- R. ETIEMBLE, *Les Jésuites en Chine*, Παρίσι 1973.
- HAKIM EL KAROUÏ, *Réinventer l'Occident*, Παρίσι 2010.
- J. K. FAIRBANK, *La Grande Révolution Chinoise*, Παρίσι 1986.
- CHARLOTTE FURTH (ed.), *The Limits of Change*, Rainbow-Bridge Book Co. 1976.
- P. ΓΚΑΡΩΝΤΥ, *Τὸ κινεζικὸ πρόβλημα*, Ἀθήνα 1971.
- J. GERNET, *Chine et christianisme*, Παρίσι 1982.
- A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press 1990.
- MERLE GOLDMAN, *Literary Dissent in Communist China*, Βοστώνη 1971.
- MERLE GOLDMAN, *China's Intellectuals Advice and Dissent*, Λονδίνο 1981.
- MERLE GOLDMAN & LEO OU-FAN LEE, *An intellectual history of modern China*, Κάμπριτζ 2002.
- NOËL GOLVERS & EFTHYMIOS NIKOLAIDIS, *Ferdinand Verbiest and Jesuit Science in 17th centurt China*, Athens-Leuven 2009.
- JEROME B. GRIEDER, *Hu Shi and the Chinese Renaissance*, Harvard University Press 1970.

- HAO CHANG, *Chinese Intellectuals in Crisis*, University of California Press 1987.
- L. HEARN, *Κείμενα από την Ιαπωνία*, ἐκδ. Ἰνδικτος.
- F. HIRTH, *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Mediaeval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Σαργκάρη & Χόγκ Κόγκ 1885.
- HUANG SUNG-K'ANG, *Lu Hsün and the New Culture Movement of Modern China*, Hyperion Press 1975.
- E. IZRAELEWICZ, *Quand la Chine change le monde*, Παρίσι 2005.
- JACQUES JULLIARD, *La faute à Rousseau*, Παρίσι 1985.
- FRANÇOIS JULIEN, *Entrer dans une pensée*, Παρίσι 2012.
- FRANÇOIS JULIEN, *De l'Universel*, Παρίσι 2008.
- GREGORY JUSDANIS, *Belated Modernity and Aesthetic Culture*, Μινεσότα 1991.
- THOMAS KAMPHEN & MAO ZEDONG, *Zhou Enlai and the Evolution of the Chinese Communist Leadership*, Κοπεγχάγη 2000.
- JACQUES LE GOLF, *Histoire et mémoire*, Παρίσι 1986.
- LEE SEEUNG-HWAN, *A topography of Confucian Discourse*, Νιού Τζέρσεϊ 2004.
- Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites en Chine, 1702-1776*, ἐκδ. Desjonquères, Παρίσι 2001.
- J. R. LEVENSON, *Confucian China and its modern Fate*, University of California Press 1958.
- J. R. LEVENSON, *Modern China*, University of California Press 1971.
- C. LÉVI-STRAUSS, *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Παρίσι 2011.
- SIMON LEYS, *Les Habits Neufs du Président Mao*, Παρίσι 1971.
- LYDIA H. LIU, *Translingual Practise*, Stanford University Press 1995.
- SHUXIAN LIU, *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy*, Γουέστπορτ 2003.
- KAM LOUIE, *Inheriting Tradition*, Oxford University Press 1986.
- JOHN MAKEHAM, *Lost Soul*, Harvard University Press 2008.
- R. MACFARQUHAR, *Mao's Last Revolution*, Harvard University Press 2006.
- K. MARX, *Revolution and War*, Λονδίνο 2009.

- J. MAUCOURANT, *Avez-vous lu Polanyi?*, Παρίσι 2005.
- M. MEISNER, *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism*, Harvard University Press 1967.
- GAVIN MENZIES, 1421, Λονδίνο 2002.
- GAVIN MENZIES, 1434, Λονδίνο 2008.
- F. MIGNINNI (à cura de), *Padre Matteo Ricci (L'Europa à la corte del Ming)*, Μιλάνο 2005.
- J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press 1954-2008.
- PASCAL, *Les Provinciales*, Παρίσι 1987.
- ALAIN PEYREFITTE, *L'Empire Immobile*, Παρίσι 1989.
- MARY LOUIS PRATT, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Λονδίνο 1992.
- J. R. PUSEY, *China and Charles Darwin*, Harvard University Press 1983.
- B. RUSSELL, *The Problem of China*, Λονδίνο 1922.
- OLIVIER ROY, *Leibniz et la Chine*, Παρίσι 1972.
- E. SAID, *Orientalism*, Λονδίνο 1985.
- ST. R. SCHRAM, *The political thought of Mao Tse-tung*, Λονδίνο 1963.
- ST. R. SCHRAM (ed.), *Chairman Mao Talks to the people*, Νέα Ύρκη 1974.
- BENJAMIN ISADORE SCHWARTZ, *In Search of Wealth and Power*, Harvard University Press 1964.
- VERA SCHWARCZ, *The Chinese Enlightenment*, University of California Press 1986.
- S. SEAGRAVE, *Dragon Lady*, Νέα Ύρκη 1992.
- Series of the Hakluyt Society, *South China in the Sixteenth Century*, Λονδίνο 1953.
- HU SHI, *The Chinese Renaissance* (συλλογή παλαιότερων άρθρων του), Πεκίνο 2001.
- SHIPINH HUA, *Chinese Political Culture*, Νέα Ύρκη 2001.
- LIANG SHUMING, *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*, Παρίσι 2000.
- Sources Of Chinese Tradition*, Vol. II, Columbia University Press 1999.
- J. D. SPENCE, *La Chine imaginaire*, P.U. de Montreal, Μοντρεάλ 2000.

- EDGAR SNOW, *Red Star over China*, Νέα Ὑόρκη 1968.
- SSU-YÜ TENG & JOHN K. FAIRBANK, *China's Response to the West*, Harvard University Press 1954.
- TAN CHUNG, *China and the Brave New World*, Καρολίνα 1978.
- T'ANG LEANG-LI, *China in Revolt*, Λονδίνο 1927.
- F. C. TEIWES, *Politics and Purges in China*, Νέα Ὑόρκη 1993.
- YVES TIBERGHIE, *L'Asie et le future du monde*, Παρίσι 2012.
- DONALD W. TREADGOLD, *West in Russia and China*, Westview Press, Λονδίνο 1985.
- PETER VLADIMIROV, *The Vladimirov Papers*, Νέα Ὑόρκη 1975.
- VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, Garnier Flammarion, Παρίσι 1966.
- MAX WEBER, *Confucianisme et taoïsme*, Παρίσι 1989.
- ISABELLE & JEAN-LUIS VISSIÈRE, *Lettres Edifiantes et Curieuses des Jésuites de Chine*, Παρίσι 2001.
- WOEI LIEN CHONG (ed.), *China's Great Proletarian Cultural Revolution*, Νέα Ὑόρκη 2002.
- R.F. WYLIE, *The Emergence of Maoism*, Stanford University Press 1980.
- LEVENT YILMAZ, *Le temps moderne*, Παρίσι 2004.
- ZHANG CHI, *Chine et Modernité*, Παρίσι 2005.
- ZHANG LUN, *La vie intellectuelle en Chine*, Παρίσι 2003.

ΑΡΘΡΑ-ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ

- X. PAULES, «Le debat de 1836-1838 sur l'opportunité de légaliser l'opium», *Διάλεξη στὰ πλαίσια τῆς AFEC*, Παρίσι 2012.
- ZHAO TINGYAN, «La philosophie du tianxia», *περιοδικὸ Diogenes* (221).
- R. J. LEVENSON, «The Suggestiveness of Vestiges: Confucianism and the Monarchy at last», *Confucianism and Chinese Civilisation*, Stanford University Press 1959.
- A. DIRLIK, «Chinese History and the Question of Orientalism», *The Post colonial Aura*.
- A. RETIF, «Brève histoire des “Lettres édifiantes et curieuses”», *Nouvelle Revue de Science missionnaire*, 1951.

J. F. BILLETER, «A propos de la campagne anti-confucianiste», *περιοδικὸ Critique* (337) 1975.

LI ZEHOU (Ὀμιλία), 125th Anniversary Symposium: «Modernization and the Confucian World», Colorado College, 5.2.1999.

CHEN LICHUAN, «Le débat entre libéralisme et nouvelle gauche au tournant du siècle», *περιοδικὸ Perspectives chinoises*, τ. 8.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	7
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	19

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΤΕΛΕΥΤΑΙΟ ΑΙΩΝΑ ΤΗΣ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1	
ΜΕ ΤΗΝ ΔΥΝΑΜΗ ΤΩΝ ΟΠΛΩΝ (1842-1860)	47
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2	
ΤΟ ΚΙΝΗΜΑ ΑΥΤΟΕΝΙΣΧΥΣΗΣ (自强运动) (1861-1894)	91
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3	
ΟΙ ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΠΑΘΕΙΕΣ	
ΕΩΣ ΤΗΝ ΚΑΤΑΡΡΕΥΣΗ ΤΗΣ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑΣ (1894-1911)	123

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΑ ΧΡΟΝΙΑ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ (1911-1949)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1	
Η ΠΡΩΤΗ ΚΙΝΕΖΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ	177
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2	
ΤΟ ΚΙΝΗΜΑ ΤΗΣ 4 ^{ης} ΜΑΪΟΥ 1919 (五四运动)	
Η ΠΡΩΤΗ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ	193
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3	
ΕΘΝΙΚΙΣΤΕΣ ΚΑΙ ΚΟΜΜΟΥΝΙΣΤΕΣ	229
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4	
Η ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΠΑΛΙ ΣΤΟ ΠΡΟΣΚΗΝΙΟ	285
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5	
ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΕΜΦΥΛΙΑ ΣΥΓΚΡΟΥΣΗ (1937-1949)	311

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΛΑΪΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΤΗΣ ΚΙΝΑΣ (1949-1989)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1	
Η ΠΕΡΙΟΔΟΣ 1949-1960	347
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2	
ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ 1949-1960	377
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3	
Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΡΟΛΕΤΑΡΙΑΚΗ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ (无产阶级文化大革命) (1966-1976)	395

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΩΣ ΑΡΩΓΟΣ ΤΟΥ ΕΚΣΥΓΧΡΟΝΙΣΜΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1	
ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΚΙΝΑ ΤΗΣ ΔΙΑΣΠΟΡΑΣ	465
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2	
ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΜΕΤΑΜΑΟΪΚΗ ΚΙΝΑ	483
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3	
Η ΑΝΤΕΠΙΘΕΣΗ ΤΩΝ ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΤΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΩΝ	501
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	525
ΕΠΙΜΕΤΡΟ	565
ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΟ	579
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	581

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΗ
ΧΑΛΙΚΙΑ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ
ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ
ΚΙΝΑ – ΤΟ ΧΡΟΝΙΚΟ ΜΙ
ΑΣ ΑΝΑΠΑΝΤΗΤΗΣ ΠΡΟ
ΚΛΗΣΗΣ ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤ
ΗΘΗΚΕ & ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗ
ΘΗΚΕ ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΙΚΟ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙ ΤΗΣ ΙΝΔΙΚΤ
ΟΥ ΤΙΣ ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ ΕΠ
ΙΜΕΛΗΘΗΚΕ Ο ΠΕΤΡΟΣ
ΓΙΑΡΜΕΝΙΤΗΣ ΤΥΠΩΘΗ
ΚΕ ΑΠΟ ΤΗΝ ΟΛΒΟΣ Ε.Π.Ε.
& ΒΙΒΛΙΟΔΕΤΗΘΗΚΕ ΑΠΟ
ΤΗΝ Ι. ΜΠΟΥΝΤΑΣ-Π. ΒΑ
ΣΙΛΕΙΑΔΗΣ ΤΟΝ ΝΟΕΜΒ
ΡΙΟ ΤΟΥ 2012 ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙ
ΑΣΜΟ ΤΗΣ ΕΚΔΟΤΙΚΗΣ
ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΙΝΔΙΚΤΟΣ

Ἀριθμὸς Ἐκδόσεως: 368
Ἀντίτυπα Α' Ἐκδόσεως: 1.000

