

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Милена М. Јаковљевић

**Анархо-феминизам Хе Цен и изазови
кинеске модерности у позној династији
Ћинг**

докторска дисертација

Београд, 2024.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY

Milena M. Jakovljević

**He Zhen's Anarcho-Feminism and the
Challenges of Chinese Modernity
in the Late Qing Dynasty**

Doctoral dissertation

Belgrade, 2024

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Милена М. Яковлевич

**Анархо-феминизм Хэ Чжень (He Zhen) и
ВЫЗОВЫ КИТАЙСКОЙ СОВРЕМЕННОСТИ В
конце династии Цин**

Докторская диссертация

Белград, 2024.

Ментор:

проф. др Радосав Пушић, редовни професор Филолошког факултета Универзитета у Београду

Чланови комисије:

проф. др Милан Вукомановић, редовни професор Филозофског факултета Универзитета у Београду

проф. др Мирјана Павловић, ванредна професорка Филолошког факултета Универзитета у Београду

проф. др Зоран Скробановић, ванредни професор Филолошког факултета Универзитета у Београду

Датум одбране:

Захваљујем се свом ментору проф. др Радосаву Пушићу без чије неизмерне помоћи, подршке и вере ова теза никада не би настала.

Анархо-феминизам Хе Цен и изазови кинеске модерности у позној династији Ћинг

Сажетак

Основно полазиште овог рада заснива се на тези да је последња деценија владавине династије Ћинг био период у којем је постављен темељ у процесу стварања кинеске модерности. У том смислу, у раду су сучељени конфликтни гласови тадашњих кинеских интелектуалаца и интелектуалки да би се показало колико је процес смене вишевековне културне, политичке и филозофске парадигме био турбулентан, вишезначан и полифоничан. Подстакнути безнадежним положајем у којем се њихова земља нашла на прелому векова, промене које су кинески либерални интелектуалци тог времена разматрали могле би се окупити око заједничке речи модернизација. У доминантном револуционарном дискурсу тог времена то је значило, по угледу на Запад и Јапан, модернизацију политичког, војног, образовног, технолошког, културног, државног и друштвеног уређења и система и пре свега еманципацију жена. Међутим, кинески анархистички покрет нудио је другачије решење за кризу у којој се Кина нашла, испитујући нимало благонаклоно лоше стране модернизације које је понудио Запад и основне идеје о женској еманципацији које су пропагирани кинески реформисти и револуционари. У фокусу овог рада због тога је анализа анархистичких идеја које су у Токију у текстовима објављиваним у часопису „Тијенји” 1907. године, и делом у часопису „Хенгбао” 1908. године, представили Лију Шипеи и Хе Цен. Превасходни интерес овог рада представља осветљавање значаја и улоге Хе Цен у креирању модернистичког и феминистичког дискурса у Кини који су махом остали маргинализовани. Фокус је на анализи текстова које је 1907. године објављивала у часопису „Тијенји”, у кључу разматрања њеног доприноса промишљању кинеске модерности и положаја жене у кинеском друштву, али и њеног доприноса, како кинеској, тако и глобалној, анархо-феминистичкој мисли и теорији.

Кључне речи: анархизам, анархо-феминизам, феминизам и национализам, модернизација, часописи „Тијенји” и „Хенгбао”

Научна област: студије културе, синологија

Ужа научна област: теорија и историја анархизма, феминистичка теорија и критика, модерна историја Кине

УДК број:

He Zhen's Anarcho-Feminism and the Challenges of Chinese Modernity in the Late Qing Dynasty

Abstract

This work is based on the assumption that the last decade of the reign of the Qing Dynasty was the period that sat down the foundation which led to the process of constitution of Chinese modernity. This paper confronts the conflicting voices of Chinese intellectuals of the time, in order to show how turbulent, ambiguous and polyphonic the process of changing the centuries-old cultural, political and philosophical paradigm was. Motivated by the hopeless position, the changes contemplated by Chinese liberal intellectuals could be gathered around the common word of modernization. In the dominant revolutionary discourse of that time, it meant, following the example of the West and Japan, the modernization of political, military, educational, technological, cultural social organization and above all the emancipation of women. However, Chinese anarchists offered a different solution to the crisis, examining not favourably the "benefits" of modernization offered by the West, and the basic ideas of female emancipation propagated by Chinese reformists and revolutionaries. The focus of this work is the analysis of anarchist ideas that were presented in Tokyo by Liu Shiwei and He Zhen in their texts published in the magazine "Tianyi Bao" in 1907 and magazine "Hengbao" in 1908. The overriding interest of this work is in emphasizing the importance and role that He Zhen had in the creation of modernist and feminist discourse in China, which have largely remained marginalized. The focus is on the analysis of the texts she published in the magazine "Tianyi Bao" in 1907, as well as on deciphering her contribution in conception of Chinese modernity and the position of women in Chinese society, but also her contribution to both Chinese and global anarcho-feminist thought and theory.

Keywords: anarchism, anarcho-feminism, feminism and nationalism, modernization, magazines "Tianyi Bao" and "Hengbao"

Scientific field: cultural studies, sinology

Scientific subfield: theory and history of anarchism, feminist theory and criticism, modern history of China

UDC number:

Садржај

1. Увод (1)
 2. Рађање револуционарне сцене или сви путеви воде у Токио (6)
 - 2.1. Западни анархистички извори (14)
 - 2.2. Кинески анархизам у Токију или чудесна судбина Лију Шипеија (22)
 - 2.3. Кинески анархизам у пракси и теорији Џанг Ђија и Џанг Бинглина (46)
 3. Рађање кинеског феминизма (52)
 - 3.1. Кинези у Токију на прагу новог века – феминизам и национализам (70)
 4. Ко се боји Хе Џен или кратак осврт на анархо-феминизам (82)
 - 4.1. Хе Џен и њена огледала (88)
 5. Критика конфуцијанске традиције – развој патријархата и положај жене (102)
 - 5.1. Пре конфуцијанске клетве или златно доба матријархата (105)
 - 5.2. Конфуцијанска клетва (114)
 - 5.3. Утицај класичних учења на живот обичних жена (119)
 6. Критика западне модерности – развој модерног друштва и положај жене (133)
 - 6.1. Критика капитализма и војне експанзије (140)
 - 6.2. Критика парламентарне демократије и права на глас (149)
 - 6.3. Критика лажне слободе и једнакости (161)
 7. Закључак (170)
- Литература (175)**
Листа имена кинеских личности које се помињу у раду (181)

Увод

Последњу деценију владавине династије Ћинг (1616–1911) обележили су конфликтни гласови кинеских интелектуалаца који су, с једне стране, били васпитавани и образовани у духу конфуцијанске традиције, и самим тим у њу дубоко уроњени, а с друге стране, по први пут у кинеској историји у тој мери и тим интензитетом били изложени утицају западних идеја и модерних покрета. У врло турбулентном времену које су обележили унутрашњи сукоби и империјални насртаји западних сила и Јапана, кинески мушкарци и жене знали су да су промене неминовне. Овај рад заснива се тези да су темељи те промене која је резултирала оснивањем Републике постављени у овом периоду, као и на претпоставци да је анархизам, као најрадикалнија теорија и филозофија позног Ћинга, оставио дубок траг на будуће револуционаре.

У овом периоду су интелектуално и емотивно стасали сви кључни кинески револуционари који су учествовали у збацивању династије, формирању Републике и њеном даљем политичком и културном животу. У том смислу, у раду ће бити описан амбијент и контекст из којих се родила највећа политичка револуција у историји Кине. Посебно ће бити наглашен значај Токија као револуционарног жаришта које је Кинезима и Кинескињама даровало слободу да развију своје идеје и еманципују своје револуционарно биће.

Подстакнути готово безнадежним положајем у којем се њихова земља нашла на прелому векова, промене које су кинески либерални интелектуалци тог времена разматрали могле би се окупити око заједничке речи модернизација. У доминантном револуционарном дискурсу тог времена то је значило, по угледу на Запад и Јапан, модернизацију политичког, војног, образовног, технолошког, културног, државног и друштвеног уређења и система. И неизоставно, а можда и пре свега, побољшање положаја жена. Међутим, анархистички покрет чији су представници тих година деловали у Токију нудио је другачије решење за кризу у којој се Кина нашла, испитујући нимало благонаклоно лоше стране модернизације које је понудио Запад и основе женске еманципације коју су пропагирани кинески реформисти и либерали.

Токијски огранак кинеског анархизма одабран је због аутентичног приступа не само западној модерности и кинеској традицији, већ и самим идејама анархизма. Комбинујући идеје западног анархизма (Бакуњин (Михаил Александрович Бакунин, 1814–1876), Кропоткин (Петр Алексеевич Кропоткин, 1842–1921), Толстој (Лев Николаевич Толстой, 1828–1910), Ема Голдман (Emma Goldman, 1869–1940) и др.) и филозофије даоизма и будизма, у Токију је настао специфичан, кинески анархизам, који је у своју филозофију унедрио оно што је доживљавао као најдрагоценије мисаоне тековине модерног Запада и древне Кине.

За овај период конституисања кинеске модерности од посебног је значаја оно што су истраживачи кинеске културе означили као рађање кинеског феминизма, а што је свакако по први пут у кинеској историји био пробуђени женски глас, говор који је прекорачио границе између приватног и јавног, и кроз експлозију и експанзију периодике, доспео у до тада забрањени, ексклузивно мушки, простор јавног говора. Начин на који је креиран феминистички дискурс почетком века у раду је приказан анализом идеја Лијанг Ћичаоа (Liang Qichao 梁启超, 1873–1929) и Ћин Тијенхеа (Jin Tianhe 金天翮, 1873–1947), у кључним текстовима прве фазе кинеског феминизма „О женском образовању” (梁启超, 《论女学》), објављеном у часопису „Актуелности” (Shiwu bao 时务报) 1897, и „Женска звона” (Nu jie zhong 女界钟), објављеном у шангхајском часопису „Датунг шуђу” (Da tong shuju 大同书局) 1903. године, као и представљањем кључних идеја које су кинеске феминисткиње и револуционарке које су у том периоду деловале у Токију артикулисале у женској периодици. У раду је посебно објашњена и акцентована спрега између раног феминизма и национализма, значајна како због приказа доминантног приступа када је реч о модернизацији Кине и

еманципацији жена тако и због отпора који му је пружен у анархистичком токијском кружоку. А свакако најзначајнији због мисаоне контратеже коју је својом теоријском и филозофском мисли понудила Хе Џен (He Zhen 何震, 1884–?).

Преvasходни циљ овог рада зато представља осветљавање значаја и улоге Хе Џен у креирању модерничког и анархо-феминистичког дискурса у Кини који још нису довољно анализирани, док је у нашој научној јавности та тема у потпуности неистражена. Први научни текст на енглеском језику у коме су представљене анархо-феминистичке идеје Хе Џен објавио је Питер Зароу (Peter Zarrow): He Zhen and Anarcho-Feminism in China (*Journal of Asian Studies* 47, 4 (November 1988)). Анализирајући њене феминистичке идеје, Зароу је пре свега заинтересован за то да покаже на који је начин анархизам интервенисао унутар доминантног феминистичког дискурса тог времена. У својој књизи о кинеском анархизму коју је објавио годину дана касније *Anarchism and Chinese Political Culture* (Columbia University Press, 1990), Зароу је такође једно поглавље посветио анализи основних идеја кинеске анархо-феминистичке, остајући на истом интерпретативном трагу. Први (и једини) превод њених текстова на енглески језик објавиле су Лидија Х. Лију, Ребека Е. Карл и Дороти Ко (Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl, Dorothy Ko) 2013. године у књизи *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*. Осим што су на тај начин омогућиле истраживачима који не говоре кинески језик да се упознају с радом Хе Џен, ова књига значајна је и због драгоцених коментара којима су ауторке опремиле превод, појашњавајући поједине биографске, историјске и теоријске одреднице и учинивши тако проходнијом сваку даљу анализу. Међутим, осим коментара и увода у коме су представиле основне елементе феминистичке анализе Хе Џен, ауторке се нису бавиле детаљнијом анализом њених текстова. Ни у Кини научно интересовање за идеје Хе Џен до сада није било ништа веће. Осим текстова Лију Хуијинг (Liu Huiying), *Cong nüquan zhuyi dao wuzhengfu zhuyi – guanyu He Zhen yu Tianyi* [From feminism to anarchism: On He Zhen and Natural Justice], *Zhongguo xiandai wenxue yanjiu congkan* 2 (2006) и Сија Сијаохунг (Xia Xiaohong) *He Zhen de wuzhengfu zhuyi 'nüjie geming' lun* [On He Zhen's anarchist "Women's Revolution"], *Zhonghua wenshi luncong* 83 (2006), у којима су ауторке указале на улогу и значај Хе Џен у раном кинеском феминистичком покрету, у Кини до сада нису објављени нови научни радови који би допринели томе да се боље осветли рад ове аутентичне анархо-феминистичке.

Због тога ова теза представља покушај да се анализом текстова које је Хе Џен 1907. године објавила у анархо-феминистичком часопису Тијенји (Tianyi 天义) осветли њен допринос формирању кинеске модерности, али и њен допринос, како кинеској, тако и глобалној, анархо-феминистичкој мисли и теорији. У раду је анализирана њена критика кинеске традиционалне мисли оличене у конфуцијанском схоластичком учењу, али и њен обрачун са западном модерношћу која је према њеном мишљењу била оличена у капиталистички устројеној економији, парламентарној демократији и принципима једнакости и слободе. С обзиром на то да је жена доминантна фигура кроз коју она анализира неједнакост коју еманира и патријархално и модерно друштво, у раду се посебно анализира њена концепција слободе и једнакости чије би остваривање допринело не само унапређењу положаја жене већ и бољитку друштва у целисти.

Из перспективе турбулентног времена у коме су се сукобиле традиционалне и модерне вредности, појаве анархизма и феминизма у Кини, циљ је истаћи оригинални допринос Хе Џен филозофији и теорији анархизма и феминизма. Идеја овог рада јесте показати на који начин је она успела да пружи отпор доминантним традиционалним обрасцима, доминантним либералним идејама својих савременика и савременица и доминантној представи о супериорности Запада оличеној у његовим модерним изумима на пољу политике, економије и технологије. Покушали смо да покажемо какву је концепцију друштва понудила насупрот свему томе и како је осмислила еманципацију и ослобођење жена, што је у њеном погледу на свет увек значило и слободу за мушкарце и друштво у целисти.

На крају, али не мање важно, у овом раду покушали смо, па макар и у обрисима, да дочарамо срчаност, храброст, емотивност и веру свих оних који су учествовали у борби за спас Кине на прелому векова без обзира на то шта је била њихова стратегија и ком су табору припадали.

С обзиром на предмет овог рада и углове посматрања, примењена методологија је интердисциплинарна. Приликом истраживања и анализе, коришћене су методе и аналитичке праксе политичке теорије и филозофије, социолошке теорије, студија културе, феминистичке теорије и критике. Такође, у анализи су консултована одабрана сазнања везана за историју и културну историју Кине анализираниог периода.

У првој целини овог рада која је сачињена од четири поглавља представљено је формирање кинеског револуционарног језгра у Токију, утицај идеја западног анархизма на развој и теоријску мисао кинеског анархизма, најважније филозофске и теоријске претпоставке кинеског анархизма (токијски огранак уз повремени осврт на кинески кружок у Паризу, пре свега у оним тачкама у којима су се њихове идеологије разликовале) анализом кључних текстова његовог оснивача Лију Шипеија (Liu Shipei 刘师培, 1884–1919) и идеје друге двојице мислилаца значајних за конституисање кинеске анархистичке мисли, Џанг Ђија (Zhang Ji 张继, 1882–1947) и Џанг Бинглина (Zhang Binglin 章炳麟, 1869–1936). У другом поглављу рада представљени су почеци рецепције западног анархизма у Кини, пре свега преко кинеских превода текстова западних анархиста, али и расправа водећих кинеских интелектуалаца тог времена. Анализирани су најважније идеје тројице западних анархиста Бакуњина, Кропоткина и Толстоја, у контексту приказа анархистичке идеје, узимајући у обзир три различита становишта водећих представника покрета и с обзиром на њихов значај и утицај који су имали на кинески анархизам. У односу на западне идеје, попут социјалног дарвинизма, и идеологије, попут национализма, социјализма и демократије, а које су преовладавале у кинеском револуционарном дискурсу тог времена, у овом поглављу је показано на који је начин и због којих идеја је анархизам представљао дисонантан мисаони ток. У трећем поглављу анализирани су специфичности кинеског анархизма, а посебна пажња посвећена је анализи филозофске мисли и анархистичке теоријске концепције у текстовима Лију Шипеија. Анализа је пре свега усмерена на начин на који је Лију, сасвим аутентично, комбиновао своје конфуцијанско и даоистичко филозофско наслеђе и модерне идеје западног анархизма, остварујући на тај начин врло оригиналну везу између Истока и Запада, али и осветљавајући богату филозофску и културну традицију Кине, пре свега онај њен алтернативни рукавац према коме се конфуцијански канон односио непријатељски. Акцент је на Лијуевом промишљању веза између даоизма и анархизма, али и представљању оних идеја даоистичке филозофије за које је Лију био уверен да су дубоко анархистичке, сугеришући тако да Кина не само што је филозофски плодно тло за усвајање идеја западног анархизма него је она била и пионир у њиховом формулисању и баштињењу. У четвртном поглављу представљене су идеје и улога друге двојице значајних учесника у анархистичком покрету у Токију, Џанг Ђија и Џанг Бинглина.

Друга целина састављена је из два поглавља у којима је представљено рађање феминизма у Кини, анализирани су кључне феминистичке идеје и динамика феминистичке мисли, оличена у дијалогу између мушкараца и жена окупљених око реформаторског покрета, а затим и спрега између феминизма и национализма, која је као кључна стратегија кинеског пројекта модернизације у првој деценији XX века укинула овај дијалог, прерастајући у монолитан феминистички глас. У првом поглављу представљене су кључне идеје које су предочили мушкарци који су се борили за еманципацију жена и које су обележиле кинески феминистички дискурс и кинески пројекат модернизације. Зарад ширег увида у феминистичку кинеску традицију, анализирани су и они гласови који су опонирали традиционалном, иако у складу с захтевима времена донекле унапређеном и слободнијем разумевању женских улога, које су артикулисале кинеске реформисткиње 1898. године и својом анархистичном и авангардном визијом света и положаја жене Канг Јоувеи (Kang

Youwei 康有為, 1858–1927) у књизи „Датунг шу” (Da tong shu 大同书). У другом поглављу представљено је феминистичко и револуционарно деловање кинеских жена које су у првој деценији XX века долазиле у Токио да се образују. Анализиране су нове женске улоге које је изнедрио феминизам у спреси с национализмом, али и рестриктивност и дискриминативна природа овог концепта. У овом поглављу објашњен је нови националистичко-феминистички модел „мудрих мајки и добрих супруга” у оквиру кога није много измењена традиционална улога жене као домаћице, али је указивањем на њен значај за просперитет државе преакцентовано њено значење. Овај концепт анализиран је у контексту нових образовних могућности које су у Јапану понуђене женама, с посебним освртом на образовни модел који је промовисала јапанска едукаторка Шимода Утако (Shimoda Utako 下田 歌子, 1854–1936). Паралелно с образовањем кинеских жена, описана је и њихова револуционарна делатност у Токију и предочене су идеје најважнијих кинеских револуционарки и феминисткиња које су далекосежно утицале на кинеску феминистичку мисао и њихове судбине које су постале нераскидиви део кинеске револуције.

Трећа целина посвећена је осветљавању позиције Хе Џен из различитих углова и перспектива и сачињена је из неколико поглавља. У првом поглављу, у коме су предочени биографски и основни подаци о њеном деловању у Токију тих година, покушали да одговоримо на питање због чега је њен рад остао на маргинама научног интересовања и у Кини и на Западу. Анализиран је анархо-феминизам као специфична теорија која се динамично и неконвенционално односи спрема обе одреднице у свом имену, творећи теоријски систем који не представља струју ни унутар анархизма нити у оквиру феминизма, а опет има афинитет према одређеним идејама оба покрета. Због такве своје позиције, анархо-феминистичке идеје често нису наилазиле на топао пријем ни међу декларисаним анархистима нити међу осведоченим феминисткињама, због чега се маргинализација анархо-феминистичких идеја Хе Џен посматра и у кључу маргиналне позиције анархо-феминизма као покрета и теорије. У другом поглављу анализирани су контекст у коме је настало њено дело и утицаји који су били кључни за формирање њене мисли. Представљен је утицај социјалистичке мисли у Јапану, пре свега с обзиром на идеје водећих јапанских социјалисткиња тог времена, на њене идеје о западном пројекту модернизације друштва. Показано је како је захваљујући свом искуству живота у Јапану и смерницама које је добила из социјалистичког тора, уместо према феминистичким моделима репрезентације женскости, свој теоријски и аналитички интерес умерила ка искуственој равни живота и проблемима обичних жена. Анализиран је утицај Еме Голдман на азијске анархисте, укључујући и Хе Џен, који је пре свега видљив у њеном посредовању негативне слике о условима живота и вредностима модерног западног друштва. У овом сегменту рада, као значајна инспирација за анализу коју је о положају жене понудила Хе Џен, такође су представљене и идеје кинеских анархиста. У преостала два поглавља детаљно су анализирани кључне анархо-феминистичке идеје Хе Џен које је она изложила у својим текстовима понудивши интерпретативни кључ за разумевање неједнаког и потчињеног положаја жене у традиционалном кинеском и модерном западном друштву и своју концепцију слободног друштва. У првом делу фокус је на њеној критици схоластичког учења и образовања, детаљно разматраној на примерима класичног канона, херменеутичке традиције и учења жена које су ову традицију оснаживале својим текстовима. Истраживачки фокус је на њеној анализи начина на који је у кинеском друштву формирано мизогено културно језгро. У том смислу детаљно је представљена њена анализа трансформације конфуцијанског учења у периоду династије Хан (206. п. н. е. – 220. н. е.), када је конфуцијанизам постао званична религија, национални систем учења и идеологија царства, имајући у виду пре свега интервенције које су учени људи овог времена учинили унутар канона, а која је далекосежно негативно утицала не само на положај кинеске жене, већ и на филозофску мисао, традицију, свест и живот обичних људи у Кини. У другом делу овог сегмента рада анализирани су идеје Хе Џен о модерном западном друштву, формулисани пре свега као критика западног капитализма и милитантизма, парламентарне демократије и

сифражетског покрета и западних вредности слободе и једнакости. С обзиром на чињеницу да је утицај анархистичких идеја највидљивији у њеној критици западног модерног друштва, у овом поглављу осврнули смо се и на кључна разматрања западних анархиста када је реч о овој теми. А с обзиром на чињеницу да је Запад главна референтна тачка њене анализе, представили смо у основним цртама начин на који је конституисана западна модерност, у оним сегментима који помажу да се осветли њена истраживачка перспектива, а тичу се развоја и природе индустријског и капиталистичког друштва, феминистичке борбе за право жена на глас и политичку партиципацију и успостављања демократског државног уређења, уз осврт на идеје западних теоретичара о демократији, слободи и једнакости. Пошто је њен негативан став према процесу модернизације, западним политичким институцијама и западном систему вредности био алтернативан начин размишљања у либералним и револуционарним кинеским круговима, детаљно су анализирана њена размишљања о механизмима производње неједнакости и неслободе у модерним западним друштвима. Истраживачки фокус је на анализи услова живота и рада у капиталистичким и индустријским друштвима, утицаја који је освојено право гласа имало на живот обичних жена (и људи), природе женске еманципације коју су заговарали кинески и западни феминисти и квалитета западних вредности слободе и једнакости, пре свега кроз осврт на западни концепт слободне љубави и западну институцију брака. У овом поглављу представљена је и њена визија слободног друштва заснована на принципима економске правде и њена агенда о женској еманципацији и унапређењу положаја жене заснована на друштвеној трансформацији уређеној према анархистичким вредностима и принципима.

У закључном поглављу понуђена је синтеза најважнијих идеја и истакнуте су оне тачке које повезују изазове са којима се Кина суочила на почетку свог пута ка модерности и упозорења и решења које су за те изазове у свом делу понудили Хе Џен и кинески анархисти.

Рађање револуционарне сцене или сви путеви воде у Токио

Али човек није непомичан према истини.

Лав Николајевич Толстој

Тешко да се може пронаћи један Кинез на прелому векова који је помислио нешто револуционарно, а да га пут потом није одвео у Токио. Чак ни међународне концесије побуњеног Шангхаја више нису биле сигурно уточиште за оне Кинезе који су промишљали пут избављења Кине из положаја за чији су се квалитет побринули и кинески двор и империјални Запад. Токио је угостио све оне Кинезе који су осећали тескобу, претњу или потребу да помогну властитој земљи: студенте, револуционаре, реформисте, будистичке свештенике, жене из модерних или традиционалних кинеских породица, у сваком случају кинеску елиту која ће постати њена будућност. Тешко да се могао пронаћи један човек који је део свог живота провео у Токију, а да није био укључен у револуцију 1911.

У Токио и Јапан најпре се загледао двор Ћинга. Кина је била у кризи, а мали сусед који је доскора био њен вишевековни ученик изненада је променио учитеља и, како је изгледало, успешно савладао све нове политичке, научне, технолошке, војне и културне идеје Запада. Рани период реформације Меиђи оставио је снажан утисак на кинеске интелектуалце који су гледали како некада мала и заостала феудална земља постаје име на евроамеричкој мапи моћног света док се до тада неприкосновена моћ империјалне Кине расипа брзином обрнуто пропорционалној њеном успону, помажући дуго акумулираним ресурсима управо том свету да нахрани своје краткотрајне и незајажљиве апетите. И пре кинеско-јапанског рата 1895.¹ који је био последњи тест за већ савладану лекцију да је Јапан модернија и успешнија земља од Кине, кинески политичари и интелектуалци одлазили су тамо не би ли преписали рецепт и донели у Кину преко потребну формулу успеха и благостања. Године 1870. кинески политичар и дипломата Ли Хунџанг (Li Hongzhang 李鴻章, 1823–1901) био је егзалтиран због успеха Јапана у спровођењу модерних реформи, а само четири године касније, почео је да схвата да ће Јапан представљати велику претњу за Кину, осећајући истовремено неверицу због интензитета јапанске вестернизације и његове спремности да себе изопшти из културне традиције Азије², да би 1885. године са сигурношћу испуњеном великим страхом закључио: „Јапан није садашњи немир Кине, већ њена будућа катастрофа”³.

Јапан је био само једна у низу катастрофа које су задесиле Кину крајем века, али су на њу Кинези реаговали најемотивније. Из ње се развио низ сложених политичких односа и не мање компликованих осећања. Кинески двор је одмах после пораза, 1896. године, послао у Јапан првих тринаест студената који су из специјалне школе која је за њих била основана у четврти Канда, новом дому свих будућих Кинеза који ће из Јапана дозвати револуцију а не реформацију, требало да донесу састојке кључне за лек који је био потребан Кини на почетку

¹ Кинеско-јапански рат (1894–1895). Јапан је уништио у тешким условима изграђену кинеску флоту, анектирао Тајван и острва Пенгху, стекао доминацију у Манџурији и тако отворио пут западним силама да спроведу анексију кинеских територија.

² Разговор између Ли Хунџанга и јапанског дипломате и министра Морија Аринорија (Mori Arinori, 1847–1889) приликом његове посете Кини 1875. године занимљив је и индикативан како за тадашњи тако и за будући однос Кине и Јапана према Западу. Ли му је рекао: „Уважавам све што је ваша земља успела да уради у претходном периоду, али постоји једна ствар на коју не могу да гледам са поштовањем: а то је промена ваше старе националне ношње у европску. Костим је једна од оних ствари које чувају успомену на претке и потомство треба да се заувек односи према њему с поштовањем.” Мори му је на то одговорио: „Да наши преци сада живе, они би без сумње урадили исто што и ми. Пре хиљаду година они су обукли кинеску ношњу зато што су мислили да је она боља од оне коју су носили тада.” Ли га је уверавао да је разлика у томе што је та ношња била сачињена посве од јапанског материјала, али је Мори остао уверен у то да је промена промена, и да ће Кинези морати да је прихвате упркос томе што им се она не свиђа. Marius Jansen, *The Cambridge History of China, Japan and the Chinese revolution of 1911*, Vol 11, Late Ching 1800-1911, Cambridge University Press, 2008, p. 344.

³ Исто, стр. 344.

века. Јапанско искуство савладало је само седам њих, али они су постали први кинески водичи кроз свет јапанског образовања. После пораза од Немачке, 1897. године, стигла је нова генерација кинеских студената. И то се установило као правило. Како су се низали кинески порази на плану спољне политике, тако се тражила студентска соба више у четврти Канда. После пораза реформи 1899. и Боксерског устанка 1900, а посебно после укидања државних испита 1905. године⁴, Токио више није био само место на коме ће се учити избалансирана модернизација коју је прижељкивало традиционално кинеско друштво, већ и обавезна ставка у биографији за будућу каријеру. Број студената после 1906. године процењивао се на око 20.000, што је био највећи број страних студената у том периоду у свету. Он је био посве необичан, јер су очеве на студије пратили синови, а мужеве жене, па је више личио на миграцију становништва него на студије у иностранству. Другим речима, Кинези су хрлили у Токио.

Реформистички оријентисани интелектуалци и дворски службеници подстицали су одлазак Кинеза на школовање у иностранство. „Студирати на Западу једну годину боље је него читати западне књиге пет година... Студирати у западној школи једну годину боље је него учити у кинеској три”⁵, написао је у својој књизи „Наговор на студије” (Quanxue pian 劝学篇) Цанг Цидунг (Zhang Zhidong 張之洞, 1837–1909), заговарајући, у складу са духом умерених реформи Ћингових службеника, кинеско учење зарад суштине, али западно зарад примене.

За кинеске реформисте који су сто дана покушавали да модернизују кинеске институције и двор, конституционална монархија Меиђи представљала је извор снаге Јапана⁶. Канг Јоувеи је 1888. године у обраћању кинеском цару предложио јапанско искуство као пут којим треба да крене њихова земља, а у жеку реформи, 1899. године, инсистирао је на томе да цар усвоји јапански и руски модел како би повратио углед земљи, а ефикасност њеној администрацији. Иако је Кина у последњим трзајима царевине, после бројних предомишљања и понеке реформаторске главе, то и учинила, одлука је донета касно и не на наговор реформиста. Они који су се спасли управо су у Токију нашли уточиште. Њихово спасавање Јапан је организовао на највишем и најзваничнијем нивоу, па је и Канг Јоувеија и његовог ученика Лијанг Ћичаоа примио јапански цар лично, што је била част која ниједном Кинезу после тога више није била указана. Иако је Токио био најмање субверзивно и услед културолошке блискости најмање стресно место за Кинезе који су се у њега упутили по западна знања одевена у јапанско рухо, њихово искуство било је много сложеније од процена

⁴ Систем државних испита успостављен је у Кини за време династије Суи (581–618), после чега је целокупно кинеско образовање било усмерено на припрему за полагање испита које је за циљ имало рад у државној служби и стицање елитне позиције у друштву. У сусрет модерним реформама, двор Ћинга укинуо је 2. септембра 1905. систем полагања испита за државну службу и на тај начин извршио револуцију у оквирима кинеског образовног и друштвеног система. Оснивање првог универзитета за жене под називом „Престонички педагошки колеџ за жене” (Jing shi nuzi shifan xuetang 京师女子师范学堂) 1908. и укидање државних испита за мушкарце 1905. године биле су две кључне ствари које су се у области реформа догодиле почетком 20. века постављајући и пред мушкарце и пред жене изазове које је требало да савладају у процесу формирања новог лица Кине. Оба догађаја означила су исту врсту процеса кроз који су морали да прођу и једни и други, а који се тицао нове артикулације у друштвеном простору. Укидање испита и оснивање женског универзитета означило је укидање школовања као ексклузивно мушке институционалне праксе, и у тој новој ситуацији која је деловала потенцијално маргинализујуће за мушкарце, јер није више било сигурног пута ка државној служби и привилегијама, и потенцијално ослобађајуће за жене, јер је створен пут за успостављање нових социјалних релација, било је много немира, тескобе и дилема.

⁵ Marius Jansen, *Japan and the Chinese revolution of 1911, The Cambridge History of China*, Vol 11, Late Ching 1800-1911, Cambridge University Press, 2008, p. 349.

⁶ Мисли се на период од 11. јуна до 21. септембра 1898, када је група интелектуалаца коју је предводио Канг Јоувеи успела да наметне властима у Беиђингу низ реформи по угледу на јапански и руски модел. Реформе је подржао цар Гуангсју (Guangxu 光绪), али их је угушила царица Циси (Cisi 慈禧) и њене конзервативне снаге, после чега су многи реформисти погубљени.

кинеских власти које нису рачунале са комплексном мрежом односа коју је начинио живот од менталитетских и психолошких карактеристика гостију и домаћина. О томе како се у том периоду променила обострана перцепција, па су до тада интроспективни и мудри Кинези постали слаби и ексцентрични студенти који изгубљено тумарају улицама Токија, а Јапанци који су некада реметили мир позног Минга, модерне и супериорне комшије од којих зависи будућност Кине, и како је то утицало на практични живот обичних Кинеза, остављени су бројни записи и сведочанства.⁷

После јапанске победе над Кином, Јапанци су своју вишевековну инфериорност у односу на Кину претворили у експлозивну и претећу супериорност, и кинески студенти су као део новог образовног пакета добили и много омаловажавања и презрења. Котоку Шусуи (Kōtoku Shūsui, 1871–1911) је говорио: „Патриотизам у Јапану развио се до екстрема који до тада није био виђен. Сви су презирали Кинезе и третирали их као мање вредне. То се није завршавало само на речима. Цела земља, од седих стараца до мале деце, сви су били крвожедни.”⁸ Његов политички истомишљеник Кита Ики (Kita Ikki, 1883–1937) додао је: „Чини ми се да недавно оснажени и недавно ослабљени, поготово у вези која је комплексна као она између Кине и Јапана, тешко могу да постану пријатељи”⁹. Званична јапанска политика или бар један њен део можда је и хтела да развије другачија осећања, али бар у прво време тај наум није ни окрзнуо сирову и разуздану логику практичног живота.

Политичка клима у Јапану тог времена била је сложена и подразумевала је велики број фракција и супротстављених ставова. Званичан став двора Меиђи била је сарадња са Западом и његова подршка реформаторским напорима Кине које је показивала манџурска династија имала је извор у новорођеним империјалним осећањима Јапана. Јапан је желео да руководи кинеским образовним и војним реформама превасходно због тога што је то био начин да се Кина контролише и да јој се истовремено пошаље снажна порука да је политичка позорница Азије измењена и да су полуге моћи сада у рукама Јапана. Међутим, националистички и либерални покрети у Јапану, што је можда парадоксално ако се узму у обзир идеологије које су заступали, гледали су другачије на однос између ове две земље. Сва националистичка јапанска струјања сливала су се у деловање политичара и новинара Коноа Ацумара (Konoe Atsumaro, 1863–1904) који је својим јаким социјалним везама, западним образовањем и политичким положајем давао велики ауторитет ставу да империјалистичка окупација и јапанско проказивање Кине као слабе представља изузетно опасан тренд напуштања Кине и придруживање империјалној пљачки. Он је 1898. године основао „Источноазијску културну академију” (Dongya tong wen hui 东亚同文会), с циљем изучавања Азије, у којима је посебно место заузимала Кина. Исте те године, у атмосфери другачијој од империјалних апетита јапанског двора, министар иностраних послова Јапана Окума Шигенобу (Okuma Shigenobu, 1838–1922) формулисао је доктрину о враћању историјског дуга Кини, према којој Јапан, дуго времена рецепијент кинеске културе и духа, сада треба да се одужи Кини тако што ће зауставити продор Запада у Кину како би јој обезбедио време да се реорганизује и оснажи. Трећи учесник у расправи за и против јапанске империјалне политике били су јапански либерали који су противно либералним лекцијама Запада које су усвојили били одлучно против Запада, заговарајући паназијско удруживање, а пре свега унију са Кином, од чије је безбедности, како су мислили, зависио опстанак њихове земље.

Међутим, колико год да су гласови дела јапанске политичке елите били моћни у наговарању јапанског двора и народа да напусте освајачки ракурс погледа у Кину, било је потребно време да кинески студенти у Јапану почну да живе у равноправнијем окружењу, а

⁷ Кинеско искуство студирања у Јапану сабрано је у бројним мемоарима и аутобиографијама кинеских студената. Такође је документовано у извештајима кинеских и јапанских власти, као и у студентским публикацијама тог времена. Само до 1902. већ је било објављено 57 дневничких записа о путу из Кине у Јапан. О искуству кинеских студента у Јапану написано је и више књижевних дела.

⁸ Marius Jansen, *Japan and the Chinese revolution of 1911, The Cambridge History of China*, Vol 11, Late Ching 1800-1911, Cambridge University Press, 2008, p. 354.

⁹ Исто, стр. 360.

за такав положај у највећој мери изборили су се сами, претварајући слабост првих студената у снагу потоњих, њихову сумњу у свест о снази кинеског идентитета, а њихове контролисане академске активности у нецензурирану револуционарну праксу.

Снага пробуђених кинеских студената осетила се први пут када је кинески амбасадор у Токију одбио да обезбеди гаранције за девет студената који је требало да започну своје студије у јапанској војној академији. Студенти су одбијали да напусте амбасаду без разговора са амбасадором, али су на то били принуђени после интервенције јапанске полиције која је у суверено кинески простор закорачила на позив кинеских службеника. Овакав потез кинеских власти, уз информације које су се шириле међу студентима да их кинески амбасадор оговара властима у Беиђингу да се непримерено и револуционарно понашају, изазвао је велики отпор и индигнацију код студената. Ву Цихуи (Wu Zhihui 吴敬恒, 1865–1953), будући анархиста у Паризу са тадашњим пребивалиштем у Токију, ухапшен је и депортован. У патриотском чину отпора неправедној владавини на путу је покушао да изврши самоубиство, у чему, срећом по живот и будућу анархију, није успео. Овај инцидент је изглађен, амбасадор је добио отказ, али је дух отпора почео да живи. Следећа побуна у редовима студената избила је 1903. године пошто је према сазнањима која су добили из јапанске штампе Русија не само одбила да се повуче из Манџурије већ је званичној Кини испоставила и захтеве за утврђење свог положаја. Студенти су формирали „Добровољни одред отпора Русији” (Ju e yiyong dui 拒俄义勇队) који је касније преименован у „Удружење за војно образовање” (Jun guomin jiaoyu hui 军国民教育会) и протестовали уз прећутну подршку јапанских власти и јавног мњења. Првобитно усмерен против западних освајања и концентрисан на национално самооснаживање, студентски активизам је неминовно почео да се противи властима у Беиђингу. Поред пробуђеног антимањџурског духа, ова серија догађаја и студентско организовање изнедрили су две врло снажне револуционарне фигуре које ће умногоме утицати на револуционарни тренутак, али и на будућу судбину Кине, Хуанг Синга (Huang Xing 黄兴, 1874–1916)¹⁰ и Чен Тијенхуа (Chen Tianhua 陈天华, 1875–1905)¹¹. Сукоб са јапанским властима догодио се 1905. године када је токијски министар образовања, делећи забринутост са беиђиншким властима због радикалног понашања кинеских студената, донео документ који је требало да регулише њихово понашање за време студија у Токију. Студенти су протестовали, тврдећи да је у питању политички мотивисани и дискриминаторни документ којим им се ускраћују институционалне слободе које су зајамчене Јапанцима, а јапанска штампа укључила се у проблем како би јапанској јавности објаснила оно у шта је и сама желела да верује, да је у питању специфично кинеско понашање: тврдоглавост, себичност и злоба. Вишегодишње јапанско унижавање кинеског бића досегло је своју кулминативну тачку у уму и емоцијама Чен Тијенхуа који је написао патриотску опоруку и потом извршио самоубиство утопивши се у океану у Осаки. „Никада не заборавите ове речи. Радите увек тако да оне буду неприменљиве, трудите се да изградите земљу у којој оне не

¹⁰ Хуанг Синг био је кинески револуционар и политичар који је заједно са Сун Јатсеном (Sun Zhongshan 孙中山, 1866–1925) основао *Тунгменгхуи* (Tongmenghui, 同盟会) 1905. године у Токију. Постао је други човек Гуоминданга (Guomindang 国民党) и командант кинеске војске.

¹¹ Чен Тијенхуа је кинески револуционар чији живот и судбина могу да помогну да се у кратким потезима осветли и боље разуме револуционарни дух Кине тог времена. Као стипендиста кинеске владе дошао је у Токио где је постао њен радикални и страствени противник. Придружио се „Добровољном одреду отпора Русији” који је у Токију основан 1903. године као чин отпора руској окупацији Манџурије, а затим га заједно са другим револуционаром сличног формата, Цоу Жунгом (Zou Rong 邹容, 1885–1905), претворио у нову организацију „Удружење за војно образовање”. Вратио се у Кину како би на извору проповедао револуцију, и у граду Чангша основао „Друштво за успон Кине” (Huaxing hui 华兴会) које је по повратку у Токио припојио Сун Јатсеновом Тунгменгхуију, учествујући тако у његовом оснивању. Написао је два памфлета који се поред „Револуционарне армије” (Geming jun 革命军) Цоу Жунга и Цанг Бинглиновог одговора Канг Јоувеију сврставају у најутицајније револуционарне текстове тог времена. Убио се у тридесетој години живота у патриотском чину отпора империјалном насртају на кинеско биће који је истовремено у себе уписао све страсти, очај и наду Кине на почетку двадесетог века.

могу наћи своје место, учите из љубави према својој земљи”¹², поручио је Кинезима, остављајући им у наслеђе борбу за достојанство и интегритет, означавајући истовремено да је јапанска лекција савладана. Национализам и патриотизам су рођени. Али је са њима дошла и револуција. Најпапетнији и најдалековидији међу револуционарима, Сун Јатсен, схватио је то први и престао да тражи подршку за револуцију од страних сила, јер је домаће револуционарно језгро стасало у Токију.

Првобитно негостољубива токијска клима показала је своје пријатније лице кинеским радикалним мислиоцима, који за разлику од првих студената нису могли да се прилагоде животу у властитој земљи, али су зато много сигурније живели и слободније мислили у Токију. Све до 1907. године, јапанска влада им се потајно осмехивала. Посматрајући развој ситуације, Јапанци су пружали помоћ кинеском двору у спровођењу реформи, али за сваки случај нису превише притискали његову револуционарну алтернативу која се рађала у Токију. Пратећи радикализацију студентског језгра у Токију, 1905. године почели су у великом броју да пристижу и најзначајнији противници владајуће кинеске династије. Истина, највиђенији људи будуће револуције свој пут до Токија налазили су и раније, задржавајући се у њему дуже или краће, али је после 1905. године токијски амбијент сазрео до те мере да се дотадашња револуционарна мисао у њему могла даље развијати и радикализовати.

Сун Јатсен је у Јапан први пут дошао после неуспешне побуне у Кантону 1885, и у њему се за разлику од Чу Минџа (Chu Minyi 褚民誼, 1884–1946) одмах снашао¹³, исекао перчин, пустио бркове и обукао западно одело. После лондонске епизоде која га је прославила¹⁴ поново се вратио 1897, само да би опчинио јапанске радикале са којима је ступио у контакт, а који су му остали верни до краја живота. Затим је 1902. године са Џанг Бинглином опет опипавао токијски пулс, али је своју утицајну организацију *Тунгменгхуи* – Револуционарна алијанса основао тек 30. јула 1905. у Токију, у кући јапанског ултранационалисте, али и паназисте, Руохеија Ушиде (Ryōhei Uchida, 1873–1937).¹⁵ То јесте био преокрет у кинеској радикалној мисли тог времена, истовремено убирање зрелих плодова дотадашње прогресивне кинеске мисли и сејање нових револуционарних клица. Сун Јатсен је до тог времена понеговани кинески национализам преузео од реформиста и кинеских националиста који су били антимањурски оријентисани и уградио га у основе свог политичког програма, али га је исто тако обогатио модерном политичком идејом која је могла да комуницира са свим оним кинеским мислиоцима којима је национализам био не само узак да у његовим оквирима размишљају о проблему Кине, него и недовољан да у њему виде њено решење.¹⁶ Социјализам је ступио на кинеску политичку и интелектуалну сцену, и

¹² Marius Jansen, *Japan and the Chinese revolution of 1911, The Cambridge History of China, Vol 11, Late Ching 1800-1911*, Cambridge University Press, p. 359.

¹³ Будући париски анархиста Чу Минџи који је дошао у Токио 1903. на студије економије препричавао је да се први његов покушај да разговара са јапанским студентом на факултету завршио великим понижењем, пошто му је јапански колега одмах предочио квалитет јапанског погледа на Кину, рекавши му да перчин који су Кинези тада носили као обележје мањурске владе Јапанци зову свињски реп. Постиђен, Чу је одмах отишао у берберицу и исекао га. Видети: Marius Jansen, *Japan and the Chinese revolution of 1911, The Cambridge History of China, Vol 11, Late Ching 1800-1911*, Cambridge University Press.

¹⁴ Сун Јатсен је 1896. ухаћен у Лондону и затворен у Кинеској амбасади, како би био депортован у Кину где би му се судило за заверу против владајуће династије. На интервенцију британских власти и притисак британске штампе, пуштен је после дванаест дана, а годину дана касније објавио је књигу под насловом „Киднапован у Лондону” која је пронела глас о њему по целом свету. Постао је познат изван азијских оквира и евроамеричких политичких кругова у којима је покушавао да обезбеди помоћ за револуцију у Кини.

¹⁵ *Тунгменгхуи* је представљао алијансу три револуционарне организације, хонгконшког „Друштва за кинеску обнову” (Guang fu hui 光复会), шангхајског „Друштва за обнову” (Fu xing hui 复兴会) и хуанског „Друштва за успон Кине” (Hua xing hui 华兴会); Сун Јатсен изабран је за председника на првом састанку.

¹⁶ Сун Јатсен је свој политички програм који је представљао почетак сна о стварању кинеске републике по његовом испуњењу преточио у политичку филозофију познату под називом *Санмин Џуји* или Три принципа народа (San min zhu yi 三民主义). Као и на почетку, национализам, социјализам и демократија представљали су његову окосницу. „Начела Санмин представљају идеје за спас нације у том смислу што се њима промовише признавање Кине као нације једнаке свим осталим, ствара политичка равнотежа и економска правда у земљи, а

то је била заслуга Суновог проницљивог и искусног политичког ума. Поред већ познатих револуционарних циљева, формулисаних као ослобађање од манџурске владавине и успостављање владавине ханских Кинеза, *Тунгменгхуи* је на својој оснивачкој седници представио и два нова: оснивање републике и спровођење привредне реформе која је подразумевала једнаку дистрибуцију земље. Али и поред старих, опробаних решења и свежих, привлачних идеја које је *Тунгменгхуи* изнедрио, и даље изгледа помало невероватно да су се у Сунову организацију учланили баш сви радикални мислиоци Кине тог времена, конзервативци, националисти, социјалисти и анархисти. Више од јединства коју је призвала антимањурска борба која им је била заједничка, овакво удруживање пре је сведочило о изузетним Суновим способностима, али и о изразито сложеној револуционарној мисли тог времена. Као, наравно, и о томе да је у Суновом *Тунгменгхуију* за свакога било понешто.

Оснивање *Тунгменгхуија* проширило је политичку мисао Кине и отворило простор за то да се о револуцији мисли на нове и другачије начине. Таквој интелектуалној разноликости највећу услугу учинила је најчитанија кинеска револуционарна новина између 1905. и 1908, *Тунгменгхуијево* званично гласило „Минбао” (Minbao 民報), чији је први број изашао 26. новембра 1905. у Токију. „Минбао” је кинеској публици понудио много више од званичне политике и интелектуалних интересовања својих оснивача. То гласило је превазилазило себе и опонирало властитим програмским решењима и манифестима, показујући на тај начин одговорност пред сложеношћу питања и интелектуално поштење да се на њега не одговара искључиво у оквирима свог удружења или политичког афинитета. Тај спецификум кинеског политичког и интелектуалног живота тог времена био је оличен управо у уреднику „Минбаоа” који је стигао у Токио 1906. да покаже да интелектуална снага и радозналост једног човека може да обезбеди простор за дијалог у најтежим околностима и између политички веома удаљених саговорника. Џанг Бинглин, који је на месту уредника „Минбаоа” заменио Џанг Ђија, обезбедио је револуцији велику интелектуалну респектабилност, али је у духу цинизма властите природе, обезбедио и политици *Тунгменгхуија* њеног главног противника. На позив Џанг Бинглина, као помоћ у уређивању „Минбаоа”, у Токио су 1907. стигли Лију Шипеи и његова жена Хе Џен.

Много више него на преписивање успеха владе Меиђи, како је двор Ђинга замислио пројекат слања кинеских студената у Јапан, и буђење националне свести, како су то замислили одметнути кинески реформисти, Токио је утицао на интелектуалну кинеску револуцију. Токио је већ имао своје либерале и социјалисте, али што је важније, Јапан је у свом поседу имао и преводе дела неких од најважнијих западних мислилаца који ће помоћи Кинезима да изграде властиту модерну политичку мисао. Кинеско ширење традиционалне културе у том смислу започело је 1900. године управо у Токију када је група кинеских студената основала прву кинеску преводилачку и издавачку кућу. Прве преводилачке године јесу пратиле смернице кинеског двора, па је у потрази за тајном јапанске модернизације преводилачки акценат био на биографским студијама владара ере Меиђи, делима из политичке историје Јапана и политичке теорије, као и текстуалним импресијама Котоку Шусуија о империјализму. Између 1902. и 1904. године број превода са јапанског износио је 60 одсто од укупног броја превода на кинески језик. Али како је кинеска модернизација постајала све удаљенија од замисли династије Ђинг, и како су Кинези схватили да од Запада могу да науче нешто сасвим супротно од тога како да поново постану моћна војна сила, тако се квалитет превода мењао и Токио је био прави извор за промену преводилачке перспективе.

Информације о западној, условно речено, радикалној мисли стигле су у Јапан 1870. године, а речи комунизам и социјализам први је употребио Като Хиројуки (Katō Hiroyuki, 加藤 弘, 1836–1916) у својој књизи „Суштина политике” (Zhenzheng da yi 真政大意). После 1890. године интересовање за социјализам било је све веће, а посебно се интензивирало

подесна су и када је у питању континуитет постојања Кине у свету”. Сун Јатсен, „Три принципа народа”, Алманах Института Конфуције, Филолошки факултет, Београд, 2019, стр. 201.

после кинеско-јапанског рата када се показало да се и Јапан који је из овог рата изашао као неочекивани победник суочава са проблемима које је на дар добио од победничког западног капитализма. Јапански социјалисти тражили су решење за проблеме сиромаштва и радника, који су настали управо као последица новог друштва ере Меиђи које их је из премодерног доба увело у проблем капиталистичке конкуренције и економског и класног раслојавања, а чињеница да влада Меиђи није направила беспрекорно и просперитетно друштво, у шта је династија Ћинг била беспоговорно убеђена, сведочили су управо кинески радикали. У трагању за решењем за новонастале проблеме у јапанском друштву, јапански социјалисти направили су амбијент за долазак анархизма.

Пре анархизма, односно у својеврсној терминолошкој збрци коју су на Истоку направили руски нихилизам и западни анархизам, у Јапан су најпре стигле информације о озлоглашеним поступцима руских нихилиста. О њиховим активностима, пре свега политичким убиствима, јапанска јавност ентузијастично је обавештавана већ почев од 1880. године¹⁷. Прва књига која је унела мало светла у непрозирно поље анархизма, због чега је неко време представљала својеврстан водич и за Јапанце и за Кинезе кроз студије западног анархизма, била је књига Кемујаме Сентара (Kemuyama Sentaro 烟山专太郎, 1877–1954) „Модерни анархизам” (Jin shi wu zhenfu zhuyi 近世无政府主义) која је објављена 1902. године. Године 1906, у тексту „Анархизам” (Museifu shugi 無政府主義), јапански новинар Кутсуми Кесон (Kutsumi Kesson, 1860–1925) покушао је да еманципује анархизам од уобичајених представа о њему као насиљу и деструкцији, представљајући га као пацифистичку западну мисао наклонену индивидуализму, али конфузија није решена и анархизам није пуштен у погон све док се 1906. године Котоку Шусуи није вратио из Сједињених Америчких Држава и запалио јапанску радикалну сцену својим преображајем из социјалног демократе у анархисту. Котокијеве наде у марксизам, социјализам и демократију најпре је распршио Кропоткин кога је 1905. године читао у затвору, као и комуникација са америчким анархистима у том периоду, а његов боравак у Америци потом је остварио и снажан потрес у јапанским социјалистичким круговима. Надарен, харизматичан, паметан и невероватно образован, толико да је чак и скептични, у традицију урођени, и експерименталним праксама наклонени кинески ерудита Џанг Бинглин скренуо свој поглед према анархизму слушајући га, Котоку није чекао, већ је одмах по повратку из десетомесечне посете Америци на забави добродошлице коју су му приредили његови јапански социјалисти одржао говор „Трендови у светском револуционарном покрету” (世界革命运动的潮流), који је експлицирао у фебруару 1907. текстом „Промена моје мисли” (Wo de sixiang bianhua 我的思想变化), обелоданивши свима своју безусловну љубав према анархизму која му је толико значила да јој је не много година касније поклатио и свој живот.¹⁸

Ако у (пост)модерном свету не постоји више ниједна ствар која се не може довести у питање, нити постоји њено јесте које се не може приказати као није и обрнуто, онда се сви токијски утицаји на Кину могу одбацити осим једног. Јапански анархизам у Токију представљао је, поред свих токијских нестабилности, подстицајну и сигурну кућу за развој кинеског анархизма. То никако не значи да се он не би родио и изван Токија, посебно зато што је у развоју свих осталих модерних западних идеја у којима је Јапан у том тренутку предњачио у односу на Кину, једино он био готово паралелан процес, али Јапанци су већ у много већој мери од Кинеза развили социјалистичку мисао из које је анархизам могао да се роди као другачија политичка тактика и савладали основе западне либертерске мисли из које је он могао да настане као природна последица а не као радикално изненађење. У Јапан су

¹⁷ Видети: Yasuko Shin, *The Family and Freedom, Anarchist Discourse about Love, Marriage and Family in Japan and China, 1900s-1930s*, PHD thesis, The Australian National University, Canberra, p. 29.

¹⁸ После инцидента познатијег под називом „Државна издаја” или „Котоку инцидент” (Kōtoku Jiken, 幸徳事件), Котоку и још једанаест јапанских анархиста и анархисткиња оптужени су за покушај убиства јапанског цара и погубљени су 1911. у Токију.

такође већ биле стигле све „благодети” модерности, због чега су Кинези на таквом извору могли пажљиво да осмисле и још пажљивије промисле своје жеље које су се тицале будућности њихове земље. Осим тога, Котоку је одмах повезао анархизам са антимијеријализмом и по повратку у Токио сам потражио Кинезе да би им предложио савез и понудио пријатељство које је било имуно на политичке, расне, класне и менталитетске препреке и стереотипе. Да је ова сарадња била плодна и искрена, доказује кинески анархизам који се за кратко време развио у једну од најважнијих револуционарних мисли на почетку века која је умногоме и дуготрајно утицала на политички живот Кине.

Западни анархистички извори

Живот је, пријатељу мој, увек шири од доктрине, па макар она била тако свеобухватна као наша анархија.

Михаил Бакуњин

Руски нихилизам толико се допао радикалним Кинезима на прелому векова да се, као у случају Јапана, најпре он изборио за наклоност њихових срца. Противници манџурске династије чији је гнев с временом прерастао у оптужбе на њен рачун за деспотију и тиранију, видели су у руској царевини тог времена њен пандан, а у радикалним акцијама руских револуционара најбољи метод борбе. Задивљена радикална Кина о томе је обавештавала у својим часописима, па је већ између 1879. и 1883. „Вангуо гунгбао” (Wang guo gong bao 万国公报) објавио серију чланака о руским нихилистима и политичком убиству као методу револуционарне борбе, што је почев од 1882. године чинио и „Сигуо Ђинши хуибијен” (Xi guo jin shi hui bian 西国近事汇编). После 1903. године, број текстова на тему радикалне борбе био је у порасту, а чак је и Лијанг Ћичао, који је страховао од хаоса до којег би могла да доведе народна револуција у Кини, објавио текст „Разговор о руским нихилистима” (Lun Eluosi xiwu dang 论俄罗斯虚无党) 1903. у часопису „Саборне новине Нови народ” (Xinmin congbao 新民丛报), а онда и низ текстова за исте новине у којима је охрабривао на убиство као револуционарну технику вредну дивљења.¹⁹ Шангхајски радикали окупљени око „Кинеског друштва за образовање” (Zhongguo jiaoyu xuehui 中国教育学会) које је 1902. у Шангхају покренуо Цаи Јуенпеи (Cai Yuanpei 蔡元培, 1868–1940), поред оснивања „Патриотске школе за девојке” (Ai guo nixue 爱国女学), успели су да претворе дотадашњи пословни часопис „Субао” (Su bao 苏报) у најреволуционарнију новину времена у којој се у складу са природом њеног духа извештавало и о руским нихилистима. О њима је писала и званична новина друге Цаијеве организације „Друштва за обнову” (Fuxing hui 复兴会, 1904) „Узнемирујуће вести о Русији” (E shi jing bao 俄事警闻), касније „Звоно за буђење” (Jing zhong ribao 警钟日报). У рад оба друштва и револуционарне извештаје њихових гласила било је укључено и будуће најважније име токијског анархизма Лију Шипеи.

Кинези су, дакле, већ тада били свесни револуционарне европске праксе, а без обзира на ограниченост западних извора и мање-више њихову зависност од јапанског укуса и селекције, постали су врло брзо свесни и разлике између руског нихилизма и анархизма. „Минбао” је у паметним уређивачким рукама Џанг Бинглина и увек револуцији оданом срцу Џанг Ћија почев од 1905. објавио серију текстова у којима је социјализам и анархизам представљен и објашњен Кинезима. О њима је, сасвим у складу са Џанговом интелектуалном репутацијом и методама, расправљано на критички начин. Представљени су хероји западне анархистичке мисли, попут Бакуњина, и показане различите врсте анархизма, које су репрезентовали Прудон (Pierre-Joseph Proudhon, 1809–1865), Бакуњин и Кропоткин. Дакле, Кинезима је врло рано било јасно да је анархизам пре свега био филозофија социјалне револуције и трансформације, али су у првим радикалним годинама бирали да га читају кроз призму нихилистичке политичке праксе, пре свега политичког убиства. У раној фази тероризам им се учинио као дистинктивно обележје и нихилизма и анархизма, као и начин

¹⁹ Године 1903. анархизам помиње Лијанг Ћичао, али још увек интегрисан у праксу руског нихилизма. „Дивим се методама нихилиста, али не могу да се сложим са њиховом доктрином. Њихов ултимативни циљ је анархизам. Али како анархизам може да заживи у данашњем свету? Чак и да је Датунг и ’велики мир’ достижан данас, анархизам свеједно не би био могућ. Тако, анархисти су они који имају најидеалистичније визије и залажу се за друштво највеће једнакости међу социјалистима, а спроводе га кроз диктаторску централизацију. То се не противи само хуманости већ и људској природи.” Видети у: Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, стр. 21.

борбе против деспотских власти, и били су њиме прилично фасцинирани. Џанг Ђи је на приговоре о радикалности идеје одговарао цитирајући Дантона (Georges Danton, 1759–1794) који је тврдио да су насилне мере неопходне да би се осигурали мир и безбедност људи²⁰, а Ма Сјулун (Ma Xulun 马叙伦, 1885–1970), загледан у деспотизам царске Русије, говорио је: „Чуо сам да је деспотизам фабрика која производи анархисте који заговарају збацивање деспотизма. Кина данас нема велики број анархиста зато што њена тиранија није досегла дубине руске деспотије”.²¹ Онима који су били забринути због нарастајућег деспотизма кинеске власти, са оптимизмом је поручивао да она изоштрава сензибилитет људи и представља сигуран пут ка рођењу анархизма у Кини.²²

Прву књигу о анархизму у Кини „Анархизам” (Wuzengfu zhuyi 无政府主义) објавио је токијски ђак, учесник и инспиратор готово свих револуционарних друштава тог времена, па тако и анархистичког, Џанг Ђи 1903. године. Већ следеће, 1904. године, Кинези су добили Ђин Тијенхеов превод утицајне Кемујамине књиге „Модерни анархизам” чији је наслов био „Крв слободе” (Ziyou хуе 自由血). Међутим, тек од 1907. године, оснивањем кинеских анархистичких организација у Токију и Паризу, направљен је преводилачки и аутентични, кинески корпус текстова о анархизму, који је уносио дисонантне теме у савремену револуционарну мисао и представљао најважнију текстуалну базу за будућу револуцију и живот који је Кина покушавала да осмисли после ње. Од кокетирања са нихилизмом и антиманџурске потраге за најучинковитијим техникама борбе против империјалне царевине, тек је оснивањем анархистичких организација, кинески анархизам постао интегрална филозофија која је заговарала социјалну револуцију у Кини и свету, а анархистичке теме које су раније биле асимиловане у националистички дискурс преформулисане су у анархистички језик револуције.

Кинески анархизам родио се, дакле, изван Кине, у Паризу и Токију, симултано, као по договору, 1907. године. Анархистичко језгро париског огранка чинили су Ли Шиценг (Li Shizeng 李石曾, 1881–1973), Џанг Ђингђијанг (Zhang Jingjiang 张静江, 1877–1950), Ву Џихуи и Чу Минји, док су токијски огранак предводили Хе Џен, њен муж Лију Шипеи и Џанг Ђи.

²⁰ Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1991, p. 65.

²¹ Ma Xulun, *Ershi shijizhi xin zhuyi* (The New Ideology of the twentieth century, 1903) in: Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1991, p. 64.

²² Исто, стр. 64.



Бу Цихуи, Ли Шиценг и Чу Минји
(преузето са <https://www.hpcbristol.sjtu.edu.cn/visual/fu-n001>)

И једни и други започели су свој револуционарни живот у Шангхају на тада актуелној обавезној лектури за прогресивне Кинезе коју су чинили Дарвин (Charles Darwin, 1809–1882) и социјални дарвинисти, али је њихов прави анархистички живот започео онда када су открили Кропоткина, Бакуњина, Толстоја, Прудона и Малатесту (Ericco Malatesta, 1853–1932). У часописима које су покренули те исте 1907. године, париском „Новом времену” (Xin shiji 新世纪) и токијском „Тијенјиу”, објављени су бројни преводи поменутих теоретичара анархизма, као и њихови текстови у којима је проблем Кине сагледаван кроз анархистичку теорију и праксу. Они су свој пут до тадашње Кине налазили споро и у малом броју, али су очигледно били доступни осталим кинеским „дисидентима” у иностранству, као и дати на ретроспективно читање будућим културним револуционарима. То није било много различито од судбине рукописа њихових руских духовних и политичких истомишљеника. Хероји анархизма, Бакуњин и Кропоткин, постали су анархисти у иностранству, јер Русија, као ни Кина, није имала слободарске традиције, а тамо су им објављивана и дела, често на страном језику, и само је мали број, најчешће само одломоци, уз велике муке и храброст кријумчара успевао да се домогне матице. У случају Русије, тако је било све до 1917, али Јапан и Кина су их преводили и читали десет година раније, учећи управо из руске анализе чему могу да се надају ако њихова револуција успе на начин на који је сви други револуционари замишљају. Компаративна предност коју су Кинези стекли захваљујући сложеним антиципацијама западних анархиста ипак им није много помогла да избегну класичан пут и судбину европских анархиста.²³

²³ „Типична биографија руског интелегента шездесетих и седамдесетих година XIX века – побуна против ауторитарности у породици, војсци, на универзитетима, студентски немири и репресиван одговор власти: искључења са универзитета, затвори, прогонства и бекства у Европу, где се већ од четрдесетих година налазе идоли руске омладине загревајући је и подстичући отуда, путем револуционарне пропаганде, на побуну. У емиграцији, живот у руској средини која се изоловала, честе поделе и смене идола: Херцен, Огаров, Лавров, Бакуњин, Ткачов. Нагла повлачења из револуционарног рада, ретке професионалне каријере, честа психичка

На почетку века Кина је осетила страх од подела и колонизације, доживела слом унутрашње политике, али и урушавање социјалног реда, дочекала сумњу у конфуцијанске вредности и предосетила распад вишевековног царства. Мора да је било врло збуњујуће за кинеске интелектуалце да сламку спаса траже на извору који је урушавао живот целокупне њихове земље, али у времену очаја и наде трагало се за решењем на свим расположивим местима.²⁴ Снажни, моћни и богати Запад извезао је Кини Дарвинову теорију еволуције, према којој су само најснажнији преживљавали, и колико год да је Кропоткин упозоравао да је то вулгаризација Дарвинових идеја, Запад ју је као такву интерпретирао, а поједини Кинези су је прихватили као стратегију опстанка. Али кинески космос никада није био наоружан „крвавим канцама и зубима“²⁵, па се и у редовима њених највећих присталица, међу којима су је најпааметнији искористили да направе теоријску платформу за националну суштину кинеског бића²⁶, тражила алтернатива истовремено док се идеја пропагирала. Кинески анархисти одбили су да заволе Дарвина и тако понудили много хуманију концепцију и слику света. Осим тога, досетили су се савршеног трика. Уколико је било потребно прихватити било шта од Запада који је уништавао њихову земљу до темеља, онда је најбоље било да то буде идеја која се од њега највише отуђила, анархизам.

У практичном, кинеском животу западне анархистичке идеје, Кропоткин је приговорио илузорним теоријама адаптивности и снаге које су заговарали како двор Ђинга који је покушавао да се реформише тако и либерални мислиоци који нису разумели да је то она иста снага која их искључује, а не укључује, Бакуњин је реплицирао Сун Јатсеновом социјализму који је требало да заживи уз помоћ државе, не схватајући да је управо она извор на којој он почиње да одумире, а Толстој је угоднио кинеском бићу, у оном делу у којем је оно ипак тражило мало спиритуалности и вере у времену политике и сумње.

Једнакост и слобода, друштво, а не држава, социјална а не политичка трансформација, укидање приватног власништва и слободно, добровољно удруживање људи биле су идеје које су западни анархисти уградили у темељ својих анархистичких визија које су затим развијали у варијанте према властитим интересовањима и приоритетима у промишљању позиције човека и карактеристика идеалног друштва.²⁷ Колико год су се њени заговорници поигравали терминима и својим радом је удаљавали од систематизација, анархија је заувек остала везана за особине којој је приписао Прудон, употребивши ову реч први пут 1840. године: недостатак ауторитета и власти.

Бакуњин је анализирајући револуционарне борбе у Европи од 1848. до француско-пруског рата 1870. поставио темељ европске анархистичке мисли у својој најважнијој књизи „Државност и анархија” (1873). Овај „морални гигант револуције” чија је популарност запрепастила Кропоткина када је дошао у Швајцарску, не знајући да никада пре и после њега

обољења и самоубиства.” Латинка Перовић, Михаил Александрович Бакуњин, у: Михаил Бакуњин, „Државност и анархија”, Цид, Подгорица, 2010, стр. 17.

²⁴ О томе колико је тешко било раздобље у којем су се Кинези и Кинескиње, између осталог, суочили с променом вишевековне културне парадигме сведочи Лијанг Ђичао, описујући како се осећао док је слушао модерне идеје свог учитеља Канг Јоувеија: „Професор Канг се попут бесног мора или опасног пса устремио на старе догме у које сам веровао и почео једну по једну да их руши... Једним ударцем срушени су сви моји духовни темељи и у тој ситуацији нисам умео да се снађем.” Видети: Јуен Сингпеи, Јен Венминг, Џанг Чуанси, Лоу Јулие, „Историја кинеске цивилизације”, том 4, Београд, Албатрос Плус, 2017, стр. 625.

²⁵ Синтагма коју је употребио Херберт Спенсер (Herbert Spencer, 1820–1903) за социјалдарвинистичко становиште према коме у капиталистичком систему влада природа са крвавим канцама и зубима и како у њему само најјачи опстају.

²⁶ Еволуционистичку теорију Херберта Спенсера искористио је Џанг Бинглин за своју теорију о ханским Кинезима као супериорнијој раси од Манџураца. Он је сматрао да иако су Кинезе дуго угњетавали Манџурци, Кинези су заправо у бољој позицији у борби за опстанак јер поседују снажну културу.

²⁷ Ево кратког пресека у коме се могу видети знатна размимоилажења: анархистички индивидуализам Макса Стирнера (Max Stirner, 1806–1856), колективни анархизам Прудона и Бакуњина, научни утопизам, оптимизам Кропоткина, активизам Ерика Малатесте, хришћански анархизам Толстоја.

неће живети анархиста којем ће бити указана част која је указана њему,²⁸ захваљујући свом великом руском искуству, домишљатој револуционарној памети, интелектуалном поштењу и сукобима са Марксом (Karl Marx, 1818–1883) и његовим следбеницима, поставио је темељ свим врстама анархизма на свим местима његовог рођења: „Онемогућити успостављање било какве државне власти над народом, чак и револуционарне, зато што би свака власт, ма како се она називала, обавезно подвргла народ старом ропству у новој форми”.²⁹ Од ове Бакуњинове идеје кинески анархизам никада није одступио, помрачујући сјај и подривајући оптимизам Сун Јатсенових снова о републици познатим Бакуњиновим ставом: „Између монархије и најдемократскије републике постоји само једна суштинска разлика: у првој чиновнички свет притиска и пљачка народ у корист привилегованих, имућних класа, као и за своје сопствене џепове – у име монарха. У републици ће народ такође бити угњетаван и пљачкан за исте џепове и класе, али сада већ у име народне воље. У републици ће замишљени народ, легални народ, као тобожњи представник државе, тлачити живи и радни народ. А ако се мотка којом га буду тукли буде називала народном, народу никако неће бити лакше.”³⁰ На другој Бакуњиновој идеји да револуција треба да потекне од народа³¹ инсистирао је посебно токијски анархизам замерајући се на тај начин ексклузивности револуције која је као таква била пропагирана на другим либералним местима, сматрајући да је то што је кинески радикали дозивају искључиво из редова студената, интелектуалаца и тајних друштава сигуран залог њеног неуспеха и пропасти. На трећем месту, али не мање важно, Бакуњин је тражио национално ослобођење³² и у складу са тим деколонизацију, али је сматрао да би било „жалосно кад би деколонизиране земље, ослободивши се туђинског јарма, поново дошле под властити политички и верски јарам”³³, не негирајући националну револуцију, али је претпостављајући социјалној, што је била нагодба коју је кинески анархизам понудио кинеском национализму који је већ почео да разуме на ком се тачно месту налази његова снага, а где су његова ограничења.

Велика љубав кинеских анархиста био је руски *принц анархизма* Петар Кропоткин и после открића његове идеје о узајмној помоћи, Кинези су коначно могли да одахну пред налетом милитантних западних идеја које су им нудиле да оживе своју земљу тако што ће да истребе друге или да одумру уколико се оглуше о „природне законе опстанка”. Кропоткин је у својој чудесној, топлој и пуној наде у хуманост и доброту човека књизи „Узајамна помоћ – фактор еволуције”, посматрајући животиње у северном Сибиру и источној Манџурији, изнео тезу да поред борбе за опстанак у природи постоји и закон узајамне помоћи који је за успех у борби за опстанак, а нарочито за прогресивну еволуцију врста, много значајнији од закона међусобне борбе. Кропоткин је тврдио да је и Дарвин, који је истински спознао природу, указао на то „да у небројеним животињским друштвима, борба између одвојених једники за услове опстанка нестаје, како борбу замењује сарадња, и како та замена исходује развојем интелектуалних и моралних способности које врсти обезбеђују најбоље услове опстанка. Указао је да у таквим случајевима „најспособнији нису физички најјачи, нити најлукавији,

²⁸ „Стари Кропоткин умро је 8. новембра на руској земљи, те је његовим посмртним остацима приређен импозантан погреб. За њим је ишла голема погребна поворка од сто хиљада људи. Помешане с црвеним заставама, изнад масе вијориле су се и црне заставе анархистичких група, те се на њима могао ишчитати натпис, исписан пламеним словима: 'Где има власти, нема слободе'. Биографи преминулог анархисте причају да је то била последња велика манифестација против болшевичке тираније те је мноштво људи у томе суделовало тражећи слободу и желећи да, у исти мах, одају почаст великом анархисти”. Данијел Герен, „Анархизам, Од доктрине до акције”, Напријед, Загреб, 1980, стр. 109.

²⁹ Михаил Бакуњин, „Државност и анархија”, Цид, Подгорица, 2010, стр. 22.

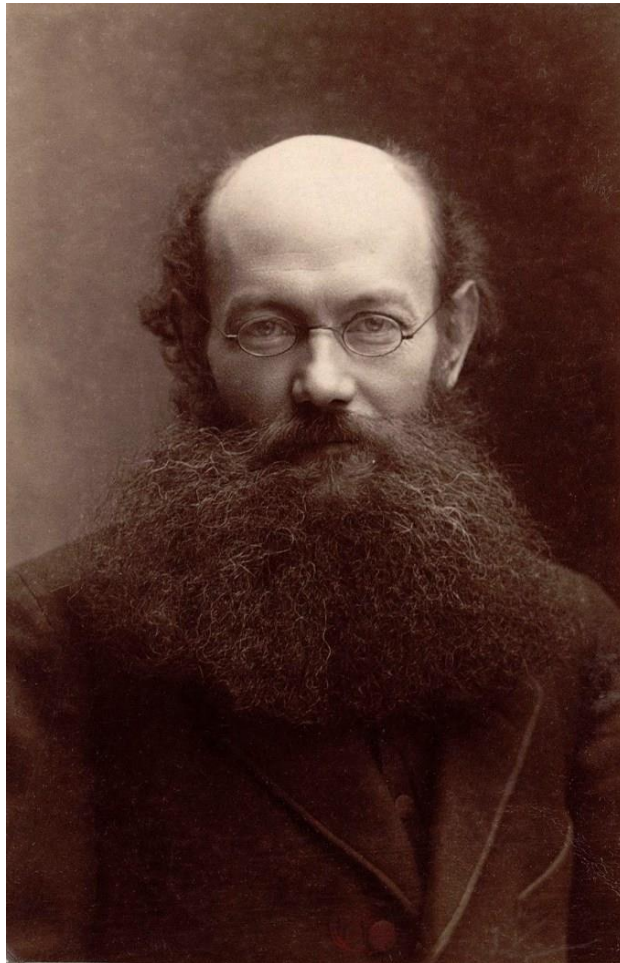
³⁰ Исто, стр. 72.

³¹ „Не треба учити народ: он је револуционар по инстинкту. Треба учити од народа утопивши се у народ”. Исто, стр. 46.

³² „Сваки народ има право да буде самосвојствен, те нитко нема права да му намеће рухо, обичаје, језик, мишљења и законе”. Михаил Бакуњин у: Данијел Герен, „Анархизам, Од доктрине до акције”, Напријед, Загреб, 1980, стр. 70.

³³ Исто, стр. 70.

већ они који науче да се удружују како би узајамно помагали једни друге, подједнако јаке и слабе, за добробит заједнице. Оне заједнице, говорио је, које укључују највећи број најосећајнијих чланова, најбоље ће напредовати и одгајаће највећи број потомака”.³⁴ Сужавање Дарвинових открића, преузимање његове терминологије, а не идеја, Кропоткин је видео као потребу власти и званичне историографије да прикажу „историју човечанства као историју ратова, окрутности и тлачења, према којој човечанство није ништа друго него неповезана скупина бића, увек спремних да се боре једни против других, а које од таквог понашања одвраћа једино интервенција власти” и да је оваквим хобсијанским нефилозофским и песимистичним погледом на свет постигла то да данас „савремена литература одјекује ратним покликом тешко побеђенима, као да је то последња реч модерне биологије”.³⁵



Петар Кропоткин

(преузето са: <https://www.themarginalian.org/2022/04/20/peter-kropotkin-revolt-appeal-to-the-young/>)

Овај фактор еволуције који је, како је то само један надахнути и страствени природњак могао, пронашао и анализирао код животиња, остављајући импресивне записе о заједницама животиња које на сарадњи темеље свој живот, развијају емоције, интелект и креативност, Кропоткин је пресликао на човека, анализирајући првобитне заједнице, сеоске заједнице и занатске заједнице, такозване гилде, у слободним средњовековним градовима, верујући да су управо удруживање и солидарност биле оне карактеристике људи које су

³⁴ Петар Кропоткин, „Узајамна помоћ, Фактор еволуције”, Медитеран паблишинг, Нови Сад, 2017, стр. 20.

³⁵ Исто, стр. 21.

омогућиле човечанству да преживи и еволуира. Петар Кропоткин обезбедио је велику интелектуалну респектабилност западном анархизму, а Кинезима је понудио излаз из немогуће позиције у коју су их увели дарвинисти и социјални еволуционисти који су урушеној и ослабљеној земљи нудили теорију која јој заправо поручује да није преживела. Осим тога, Кропоткинов оптимизам који је увек избијао из његовог погледа уназад, у историју, у свет идеалних људских заједница, дао је легитимитет токијском анархизму и снаге да се избори с оптужбама за антимодернизам и традиционализам. Париски анархисти мучили су се Лијуевом анархистичном сликом света, али је Кропоткин толико био вољен да она јесте довођена у питање, али Лијуев анархизам никад није дискредитован.

Толстој је био ендемска појава токијског анархизма. Никада револуционар, у позном периоду свог стваралаштва, Толстој је уронивши страствено у изворно хришћанско учење, постао озбиљна сметња руском друштву тог времена. Полазећи од филозофског и етичког учења Христа, Толстој је порекао власт, све људске институције и потребу за њима. Једноставност његовог учења, позив људима да се врате земљи, била је блиска Лијуовој слици света у оквиру које се људи удружују у мале пољопривредне комуне, његова идеја о сталном самоусавршавању као путу ка истини, слободи човека и благостању друштва била је блиска конфуцијанским и даоистичким захтевима за култивисањем људске природе којима је Лију био наклоњен, а његова радикална критика западне цивилизације потврда кинеским анархистима да је анархизам захтев за променом целог света у којем је Кина властитом трансформацијом могла да учествује равноправно. У својој критици такозване високе европске културе засноване на баруту и колонизацији³⁶, због које је у истим тим високим круговима био проглашен за *сањара, непрактичног, иако шармантног, мистика и исцелитеља* који заправо не разуме баш најбоље прави живот, Толстој је писао Кинезима са молбом да не понављају грешке западних земаља које је развијена индустрија одвела у милитаризам него да сачувају своју земљу водећи миран живот заснован на пољопривреди. Лију је Толстојево писмо објавио у петом броју „Тијенџиа” (10. август 1907), поново провоцирајући париски сцијентизам и веру у технолошки прогрес, али иако није одбацивао технолошки напредак, Лију је веровао да он има сврху само уколико помогне човеку да лакше оствари идеал просперитетног и хуманог друштва које је имало много додирних тачака са Толстојевом визијом света.

Има право Питер Зароу (Peter Zarrow) када каже да су Кинези почели да проучавају анархизам са комплексним сетом традиционалних уверења и интелектуалних навика и да су неке од њих могли срећно и свесно да напусте, неке да изазову и измене, неке су већ биле компатибилне са новим системом, а неке су остале свесни или несвесни део њиховог менталног сета, утичући на њихове формулације анархизма и генерално света.³⁷ Прва генерација кинеских анархиста имала је класично, конфуцијанско образовање и инострано искуство, али је најкомплекснију везу између властитог наслеђа и западне анархистичке филозофије остварио токијски анархизам, захваљујући дубини и ширини веза које је Лију исплео у жељи да урони анархизам у кинеско тло, слушајући Бакуњинев савет да анархизам мора проговарати из живота а не из апстракције. Лију је натопио анархизам даоистичком и конфуцијанском филозофијом, у оном свом делу у коме је она представљала алтернативу главном току филозофске и политичке мисли Кине, и трагао за хуманијим световима у преимперијалној прошлости Кине, због чега је оптуживан за антимодернизам и утопизам,

³⁶ „Да би се хришћанству приволели примитивни народи који нас не дирају, који нам нису дали никаквог повода да их гласимо, уместо да их пре свега оставимо на миру, а у случају потребе или жеље да се са њима зближимо и делујемо на њих само хришћанским односом према њима, хришћанским учењем, доказаним истинским хришћанским делима као што су трпљење, смирење, суздржавање, чистота, братство и љубав, ми уместо тога почињемо тако што међу њима стварамо нова тржишта за наше пословање чији је циљ искључиво наша корист, узимамо њихову земљу, односно, поткрадамо их, продајемо им вино, дуван, опијум, то јест, кваримо их и учимо нашим навикама, учимо их да се држе само једног животног закона, борбе (од чега човек није не може да падне).” Лав Николајевич Толстој, „Царство божије је у вама”, Неопрес, Суботица, 2015, стр. 235.

³⁷ Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 4.

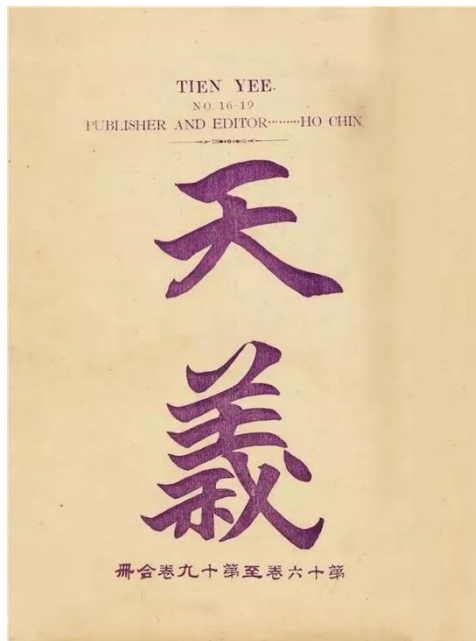
али је и више од свих других усмерио свој поглед у тадашњу, живу, конкретну Кину, њено село и градове, сиромашне и богате, жене и мушкарце, њен положај у свету и положај њених људи у садашњости и будућности, што као први захтев анархизма нису испунили многи други кинески анархисти. На тај начин створио је живу, еклектичну и аутентичну социјалну и политичку филозофију, речју, кинески анархизам. Покушај да се разуме његов пут и његова мисао због тога представља предуслов за то да се боље разуме анархизам у Кини.

Кинески анархизам у Токију или чудесна судбина Лију Шипеија

Рођен је 1884. године у Јиценгу, провинцији Ђијангсу, у ученој, утицајној породици од које је наследио научни ген, због чега је рано стекао епитет чудо од детета. Са дванаест година читао је „Четири књиге” (Беседе 论语, Менг Ци 孟子, Велико учење 大学 и Златна средина 中庸) и „Пет класика” („Класична књига песама” 诗经, Књига докумената 尚书, Записи о ритуалима 礼记, Класична књига мена 易经 и „Пролеће и Јесен” 春秋), са осамнаест је положио локалне испите, у деветнаестој је постао *ђужен* (juren 举人, са добијањем титуле *ђужен* стицао се статус племства и друштвене привилегије), а у двадесетој није положио државни испит у Беиђингу, али се на повратку кући заљубио у револуцију у Шангхају и пошто је склопио брак са Хе Џен, започео тамо свој револуционарни живот. На позив Џанг Бинглина у фебруару 1907. стиже са Хен Џен у Токио не би ли помогао у уређивању *Тунгменгхујевог* гласила „Минбао”, а само неколико месеци касније родио се кинески анархизам. Анархистички контекст и амбијент новом токијском пару дефинитивно је обезбедио Џанг Ђи који се већ био повезао са јапанским анархистима, који су били убедљиви у ширењу нове револуционарне мисли, и са којима је упознао новопридошли пар. Већ у јуну 1907. године Лију Шипеи и Хе Џен покренули су анархистичко гласило „Тијенји”, које је излазило непуних годину дана. Принципи уређивачке политике објављени су у првом броју, 30. октобра 1907, и они су садржали основе анархистичке политичке филозофије: „Уништити расне и националне границе и усвојити интернационализам. Пружити отпор свим аутократима на свету. Свргнути све владе. Практиковати комунизам. Разумети у потпуности апсолутну једнакост међу половима.”³⁸ Већину текстова у „Тијенјиу” написали су Лију Шипеи, Хе Џен, и даљи рођак Хе Џен који је са њима дошао у Токио Ванг Гунгћуен (Wang Gongquan 王公权, ?-?). У неким од њих била је представљена анархистичка теорија, у неким су били објашњавани западни покрети и идеје, као што су социјализам и комунизам, а многи су били преводи текстова западних и руских анархиста са јапанског, укључујући и први превод Марксовог „Комунистичког манифеста” (Manifest der Kommunistischen Partei) у Кини, Енгелсовог (Friedrich Engels, 1820–1895) предговора Манифесту и Енгелсове књиге „Порекло породице, приватне својине и државе” (Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats). На тај начин, Кина се заправо преко токијског анархизма упознала са марксизмом и комунизмом, поразом револуције из 1848, историјским материјализмом, класном борбом, Марксовим поверењем у радничку класу и Лијуевим бакуњинским поверењем у раног Маркса и исто његовим одбацивањем позног. Први број „Тијенјија” донео је причу о убиству цара Александра II, коју су пратиле слике, што је била кинеска наклоњеност атентату колико год да је анархизам покушавао да се од њега еманципује, о догађајима и позадини европских, посебно јапанских, штрајкова радника, као анархистичким методама отпора, путопис кроз сиротињске квартове Лондона, који је сигнализирао анархистичку загладаност у потлачене, и причу пуну љубави и наде о протестима и побунама у Кини, која је представљала анархистичку веру у боље сутра. Вероватно је највећа потврда да су успели у свом науку да покрену кинеску анархију у Токију била реакција утицајног и ентузијастичног Котоку Шусуија, који је када је прочитао први број, загрлио сто и плакао од радости.³⁹

³⁸ Tianyi, no. 8-10, p. 174, in: Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 101.

³⁹ Исто, стр. 102.



Насловна страна часописа „Тијенји”
(преузето са: <http://news.cnwest.com/tianxia/a/2022/03/26/20463212.html>)

Када је Јапан 1907. године потписао серију договора са западним силама о организовању азијских граница, попустљива јапанска влада окренула је своје друго лице кинеским револуционарима. Сун Јатсен је, додуше учтиво и уз понуђену помоћ у организацији одласка, замољен да напусти Токио, а Јапанци су почели да сузбијају кинеске радикалне новине. „Тијенји” је преживео до марта 1908, када га је наследио нови анархистички часопис „Хенгбао” (Heng bao 衡報) који су оснивачи „Тијенјија” регистровани у Макау како би замаскирали његово небезбедно токијско место рођења. Први број „Хенгбаоа” који је изашао 28. априла 1908. показао је анархистичко сазревање оснивача после којег ће, нажалост, али и природно, доћи до опадања, јер је ово био часопис најконкретније урођен у проблеме кинеских сељака и радника, чији је живот после краткотрајног узлета до централне тачке анархизма окончан у децембру 1908, Лијуевим повратком у реакционарно крило манџурског генерала Дуанфанга (Duanfang 端方, 1861–1911) у којем је одустао од својих револуционарних и анархистичких снова. Ипак, кратак живот „Хенгбаоа” испунио је неке од програмских циљева за које се определио у првом броју: „пропагирати комунизам и свргавање влада; заговорати демобилизацију и генерални штрајк; извештавати о патњама људи; одржавати комуникацију са разним радничким синдикатима и демократским партијама које су посвећене директној акцији.” У „Хенгбаоу” је велики простор посвећен извештајима из Кине о проблемима жена, сељака, радника како би се живот обичних Кинеза увео у фокус, што је био начин да се у потрази за решењем анархизам упосли и правоверно и конкретно мисли. Извештаји о животу у Сичуану где су жене са подвезаним стопалима радиле по цео дан са мушкарцима у пољу, а онда проводиле ноћ у плетењу и ткању, и људима који су умирали у четрдестим, неки чак и у двадесетим, од тешког рада и глади, о сиромаштву у градовима као што су Шангхај и Тијенђин који су испуњавали странице „Хенгбаоа” били су силажење у кинески живот какав нису забележили остали револуционарни часописи тог времена, сигнализирајући на тај начин чињеницу да су се решења тражила у простору теорије, а проблеми изводили из области апстракције.

После покретања „Тијенјија”, 5. јула 1907. године, у „Минбаоу” је објављена вест о оснивању „Друштва за изучавање социјализма” (Shehui zhuyi jiangxi hui 社会主义讲习会) којом су се похвалили његови оснивачи Лију Шипеи и свеприсутни Џанг Ђи. „Минбао” је објавио њихову одлуку да пропагирају социјализам, напусте сваку расну аргументацију за неодрживост Манџурске династије на власти и потчине их теорији према којој би све осим

укидања државне власти значило замену једне тираније другом, што је представљао анархистички став о имуности тираније на националност и све облике власти.⁴⁰ Друштво је основано у августу 1907, а оснивачка седница најавила је сву сложеност и специфичност токијског анархизма. Седници је присуствовало око деведесет Кинеза, што је био знак да су позивнице које су редовно слате из „Тијенџија” употребљене, а главни говорници били су Лију Шипеи и Котоку Шусуи, што је упућивало на блиске везе између кинеских и јапанских анархиста, али је донело и мало узбуђења и престижа оснивачкој аури Друштва. У складу са мишљу Адолфа Фишера (Adolf Fischer, 1893–1947) да је сваки „анархиста социјалиста иако сваки социјалиста не мора бити анархиста”, Лију је у свом уводном говору недвосмислено одредио њихову филозофску и политичку позицију, рекавши да је крајњи циљ њиховог бављења социјализмом анархизам. Из осталог што је речено било је јасно да ће уз све поштовање према западној теорији анархизма, циљ друштва између осталог бити и покушај да се формулише властита, кинески анархизам. Лију се за помоћ одмах обратио даоистичкој и конфуцијанској мисли, верујући да спровођење анархистичке идеје у Кини не би требало да буде сувише тешко зато што кинеска политичка база већ хиљадама година почива на конфуцијанским и даоистичким принципима бескорисности и немешања. Поред филозофских разлога који су га охрабривали да верује у живот анархизма у Кини, Лију је мислио да је Кина погодније тло за развој анархизма од других земаља и зато што, иако је кроз своју историју имала централну владу, она никада није могла да рашири своју моћ по целој земљи, него једино на вишу класу која је од ње непосредније зависила, због чега су обични људи били ослобођени њеног деловања.⁴¹ Ђинг Меиђију (Jing Meijiu 景梅九, 1882–1961), који је такође говорио на првом састанку, није се штедео да покаже своје познавање традиционалне неканонске кинеске мисли како би уверио публику да се у кинеској прошлости и те како могу наћи примери социјализма и анархизма. Сматрао је да су уверења Лао Ција (Lao Zi 老子), Џуанг Ција (Zhuang Zi 庄子) и Мо Ција (Mo Zi 墨子) експликације социјалистичке теорије, а да се у срце конфуцијанског света, „Записи о ритуалима”, уметнуло субверзивно поглавље „Лијун” (Li yun 礼运), које заправо садржи комунистичку и анархистичку слику света. Нису оснивачи друштва заобишли модерне западне анархисте⁴² нити су им претпоставили неканонску кинеску мисао, само је било јасно да се ради о проучаваоцима чији је кинески идентитет био снажан и који нису сумњали у то да Кина има шта да понуди шта год да јој Запад упути као изазов.

„Друштво за проучавање социјализма” које су основали Лију Шипеи и Џанг Ђи, уз подршку Џанг Бинглина, имало је велики утицај на Кинезе у Токију. У њему се двапут

⁴⁰ „Да би заинтригирани људе да присуствују првом састанку 'Друштва за проучавање социјализма', Лију Шипеи и Џанг Ђи су у скоро сваком броју 'Тијенџија' рекламирали његов репрезентативни став: „У последње време, социјализам цвета у Европи. Ипак, мали број кинеских интелектуалаца је чуло за њега. Иако има много Кинеза који заговарају национализам, једино што они чине јесте да анализирају сличности и разлике између нација. Не упуштају се у радости и туге људских живота. Иако обнова на крају уроди плодом, страхујемо да ће то само значити да је једна опресија заменила другу.” Видети у: Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 55.

⁴¹ Овај Лијуев говор у коме је позвао традицију да учествује у најмодернијој филозофији времена за срце је ујео кинески анархистички круг у Паризу, па се Чу Минџи потрудио да унесе мало сенке у оснивачку токијску радост: „Ми Кинези смо склони томе да о свему што је дошло са Запада говоримо као о стварима које је Кина одавно искусила или поседовала. Нпр., ми кажемо да је Кина имала империјализам под Монголима; да је Кина искусила национализам под Жутим царем; да је Лао Ци оснивач анархизма; да је Мо Ци први заговарао универзалну љубав; и, коначно, да је Кина одавно практиковала комунизам кроз традиционални систем поделе земље. Постоји разлог за рођење новог знања. Оно долази у одређено време, када постоји потенцијал за његову реализацију.” Видети у: R. Scalapino, G. T. Yu, *The Chinese anarchist movement*, Berkeley: Center for Chinese Studies, 1961, p. 6.

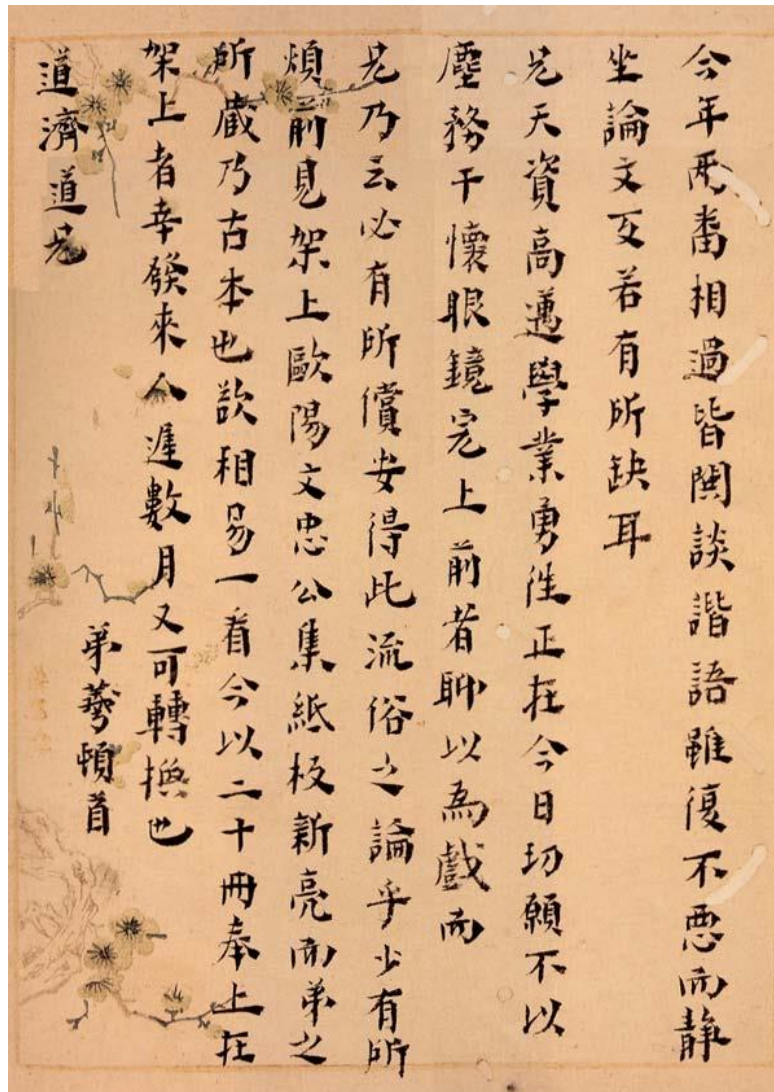
⁴² Лију је говорио о Кропоткиновој идеји о узајамној помоћи онако како је и то сам Кропоткин чинио, супротстављајући је Дарвиновој идеји о борби за опстанак у којој побеђују најснажнији. Говорио је о западној либертерској мисли, поред Кропоткина, о Русоу и Бакуњину, али му се поглед враћао на свет идеалних заједница у прошлости које су биле ослобођене репресије власти. Његов анархистички став био је верујући када је будућност у питању, али прошлост јесте била његово надахнуће и нада.

недељно расправљало о социјалистичкој мисли на Западу и Истоку. Оснивачи су имали кредибилитет, а организација је нудила прозор у свет идеја изван национализма и Сун Јатсенова Три принципа. Сви су били и љубитељи кинеске културе, врло освешћени када је у питању њена плуралност и разноликост њених рукаваца. То је посебно морало водити Кинезима који се годинама нису осећали добро у Токију. Осим тога, редовни саговорници у дискусијама о проблемима кинеског и јапанског друштва и модерним теоријама били су јапански анархисти Котоку Шусуи, Сакаи Тошихико (Sakai Toshihiko, 1871–1933), Осуги Сакае (Ōsugi Sakaе, 1885–1923), Хитоши Јамакава (Hitoshi Yamakawa, 1880–1958), који су узвраћали Кинезима гостопримство и позивали их на састанке свог „Друштва за проучавање социјализма” у „Клуб петком” који је Котоку основао 1907. године. То је давало легитимитет кинеском покрету, али и осећај припадања и солидарности у модерном времену сумње и политике и негостољубивом јапанском друштву.

Из анализа токијског анархизма западних проучавалаца кинеског анархизма није најјасније ко се изненадио Лијуевом објавом да је постао анархиста, Лијуеви савременици или његови биографи и проучаваоци. Његов напор да разуме древну Кину и љубав према њеној преимперијалној прошлости, изучавање њене неканонске филозофске праксе и дубоки увид у нераскидиве везе између политике и културе у свим фазама његовог политичког живота и његово темељно конфуцијанско образовање, као и револуционарне године у Шангхају у којима је у оквиру „Друштва за националну суштину” које је основао истраживао националну суштину кинеског бића, навођени су као не баш обећавајуће ставке у биографији за каријеру једног анархисте. Ако се, међутим, целом том питању приђе из другог угла, могло би се показати да је оно што се наводи као препрека заправо био предуслов, да је сметња заправо подстицај, и да је Лију у анархизам закорачио управо зато што му је властита земља којом се дубоко и темељно бавио за то дала материјала. А западни анархизам се појавио као савршени теоријски оквир који му је пружио модерни језик да њиме изрази старе сумње.

Истицање Лијуевог конфуцијанског образовања као некакве назадне интелектуалне активности која није била у споју са модерним временима у потпуности занемарује разноврсност кинеског класичног образовања. Лију је у посед од деде и оца добио филолошку и интелектуалну традицију изучавања класика, кинеске историје и филозофије која се развила у седамнаестом веку и заправо у себи носила невероватно револуционаран и антидржавни набој. Представљао је, дакле, трећу генерацију интелектуалаца који су припадали Школи Хана, која је заправо умногоме превазилазила коментаре наслеђене од проучавалаца ове епохе, а чији је подухват враћања најстаријим традицијама, односно ослобађања свих могућих интерпретација које су кинеским класицима били додељени у династији Сунг (960–1279), био познат под називом *Каоченгсјеу* 考证学 (Школа провера и доказа). Ако је анархизам био нека врста светогрђа спрема свих државних пројеката и идеологија у позном 19. веку, тако нешто би се могло рећи и за Школу провера и доказа у 17. веку у Кини. Она је довела у питање Класике, највише поштовану од свих писаних традиција, и посебно место Конфуција, у смислу природе његове улоге и значаја његове личности у древној Кини. Заштитник правоверја и велики реформатор, како су га виделе генерације учених из епохе Сунга и Минга (1368–1644), не заснивајући своје тумачење на строгој анализи текстова и докумената из прошлости, минуциозном филолошком анализом учењаци раног Ћинга враћали су на место које су мислили да му припада, у 3. и 4. век пре н. е., поред Мо Ција и других важних филозофа периода Зараћених држава. У том истом веку пробуђене текстуалне критике, Хуанг Цонгји (Huang Zongyi 黄宗义, 1610–1695) који је много утицао на Лијуа у обе фазе, националистичкој и анархистичкој, пише своје револуционарно дело „Мингји даифанг лу” (Ming yi dai fang lu 明夷待访录, 1662) чији је наслов на западу преведен „Чекајући свитање: план за принца”, а које представља критику апсолутистичких институција позног Минга и истраживање узрока који су довели до пораза Кине и њеног пада под владавину страног освајача. Либерална Хуанг Цонгјијева концепција да принц и министри треба да буду у служби народа а не обрнуто и чувено запажање да је „највећи

непријатељ народа принц и нико други него принц”⁴³, као и врло слична либерална и антиапсолутистичка схватања Ванг Фуџија (Wang Fuzhi 王夫之, 1619–1692), другог важног кинеског мислиоца 17. века, који је Кинезима остао скоро непознат све док његова комплетна дела није уредио и објавио управо Лијуев деда, било је Лијуево конфуцијанско наслеђе са којим је ослушкивао гласове модерних времена.⁴⁴



Одломак из дела „Мингји даифанг лу”

(преузето са:

<https://factpedia.org/index.php?title=%E9%BB%84%E5%AE%97%E7%BE%A9&variant=zh-hans>)

У својим раним националистичким и антимањдурским разматрањима која су се уклопила у револуционарни дискурс времена на почетку века, Лију је употребио конфуцијанска запажања о узроцима мањдурског поробљавања Кине и комбиновао их са савременим дарвинистичким теоријама преко којих је као и Џанг Бинглин изводио тезу о ханским Кинезима као супериорној раси, што је најдиректније исказао у свом есеју „Жангшу” (Rang shu 攘书) 1903. године. Али му је већ у том периоду конфуцијанско наслеђе

⁴³ Видети: Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 15.

⁴⁴ Видети: Жак Жерне, „Кинески свет”, Клио, Београд, 2007, стр. 504-526.

у комбинацији са идејама из Русоовог (Jean-Jacques Rousseau, 1712–1778) „Друштвеног уговора” који је у Кини преведен 1900. донело и пропитивање традиционалне кинеске државне теорије према којој владар влада тако што је добио мандат од неба⁴⁵, чиме је, према Лијуевом схватању, у кинеском друштву дошло до максималног удаљавања између владара и обичног човека и направио се простор за тиранију. Те своје идеје изложио је у есеју објављеном 1903. године под насловом „Суштинско значење Друштвеног уговора у кинеској историји” (Zhongguo min yue jingyi 中国民约精义), а у њему је Лију први пут поменуо и термин анархизам. Лију није остао дужан за кратак преглед историје развоја идеје, али иако је као и сви савременици био одушевљен радикалним методама борбе, још увек није био спреман да прихвати могућност одбацивања власти која регулише односе у друштву.

Скок из антимањдурског национализма у национализам који је био ослобођен расних теорија, Лију је учинио по доласку у Токио, а тај преокрет условиће врло брзо и скок из размишљања о превазилажењу неједнакости између владара и обичних људи у мисао о сувишности владе. У тексту „Манџурци нису Кинези” (Manzhou fei Zhongguo zhi chenmin 滿洲非中國之臣民) који је објављен у „Минбаоу” 1907, Лију први пут одбацује теорију расе како би дискредитовао право Манџураца да владају Кинезима и свом противљењу даје другачије аргументе, сматрајући да проблем није у томе што Манџурци нису Кинези него у томе што су они преузели ауторитет од Кинеза и монополизovali га како би остваривали властите интересе а не интересе Кине. А онда у тексту који је објавио у петнаестом броју „Минбаоа” 1907, „Туга сиромашних” (Ai pinmin, 哀貧民) Лију јасно показује да је анархизам покуцао на врата излажући ставове по питању узрока неједнакости и неповерења у било који облик власти: „Неједнакост између богатих и сиромашних мора бити укинута, и земља коју поседују богати мора бити одузета и претворена у заједничку народну својину. Да би се у томе успело, мора се спровести народна револуција... Чак и када дође тај дан када ће Кинези повратити власт и када се створе услови да се спроведу избори, сељаке ће обесхрабрити господари и за сиромашне ће то бити само церемонија.”⁴⁶

Лијуево конфуцијанско образовање није било реликт давних времена, већ садашњост прве генерације анархиста. Разлика између Лијуа и осталих била је у томе што га Лију није одбацио, и као и Џанг Бинглин, управо је из њега испитивао прошлост и промишљао садашњост Кине. Конфуцијански акценат на минималној влади и размишљања неоконфуцијанаца о тиранији владара и људским правима, које, како је Лију и рекао, није донео Русо у Кину већ су она била део кинеске филозофске и политичке мисли вековима, учинило је ход до анархизма могућим. С друге стране, понирање у најстарије традиције Кине, што је био интелектуални задатак Школе Хана којој је припадао, одвело је Лијуа до златног доба кинеске филозофије периода Пролећа и Јесени и Зарађених држава, па ако је конфуцијанство био његов пут до анархизма, даоизам је постао његово срце.

Пети број „Тијенџија” донео је слику Лао Ција као оца кинеског анархизма.⁴⁷ У поезији коју је писао од 1902. до 1906, пре доласка у Токио, Лију је користио будистичке и даоистичке теме о пролазности и испразности материјалног света у жељи да у трансценденцији сопства постане једно с космосом, а онда је преласком из приватног у јавно,

⁴⁵ Лију каже да доктрина која покушава да избалансира јаз између владара и потчињених, а према којој људи могу да спроведу вољу неба, па ако је владавина неправедна, односно ако је владар прокоцкао свој мандат, они имају право да га смене, постоји само у филозофским теоријама а не у свакодневној политици. Jens Hurter, *The Fountainhead of All Leamed Tradition: Liu Shipei's Treatise on the Official Scribe and Its Significance for Chinese Culture*, p. 44.

⁴⁶ Видети у: Hsi-Ling Hsu, *The Life and Thought of Liu Shih-P'ei*, Texas Tech University, Texas, 1980, p. 72.

⁴⁷ Лију је опет провоцирао Париз који није веровао да даоистичка „ненаучна, ескапистичка филозофија трансценденције” може да доведе до револуционарне акције иманентне анархизму: „Анархизам заговара радикални активизам. То је дијаметрално супротно мирном нечињењу. Анархизам тражи не само да империјална моћ не досегне сопство, већ да не досегне никог другог.” Ли Шиценг у: John A. Rapp, *Daosim and Anarchism, Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, Contemporary Anrchist Studies, New York, 2012, p. 108.

из поезије у политику, искористио Лао Цијевог владара који влада тако што не влада да покаже како треба трансцендирати власт и на прави начин боравити у друштву. Лију је веровао да је даоистичка слика света у којој нема акције, у којој се не чини ништа, и у којој се не одобравају познате технике и облици владања, у основи анархистичка слика света. Њега није занимало чега од модерног анархизма у њој нема него чега има и на који начин то може помоћи у ситуацији у којој се нашла његова Кина. Он је знао да су филозофи Пролећа и Јесени и Зараћених држава, посебно Лао Ци, Цуанг Ци и Мо Ци, у времену нестабилном, тешком и неизвесном, какво је било и његово, понудили моделе како се зауставити у тачкама смисла⁴⁸, и то га је занимало више од оптужби да је његова слика света протоанархистичка, наивна, анахрона или идеалистичка.

У том свом древном трагању, Лију је стигао на много места. Најдаље докле је отишао била је митолошка прошлост Кине, време легендарних краљева, време пре државе, златно доба. Веровао је да је у време Жутог цара и других митских владара Кине постојала једнакост у друштву са којом долазак цивилизације није желео да има посла. Он није био против прогреса, што му је такође врло често стављано на терет, али је знао да он то не мора бити у правом, људском смислу, да он то мора да постане, да му то није дато на рођењу. Још у периоду док је националистички дискурс био оквир у коме је изражавао своје мисли, између 1905. и 1907, Лију је у „Часопису за националну суштину“ (Guo cui xue bao 国粹学报) започео трагање које ће му бити толико драгоцено у потоњој анархистичкој фази. У неким текстовима које је тамо објавио, као што су „Порекло учења у древној Кини“ (Gu xue qiyuan lun 古学起原论) и „Порекло владавине у древној Кини“ (Guanzhi yitong kao 官制异同考), Лију је изнео тезу да је власт допутовала са силом у магловита и далека времена почетка цивилизације. „У древна времена живело се без владара и њима потчињених. А онда су се старешине уздигле, почеле да снадбевају људе храном и пићем, да их потчињавају употребом силе и оружја, и чине да забораве и не обазире се на духове.“⁴⁹ Лију је веровао да је у златно доба богатство било дељено, да је земља била заједничка, а домаћинства самодовољна, а да су онда лењост већине и рад мањине довели до неједнакости, после које су ствари постале још горе јер владари нису могли да засите своје апетите, јер је свет постао њихова приватна својина. Лију је из срца неоконфуцијанске мисли изазивао поредак, али у том тренутку, као ни Хуанг Цонгји, није мислио да принц може да се развласти него само да се призове памети. У својој анархистичкој фази, када је прешао ту реку, и затражио детронизацију, у даоизму је нашао човека који жели то исто.

Лију је уронио у период обнове даоистичке мисли за време династија Веи и Ћин (од прве половине трећег века до средине шестог века), и скривеног у алхемијском тексту Ге Хунга Бао Пуци (Ge Hong, Bao Puzi 葛洪 抱朴子), пронашао Бао Ћингјена (Bao Jingyan 鮑敬言), кинеског даоисту који је још у четвртном веку пре нове ере критиковао државу на начин који је био близак модерном анархизму. И Ге Хунг је, као и сви антички кинески филозофи, интерпретирао златно доба као време пре државе у коме је вредност имао *дао* и сва људска бића су налазила срећу у самоиспуњењу. Није било господара нити робова, конкуренције, повлашћених, понижених; људи нису присвајали туђу имовину, није било војске, па самим тим ни рата. Када је наступило доба декаденције, напуштен је пут врлине, *дао*, успостављена је хијерархија, профит, церемоније, насиље.⁵⁰ Ге Хунг је сматрао да су природа и порекло државе садржани у насиљу богатих и снажних над слабима и сиромашнима, а не у покушају мудраца да успоставе ред у друштву. Веровао је да је мандат неба досетка моћних да у руке ставе неограничену власт владару. Мислио је да владавина није природно стање друштва. И

⁴⁸ Видети: Радосав Пушић, „Дете и вода, Прича о филозофији старе Кине“, VIII-III век старе ере, Чигоја, Београд, 2017.

⁴⁹ Zhengfa xueshixu (Introduction to the History of the Learning of Administration and Laws), Guocui xuebao, year I, vol. 4, no. 2, in: Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 40.

⁵⁰ Bao Jingyan, *Neither Lord Nor Subject*, *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas; Volume One: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939)*, p. 3.

био је сигуран још у давном четвртном веку пре нове ере у оно што су руски анархисти Бакуњин и Толстој проповедали у деветнаестом веку, да је злочин реакција на тиранију власти, односно да казна не делује тако да спречи злочин, већ га она похрањује и изазива. Лију је анализирао Ге Хунгову критику друштва у „Тијенџиу” до танчина, развијајући његова суптилна размишљања својим опсежним коментарима. Ге Хунгово размишљање да је слобода природно стање човека и да је једино друштво ослобођено морала просперитетно и његово указивање на власт као вештачку творевину која свој живот напаја на у те сврхе произведеној неједнакости и експлоатацији рада сиромашних, Лију је препознао у свом времену и није желео да сличности између даоистичке и анархистичке критике друштва остану непримећене и неизречене. Ге Хунг је прескочио нерушилачку и нечинећу даоистичку степеницу и тражио да се уништи целокупни поредак владања, што је учинио и Лију када је у анархизму превазишао своја ранија националистичка и републиканска уверења.⁵¹

И, коначно, у осмишљавању свог будућег анархистичког друштва, проналажењу метода које ће му помоћи да постане стварно, Лију је, осим на Кропоткина и Толстоја, могао да се ослони и на пољопривредног реформатора и утописту Сју Синга (Xu Xing 许行) који је живео у четвртном веку п. н. е., у чијем је свету малих пољопривредних комуна и удруженог рада који је претпостављао заједничко култивисање земље, захтев да племство ради заједно са сељацима, Лију видео рано урушавање класног система и неједнакости. Враћајући се уназад, у време митских краљева, који су човечанству дали фундаменталне институције и уредили свет који је касније извитоперила цивилизација, Сју Синг је дозивао Шенунг божанског ратара који је људе научио да буду блиски са земљом, да је обрађују, и на тај начин просперитетно живе.

Приговори париских анархиста Лијуевом ишчитавању анархистичких идеја из даоистичке филозофије представљају мање-више исте приговоре које неки савремени проучаваоци упућују покушају да се направи оваква веза. Да је даоизам реакционаран а не револуционаран, да тражи индивидуалну а не социјалну трансформацију и револуцију и, наравно, да претпоставља постојање неке врсте владавине иако је упућује на недељање и мировање. Као и увек када једно питање постане занимљиво научницима, оглашавају се и неистомишљеници који тврде да даоизам не само да је анархизам *par excellence*, него га и превазилази, иде дубље и даље од њега, чини субверзију унутар система још ефикаснијом и снажнијом. Они сматрају да даоистички савет владарима да владају тако што неће владати не представља пример ограничавања владавине већ њеног обесмишљавања, јер су владарима одузети сви прерогативи моћи, а владавини сви њени елементи, што се показало и у пракси, јер ниједан политички апарат није могао да примени даоистичке идеје. У том духу, Џозеф Нидам (Joseph Needham) је тврдио да Лао Ци и Џуанг Ци желе да преобразе феудалне владаре у старешине племена или мудраце који немају монопол над употребом силе, заправо да их врате назад, у доба које укида власт.⁵² Да је даоизам много пре анархизма претпоставио ненасилно и неауторитативно друштво и у оквиру њега човека који је слободан, коме је слобода најприроднији облик постојања, истина је. Да даоизам у неким својим аспектима није анархизам у смислу његове модерне конкретизације у 19. веку, такође је истина. Да ли је субверзивнији, узбудљивији и ефикаснији, питање је на које свака индивидуална потрага треба себи да одговори, и то увек зависи од филозофије, афинитета, укуса и слике света човека који трага.

⁵¹ Године 1904. у памфлету „Представљање идеје Друштвеног уговора”, Лију је рекао да је република систем владавине који је најподеснији за Кину. Није објаснио детаљније зашто је то тако. Нити је имао идеју како ће то изгледати у будућности. Једино што је учинио јесте то да се супротставио циљевима кинеских реформиста. Напао их највише због тога што су, покушавајући да помогну у реформисању династије Ћинг, помагали Манџурцима у угњетавању кинеског народа.

⁵² John A. Rapp, *Daosim and Anarchism, Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, Contemporary Anrchist Studies, New York, 2012, p. 23.

Оно што би могло бити важније од тога да ли је даоизам анархизам јесте питање да ли у потрази са смислом, било да се он тражи унутар себе или у друштву, или су то две неодојиве стране једне исте потраге, поглед треба усмерити у сва трагања која су томе претходила или их треба одбацити као неефикасна, застарела, неадекватна, некомпатибилна са одговорима које тражимо. Лију је био сигуран да се треба окренути уназад. Зарад самоусавршавања, али и усавршавања Кине, разоткривања целог једног тока богате кинеске либертерске мисли за којом је мислио да треба посегнути у времену модерном и несигурном. Видети шта Запад нуди, да, али и открити шта Кина нуди као одговор на питања која су постала важна у новом веку. Остварити везу са једном традицијом која је била маргинализована и којој је анархизам понудио прилику да оживи и успостављањем везе направи континуитет који су разне структуре моћи покушавале да прекину. О томе нас данас учи Чомски (Noam Chomsky) када каже да савремено, хијерархијско друштво покушава да укине везу са појмовима слободе, независности и стваралаштва који воде порекло од просветитељске посвећености рационалности, напретку, индивидуалној креативности, слободи коју управо анархистичка традиција чува као живу.⁵³ У том смислу, Лијуево непрестано премрежавање и увезивање идеја, конфуцијанских и даоистичких са западним, анархистичким, могло би се тумачити као покушај да се слобода најпре избави из властитог света у коме је заробљена како би се придружила слободи која се у том тренутку осваја. А у тој интерпретативној могућности, могло би се рећи да је Лијуев подухват заправо био најанархичнији, да су прогресија и наум његовог повратка уназад били много револуционарнији од слике света тадашњих анархиста којима је испод анархистичке части било да се питају о „реакционарној” кинеској прошлости.

Основни појам Лијуеве анархичне слике света јесте једнакост. Нашао ју је у златним временима, видео ју је у захтевима античких кинеских филозофа и модерних европских, у вери, у жељи, у природи, свуда сем у савременом друштву. Када се исцрпе рушилачки аспекти анархизма, они који укидају, и употребе његови стваралачки, они који трансформишу и креирају, што је Лију све учинио, остаје питање методологије, начина, пута да се створено спроведе у дело. За Лијуа је тај пут пре свега значио укидање економске неједнакости и класно устројеног друштва, његова трансформација у мале пољопривредне комуне, једнаком расподелом рада, што је у његовом уму било изједначавање права, али и подела дужности. Ове своје замисли најконкретније је изложио у есејима „Теорија једнакости, интереса и штете” (Li hai pingdeng lun 利害平等论) који је објављен у трећем броју „Тијенџиа”, 10. јула 1907. и „Анархистички поглед на једнакост” (Wu zhengfu zhuyi zhi pingdeng guan 无政府主义之平等观) који је светлост дана на страницама „Тијенџиа” угледао 15. септембра исте године.

Тај поглед у једнакост којој је осим Лијуа тежила и природа човека у себи је садржао захтев: „укинути вештачку неједнакост, збацити све владине институције, уништити сва друштва која су заснована на класама или подели рада, ујединити људе и тежити ка срећи целог човечанства.”⁵⁴ Као предлог за остварење тог циља, Лију је понудио сложени амалгам древних и савремених кинеских и западних теорија о праведном друштву који је обогатио својим интересантним увидима проистеклим из промишљања људске природе и особина савременог друштва.

⁵³ Ноам Чомски, „О анархизму”, Медитеран пубблишинг, Нови Сад, 2017, стр. 178.

⁵⁴ Liu Shipei, *Anarchist view of equality* in: Yasuko Shin, *The Family and Freedom, Anarchist Discourse about Love, Marriage, and the Family in Japan and China 1900s-1930s*, Australian National University Canberra, 2003, phd thesis, p. 214.



Лију Шипен

(преузето са: <https://history.ifeng.com/c/7nf4uZvQ9hr>)

Лију је једнакост пронашао у првобитним људским заједницама, религији, древној и модерној филозофији и људској природи. Као Кропоткин који је више слободе видео у средњовековним европским градовима него у модерном добу, и Лију је слободољубивије доба пронашао у древној него у савременој Кини. За своју тврдњу у помоћ је позвао будизам, Менг Ција (Men Zi 孟子), Ванг Јангминга (Wang Yangming 王阳明, 1472–1529) и Русоа, удаљене временом и филозофским концепцијама, и ујединио их у ставу који је мислио да им је заједнички, а који му је је био потребан да аргументује своју тезу да су сви људи једнаки, да је неједнакост друштвени конструкт, а не природна веза између људских бића. „Будисти кажу да је свако људско тело начињено од четири елемента: земље, воде, ватре и ваздуха. Менг Ци каже да су ствари које припадају једној врсти исте. Зашто онда сумњамо да то није случај са људима? Ванг Јангминг проширује принцип и каже да свако људско биће природно поседује унутрашње знање о томе шта је добро. А недавно је и западни филозоф Русо понудио теорију о природним људским правима.”⁵⁵ За доказивање тезе да су људи потекли из једног извора, Лију је употребио сва своја знања која нису била мала, а која су у његовом анархизму добила могућност да се интегришу, и пронашао је за њу потврде свуда, у грчком миту, хришћанској теологији, кинеској историји и филозофији. Савремени еволуционистички приговор да то није тако и да еволуција испоставља рачун о индивидуалним и расним разликама који је толико био рабљен у модерном времену, Лију је у свом раскиду са Дарвином и Спенсером одбацио тврдећи да су разлике резултат различитог окружења, али и да су неважне и не могу бити релевантне као филозофски аргумент. Доказе о једнакости, Лију је пронашао и у људској природи која се опире томе да буде потчињена, која осећа да то није њено природно стање, па или пружа отпор или осећа незадовољство.

⁵⁵ Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 86.

За изворима неједнакости, њиховим почецима, Лију је такође трагао, и у том ретроспективном домишљању оптужио човекову рану потребу да оствари предност, доминира и побољша свој положај тако што ће угрозити положај другог човека за то да је произвела разлике у раду, класи и полу. Класне разлике потекле су из религије примитивних људи који су веровали у богове, али и у натприродне моћи својих шамана да са њима ступе у контакт, пренесу њихову вољу и захтеве, па је примитивна вера постала залог за страхопоштовање које је затим прокрчило пут осећају послушности, покорности и потчињености. Лију је сматрао да је политичка моћ своју снагу напојила на религиозној моћи и да су управо њихова сарадња и удруживање учиниле да свет постане класно подељено друштво. Јер вође племена тражиле су за своје поступке одобрење од шамана, потврду да је то воља и наум богова, и наређења племенских поглавица претворила су се с временом у законе док је људски страх од божјих изасланика еволуирао у страх од владара, аристократије и у најновијем времену од капиталиста. Други извор неједнакости пронашао је такође веома далеко и то у специјализацији рада. Постојање првобитних заједница које су биле самодовољне, а људи у њима независни и слободни, нарушено је ратовима после којих су освајачи израбљивали поробљене превентивно преко њихових знања да одређени посао раде. Вештине сељака и занатлија стављене су у службу освајачке класе која је еволуирала у вишу класу која се није одрекла наука својих империјалних предака и наставила да црпи своје привилегије из експлоатације рада својих грађана. Трећи корен из кога је извирала неједнакост међу људима, Лију је пронашао у дискриминацији између полова, која је настала када су освајачи првобитно слободан и једнак положај између мушкараца и жена преформулисали тако што су жене покорених племена претворили у освајачки плен, приватно власништво.

Међутим, без обзира на све туробне странице освајачке и класне историје човечанства које је Лију исписивао, он је највећу неједнакост ипак видео у свом добу. Пренапрегнута до тачке пуцања, неједнакост се испољавала на свим животним фронтима: политичком, економском, националном. „Већина људи у друштву изгубила је своје природно право на једнакост. Заиста, не прође дан да аристократија не злоставља обичне људе, да богати не тлаче сиромашне, а снажни покуравају јаке”⁵⁶, ламентирао је Лију, и тражио начин да се давно изгубљена једнакост поново успостави у друштву, а некада подразумевана права на њу истргну из привилегованих руку и врате свим људима. Концепт друштва које је за основну претпоставку имало једнакост свих људи који је Лију понудио био је сложен и радикалан. И жонглирао је на танкој и вибрантној жици између утопије, која је увек на видику када се човек нада да ће поправити несавршености друштва, и могуће и реалне слике будућег света коју је Лију успевао да призове, посматрајући пажљиво тренутак у којем је живео и људску природу са којом је у свом изуму оперисао. У том нестабилном и захтевном простору у коме се нашао, Лију се вешто кретао, спреман да се на анархистичком извору напаја, али и да га по потреби трансформише и мења. Можемо рећи да је на тај начин изневеравао неке идеје анархизма или можемо рећи да је створио једну варијанту унутар њега, против чега мислимо да анархизам не би имао ништа против. А он је ипак важнији од његових тумача.

Јесте у основи Лијуеве слике новог праведног света било и Толстојево и Кропоткиново и Сју Сингово пољопривредно друштво у којем се људи удружују и производе оно што им је потребно за живот, без власти која те послове регулише и без капиталиста који се о те послове користе. Лијуева везаност за земљу, његов закључак да је у земљи спас Кине од кога се она забрињавајуће удаљава⁵⁷ донела је његовој филозофији атрибуте неразвијеног, аграрног, наивног анархизма, али прва читања или читања на основу кључне речи обично имају бројне недостатке и ограничења. Као што показује Чомски када каже како је капитализам присвојио Адама Смита (Adam Smith, 1723–1790) зато што је читао само први

⁵⁶ Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 92.

⁵⁷ На другом састанку „Друштва за проучавање социјализма”, Лију је у свом говору „Разговори о проблемима свакодневног живота у Кини” рекао да је забринут што Кинези не придају значај пољопривреди у земљи која је на тај начин уређена и да то у будућности може бити велики извор проблема.

параграф његове књиге „Богатство народа” у којем он каже да се залаже за тржишта, прескачући све остале странице на којима каже да то чини зато што мисли да људи треба да буду потпуно једнаки и да фундаментална природа људи укључује појмове као што су саосећање, солидарност, право на контролу сопственог рада⁵⁸, тако је и Лијуева кључна реч пољопривреда одзвањала у ушима тадашњих прогресивних анархиста као уназађивање модерног и научног анархистичког пута, који се нису упутили у то да је Лијуево пољопривредно друштво заправо било комплексно, технолошки напредно друштво које је уважавало све изуме савременог доба док год су они могли да помогну у томе да земља буде плоднија а људи срећнији. Ако су могли да помогну у томе да се ограничи људске жеље тако што ће се оне ускладити са људским потребама. Да ли је та слика била тоталитарна за анархистички укус и рестриктивна кад је у питању однос анархизма према слободи, то јесте питање које вреди поставити.

Лију је веровао да је кључ за достизање једнакости у друштву балансирани, подељени, једнаки рад. У напредном друштву које је замислио сваки појединац могао је да испуњава само један задатак у одређеном времену, али је током свог животног века требало да ради скоро сваки посао. Лију је, како закључује Питер Зароу, замислио помало тоталитарну шему друштвеног рада која је била строго уређена према старосном добу у којем се налази човек⁵⁹ и која није допуштала анархистичку слободу да појединац изабере занимање према могућностима или афинитету. Лију се успротивио таквој слободи јер је био сигуран да ће она вратити човека у тачно ону тачку историјског развоја када се родила неједнакост, када су се спретнији, лукавији и паметнији досетили како да живе лакше и удобније од других. Лију није веровао да је људска природа у том стадијуму алтруистичког развоја да ће се људи сами пријављивати за то да раде тешке послове.⁶⁰ Због тога је начинио распоред на основу кога се они не могу укинути, али се могу распоредити тако да сваки човек подједнако носи део терета. А веровао је и у то да се патња рађа из изолације и да ће у солидарним и једнаким заједницама она бити избрисана. С друге стране Лијуеве неслободне организације посла, налазила се његова вера у вишеструке способности људи, њихов капацитет да савладају различите вештине. На приговор који му је у том смислу упућен, да нису сви људи способни за то да раде све ствари, Лију је одговарао да је то изговор који је измислило класно друштво. Веровао је да оно што може да уради један човек могу и сви остали људи, а у духу презира који је осећао према класи из које је и сам потекао, закључио је да ако су високи дворски службеници показали да су способни да празне кофе са људским изметом током окупације Беиђинга 1900. године, онда сви све могу. Лијуев кључ за достизање једнакости у друштву који је чврсто држао без обзира на приговоре био је у једнаком раду, али и подељеним дужностима.⁶¹

Добра организација у којој ће сви радити све послове тако што ће их мењати како предвиђа старосно доба у коме се налазе била је према Лијуевом уверењу пут ка минимализовању људског рада. А употреба савремених машина и напредне технологије био је начин да се он поједностави и олакша. Лијуева старосна шема једнаког рада у споју са

⁵⁸ „У реду, то је стварно образовање: потисните чињенице у потпуности, прикажите их супротно од тога што јесу, и рачунајте да вероватно нико неће читати до 473. странице, у сваком случају, зато што ја нисам. Питајте људе који су приредили то издање (Издање Богатства народа које је приредио Универзитет у Чикагу на двестогодишњицу од изласка овог дела) да ли су икада читали до 473. странице – одговор: они су вероватно читали први параграф, а онда су запамтили то што су научили на неком факултетском курсу”. Ноам Чомски, „О анархизму”, Медитеран паблишинг, Нови Сад, 2017, стр. 51.

⁵⁹ У 21. години: поправке пута и пољопривреда; 22 – рударство, шумарство и пољопривреда; 23-26 – грађевина и пољопривреда; 27-30 – занатство: гвожђе, порцелан; 31-36 – вежење и производња одеће и пољопривреда; 37-40 – кување; 41-45 – транспорт робе; 46-50 – инжењерство и медицина; 50 и преко – подучавање младих.

⁶⁰ „Ко ће се пријавити да ради тешке послове? Ко ће се пријавити да пати? Треба ли људи да прихвате лажну стратегију да ће ове послове добијати и људи који имају титуле?” Видети у: Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 85.

⁶¹ „Свако ће бити и радник и пољопривредник и учењак. Права и обавезе биће једнаке. Неће ли ово бити друштво у коме ће победити прави пут и јавно добро?” Исто, стр. 86.

модерним добом требало је да омогући људима да раде само два сата дневно, осим када је сезона пољопривредних послова у јеку, и да их спасе тешког рада којем су у савременом друштву што су били ниже на друштвеној лествици више били изложени. Тај кратак и подељен рад, уверен је био Лију, могао је да максимализује срећу и једнакост које је тадашњи политички систем минимализовао, ако их баш није могао учинити апсолутним.

Лију је, као и Кропоткин, као и стари кинески филозофи који су радили а не само мислили, сматрао да се физички и умни рад морају комбиновати, и то је, између осталог, био његов начин да интелектуалну кинеску елиту приближи народу, да је са њим изједначи и покаже да су њене привилегије ствар друштвеног договора а не природног положаја. „Неки људи који не размишљају исправно тврде погрешно да је људска природа неједнака и да треба да постоји разлика између оних који раде употребљавајући физичку снагу и оних који раде употребљавајући интелект. Они не схватају да је то само ташта и арогантна поза такозваних интелектуалаца коју су они пронашли како би тајно могли да подилазе својој лењости. Систем неједнако расподељене среће је погрешан.”⁶² Међу људима који погрешно закључују био је, између осталих, Менг Ци, чијој је подели друштва на оне који раде интелектом и воде остале и оне који раде рукама и морају да буду вођени, Лију овом приликом реплицирао. Осим тога, Лију је сматрао да уколико је друштво добро организовано и рад минимализован и олакшан, а образовање није изнуђено, то што сви треба да раде физичке послове неће утицати негативно, него ће, напротив, интелектуални рад бити стимулисан и развијенији.

Драгоцену једнакост била је основа у коју је Лију положио правду, срећу и слободу, али је начин на који је до ње дошао свакако могао да изазове друге анархисте да уложе приговор на њихову природу, ширину и домете. Међутим, Лију је толико веровао да је једнакост била предуслов за слободу да је био спреман да јој је претпостави. Веровао је да се концептом једнаког рада она може успоставити, и није имао дилему да ће када се то буде догодило, са њим доћи и слобода.⁶³

Као главну тачку спотицања у остваривању друштва које је замислио у времену у коме је живео, Лију је видео економску неједнакост. Људи су зависни, поробљени и потчињени зато што не могу да остваре економску независност. „Зато што не могу да буду независни”, рекао је, „људи губе своје право да буду слободни. Зато што не могу да буду слободни, они губе своје право да буду једнаки.”⁶⁴ У тај зачарани круг зависности, Лију је уписао бројне односе, који су се одигравали како у приватном тако и у јавном простору, а однос између мушкарца и жене и однос између капиталисте и радника био је у том смислу репрезентативан. Међутим, Лију је знао да исправљањем економске неправде која је начињена већини становништва неће бити исправљена и неправда у целости, јер су поред економских разлога као извора неслободе постојали и они културолошки, социолошки и психолошки чиниоци у којима је био садржан људски страх од самодовољности и развијен однос сервилности према структурама моћи, било да их је еманирала власт или капиталисти. У том смислу, он је дошао до истог закључка као Роза Луксембург (Rosa Luxemburg, 1871–1919) „да само искорењивањем навика послушности и сервилности до последње жилице, радничка класа може стећи разумевање новог облика самодисциплине која настаје из слободног пристанка”⁶⁵ и као Толстој „да надмоћ и сервилност праве ону спрегу која је неопходна да се власт одржи, а људи спрече да виде колико је постојећи начин живота

⁶² Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 90.

⁶³ Можда је једнакост играла улогу у Лијуевој концепцији слободе коју је слобода играла у Кропоткиној концепцији једнакости.

⁶⁴ Видети у: Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 93

⁶⁵ Видети у: Ноам Чомски, „О анархизму”, Медитеран паблишинг, Нови Сад, 2017, стр. 59.

неразуман, свиреп и наopak”.⁶⁶ Дошао је такође до истог закључка као други анархисти, да свакој појединачној револуцији мора да претходи социјална револуција.

Ако је главни извор на коме се у модерном друштву производила неједнакост била економија, главни окидач да се она из тог извора излије била је политика. Она је била њена најважнија полуга, одана и константна. Лију је напустио старе снове о томе да се друштво може мењати унутар државе и да владари слушају своје филозофе. Више није веровао у то да је за напредак потребна контрола и да било шта што вреди долази изван народа. Разумео је да је држава не само бескорисна него и штетна и непотребна. Надговарање између реформиста да успоставе промене унутар монархије и револуционара да се с променама може започети тек када се створи република, анархизам је одбацио као промашену тему, политичку наивност или злобу, кратковидост, одсуство смисла. Токио је дефинитивно помогао да та мисао у Лију сазри. Јер он је имао конституционалну монархију, а имао је и модерно капиталистичко друштво. Лију је био на извору. Сведочио је како се распршио сан јапанских социјалиста да ће друштво Меиђи постати боље друштво. Сведочио је томе како сразмерно са модернизацијом расте неједнакост у друштву и како проблеми у друштву најтеже погађају најугроженије и најсиромашније. Како су неки Јапанци постали социјалисти само због невероватне неправде која је погодила јапанско друштво. Новинар Шимада Сабуро (Shimada Saburo, 1852–1923) описао је друштвене промене у Јапану: „Друштво је закорачило у период слободне конкуренције... Крај феудалистичких ограничења и примена машина резултирали су растом богатства. Да ли се друштво на овај начин приближило идеалу цивилизације? Слободна трговина за резултат има појаву да су снажни уништили слабе. Механизација је резултирала феноменом да капиталисти угњетавају раднике.”⁶⁷ Лију је сматрао да иста капиталистичка судбина чији су дах већ осећали велики кинески градови, а посебно Шангхај, чека Кину уколико не пригрли анархизам, не прогласи смрт државе и не заустави њене капиталисте.

Анархистичка теорија дала му је потврду за то. Антиципација, а потом и искуство, руских анархиста подучило га је да не постоји облик државне власти који ће донети једнакост и добробит грађанима, и да, како је уверавао Бакуњин, свака власт, чак и она републиканска и најдемократскија, а посебно она, јер свој деспотизам прикрива парламентарном игром лажног конституционализма, није ништа друго до репресија. Због тога, гледајући у конституционалну монархију Јапана из доба Меиђи коју је нагризала социјална неједнакост и капиталистичка грозница и модерне западне државе у којима је ситуација била још гора јер се она приказивала као народна воља, Лију је позивао своје савременике из супротстављених политичких табора да разумеју да свака власт ради против народних интереса, да је република класно подељено друштво као и царевина, да је смена Манџураца било којим другим обликом власти само друга страна истог огледала, да политика не може да живи своје идеале у доба капитализма. „Чак и ако монархија постане демократија, све док постоји влада, постојаће и њени органи, а постојаће тих органа који представљају кључне тачке удружене моћи значи да ће неко имати контролу над њима. А људи који буду имали контролу приграбиће привилегије за себе и потчиниће друге људе, и као резултат већина људи постаће робови мађине.”⁶⁸ Друштво које жели јаку државу,

⁶⁶ „Једни, којима се угувљује идеја о томе да поседују посебан, натприродан значај и узвишеност, тако су опијени овом својом уображеном узвишеношћу да престају да осећају своју одговорност у свим својим поступцима; други, они којима се, напротив, угувљује идеја да су безвредна бића, која у свему морају да се покоравају онима изнад себе, због овог непрестаног понижавања доспевају у чудно стање опијености својом сервилношћу и под утицајем те сервилности такође нису у стању да сагледају значење својих поступака и губе свест о одговорности за њих.” Лав Николајевич Толстој, „Царство божије је у вама”, Неопрес, Суботица, 2015, стр. 289.

⁶⁷ Shimada Saburo, „Jo“ (A Preface) in Yokoyama Gennosuke, *Nihon no kaso shakai (Lower Society in Japan)*, Tokyo: Kyobunkan, 1899, in: Yasuko Shin, *The Family and Freedom, Anarchist Discourse about Love, Marriage, and the Family in Japan and China 1900s-1930s*, Australian National University Canaberra, 2003, phd thesis, p. 33.

⁶⁸ Видети у: Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 92.

веровао је као и Бакуњин, стално жели себе да потчини властима. Револуционарно друштво, напротив, хоће да од себе одбаци власт.

Неосвојена кинеска демократија била је на Лијуевом удару. Њена основна обележја: право гласа, парламентаризам, политичке партије и правни систем. Из броја у број у „Тијенџиу”, Лију је критиковао модерне западне институције и идеје. Раскринкавање лажи демократије, опасније и перфидније јер прикрива своје репресивне механизме за разлику од изравности деспотије, била је његов анархичан плезир. „Шта показује историја парламентаризма?”, питала се Ема Голдман. „Ништа осим неуспеха и пораза, ни једну једину реформу која би умањила економски и друштвени стрес код људи.”⁶⁹ Професионални политичари који су годинама доминирали у структурама моћи у модерним западним демократијама користили су странке да остваре приватне, а не народне интересе, сматрао је Лију. У тренутку када се обрачунавао са парламентаризмом, опште право гласа није било освојено, и Лију је критиковао богатство као квалификацију за глас, неједнакост у срцу процеса који се издаје за демократију коју је диктирала повлашћена класа која преко свог кандидата изгласава своје законе. Али Лију је видео даље од тога, видео је непогрешиво време у коме је опште право гласа освојено, и у коме су кандидати за парламент изабрани тако што су гласачи заведени или подмићени или им је забрањено. Лијуева критика била је комбинација Платонове елитистичке концепције да незналица не може одлучивати о питањима важним за државу, Марксове да је у друштву заснованом на приватној својини демократија привид, и анархистичне да је особина сваке владавине репресија, а највише оне која се издаје да то није. „Људе које је народ изабрао да буду њихови представници у парламенту, влада ће претворити у њихове тлачитеље.”⁷⁰

У складу с анархистичким идејама, капитализам модерних западних земаља, посебно његова спрега са политиком, били су на удару Лијуеве критике. Капиталисти са својом великом финансијском базом остварују само привилегије, а немају обавезе. Они експлоатишу своје раднике и користе свој утицај да спрече радничке штрајкове. Гутају мале бизнисе. Користе свој новац да се укључе у политику и прогурају законе који користе њиховим пословним интересима, говорио је Лију посматрајући „благодети” демократије модерних, западних друштава.⁷¹ У модерном друштву, капиталисти су пригрлили све привилегије древне аристократије, државног и религијског естаблишмента. На трагу Прудона, Лију је презрео приватну својину, али је за тај презир и у кинеској култури која је за трговце и профит традиционално везивала негативне особине, као што су себичност, бесмисао и непринципијелност, имао много материјала.

Лију је сматрао да влада спроводи насиље над људима употребом војне силе, а капиталисти употребом новца. Али посебно је био згађен над њиховим удруживањем и заједништвом. „Да сумирамо, кривица је владе што спроводи моћ одозго надоле. Кривица је капиталиста и приватне својине што богати угњетавају сиромашне. Кривица је државе што јаки потчињавају слабе. Док год постоје владе, оне ће само помагати себи, не базирајући се на интересе обичних људи. Док год буду постојали капиталисти и приватна својина, они ће само помагати појединцима, не осврћући се на заједницу. Док год буду постојале државе, оне ће само помагати другим државама, не мислећи на то како да помогну свету. Било како било, влада је та која штити капиталисте, она је та која репрезентује државу, због чега она представља извор свеколиког зла.”⁷²

⁶⁹ „Донети су закони за побољшање и заштиту рада. Ипак, прошле године је доказано да је Илионис, са најстрожим законима за заштиту рудника, имао најгоре несреће у рудницима. У државама у којима преовлађују закони о раду деце, експлоатација деце је на врхунцу, иако овде радници/е имају све политичке могућности, капитализам је достигао најбестиднији зенит.” Ема Голдман, „Анархизам: за шта се стварно залаже” у „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 37.

⁷⁰ Видети у: Hsi-Ling Hsu, *The Life and Thought of Liu Shih-P'ei*, Texas Tech University, Texas, 1980, p. 81.

⁷¹ Исто, стр. 82.

⁷² Видети у: Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 95.

За неправду коју је савремени капитализам остваривао монополном над средствима за производњу, а онда и над тржиштем, Лију је понудио излаз у децентрализацији малих индустрија, њиховом преношењу из градова у рурална подручја. Гледао је право у мудрост Кропоткина. Капиталистички монопол над средствима за производњу спречавао је сељаке да раде, осим у фабрикама капиталиста, али ако би се модерна технологија која је потиснула традиционалне занате вратила у села, сељаци би поред пољопривреде могли да покрећу и своје мале фабрике. Било је у њему велике страсти док је говорио да је то најважнија ствар коју Кина мора да уради, и најхитнија. Да уједини индустрију и пољопривреду и удружи људе у мале, сеоске продуктивне заједнице.

Лију је мислио да су изуми западне цивилизације и њена знања корисна, али искључиво ако они у Кину дођу у друштво које је пригрлило анархизам. Реформе конституционалиста и модерна република Сун Јатсена, које су у својој основи садржале западне политичке институције и лекције, за Лијуа су биле пут у нове поделе и неједнакости у друштву, оснаживање његове класне устројености и погоршавање положаја људи који је у Кини тог времена већ био веома тежак. Тражио је зато у традицији Кине оне добре праксе из којих је и савремена Кина могла да учи, не негирајући да јој у развоју тих пракси може помоћи напредна западна технологија. У десетом броју „Хенгбаоа”, Лију је објавио да је инспирацију пронашао у древном кинеском програму или закону о парцелисању земље *ћу тијен фа* (区田法 *qu tian fa*) као начину узгајања усева и биљака који је отпоран на сушу и који даје високи принос. Он је промовисан у династији Хан, у време цара Ченг Дија (Cheng Di 成帝) који је владао Кином од 32. године старе ере до 7. године старе ере, када је чувени агроном Си Шенгчи (Si Shèng zhī 氾胜之) то применио у области Гуангџунг (Guangzhong 关中). Тада је осмишљен веома захтеван и технички изводљив начин припреме земљишта и система наводњавања који је гарантовао одређени принос на земљишту без обзира на то да ли се радило о плодном или неплодном земљишту.⁷³ Због врло високих техничких захтева, количине радне снаге и материјалних ресурса, овај метод није заживео у целој земљи, већ само на малим површинама у време династије Хан, али је Лију мислио да је он идеалан као предлог за његову пољопривредну револуцију у кинеским селима, јер је напредна западна технологија сада могла да помогне у његовој свеобухватној реализацији. Приложио јој је и делове из Кропоткинове књиге „Освајање хлеба” (Хлеб и воља, 1892) који су се односили на пољопривреду као референсни материјал.⁷⁴

Али за спровођење тог наума била је потребна револуција која ће укинути сваку власт, а коју је Лију, за разлику од других анархиста, дозивао из редова сељака. Пратећи траг који му је оставио Кропоткин⁷⁵, Лију је потражио у прошлости Кине доказ да је Кина практиковала комунизам, што је значило да Лијуеве анархистичне пољопривредне комуне

⁷³ Овај начин има три главна дела. Први је продубити земљану површину и ту концентрисати семе усева. Други је да постоје строги прописи о размаку реда садница и броју садница по јутру. Трећи је везан за концентрисано ђубрење стајским ђубривом, праћење раста усева и контролу сваке фазе раста. Карактеристике овог метода су садња усева на земљишту које је налик јарку или гнезду, свеобухватно коришћење дубоког орања, рационална садња усева, посебан нагласак на ђубрењу, и велика пажња посвећена наводњавању како би се постигли високи приноси.

⁷⁴ Питер Зароу каже да поред свих сличности између Лијуеве и Кропоткинове слике света, као што су вера у технологију која ће минимализовати рад, људску жељу за радом, удружени физички и ментални рад и минимум обавезног рада, а максимум слободног избора, Лијуев свет личи на концентрациони камп без команданта а Кропоткинов на породични са породичним задужењима.

⁷⁵ Кропоткина је пре свега занимао стваралачки гениј „дивљих и полудивљих људи током најранијег периода људског рода и још више током наредног периода сеоске заједнице, и огроман утицај којим су те институције деловале на потоњи развој човечанства.” Он га је подстакао на то да прошири своје истраживање на касније, историјске периоде, а посебно да проучи најзанимљивији период: слободне средњовековне градове-републике. Видети: Петар Кропоткин, „Узајамна помоћ, Фактор еволуције”, Медитеран паблишинг, Нови Сад, 2017.

заправо говоре на старом кинеском језику, а следећи упутство које му је дао Бакуњин,⁷⁶ пронашао је доказе да кинески сељак у себи носи револуционарни елемент, да је отпор властима његов природни инстинкт, и да је тежња ка анархистичком уређењу друштва његова природна тежња. У тексту „Анархистичка и сељачка револуција” (*Wu zhengfugeming yu nongmin geming 无政府革命与农民革命*) који је објављен у седмом броју „Хенгбаоа” (28. јун 1908), Лијуев став по том питању није могао да буде јаснији: „Сељачка револуција је анархистичка револуција. Зато, уколико желите да спроведете анархистичку револуцију, морате прво почети да спроводите сељачку револуцију, на првом кораку као одбијање плаћања такси владарима и феудалним господарима, и другим средствима.”⁷⁷ Лију је послушао и Толстојев савет, и укључивши пасивни отпор у прву фазу сељачке револуције, ујединио све руске учитеље анархизма у свој пројекат стварања новог кинеског друштва.

Као и Кропоткин, примере практиковања комунизма Лију је пронашао у првобитним заједницама људи какве су били кланови или племена и у сеоским заједницама. Клан није признавао приватну својину. С друге стране, сеоска заједница је у потпуности признавала приватну акумулацију богатства унутар породице и његово наследно преношење. Али богатство је перципирано искључиво у облику покретне својине. Што се тиче приватног власништва над земљом, сеоска заједница га није признавала. Заједничко власништво над земљом Лију је пронашао у време античке династије Џоу (1046–256. п. н. е.) када је посед над земљом регулисан тзв. „системом девет квадрата”, који је подразумевао да је један велики комад земље био подељен на девет једнаких делова, од чега је осам припадало појединачним домаћинствима, али је централни био заједнички и сви су помагали у његовом одржавању. Али поред заједничког власништва, ове заједнице подразумевале су и посебне друштвене обичаје који су се из односа према земљи преносиле на односе међу људима. Како наглашава Кропоткин: „Сеоска заједница није била само савез који је свакоме гарантовао његов праведни део заједничке земље, већ такође савез за заједничко обрађивање земље, узајамну подршку у свим могућим облицима, заштиту од насиља, и за даљи развој знања, националних веза и моралних појмова.”⁷⁸ Остатке тих обичаја пронашли су и Кропоткин и Лију у савременом свету, као доказ да су они могући, чврсти и трајни, и да модерни свет неједнакости, конкуренције и „прогреса” није могао да их уруши, што је у обојици будило наду да тај свет онда може и да их усвоји, да се поправи, да се врати у тачку пре него што се покварио. У тачку пре државе. Кропоткинов оптимизам био је заразан и сигурно је био од велике помоћи Лију док се пробијао кроз мрачно доба у коме се налазила његова Кина. Лију је светло пронашао у неким кинеским селима у којима је још увек било живо заједништво и када је у питању поседовање земље и када су у питању међуљудски односи. На страницама „Хенгбаоа” исписивао је сведочанства људске солидарности, гледајући у заједнице чији чланови помажу удовцима и удовицама и људима без породице да поднесу трошкове живота, младима приликом полагања државних испита и једни другима у различитим церемонијама. У заједнице које претпостављају људски, братски елемент уместо формалног који је суштинска карактеристика власти. У заједнице које разматрају и решавају своје проблеме иза леђа власти, знајући да је обичајно право често хуманије, праведније и смисленије од закона. И Лију се надао да ако је дух заједништва преживео негде, он је онда жив свуда.

⁷⁶ У мају 1869. године, Бакуњин пише: „Неколико речи мојој младој браћи у Русији”, где први пут даје лозинку руској интелигенцији за доласећу деценију, „идите у народ. Пријатељи, напустите, дакле, брже овај свет осуђен на пропаст, напустите све универзитете, све школе, из којих вас изгоне, и у којима су увек само настојали да вас одвоје од народа. Идите у народ. Ту треба да буде ваша каријера, ваш живот, ваша наука. И добро памтите, браћо, да учена омладина не треба да буде ни господар, ни заштитник, ни добротвор, ни диктатор народа, већ само бабица, ујединитељ и организатор напора и свих народних снага”. Михаил Бакуњин, „Државност и анархија”, Цид, Подгорица, 2010, стр. 18.

⁷⁷ Liu Shipai, *Wuzhengfu geming yu nongmin geming* (Anarchist revolution and peasant revolution), Hengbao, no. 7, (28. јун 1908) in: Yasuko Shin, *The Family and Freedom, Anarchist Discourse about Love, Marriage, and the Family in Japan and China 1900s-1930s*, Australian National University Canberra, 2003, phd thesis, p. 216.

⁷⁸ Петар Кропоткин, „Узајамна помоћ, Фактор еволуције”, Медитеран паблишинг, Нови Сад, 2017, стр. 116.

У седмом броју „Хенгбаоа”, Лију је објавио и превео на енглески песму кинеских сељака из древне „Књиге песама”: „Устајемо у зору./ У сумрак се одмарамо./ Копамо бунаре и пијемо./ Обрађујемо поља и једемо./ Шта нама представља царева моћ?”⁷⁹ Она је представљала илустрацију Лијуеве идеје о независности кинеског сељака, његовој имуности на захтеве власти и његовом капацитету да се супротстави неправди. Лију је мислио да је у природи кинеских сељака удруживање и сарадња, да су они отпорни на ауторитет, да су базично комунистични и несвесно анархистични, и да су способни за револт као што је показала кинеска историја. Лију није имао дилему да сељаци треба да буду главна снага будуће револуције, језгро из које се она напаја и добија мотивацију. План сељачке револуције, како га је Лију замислио, имао је две фазе, прву у којој они стичу посед над земљом и другу у којој земља постаје заједничка. Та револуција сељака која ће укинути приватну својину, према Лијуевом мишљењу, требало је да се повеже са револуцијом радника која ће укинути класне неједнакости, и та удружена снага требало је да постане основа праве, свеукупне револуције коју дозива анархизам.

Лију је на страницама „Хенгбаоа” много пажње посветио положају сељака и проблемима са којима се они суочавају у турбулентном времену кинеске историје. Ариф Дирлик (Arif Dirlik) исправно запажа да су то најраније озбиљне дискусије у кинеском социјализму о улози сељака у револуцији и значаја револуције за њих.⁸⁰ Пре свих, Лију је такође понудио концепт комбиновања пољопривреде и индустрије, који је много утицао на потоњу социјалистичку мисао, а пре свега комунистичку праксу, и концепт удруженог менталног и физичког рада, који је утицао на потоње анархистичке експерименталне програме.⁸¹ Лијуев „антимодернизам” показао се, дакле, као врло напредан када се време сагледа као категорија шира од савременог тренутка. Јер на Лијуев однос према друштву нису се могле применити категорије напредности или заосталости пошто је то у основи био другачији однос према модерности који га у најмању руку јесте коштао неразумевања, али је зато на добитку била аутентичност његове филозофије анархизма. Лију се није супротстављао изумима модерне науке и технологије већ социјалној организацији коју је креирала модерност. У социјалном окружењу које је организовано према људским потребама, модерна достигнућа требало би да служе људима а не да дехуманизују живот, како је то често био случај у великим западним метрополама, Токију и Шангхају. Лију је то видео. Осим тога, како опет исправно каже Дирлик, „антимодернизам не имплицира конзервативизам нити противљење променама већ испитивање основних социјалних, економских и културних премиса модерне идеологије садржаних у претпоставци да је свака технолошка и социјална промена добра зато што је прогресивна.”⁸²

И, коначно, као и Котоку, Лију је анархизам повезао са националним ослобођењем и он му је понудио оно што је покушавао да пронађе у пређашњим националистичким трагањима – антиимперијализам. Чињеница да је и сам кинески национализам на почетку века схватио ограничења властитих трагања у оквиру ускогрудних дарвинистичких концепција и отворио свој поглед према интернационализму и утопији јесте помогло. Кангов „Датунг” одјекивао је у Лију, баш као и привлачна утопија Цаи Јуенпеија и Лијанг Ћичаов ниҳилизам. А Танг Ситонг (Tang Sitong 譚嗣同, 1865–1898) својим сном о свету без држава готово да је кинеском анархизму дао сценарио по коме треба креирати нови свет. Али тек је анархизам своју понуду за ослобођењем од империјалних настрадаја на кинеску земљу и биће поставио у садашњост, свет конкретних односа међу земљама, а не у будућност човечанства када су све те ствари већ биле решене и друштво је могло да живи свој срећан живот

⁷⁹ Донатан Фенби, „Повијест савремене Кине, Пропаст и уздизање велике силе, 1850–2008”, Сандорф, Загреб, 2008, стр. 41.

⁸⁰ Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1991, p. 105.

⁸¹ Програм Радити и студирати који су анархисти основали у Француској био је заснован на овом принципу.

⁸² Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1991, p. 105.

ослобођен свих социјалних и политичких погрешки и граница. Кангова и Цаијева утопија погодила је болно место национализма, и та бол јесте била револуционарна, али светску трансформацију коју је је уздрмани кинески национализам најавио тек је анархизам послао у живот као политички *credo*, принцип о коме се више не може преговарати.

Лију је са Цанг Ђијем и Цанг Бинглином 1907. године основао „Азијско хуманитарно братство” (Ya zhou he qin hui 亚洲和亲会) у оквиру кога су развијали идеје о паназијском удруживању и неговали отпор према западном империјализму. Од свих ствари које је изумео у својој „назадној” анархистичкој теорији, Лију је можда био и први кинески интелектуалац који је у социјализму видео начин да се Кинези ослободе Запада и Јапана. На важност концепта социјализма и универзализма у кључу ослобођења азијских народа, Лију је скренуо пажњу у есеју „Тренутна ситуација у Азији” (Yazhou xianshi lun 亚洲现势论) који је објављен у комбинованом броју „Тијенџија” 1907. године. Лију је веровао да је та слобода достижна. Она је на путу свог остварења тражила да се људи мобилишу на отпор и да се угњетени народи Азије повежу међу собом, као и са људима у свету који верују да је угњетавање једног народа, или у овом случају готово целог континента, репресија и над њима самима. Теоретичари кинеског анархизма наглашавају да је Лију био на трагу Лењинове (Владимир Иљич Ленин, 1870–1924) теорије о империјализму према којој напредне нације које користе капитал да обнове своје економије почињу да пате од контрадикција монополизујућег капитала, да је предухитрио Лењинову мисао о томе да борба за ослобођењем у колонијама представља део револуције у метрополама и да је отишао корак даље од њега тврдећи да је периферија срце револуције.⁸³ Баш као што је мислио да прогрес који је дошао са капитализмом и модернизацијом утиче у обрнутом смеру на квалитет живота људи, Лију је тако веровао да империјализам угрожава и становнике империјалистичких земаља, а не само њихове очигледније жртве. „Како то да снага влада и богатство Јапана, Европе и Сједињених Америчких Држава расту, а да су људи који живе у овим земљама све сиромашнији? Један од разлога за развој империјализма јесте жеља капиталиста да украду богатство других народа и искористе њихову слабост и неразвијеност да би управљали њима силом. Тако, они користе изговор да је колонизација начин да увећају снагу својих земаља, али крајњи резултат јесте да они не наносе штету само слабијим народима него и људима који живе у њиховим земљама.”⁸⁴

Лију је веровао у снагу побуњених људи, која год да је била земља њиховог порекла. У светску револуцију. Кинески анархисти сматрали су да је XX век време анархизма и да је тренутак у којем су живели сазрео за врсту борбе коју он проповеда. То уверење дошло је из осећаја велике кризе коју су преживљавали заједно са својом земљом за коју им се чинило да никада у својој историји није била погођена на тако много начина. Није им, међутим, промакла ни криза у којој се налазио цео свет, као ни лажне и манипулативне представе о јакима и слабима или крхке представе о благодетима модернизације. Империјализам је за Лијуа зато могао бити онај неопходни *spiritus movens* у који је и Бакуњин веровао када је говорио о томе како и када сазрева револуција. Веровао је да удружена Азија може збацити стране освајаче, али и сопствене владе које им омогућавају да напредују експлоатишући властити народ. Али је мислио и да у империјалистичким земљама чије владе подижу таксе да би финансирале освајања, осиромашују своје људе, брину само о сопственим интересима, монополизују тржиште, револуција сазрева. И мислио је да је побуна Азије кључ за побуну света. „Уколико се слабе расе уједине, нема сумње да ће оне скупити снагу да протерају империјалистичке силе, а дан када се то буде догодило, биће дан када ће империјалистичке владе бити збачене. То ће бити почетак мира у свету... Када се азијске колоније буду ослободиле своје подређености, империјалне силе ће изгубити своју способност да обмањују,

⁸³ Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1991, p. 107; Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 175-176.

⁸⁴ Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 175.

и њихов народ ће постати свестан да више нема разлога да страхује од своје државе.”⁸⁵ Не мање убедљиво, и не мање страствено, Лију је тврдио да када азијски народи буду освојили независност, они неће поновити грешке западних револуција, променити господара и заменити једну репресију другом. „Зато, када људи слабих раса освоје независност, они ће засигурно постати анархисти”⁸⁶, говорио је Лију, увезујући чврсто антимиеријализам и анархизам, и гледајући поносно у будућност своје анархистичке Кине.

Анархизам у Кини није био само краткотрајни кинески флерт са западним идејама нити наивни сан који су затечени у вртлогу тешких времена поједини кинески интелектуалци морали да одсањају пре него што се пробуде у зрелом добу реалних политичких идеја. Као што се то није десило ни у једној земљи на свету, из разлога који су више него очигледни, анархизам није постао ни будућност Кине, али то не значи да он није био веома озбиљна политичка, филозофска и друштвена стратегија на почетку века чији је утицај на будућност Кине био све само не занемарљив⁸⁷. Његов значај, опасност по владајуће идеологије и утицај можда је највидљивији у потреби потоњих кинеских интелектуалаца и политичара да га маргинализују, оптуже, раскринкају и прикажу као неважан, инфериоран, јалов или погрешан.⁸⁸

У будућности, такође, Лију се нашао на месту удаљеном од његових анархистичких снова. Изгледа да је још у Токију крајем 1907. године започео свој пут повратка империјалној Кини који је довршио у зиму 1908. године, приклонивши се манџурском генералу Дуанфангу који је стару монархију покушавао да одене у реформистичко рухо. Као и све што је тајновито, конспиративно и у себе затворено, какво је умногоме било време у којем је Лију живео, и његова преписка са Дуанфангом објављена 1934. године⁸⁹ уместо да расветли замагљује и уместо да сведочи реинтерпретира догађаје који су претходили великом Лијуевом преображају који је толико запањило његове савременике. Непоуздана у погледу времена њиховог дописивања, а свакако упитна када је реч о њиховој аутентичности

⁸⁵ Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 176.

⁸⁶ Исто, стр. 176.

⁸⁷ У чувеним разговорима америчког новинара Едгара Сноа (Edgar Snow) са Мао Цедунгом (Mao Zedong 毛泽东, 1893–1976) 1936. године, Мао је рекао да је у једном тренутку био под снажним утицајем анархизма. Edgar Snow, *Interviews With Mao Tse-Tung*, Workers Library Publishers, 1937, видети: <https://www.marxists.org/reference/archive/mao/works/1936/11/x01.htm>.

⁸⁸ Анархистички покрет двадесетих година у Кини, пре свега оличен у деловању Лију Шифуија (Liu Shifu 刘师复, 1884–1915) и Ба Ђина (Ba Jin 巴金, 1904–2005), био је изузетно утицајан, по снази и значају конкурентан тадашњем комунистичком покрету. Због критике марксистичко-лењинистичке идеологије коју су кинески комунисти двадесетих година истицали као правац у коме Кина треба да се креће у будућности и болшевичке револуције чије последице нису баш најбоље сагледали, анархизам се нашао на удару кинеских идеолога комунизма чији је интензитет само растао у годинама које су уследиле, преживљавајући чак и после 1949. и оснивања Народне републике Кине када кинески комунизам више није имао никакву алтернативу у реалности. Дебату су 1921. године отворили Чен Дусју (Chen Duxiu 陈独秀, 1879–1942), један од оснивача Комунистичке партије, и Оу Шенгбаи (Ou Shengbai 区声白, 1892–1945), његов бивши ученик, у оквиру које су постављени проблеми, размењене оптужбе и најављено бескомпромисно политичко размимоилажење између две идеологије које у том времену још нису биле сигурне у то да ли су потенцијални политички партнери. Чен је оптужио анархизам за пренаглашавање вере у људску слободу и недостатак капацитета да организује успешну државу после револуције („Превише оптимизма када је реч о људској природи, превише песимизма у свему што се тиче политике”), верујући да једино организована, централизована снага државе може да донесе добробит друштву после револуције, а не разједињене, независне заједнице недисциплинованих људи, док је Оу заговарао органско јединство између индивидуе и друштва које функционише по принципу добровољности, а не насилним уплићањем државе и закона. Анархистичке оптужбе на рачун комунизма распламсале су се годину дана касније, као последица контаката кинеских анархиста са западним анархистима, пре свега Емом Голдман и Кропоткиновом удовицом, захваљујући којима су добили информације о животу у Русији после болшевичке револуције, и у њиховом центру био је удар на највећу слабост марксизма која се огледала у његовом одбијању да сагледа разлику између државе и друштва и негирању могућности да после револуције нова држава заиста може да ради против пролетеријата.

⁸⁹ Преписку између Лију Шипеија и гувернера Дуанфанга објавио је Хунг Веилијен у часопису „Дагонг бао”, 2. новембра 1934, али писма нису датирана нити је Хунг открио где их је пронашао.

и веродостојности, ова би се писма на основу неких референтних тачака могла датирати у позну токијску 1907. годину, а у њима је Лију извештавао Дуанфанга о револуционарним приликама у Токију. Начин на који је Лију подносио извештаје није могао да открије Дуанфангу оно што он већ није знао, али је покушавао да сакрије оно што је Дуанфанг сигурно знао, иако је Лију хтео да га убеди у супротно, какав је рецимо био извештај о томе да његов пријатељ Џанг Бинглин није укључен у револуционарне активности већ је искључиво посвећен студијама будизма.⁹⁰ Лију је можда већ у Токију прешао поново исту реку и вратио се назад, спалио многе мостове, али они које је сачувао касније су му вероватно омогућили да исплива када му је глава била готово испод воде. Прича се да је генералу Дуанфангу Лију открио тајне састанака и чланства *Тунгменгхуија*, због чега су многе присталице ове организације морале да напусте Токио, али да је њихов план да га убију у Сичуану неколико година касније осујетио управо Џанг Бинглин једним телеграмом у којем их је молио да то не учине.

Са политичког становишта, Лијуев пут после Токија био је ретроградан, а његова природа луталачка и номадска. Из перспективе самог живота чији је круг Лију после Токија полако описивао и затварао, његов живот је подсећао на моритат, стари средњовековни европски жанр у којем се смењују успон и пад, добро и зло, утваре и уходе, сунце и киша. У Дуанфанговој служби остаје све до његове смрти коју су узроковале револуционарне трупе у освит револуције 1911. У новом политичком окружењу, заинтересован је пре свега за стару љубав према изучавању кинеских класика. Стари жар да се очувају националне студије и очува национална суштина кинеског бића распламсава се у његовом писању, и он објављује бројне текстове на ту тему у „Часопису за националну суштину”, као и убеђивању Дуанфанга да оснује специјалну школу за националне студије како би се Кина сачувала од идеолошких и културних утицаја и притисака са Запада. После Дуанфангове смрти, Лију се сели у Ченгду, где ради као професор у „Школи за националне студије” (Guoxue yuan 国学院) у Сичуану и пише за „Сичуански часопис за националне студије” (Sichuan guoxue zazhi 四川国学杂志). Изгледало је као да је послушао савет који му је једном дао Џанг Бинглин да се мане политике и посвети проучавању кинеске традиције и културе. Упорност његових некадашњих сабораца, и то управо оних који су његову традиционалну ерудицију толико ценили да су успевали да пренебрегну његово политичко издајство, да га врате правоверној политичкој мисији најбоље се може сажети у Цаијевим сећањима на то да су он и Џанг Бинглин дали оглас у новинама у којем позивају Лијуа да им се придружи у напорима да изграде нову републику после 1911. На позив Лију није одговорио, филозофски и политички очигледно већ веома далеко од нових градитеља, али политику није напустио, показујући да је чврсто опредељен за сарадњу са преживелим владајућим класама тек свргнутог бившег режима. Године 1913. одлази у провинцију Шанси како би радио за обласног господара Јен Сишана (Yan Xishan 阎锡山, 1883–1960), а свој контрареволуционарни зенит досегао је 1914. године када ступа у службу старог обласног господара северних провинција и новог председника Кинеске републике Јуен Шикаија (Yuan Shikai 袁世凯, 1859–1916). Лију постаје члан Јуеновог парламента који ће он по старом диктаторском импулсу убрзо распустити, што је био део Јуенове стратегије за укидање тек створене републике и поновно враћање монархије. Том науму у којем је Јуен накратко успео, када 1. јануара 1916. поново успоставља монархију и проглашава се за цара, Лију доприноси својим интелектуалним

⁹⁰ Мартин Бернал у свом тексту „Лију Шипеи и национална суштина” тврди да је Лију био Дуанфангов доушник од почетка свог боравка у Токију. Он сматра да иако је Лијуев анархизам на неком нивоу био искрен, он је пре свега био део манџурске стратегије да се унесе зрно раздора међу револуционарима. Међутим, не постоје докази о томе да је Лију од почетка био део Дуанфанговог завереничког плана. Видети: Bernal, Martin (1976), Liu Shih-p'ei and National Essence, in Furth, ed. Charlotte, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 90–112.

радом⁹¹ као један од *Шест Јуенових ђунција*, не обазирећи се превише на судбину претходних *Шест ђунција* царице Циси који су погубљени када је царица постала нетолерантна према реформама. После Јуенове смрти, Лију се сели у Тијенџин, а онда у Беиџинг, да би у целом колоплету необичних кретњи, обртања, дијалектике неупитне оданости и апсолутног издајства, Лију на позив Цаи Јуенпеија дошао 1917. године на реформисани Универзитет у Беиџингу као професор кинеске књижевности. Цаи је желео да нови универзитет буде слободан у пуном значењу те речи, а то је укључивало и неистомишљенике када је реч о доминантним интелектуалним, духовним и политичким стремљењима Кине у које се Лију одметнуо, али више од тога, и Цаи Јуенпеи и Џанг Бинглин као да су дубље разумевали пут који је Лију прешао и као да је блискост коју су са њим остваривали преко разумевања кинеске традиције и кинеског бића била снажнија од разочарања коју су осећали због Лијуевог странствовања у конзервативним пределима његових новонасталих монархистичких убеђења. Осим тога, знали су да није било много Кинеза који су се могли похвалити Лијуевим образовањем, и то је био један од најсветлијих примера смиривања страсти зарад добра новог универзитета, заборављајући ако не опроштајући зарад општег напретка. На Универзитету, Лију је био ексцентричан⁹² и реакционаран⁹³, а његов турбулентан и страствен живот полако се тањило и претварао у туберкулозни предавачки шапат, да би на крају све политичке смрти које је успео да избегне наплатила болест 20. децембра 1919. године. Умро је у тридесет петој години живота, остављајући Кини у посед богато интелектуално наслеђе, много недоумица и интерпретација, и у складу са невероватно доследним апсурдом властитог живота и живота Кине тог времена, издају једног принципа који је управо захваљујући његовом раду доживео у годинама његове смрти нови замајак и снагу. Анархизам којег је изневерио враћао се у живот слушајући шта је Лију Шипеи имао на ту тему да каже.⁹⁴

Лијуева аргументација, знање, страст и харизма били су вероватно таквог интензитета и такве врсте да су његови савременици сваки пут изнова остајали затечени пред његовом променом политичког курса. Ако се сложимо са тезом да је дух времена био такав да је промена мишљења које језик политике дефинише као опортунизам, а језик људи као неприципијелност, неморалност и недоследност, било толико распрострањено и уобичајено да је прерасло у културни дефект времена⁹⁵, онда тешко можемо превидети чињеницу да није само Лију Шипеи био тај који се у Кини почетком двадестог века политички гибао, и у

⁹¹ Текст „О обнови монархије” (Jun zheng fu gu lun 君政复古论) представља један од ретких политичких текстова који је Лију објавио у том периоду, а којим је покушао да пружи кредибилитет Јуеновим политичким настојањима.

⁹² Џоу Цуожен (Zhou Zuoren 周作人, 1885–1967), који је радио на истој катедри, тврдио је да је Лију, после Гу Хунгминга (Gu Hongming 辜鸿铭, 1857–1928), био најексцентричнији предавач на Беиџиншком универзитету.

⁹³ Заједно са својим учеником Хуанг Каном (Huang Kan 黄侃, 1886–1935), пропагирао је борбу против Новог културног покрета, заговарајући конфуцијанске вредности и отпор вестернизацији. У марту 1919. основали су часопис „Национално наслеђе” (Guo qing lun 国情论), како би промовисали класично учење. Али како је Нови културни покрет био силовит у времену свог деловања (1917–1923), часопис је престао да излази после неколико бројева.

⁹⁴ О значају анархистичког покрета у Кини двадесетих година, видети: A. Dirlik, *The Orgins of Chinese Communism*, Oxford University Press, 1989; A. Dirlik, *The Path not taken, The Anarchist Alternative in Chinese Socialism: 1921–1927*, Cambridge University Press, Vol 34, Issue 1, 1989; Chan, Ming K. and Arif Dirlik, *Schools into Fields and Factories: Anarchists, The Guomindang and the National Labor University in Shanghai, 1927–1932*, Duke University Press, 1991; Pik-chong Agnes Won Chan, *Liu Shifu (1884–1915): A Chinese anarchist and radicalization of Chinese thought*, University of California at Berkeley, 1979; Marilyn Levine, *The Found Generation: Chinese Communism in Europe, 1919–1925*, University of Chicago, 1985; Nohara Shiro, *Anarchists and the May 4 Movement in China*, Libero International, nos. 1–4 (January 1975–April 1976); Phil, Billingsley, *Bandits in Republican China*, Stanford University Press, 1988; Jean Chesneaux, *The Chinese Labor Movement, 1919–1927*, Stanford University Press, 1968; Jerome B. Grieder, *Intellectuals and the State in Modern China*, Free Press, New York, 1981.

⁹⁵ R. Scalapino, G. T. Yu, *The Chinese anarchist movement*, Berkeley: Center for Chinese Studies, 1961, p. 14.

зависности од перспективе коју заузмемо, трансформисао или конвертирао.⁹⁶ Лијуева биографија, дакле, у том смислу није била изузетак иако по количини и начину унутрашњег меандрирања јесте била изузетна. Традиционални интелектуалац којег је као таквог изнедрила древна кинеска царевина постао је модерни револуционар који је заговарао њен пад и рођење модерних политичких државних творевина, пробудивши се затим као анархиста који је оспоравао сваки облик владавине, државу и модерност схваћену на конвенционалан начин и прихваћену у њеном уобичајеном смислу да би на крају дозван вишевековним кинеским сном поново задремао у царским одајама, прижељкујући у сомнабулистичким епизодама да се она поново прикаже као оно што је одувек била – држава под контролом једног човека.

Како је уопште био могућ овакав пут у кратком животу једног надахнутог и паметног човека нису одолели да пробају да објасне ни Лијуеви савременици ни Лијуеви тумачи. Емотивно ангажованији, Лијуеви дотадашњи истомишљеници, који су у највећем броју случајева прешли исти пут као Лију, али су га различито завршили, у складу са иррационалношћу која је емотивности иманентна, али свакако и са доминантним дискурсима тумачења којима се, нажалост, тако ретко одупру и најпаметнији, за Лијуево издајство револуционарне ствари оптужили су његову жену Хе Џен.

Савремени тумачи одбацили су емотивност својих претходника, али их је недостатак релевантнијих сведочења и докумената осудила на субјективност властитог резонувања. Знајући да је непримерено и нетачно недоследност мушке судбине приписивати конструисаним слабостима женског принципа, они су разлоге Лијуевог напуштања анархистичке идеје тражили управо на оним местима која су истовремено била извор њене снаге. У Лијуевом даоизму и конфуцијанству, изучавању старе Кине, снажном осећају националног идентитета, и у његовом амбивалентном уму и специфичном моралном компасу.

Иако су одбили напад на анархизам због везе коју је Лију направио с даоизмом који су заговарали први кинески комунисти⁹⁷, савремени западни проучаваоци који су истраживали ове везе ипак су потенцијални извор Лијуевог озлоглашеног политичког преображаја потражили у склоности првих кинеских анархиста да привилегују питање социјално-економске једнакости људи на рачун критике државе, као система вредности који је у њих уписао даоизам, а не револуционарни западни анархизам.⁹⁸ Аутентичан Лијуев ум који је желео да увеже кинеске и западне идеје, а не једноставно да препише западна искуства, балансирајући тако на увек неугодној, погледима изложеној и тананој линији између конзервативизма и модерности, давао је посебну боју и тон кинеском анархизму, али је управо оно што је био залог аутентичности постало у савременим тумачењима узрок реакционарности која се материјализовала као његов повратак монархији. Лијуево противљење капитализму, акценат на једнакости, противљење модерним демократијама и трагање у прошлости за адекватним аграрним моделима који су моделе преимперијалне Кине претпостављали модерним обрасцима западног света, представљали су према

⁹⁶ Бројни анархисти одродили су се од анархистичке идеје и колаборирали са различитим ауторитарним режимима. Поред Лију Шипеија који је свој политички живот окончао у монархистичким рукама Јуен Шикаија, најпознатији примери идеолошког одметања у том периоду били су његов токијски анархистички пријатељ Џанг Ђи, као и париски анархиста Ву Џихуи, који су сан о анархизму такође оставили испред врата националистичких одаја Гуоминданга.

⁹⁷ Чен Дусју је напао анархизам као рефлексију интелектуалних и животних навика укорених у даоизму. „Анархизам је пропагирао лењи и недисциплиновани начин размишљања који је свој главни узрок имао у нихилистичкој мисли и индиферентном ставу даоизма... Пасивни даоистички неодговорни индивидуализам самопрокламованих кинеских анархиста води лењом, погубном, незаконитом, неморалном понашању које као резултат једино може да има људе који полагају заклетве, полуде или изврше самоубиство.” Видети у: Krebs, Edward S. *The Chinese Anarchist Critique of Bolshevism during the 1920s*. In Roger B. Jeans (ed.), *Roads Not Taken: The Struggle of Opposition Parties in Twentieth Century China*. Boulder, CO: Westview Press, 1992: 203–24, p. 177.

⁹⁸ Видети: John A. Rapp, *Daosim and Anarchism, Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, Contemporary Anarchist Studies, New York, 2012, p. 112.

модерним тумачима доказ амбиваленције његовог ума и погодно тло за политичку превртљивост и колебање. Иако је анархизам критиковао модерност схваћену као социјално-економску неједнакост и модерну бирократску државу, ваљда је Лијуев покушај да се у прошлости избави од замки модерног, капиталистичког друштва за поједине тумаче заувек остао залог његове реакционарности. Лијуев повратак монархији потврдио је отуд оптужбе које су и док је био анархиста спочитаване његовој револуционарности: традиционалност његовог ума. Када је схватио да моментална и свеобухватна социјална трансформација какву је заговарао анархизам није могућа, Лију се, како тврде тумачи, окренуо традицији, вратио познатим моделима државног и друштвеног уређења, сматрајући да је кинеска „назадност” боља од „прогреса” материјалистичке, западне цивилизације.

Истина, такав интерпретативни траг оставио је Лију, у тренутку када је још увек био анархиста, када још увек није било потребе за тумачењима. У једном од последњих бројева „Тијенџиа” Лију је написао: „Реформе нису боље од конзервативизма и конституционализам није ништа бољи него деспотија.”⁹⁹ Задојен до тачке кључања анархистичким неповерењем пре свега према облику државног уређења који су модерне демократије представљале као глас народа, Лију је изгубио равнотежу, заљуљао се, загрцнуо и револуционарни плес свог живота претворио у политички *salto mortale*.

Иако су неки тумачи мислили да би Лијуев политички преокрет најбезбедније било тумачити његовим разочарањем у понашање политичких сабораца и гађењем над себичношћу и корупцијом унутар револуционарних кругова, речју, губитком илузије да револуција може успети уколико је предвођена таквим револуционарима¹⁰⁰, његов повратак у чврсте и дефинисане односе старог кинеског друштвеног и политичког уређења у којем нема много простора за изненађења можда се ипак, парадоксално, баш онако како налаже Лијуева природа и судбина, налазио у самом анархизму, онако како га је Лију разумевао. Кругови које је Лију описивао, колико год да су на први поглед изгледали контрадикторно, заправо су у себи чували зрно доследности које се чврсто нападало на једној идеји која га никада није напуштала и која је у политици непрестано покушавала да нађе простор да заживи. Она се тицала опстанка Кине и покушаја да се сачува суштина кинеског идентитета, као и напора да се он промишља с обзиром на различите временске равни како би му се обезбедио континуитет и с обзиром на различите идеје како би се утврдила његова суштина. У том смислу, Лију није могао да сакрије своје страхове, а онда ни да их отклони како би његова мисао могла да превазиђе своја (политичка) ограничења. По анархистичким мерилима његов неславан националистички страх од Манџураца управо се у анархизму трансформисао у страх од Запада и Лију је поново покушао да нађе чврсто упориште за своју домовину, превиђајући анархистичку лекцију која опомиње да га неће наћи у рукама нити једног познатог облика државног уређења. Али у времену велике фрустрације и велике наде какво је било оно у којем је живео, Лију је напоследку изгубио наду, загледан управо у земље које су своју наду испуниле. У том смислу, било је нечега невероватно поштеног у његовом деловању, неке искрености којој је вредело жртвовати старе идеје или им макар испоставити рачун, али и нечег невероватно деструктивног када се таква жртва опет подносила на олтару политике. Савет који није послушао, да напусти политику и врати се проучавању кинеске културе и традиције, као у случају сваког ко се оглуши о свој дар, коштао га је онога што је највредније – самог живота.

⁹⁹ Видети у: Hsi-Ling Hsu, *The Life and Thought of Liu Shih-P'ei*, Texas Tech University, Texas, 1980, p. 91.

¹⁰⁰ Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 35.

Кинески анархизам у пракси и теорији Џанг Ђија и Џанг Бинглина

Кинески анархизам који се родио у Токију имао је много присталица, још више опонената, али се његов живот пре свега напајао на интелектуалним, емотивним и искуственим промишљањима, доживљајима и сликама света Лију Шипеија и Хе Џен. Ипак, слика кинеског анархизма у Токију била би непотпуна када се не бисмо дотакли двојице учесника који су на њега утицали на различит начин, али једнако подстицајно и конструктивно. Организациони таленат и револуционарно надахнуће Џанг Ђија и блистави, комплексни ум Џанг Бинглина, његово темељно образовање и снага његових промишљања и уверења, имали су значајан утицај на анархистички покрет и на његове главне актере.

Џанг Ђи је био посвећени револуционар, увек на месту где се револуција рађа или распламсава, оснивач бројних револуционарних организација, уредник најважнијих револуционарних гласила, један од првих токијских ђака, преводилац, предавач, инспиратор и мотиватор, мотор револуције и њен неуморни дух. Рођен је 1882. године у северној кинеској провинцији Џили (Zhili 直隶) у ученој, утицајној породици. Иницијативу је показао рано, са само 17 година, дошавши у Токио 1899. године у првом таласу кинеских студената који су се доселили у Јапан. Увек у центру свих збивања, Боксерски устанак (1899–1901) пратио је у домовини, да би се наредне године вратио у Токио као студент политичке економије на Васеда универзитету и учесник у побунама кинеских студената против манџурског двора у Беиђингу, отворивши тако прво револуционарно поглавље свог живота и живота своје земље. Стално послушнујући револуционарна жаришта, године 1903. одлази у Шангхај како би учествовао у антиманџурским активностима Кинеза и Кинескиња окупљених око „Патриотске школе за девојке” и како не би пропустио револуционарну варницу коју је изнедрила новина „Субао”, превасходно захваљујући текстовима Џанг Бинглина и Цоу Жунга. Годину 1904. проводи као професор западне историје у граду Чангша и учесник у револуционарним догађањима у Беиђингу, Шангхају и Тијенђину. Године 1905. враћа се у Токио, учествује у активностима које доводе до оснивања *Тунгменгхуија*, постаје уредник његовог гласила „Минбао” и наставља да ради за тај часопис и пошто га је на месту уредника заменио Џанг Бинглин. Од 1907. године, захваљујући познанствима са најистакнутијим јапанским анархистима, ствара амбијент за настанак кинеског анархизма и, заједно са Лију Шипеијем, показује анархистички жар и револуционарну хиперактивност. Као део добитног револуционарног троугла Лију Шипеи – Џанг Бинглин – Џанг Ђи, учествује у оснивању „Друштва за проучавање социјализма” и „Азијског хуманитарног братства”, преводи, мало пише, али страшно говори, и показује виртуозност у стварању и очувању социјалних веза. Након Лијуевог повратка у Шангхај, претпоставља се да једно време одржава у животу анархистичку новину „Хенгбао”. После притиска јапанских власти на револуционаре у Токију, године 1908. придружује се кинеским анархистима у Паризу. У годинама пре и непосредно после настанка Кинеске републике, сарађивао је са свим најважнијим кинеским револуционарима, без обзира на разлике у њиховим идеолошким ставовима. Његова последња политичка позиција, као једног од водећих људи *Гуоминданга*, узроци и детаљи његовог политичког одметања могли би бити део посебне студије о феномену политичке конверзије у тадашњој Кини.

Надарен за то да препозна револуционарну идеју, написао је прву кинеску књигу о анархизму 1903. године, много раније него што је покрет у чијем је оснивању учествовао започео свој живот. Мајстор друштвених веза и инсајдер у револуционарним круговима, он је упознао Лију Шипеија и Хе Џен са јапанским анархистима у Токију, преносећи анархистички пламен на оне који ће постати његови главни носиоци. Мајстор револуционарне иницијације, он је, заједно са Лијуем, основао организације које су кинеском анархизму у Токију подариле живот. Можда није био оригиналан мислилац, на начин на који су то били Лију Шипеи, Хе Џен и Џанг Бинглин, али је био довољно mudar да схвати да је његова улога била да те мисли покрене, удружи, окупи и направи им амбијент у којима ће оне моћи слободно да живе и да се развијају. Можда није био *spiritus movens* анархистичког

покрета, као Лију, али није био ни далеко од *primum mobile*, покретачког импулса који узрокује свеукупно кретање, а да сам остаје непокренут.

Међутим, један од најаутентичнијих, најснажнијих и најутицајнијих кинеских револуционарних гласова у пред и постреволуционарној, манџурској и постманџурској Кини припадао је Џанг Бинглину. Рођен је 1869. године у граду Хангџоу у источној Кини. Његова ерудиција, којој је мало ко у Кини тог времена могао да парира, била је, као и Лијуева, урођена у филолошку и интелектуалну традицију Школе Хана и снажно обојена традицијом будизма и даоизма. Она је обележила и његов политички ангажман на који се одлучио веома рано, са првим знацима промена у Кини, и у којем је истрајавао дуго, све док је веровао да је то простор и поље у коме је могуће остварити промене. Године 1895. подржао је царске реформисте, придружио се реформистичком „Друштву за самооснажење” (Qiang xue hui 强学会) и постао део уредништва часописа *Актуелности*, који је основао Лијанг Ћичао. Међутим, упркос својој жељи да Кина крене путем реформи, није могао да се сложи са планом реформиста према којем је Канг Јоуеви требало да постане нови религиозни лидер, нити са Канговим начином интерпретирања Класика, због чега се дистанцира од покрета који су предводили Лијанг Ћичао и Канг Јоуеи. Још неко време истрајава у подршци реформама, првенствено помажући прореформским кинеским генералима, да би 1900. године кориговао своје пређашње ставове, заузео чврсту антимаџурску позицију, затражио збацивање манџурске власти и закорачио у револуцију. Због свог опасног револуционарног антимаџурског писања, време проводи у сигурним кућама Јапана и међународних концесија у Шангхају, али после *инцидента Субао*, и предговора који је написао за најреволуционарнији текст тог времена „Револуционарна армија” Цоу Жунга, предаје се кинеским властима. За разлику од аутора текста, из затвора излази жив и са великим кредибилитетом долази у Токио 1906. године да надахњује револуцију и вечно опомиње друге револуционарне вође на то да политичко деловање захтева храброст, морал и лични интегритет. У Токију га дочекује неколико хиљада студената, али и позивница да се учлани у *Тунгменгхуи* и преузме његово гласило „Минбао”, што он и прихвата и почиње да уређује часопис од 5. септембра 1906. године до 10. октобра 1908, начинивши од њега озбиљну револуционарну новину у којој су се могли чути сви револуционарни гласови времена, али заувек остаје противник водећег револуционара времена Сун Јатсена. Пошто су јапанске власти забраниле „Минбао” 1908. године, разочаран, неко време политички мирује, предаје и бави се изучавањем *класика* и будизма. Његови студенти из тог периода постаће истакнути интелектуалци будућег *Покрета четврти мај*, а утицај који је Џанг Бинглин извршио на њих, посебно на Лу Сјуна (Lu Xun 鲁迅, 1881–1936), био је изузетно важан и велики. После оснивања Кинеске републике, враћа се на политичку сцену и 1913. године бива изабран за саветника, с циљем да помаже и надгледа успостављање нове републике. Начину на који се то чини противи се одмах, борећи се против преузимања западних парламентарних политичких модела и заговарајући очување и примену добрих кинеских закона и обичаја. У томе остаје готово усамљен, а због одсуства рационалног дијалога и сталних притужби на водеће људе *Тунгменгхуија*, придружује се Јуен Шикаију, накратко верујући да је он та снажна личност која може да уједини разједињену Кину. Већ наредне године, међутим, јавно иступа против Јуена, оптужујући га да не користи војску да би заштитио Кину од непријатеља већ да би се обрачунавао са Кинезима и за отимање државе од народа. Ухапшен је 20. јануара 1914. године и у затвору остаје до Јуенове смрти 1916. године, после чега кратко ради у Сун Јатсеновој влади, да би се заувек повукао из политике и јавног живота, и посветио остатак свог живота научном и интелектуалном раду. Умро је 14. јуна 1936, остављајући Кини у наслеђе богату и вредну ризницу научних истраживања кинеске традиције и кинеског идентитета и интелектуалних промишљања тренутка у којем је живео, западне и кинеске политике, кризе у којој се Кина налазила и пута којим треба да иде. Обележио је људе са којима је дошао у контакт и револуционарно време у којем је живео и

истовремено показивао колико је оно било комплексно, бескомпромисно, искрено и пуно вере, када је човек као он могао да буде један од његових главних јунака.¹⁰¹

Његов глас који се често разликовао од званичне политике добијао је на снази захваљујући његовом интелектуалном и моралном интегритету који та политика није могла да игнорише. Снага његовог утицаја на Лију Шипеија, њихово пријатељство, као и Џангов ангажман у револуционарним токијским годинама, представљали су дар револуцији и драгоценост коју кинески анархизам у Токију није могао да не пригрли и унедри у себе. Сложена, особена и по много чему кинеска природа анархистичког покрета насталог у Токију свакако је делимично и последица дубине и надахнућа својствених Џанговој филозофској мисли.

Као и у случају Лију Шипеија, Џангов живот и његове политичке одлуке биле су често несхватљиве његовим савременицима. Како је пријатељ првих дворских реформатора могао да постане револуционар, како је *отац кинеског национализма* могао да буде анархиста, како је традиционални ерудита, надахнут будизмом и даоизмом, могао да промишља модерност и, на концу, како је следбеник даоистичког индивидуализма уопште могао да се бави политиком. Одговор је, као и случају Лију Шипеија, садржан у питањима, парадоксалан и савршено логичан у исто време, сложен и једноставан. Године 1894, у времену великих историјских траума за Кину, Џанг Бинглин пише „Записе о животу у самоћи” или „Осветлити самоћу” (Du ju ji 独居记 или Ming du 明独). Ако су се одлуке мењале како су се мењале околности и човек у њима, филозофија сопства коју је Џанг Бинглинг исписао у овим самотничким записима остала је онај чврсти темељ који је, без обзира на сва његова колебања, исијавао непромењени Џангов однос према свету. Даоистичко Џангово сопство било је испуњено спознајом велике усамљености, коју је Џанг наследио од старих даоиста, а које је у својој основи садржало захтев да се буде једно са друштвом.¹⁰² Бити једно са људима који су патили и једно са патњом Кине није отуд био пут ни у филозофски аскетизам ни у духовни ескапизам, него пут у политику, и Џанг му се, упркос свом даоистичком бићу, штавише управо њему захваљујући, предао, дуго истрајавајући у потрази за оном тачком у коме је она најучинковитија, у којој може да ублажи проблеме у којем се наша Кина на прелому векова. Као и случају Лијуа, основни материјал од којег је било сачињено његово биће који га је чинио неподесним за политику био је управо онај састојак који га је њој привукао¹⁰³, а та врста контрадикције која је заправо покушавала да доведе у склад супротстављене и удаљене стратегије за сопствено избављење и избављење света веома је важна у покушају да се разуме квалитет Џангове политичке потраге, а свакако може да помогне и у разумевању и осветљавању његових анархистичких идеја.

Иако је „Минбао” почев од 1905. извештавао о анархизму, а у уредничким рукама Џанг Бинглинга о њему и критички расправљао, озбиљан интерес за анархизам, у смислу наклоности према анархистичкој идеји и покушаја да се из те перспективе осмишљава пут

¹⁰¹ Више о Џанг Бинглину и његовој улози у револуцији у Кини, видети: Shimada Kenji, *Pioneers of the Chinese Revolution*, Joshua Fogel trans. (Stanford: Stanford University Press, 1990); Wang Young-tsu, *Search for Modern Nationalism: Zhang Binglin and revolutionary China, 1869-1936*, (London: Oxford, 1989); Luo Zhitian, Mei Chun, *Reflections on the Uniqueness of Modern Chinese Nationalism*, Leiden 2017.

¹⁰² Филозофију јединства индивидуе и друштва, Џанг је видео остварену у личности даоистичког учитеља Ванга из Чиантанга. Он је био истакнути службеник који је прикупљао порез од сељака. Службеници суседне области који су радили исти посао мрзели су га, јер је он за разлику од њих у томе био успешан. А био је успешан, јер је био једно са локалним становништвом под његовом управом. Када се повукао из службе, борио се за слабе и угрожене у свом селу, навукавши на себе мржњу богатих и племства. Уважени учитељ Ванг је себе називао Стари самотњак. Био је усамљеник, али истовремено је био један од рањивих и слабих. Mabel Lee, Zhang Taiyan: *Daoist Individualism and Political Reality*, in *Frontiers of Literary Studies in China*, Vol. 7, No. 3, 2013, p. 348.

¹⁰³ „У агонији, видео сам своје удове, кости и месо покидане, али нисам могао да се оделим од света. И тако сам прикупио снагу, преживео понижење и почео да правим планове.” Исто, стр. 349.

опстанка и спасења Кине, Џанг Бинглин је испољио тек након Лијуеве трансформације у анархисту, 1907. године. Таква Џангова политичка и филозофска активност трајала је све док Лију није прекинуо своју анархистичку мисију 1908, али је тај период био довољан да у токијском анархизму Џанг остави свој аутентични печат и траг. Велико пријатељство између ова два човека, упркос великој разлици у годинама, врло сличан сензибилитет и готово идентичне филозофске и духовне претпоставке с којима су пришли проблему Кине у времену страха, превирања и угрожености били су извор њихове блискости и у анархизму.

Поносан на богатство кинеске традиције и културе и, као и Лију, пун љубави првенствено према будизму и даоизму, Џанг је, страхујући од продора Запада у Кину, у дословном и у пренесеном значењу те речи, покушавао да изнађе решење за проблем у којем се она нашла оснажујући је изнутра, тражећи одговоре у њој самој, не много импресиониран западним прогресивним идејама које су опијале многе кинеске либералне интелектуалце тог времена¹⁰⁴. У том смислу, анархизам је био тачка у којој се Џанг највише приближио Западу, али његов приступ анархистичким идејама, баш као и Лијуев, био је натопљен кинеским наслеђем и из њега изведеним начином размишљања.

Године 1907. Џанг Бинглин објављује један од најважнијих текстова кинеског анархизма, и по оценама проучавалаца овог покрета, један од најрадикалнијих. Есеј под називом „Промисљање о пет ништа” (Wuwu lun 五无论) објављен је 25. септембра у „Минбаоу” и представљао је врхунац и синтезу Џанговог дотадашњег промисљања анархистичке идеје. Радикалност Џанговог става која је навела неке савремене тумаче да идеје изнесене у овом есеју не препознају као израз анархистичке филозофије или их одбаце као неозбиљне¹⁰⁵ заправо је била израз синтезе Џанговог анархизма и будизма и представља један од најаутентичнијих текстова кинеског анархизма насталих почетком века. Да би се постигло највеће добро, за сопство и за друштво, Џанг је предложио пет „ништа”, пет негација које треба усвојити и применити: *ву џенгфу* (wuzhengfu, 无政府 – не постоји нешто као влада), *ву ђулуо* (wujuluo, 无聚落 – не постоји било која врста својине), *ву женлеи* (wu renlei, 无人类 – не постоји нешто као човечанство), *ву џунгшенг* (wuzhongsheng, 无众生 – не постоје жива бића) и *ву шиђије* (wushijie, 无世界 – не постоји свет). Ову радикалну слику света која је узбунила и поделила тумаче, Џанг је засновао на комбинацији основних претпоставки анархизма и основних замисли будизма и даоизма. Пошавши од тога да је неопходно ослободити се сваке врсте владе и својине, како је пропагирала анархистичка филозофија, Џанг се обрео у будистичком свету слободе за све људе, која није укидала свет и човечанство, већ је подразумевала превазилажење илузије да се они могу обухватити реалношћу која не постоји.¹⁰⁶ Радикалан, егзалтиран и занесен Џангов став, како је неретко квалификован, отуд је заправо био ехо будистичке идеје да је свака егзистенција илузија утемељена на непоузданим основама мисли, емоција, чула и даоистичке идеје да свет почива на „празном”, те да је свако постојање које се везује за свет само илузорна представа. Анархистичко освајање слободе еволуирало је у Џанговој слици света у будистички и

¹⁰⁴ Ово се односи и на идеје самих западних анархиста. Предговор Џанг Ђијевом преводу Малатистиног памфлета о анархизму који је Џанг Бинглин написао и штампао у „Минбаоу” 1908. године показује његов сложен однос према овој идеји. „Он осуђује корупцију и кида ропске ланце са емпатијом за све облике живота, али је нефлексибилан када је реч о циљевима који укључују самоиспуњење...” У сваком случају, Џанг није мислио да је Малатеста рекао нешто ново, осврћући се на сличне идеје Џуанг Ција и Лао Ција. Видети у: Peter G. Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 50.

¹⁰⁵ Иако признаје изванредан утицај даоистичких и будистичких идеја на ставове изнете у овом есеју, Питер Зароу каже да су они били толико емотивни да их тешко можемо узети за озбиљно (p. 33). Поред ове интерпретације, Џангов есеј је тумачен као потпуни сарказам (Furth, p. 145), дубоко доживљени песимизам (Gasster, p. 210-212), критика буржоаске демократије (Li Runcang, Zhang Binglin and Japanese anarchism, *Hueshu yuekan*, n. 6, 1982, p. 57-64) и, ређе, као израз озбиљних анархистичких уверења (Guo Zhanbo, *A History of modern Chinese Thought*, p. 269).

¹⁰⁶ Видети и: Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1991, p. 70.

даоистички слободни свет, у коме се пуноћа слободе може живети једино уколико се напусте уобичајене људске представе о свету и егзистенцији.

Да би се боље разумео Џангов заокрет ка анархизму, могу помоћи и два каснија Џангова текста, објављена у последњем броју „Минбаоа”, 10. јула 1908. године. Први „О четири заблуде” (Si huo shi 四惑拾) изражавао је његов даоистички концепт о апсолутној слободи и једнакости, а други „За и против представничке демократије” (Dai yi ran fou lun 代议然否论) његово противљење западним републиканским и модерним политичким теоријама. Високо на Џанговој вредносној лествици, идеје о индивидуализму, независности, човеку ослобођеном друштвено конструисаних веза и одговорности напајале су се на учењима Џуанг Ција и Лао Ција о слободи која је човеку дата на рођењу, а чију је отмицу Џанг приписао вештачким друштвеним нормама којима се човек учи целог живота. „Он није рођен због света. Није рођен због друштва. Ни због нације. Нити због других људи. Зато он нема одговорност према свету, нацији или другим људима”¹⁰⁷, каже Џанг, претпостављајући појединца друштву и природне везе друштвеним везама. Ову радикалну слику света која је узбунила и поделила тумаче, Џанг је засновао на комбинацији основних претпоставки анархизма и основних замисли будизма и даоизма. Пошавши од тога да је неопходно ослободити се сваке врсте владе и својине, како је пропагирала анархистичка филозофија, Џанг се обрео у будистичком свету слободе за све људе, која није укидала свет и човечанство, већ је подразумевала превазилажење илузије да се они могу обухватити реалношћу која не постоји.¹⁰⁸ У другом есеју из истог периода, Џанг раскринкава парламентарне лажи Запада, подучен искуствима Јапана, али и поукама западних и руских анархиста, тврдећи да је такав систем „ништа друго него лажни парламент који ће омогућити да моћни буду још моћнији док ће обични људи бити искоришћени као жртвене понуде”¹⁰⁹. У том споју приватног и јавног, даоистичког концепта слободе и једнакости за сва бића и анархистичког презира према западним демократијама, родио се Џангов анархизам, урођен у кинеско тло и кинески доживљај света.

Анархизам је био фаза у развоју Џанга као политичког мислиоца која је била много природнија него што су изненађени тумачи били склони да признају. Џанг је пре свега био веома интелектуално радознао, али и циничан, какав је и анархизам у својим највећим донетима био. Његова љубав према даоизму и будизму, као и у Лијуевом случају, није искључивала анархистичку љубав према слободи, а његов индивидуализам није превиђао анархистички побуњеног човека, еманципованог од државе и друштва. Џангова самотна егзистенција уједињена са другима у патњи није могла да игнорише анархистички осећај за правду, његово уживљавање и саосећање са патњама понижених и потлачених, а свакако није негирала ни његову моралну чистоту, наду коју је анархизам понудио очају времена, да се политика може трансцендирати, да се њена реалност може превазићи. Осим тога, у поређењу с лажним обећањима слободе западних демократија, а у складу са Џанговим презиром према републиканизму и парламентаризму, као и његовим страхом од културног и расног изумирања Кине, анархизам је, склон идентичним критикама и страховима, изгледао као разумно решење.

За разлику од Лијуа, међутим, крајњи излаз за проблеме људске неједнакости, неслободе и патње, колико год да је уважавао лекције анархизма, Џанг Бинглин је пронашао пре свега у мудрости даоизма и будизма. У једноставности живота и култивисању људске жеље, а не у једнакој расподели рада. Не гајећи илузију да патња може нестати или да се могу отклонити њени узрочници, Џанг није веровао у прогрес, технологију или било коју анархистичку понуду за решење проблема неједнакости међу људима. Веровао је, међутим,

¹⁰⁷ Видети у: Mabel Lee, *Zhang Taiyan: Daoist Individualism and Political Reality*, in *Frontiers of Literary Studies in China*, Vol. 7, No. 3, 2013, p. 356.

¹⁰⁸ Видети и: Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1991, p. 70.

¹⁰⁹ Исто, стр. 357.

да се лаж може раскринкати, и да је слобода природно стање човека које се може поново пронаћи ако се вратимо суштинским тачкама нашег постојања и ослободимо их свих наноса, захтева, конструката и ограничења друштва, што је за њега пре свега значило да обновимо и понегујемо везе са тачкама смисла.

Кинески анархизам у Токију био је снажан одговор на изазове времена, западних и кинеских политичких и интелектуалних идеја, модернизације, промена, кризе у којој се Кина нашла и патње коју су осећали и проживљавали Кинези у тренутку који је обележио слом старог система, рат, сиромаштво, западни империјални продори и бесмисао. Покрет је критикован због својих веза са кинеском традицијом које се никада није одрекао, због утицаја њених филозофских увида и повратка у прошлост у потрази за решењима савремених проблема. Али та критика на рачун „реакционарности” и „традиционалности” кинеског анархизма у Токију није могла да замагли сву софистицираност, комплексност и богатство његове филозофске мисли. Спој идеја западне филозофије анархизма и идеја кинеског даоизма и будизма представљао је сложен, конструктиван и изазован амалгам у којем је људска потрага за смислом, достојанством и трајањем у времену бесмисла, немира, угрожености и дисконтинуитета покушавала да нађе своје уточиште и своју филозофију слободе. Изузетни умови, емоције и судбине Лију Шипеија, Хе Џен, Џанг Бинлинга и Џанг Ђија који су предводили ову потрагу због тога показују тачност и сву лепоту и дубину Спинозиног драгоценог увида према којем је *све што је узвишено исто тако тешко као што је ретко*.

Рађање кинеског феминизма

Питања о положају жена, њиховим правима и образовању у Кини покренута су много раније него што је западни феминизам преузео монопол у изражавању идеја о женској еманципацији. Женски активизам и удруживање почели су да нарушавају кинески патријархални систем пре него што су овакви видови ангажмана на Западу дефинисани као средства за остварење феминистичких циљева. Ипак, тек на прелому векова, с продором западних идеологија, идеја и интереса, женско питање је у Кини задобило снагу и статус покрета. Као термин, феминизам је постао део кинеског вокабулара 1900. године, маркирајући тако почетак новог доба, границу између традиције и модерности, феудализма и капитализма. Иако се то није догодило на начин који би удовољио савременим феминистичким захтевима, уколико је њих уопште могуће прецизно одредити, у периоду између 1898. и 1912. у Кини је ипак постављено питање родне неједнакости у приступу моћи и покренута је борба за психички и физички интегритет жена, мање кроз промене у законима, а више кроз промене у ставовима, обичајима, погледу на свет, што би могло да се назове првим таласом феминизма, онако како га разуме савремена теорија.

Савремени проучаваоци кинеског феминизма у годинама династичког пада који је претходио рођењу републике били су пре свега заинтересовани за анализу његове спреге са национализмом, као буђењем националне свести и формирањем националног идентитета, који је уписујући у феминизам жељена значења, постављајући пред њега циљеве и у коначници одређујући његов прави смисао и сврху, инструментализовао његове идеје и одузео му део снаге, тражећи да се она прелије у борбу која, иако је то обећавала, сама по себи, женама није гарантовала бољи положај у друштву. Теоретичари и теоретичарке који су истраживали утицај национализма на феминизам такође су наглашавали снагу мушког гласа у тој борби, као и мушку боју, тон и стил у женским гласовима оног времена. Иако ова анализа није нетачна и она добро дефинише доминантни дискурс времена, као и ограничено дејство раног кинеског феминизма, овај угао, као и увек када се акцентује оно што доминира, хегемонизује и осваја, прекраја ширу слику, замагљује њене рукавце и потискује оно што динамизује, што не прећуткује и што се не покоравало. Почетак двадесетог века у Кини био је веома сложен период, не само у смислу онога што се противило доминантним гласовима, већ и у смислу противречности, колебања, немира, недоследности и неодлучности и у њима самима.

Сложеност те слике била је заправо одраз ако не опскурности а оно свакако аутентичности контекста спрам кога се она формирала и у односу на кога је еманирала своје противречности. А контекст је, како наглашава Кумари Џајавардена (Kumari Jayawardena), у својој утицајној студији „Феминизам и национализам у земљама трећег света”, био у знаку отпора империјализму и страном доминацији, с једне стране, и феудалној монархији, локалним владарима, традиционалном патријархату и религијским структурама, с друге стране.¹¹⁰ У таквим околностима Кина је почетком века развила низ парадоксалних стратегија, какве су биле усвајање западних модела у борби против Запада, радикално изазивање традиције у покушају дефинисања истинске традиције и жудња за модерношћу оптерећена интензивним страхом од њених последица. У средишту овакве духовне климе нашла са жена и решавање њеног положаја требало је да умири тензије и измири све амбиваленције тренутка. Отуд је модернизација Кине, која се превасходно огледала у напору да се побољша положај жене, истовремено била и захтев да се кроз њу очува традиција која је за тај незавидан положај оптуживана, а ослобађање жене из ропског положаја истовремено је био начин да се над њом одржи контрола. Логика те слике, иако потхрањивана и оснаживана, није остала испод радара проницљивих гласова, због чега јој се може признати доминација, али не и беспоговорно самопоуздање, те самим тим ни монолитност и кохеренција.

¹¹⁰ Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Verso, London, 2016, p. 19.

Међутим, да би се упознала одступања, неопходно је кренути од правила. Текст Лијанг Ћичаоа „О женском образовању” који је први пут објављен у часопису „Актуелности”, чинећи део збирке есеја познатијих под називом „О институционалној реформи”, био је Лијангов одговор на болни пораз Кине у кинеско-јапанском рату 1895. и предлог стратегије за њено оснаживање, али и текст који је поставио главне координате женске еманципације и постао референтно штиво већине прогресивних Кинеза и Кинескиња. Идеје које је Лијанг у њему изнео одјекивале су у редовима бораца за слободу жена више од једне деценије, а могле су се ишчитати и у речима много радикалнијих мислилаца него што је то Лијанг био. Парафразирајући тезу једног од најутицајнијих мисионара тог времена који је снажно подржавао реформистичке замисли тадашњих кинеских интелектуалаца Тимотија Ричарда (Timothy Richard, 1845–1919), коју је 1893. године изложио у свом есеју „Продуктивни и непродуктивни методи” (Productive and non-productive methods, Shengli fenli zhi shuo 生利分利之說), а према којој је просперитет нације условљен оспособљавањем што већег броја појединаца да прехране себе, да производе а не конзумирају, да доприносе а не паразитирају¹¹¹, Лијанг је учинио неколико ствари које су имале далекосежне последице на формирање дискурса о женској еманципацији. Прва је била повезивање жене и нације, односно дотадашње слабости прве са крахом потоње и *vice versa*, будуће њене снаге са националним просперитетом.¹¹² У том крупном захвату увезивања женске судбине са судбином Кине, који је за циљ имао оно што ће постати главна мисија и опсесија времена, женско образовање, Лијанг је посејао и неколико важних зрна око којих ће се окретати први талас кинеског феминизма. Занемарујући дугу традицију женског ручног рада који је и те како доприносио буцету кинеског домаћинства, Лијанг је целу женску популацију превео у неспособну, зависну и непродуктивну¹¹³, а налазећи узрок за то стање у необразованости, непросвећености и назадности кинеске жене, обрисао и богату традицију образованих, талентованих и креативних жена којом је Кина могла да се похвали. У времену које је волело парадоксе, Лијанг је тако произвео један који је био посебно омиљен. Оптужио је непросвећеност и традиционалност ума савремене Кинескиње за стање у коме се наша Кина на прелому векова истовремено оптужујући њену образовану и просвећену преткињу за све оно што је у кинеској традицији било лоше и што је као такво довело до њеног пада.¹¹⁴

¹¹¹ За овакав став нашао је потврду и у кинеској традицији: „У преводима западних текстова ова идеја се именује као принцип прављења и дељења профита, што је слично принципу који можемо пронаћи у нашој књизи Велико учење (Дахуе 大学): ’Оних који производе треба да буде много, док оних који троше треба да је неколицина. Такође се каже у књизи Гунаци (管子): Ако мушкарац не пожање, неко ће гладовати; ако жена не исплете, неко ће се смрзнути.’” Liang Qichao, *On Women's Education in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 190.

¹¹² Један други утицајни мисионар тог времена, Јанг Ј. Ален (Young J. Allen, 1836–1907), пропагирао је став о томе да је положај жене на Западу демонстрација високе цивилизације, који ће Лијанг Ћичао и други реформатори прилагодити власитој агенди, повезујући женско образовање са снагом нације. Узимајући положај жене као мерило развита земље, Ален је у предговору компилацији текстова под називом „Водич кроз женске обичаје на пет континената” у десет томова, на основу овог мерила установио поделу на нецивилизоване земље (Африка), земље које су оствариле неки степен цивилизације (Египат и део Азије) и модерне цивилизације (Европа, Америка), што је такође у великој мери утицало на рани модернизаторски пројекат кинеских реформатора, који су модернизацију доживљавали као потврду да припадају модерним, „дивилизованим” нацијама. Овај образац био је одјек изреке Шарла Фуријеа (Charles Fourier, 1772–1837) да је еманципација жена показатељ генералне просвећености доба.

¹¹³ „У Кини, ако узмемо у обзир само мушкарце, број оних који су само конзументи је скоро изједначен са бројем мушкараца који привређују. Према мишљењу филозофа, већ та чињеница је довољна да стабилна национална влада буде немогућа, да не говоримо о двеста милиона жена, од којих су све потрошачи и ниједна не производи.” Liang Qichao, *On Women's Education in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 190.

¹¹⁴ Лијанг је критиковао традицију образованих жена из неколико углова, с циљем да раскине с прошлошћу или барем оним њеним делом који је видео као штетан за процес модернизације Кине. Најпре је имиџ талентоване кинеске жене као привилеговане пореклом супротставио модерном циљу о демократизацији образовања које ће

Фриволно понашање својих савременица Лијанг је изједначио са фриволном поезијом њихових преткиња¹¹⁵, и у контрапункту са правим знањима која су Кини била потребна како би се извукла из експанзивног стиска Запада произвео жене у главну препреку, брану, бедем кинеског успеха. Није оригиналан закључак да је у ламентима мушкараца над заосталошћу њихових жена била уписана властита немоћ у новим, модерним политичким и културним изазовима и приликама, јер је империјални, колонијални насртај западних земаља на Кину било лакше ишчитати кроз ропски положај жена него кроз властиту подређеност и осећај инфериорности, као ни то да су жене у њиховом обрачуњу са традицијом која је била чврсто упориште њиховог идентитета у извесном смислу биле колатерална штета. Али је занимљиво, посебно када је о парадоксима реч, то да су управо жене не само прихватиле Лијангов правац размишљања, него су и у борби за бољи положај и своја права, пооштриле мушку реторику и темељније раскринкавале кривце у властитим редовима.

У овом раном феминистичком тексту, Лијанг је поред образовања које је за циљ имало проширивање скученог ума његових савременица и запослења које ће их избавити из беде властитог живота и ропског положаја, истовремено скидајући терет са плећа мушкараца и економски баласт са плећа нације, а који су постали и главни циљеви већине модерних феминистичких пројеката, успоставио и два рукавца феминистичке мисли која су била веома важна за жене и мушкарце који су у том времену тражили решења за проблеме у којима се Кина нашла. Иако је Лијанг, позивајући се пре свега на кинеску традицију и на мисао Конфуција да су сви људи једнаки и да се неједнакост изродила касније, из примене силе и жудње за моћи¹¹⁶, тврдио да жене, уколико добију адекватно образовање, могу да раде исте послове као мушкарци, он је ипак значај женског образовања пре свега видео у остваривању њене улоге као мајке. „Образовање детета почиње са учењем које добија од мајке, а оно свој корен има у образовању жена. У том смислу, од образовања жена фундаментално зависи да ли ће нација преживети или ће бити уништена, да ли ће напредовати или ће бити слаба”¹¹⁷, закључио је Лијанг, и није требало прећи много корака и уложити много мисаоног напора, па да се од жене као мајке будућих нараштаја Кине дође до жене као мајке нације, тропа који је национализам даровао феминизму на почетку века¹¹⁸, а који је од Лијанга и првих реформиста више од деценију чувао своју виталност и континуитет, показујући своју репетитивну снагу кроз истоветне идеје како конзервативних тако и оних либералних мислилаца којима је већина других реформистичких поука била неприхватљива. У вези са тим, чињеница је да је традиционална дихотомија између врлине и талента, као и дебата о

бити доступно свим женама. Затим је одбацио њихово знање и традиционалну културу као некорисне, супротстављајући га практичним знањима неопходним за напредак модерне Кине. Али најчешће коришћени троп била је Лијангова критика емотивности и сентименталности образованих кинеских жена, као метонимије за феминизирану културну традицију која је претила да умекша националну грозницу времена, супротстављајући јој борбени, мушки дух, који је прихватио највећи број кинеских феминиста и феминсткиња.

¹¹⁵ „У Кини данас, жене живе изоловано у својим унутрашњим одајама, никада их не напуштајући. За цео свој живот, никада не сретну ниједну мудру особу нити посете неку метрополу. Уче саме, без пријатеља, не знајући ништа о догађајима изван њиховог дома. Овакав начин образовања не може да им омогући ни да пишу фриволну поезију као претходна генерација а камоли да стекну практична знања која ће бити од користи нацији.” Liang Qichao, *On Women's Education in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 202.

¹¹⁶ У овоме цитира свог учитеља Канг Јоувеија: „Засигурно је добра ствар што су све школе мишљења заокупљене проблемом једнакости. Додатно, Канг Јоувеи тврди да Конфуцијева доктрина већ садржи основне принципе једнакости. Одакле онда потиче неједнакост? Она проистиче из обожавања моћи.” Исто, стр. 200.

¹¹⁷ Исто, стр. 194.

¹¹⁸ За љубав истине треба напоменути да је фигура жене као мајке нације била успостављена у већини постреволуционарних друштава. Мајке Русије, Индије и Ирске само су неки од примера мајчинства. Најпознатији пример је свакако Француска у којој је симбол Француске револуције била Маријана, у најпознатијој интерпретацији сликара Ежена Делакроа, као жена која обнажених груди води народ у слободу. Није тешко на овом месту направити асоцијативну везу са много древнијом симболиком: Мајком земљом, која је као симбол плодности утиснута у колективну свест многих народа.

њој, коју је Лијанг поново оживео крајем века¹¹⁹, оцењујући уверење неоконфуцијанаца да је само жена без талента жена са врлинама као пут у катастрофу нације, постала дискутабилна. Пре свега у смислу тога да је нова улога жене сада ограничавала друге улоге или идентитете кроз које је она могла да испољи своје сопство, а да је простор у којем је женама било дозвољено да испољавају своје таленте био суженији него што је отварање унутрашњих одаја према спољном свету најављивало и обећавало. Ако се сложимо са идејом да је то била једна врста мушког пројекта чији је циљ био да сачува традицију унутар модерности или ти да модернизује Кину на традиционалан начин, како напомињу бројни тумачи феминизма и модернизма у Кини, онда је занимљиво да је овај условно речено мушки феминистички дискурс прихватио велики број жена почетком века, а још је занимљивије то што су у питању биле жене које су у пракси прекорачиле већину граница и огрешиле се о већину лекција које је он проповедао, које су напустиле унутрашње одаје и остваривале овим пројектом непрописане и непредвиђене улоге.

Други текст важан за формирање феминистичке мисли на почетку века у Кини, проглашаван за први феминистички манифест и апотеозу слободе жене, потекао је такође из пера једног мушкарца. Ако су неке границе у том времену биле разводњене, па се чинило да су сличне културне и идеолошке вредности, иако с различитим политичким резултатом, биле циљ представника супротстављених табора, с разликом такође у интензитету и радикалности њиховог залагања, кључно за одређивање припадности табору била је подршка или противљење двору Ђинга, због чега је важно да је текст „Женска звона” који је објављен 1903. године у шангајском часопису „Датунг шуђу” дело револуционара Ђин Тијенхеа, те поуке које су у њему изречене засигурно не могу бити приписане интересима званичне политике. Занимљиво је отуд посматрати како је револуционарна стратегија прекорачивала границе које су реформаторски напори зацртали правима и слободама жена, истовремено остајући унутар њих, и који су били аргументи за мењање и поштовање тих правила. Најважније, у смислу индикативности, било је то што је и револуционарно и реформаторско феминистичко деловање било рестриктивно када је у питању нови женски идентитет. Неколико година после првих феминистичких лекција, у Ђин Тијенхеу и даље је снажно одјекивала Лијангова идеја о мајци нације: „Нација мора имати базу на којој ће успоставити своје постојање између неба и земље. Ова база се зове народ нације. А жене су мајке тог народа.”¹²⁰ Поред идентичне улоге коју је наменио новој жени, Ђин је задржао и главног Лијанговог кривца за суноврат Кине. Могло би се рећи да је у односу на квалификативе изречене у „Женским звонима” на рачун тадашњих Кинескиња, Лијанг Ђичао показао много благодати и разумевања. Али семе које је посејао када је говорио о тривијалним животима, површним интересовањима и ружним навикама Кинескиња у изолацији пало је на веома плодно тло. Уплашене, сујеверне, назадне, површне, необразоване, оне које су стидљиве и причају чудно, које беже када виде странца као да су мала деца и које се цео живот не усуђују да искораче даље од неколико степеника испред куће, била је револуционарна дијагноза стања ума и духа изречена Кинескињама у тексту који се заузимао за њихова права. Ако је Лијанг, иако не са толико дијагностичког жара, за такво стање оптужио изолацију, пре свега као последицу нехумане традиционалне праксе подвезивања стопала и

¹¹⁹ Иако се почев од 16. века све већи број жена образовао, ова културна матрица користила се да укаже на оно што је достојан живот жена. Човек са врлином је човек са талентом, жена без талента је жена са врлином. Мушки таленат је био највиша форма јавне службе и кључан за одржавање политичког реда, док се женски таленат доживљавао као реметилачки фактор у породици и штетан по успостављање социјалног реда. У 18. веку није постојала дилема у вези са тим да ли жена треба да развија своје таленте, већ како они треба да се манифестују; у 20. веку питање је било и даље актуелно и док су женски таленти и врлине довођени у везу са нацијом, највише контроверзе изазивало је питање простора њихове реализације: приватна или јавна сфера? Видети: Joan Judge, *Talent, Virtue, and the Nation: Chinese Nationalisms and Female Subjectivities in the Early Twentieth Century*, *The American Historical Review*, Vol. 106, No. 3 (Jun., 2001), Oxford University Press, pp. 768-769.

¹²⁰ Jin Tianhe, *The Women's Bell*, in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 210.

недостатак образовања, Ђин је овим разлозима придружио неке од главних полуга на којима је почивао традиционални систем Кине: конфуцијански морал, церемоније, обичаје и религијску свест. Сматрао је да старе праксе само продубљују и иначе ропску природу жена и да старе лекције држе у заточеништву њихов ум и њихове таленте. Али важнији од ових револуционарних нијансирања старих идеја био је један нови наратив који је Ђин успоставио у „Женским звонима” а који ће имати продужени ехо у женским феминистичким гласовима овог времена. Ако је Лијангов поглед у Кинескиње као огледало имао њега самог, односно ако су оне биле површне и необразоване у односу на његове дубине и образовање, Ђин је променио аналитичку стратегију, и као референтну тачку узео објекат жудње и дивљења великог броја кинеских феминиста и феминисткиња: слободну западну жену. Ђинова претпоставка да су на Западу жене слободне, образоване и еманциповане и да је једнакост између мушкараца и жена остварена у 18. и 19. веку био је један од честих стереотипа око којих се окретала феминистичка мисао почетком века у Кини. Овај стереотип из себе је исијавао једну другу слику коју су кинески интелектуалци носили у себи, слабу Кину и снажни Запад, а која се кроз фигуру жене приказивала истом снагом, али мање болно. Како примећује Ребека Карл (Rebecca Karl), стереотипне слике снажног белог човека са својом образованом женом и немоћног Кинеза са својом непросвећеном и заточеном женом подвезаних стопала, нетачне колико идеолошки стварне, обележиле су велики део феминистичке и националистичке мисли почетком века.¹²¹

У свом тексту „Женска звона” Ђин је дарезљиво тражио права за жене, сматрајући да су срећа, слобода, једнакост и напредак немогући уколико жене не добију право на образовање, посао, склапање пријатељстава, приватну својину, слободан брак, право да слободно напусте свој дом и у њега се слободно врате. Савремени тумачи замеру кинеским интелектуалцима и генерално национализму то што није заговарао и обезбедио женама право учешћа у политици, са вечитом опаском да још увек није време, и тачно тај аргумент можемо наћи код Ђина када каже да машта о времену када ће жене добити право гласа и моћи да се баве политиком, али да тренутак није сазрео за то. Да њима недостају квалификације, а да Кини недостаје демократија, и да се ни једно ни друго не стиче преко ноћи. Ако се ово може узети као разуман одговор брижним и критичним тумачима, оно што буди сумње у искреност Ђинове намере представља његова анализа образовања које је требало да их квалификује за битку која ће трајати више од једне ноћи. Иако је Ђин заговарао једнакост жена са мушкарцима у одабиру занимања, дискретно ипак предлажући да им најбоље пристаје посао учитељица и говорница, његов предлог курикулума за будуће образовање жена који је требало да се састоји из лекција о понашању у трудноћи које су од кључне важности како би добиле здраву, снажну, паметну и децу ентузијастичну за питања јавног морала и лекција о вођењу домаћинства, јер је кућа држава у малом¹²², указивао је, ипак, недвосмислено, на место и улогу које су јој мушкарци у будућности наменили, истовремено указујући на сву амбиваленцију њиховог ума: потребе да их ослободе баласта заостале традиције и страха да ће оне добити слободу да не одаберу традиционалне улоге.

Разумети ову амбиваленцију која је проистекла из судара традиције и модерности на почетку века у Кини није могуће без осврта на једну од свакако најдраматичнијих социјалних и културних промена у том времену: оснивања школа за девојке. Иако су прве школе за Кинескиње оснивали мисионари почев од 1840. године¹²³, промене у животима кинеских жена, као и одједи њихових резултата и потенцијалних последица у умовима и

¹²¹ Rebecca Karl, *Feminism in Modern China*, Journal of Modern Chinese History, Vol. 6, No. 2, December 2012, Routledge, London, p. 236.

¹²² Jin Tianhe, *The Women's Bell*, in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 215-217.

¹²³ Прву школу за жене основала је Енглескиња Мери Алдерси (Marry Aldersey) 1844. године у луци Нингбо, једној од првих лука која је као резултат Опијумског рата (1839–1842) насилно отворена за западну трговину. Наредне су основане у Шангхају (1849), Фуџоуу (1851), Гуанџоуу (1853) и Амоиу (1860). До 1902, према извештајима новинара Јанга Ј. Алена, у Кини је постојало 4.373 мисионарске школе за девојке.

срцима кинеских мушкараца, постао је видљив тек у кинеском концепту образовања, који је од 1898. спроводила патриотизмом надахнута аристократија, а од 1907. двор Ђинга који је после дугог премишљања коначно укључио жене у национални образовни систем, нудећи ту радикалну реформу као залог за свој останак на власти. Прве мисионарске школе нису могле да привуку девојке из угледних кинеских породица и школујући сиромашне девојчице или ћерке преобраћеника у хришћанство учиниле су све да истакну у први план традиционалне вредности у свом курикулуму како би увериле Кинезе да то нису места вештичарења и црне магије. Отуд је у њима махом негован традиционални концепт образовања и Кинескиње су на свом језику слушале упрошћена тумачења хришћанских и конфуцијанских текстова и увежбавале се за домаће послове. Занимљиво је да је сумњичавост Кинеза трајала све док није превладао њихов практични дух. Док год су им у традиционалном облику саопштавали своје западне идеје, Кинези су неговали своју подозривост, али када су им мисионари понудили учење енглеског језика, они су почели да отпоплавају свој пријем и показали прве знаке гостопримства. Ипак, због дугогодишње лоше сарадње, а ненавикнути на неуспех, поједини мисионари и даље су истицали да је њихов образовни циљ да од Кинескиња направе узорне домаћице, примичући идеал хришћанске жене онемо што су сматрали да је прихватљиво кинеском поимању женских врлина и улога. Да ће кад заврше мисионарске школе, жене постати савесне, разборите, уравнотежене, са каријером посвећених мајки и помоћница својих мужева, мисионари су доказивали тиме да, док су још похађале часове, они никада нису добили ниједну притужбу од мајки на рачун тога да њихове школоване ћерке одбијају да раде кућне послове.¹²⁴ Мисионари су очигледно озбиљно схватили улогу жене у кинеском дому, али тек када су Кинези почели да схватају значај западних знања¹²⁵, они су почели не само да уписују своје ћерке у ове школе већ и да се интересују за модел западног образовања. Отуд, уз сву комплексност теме о улози мисионара у Кини у другој половини 19. века, око закључка о њиховом доприносу оснивању модерних школа за кинеске девојке нема много контроверзи. Али док хришћански идеал жене није много дотицао Кинезе заинтересоване пре свега за практична знања Запада, утицаји и заслуге жена са Запада које су у Кини у том периоду биле из различитих разлога и у различитим улогама на формирање феминистичке свести кинеских мушкараца и жена нису били ни мали ни занемарљиви. Почев од мисионарки које су активно биле укључене у образовање и рад на искорењивању нехуманих традиционалних обичаја и пракси¹²⁶, преко жена колонијалних званичника, припадница религијских и езотеричних култова, феминисткиња, првих заговорница контроле рађања, активисткиња у националистичким и револуционарним борбама до дисиденткиња, попут социјалисткиња, теозофисткиња, слободних мислилаца, које су желеле да буду део антимперијалистичких покрета, ове жене су биле пример различитих могућности када је реч о женским улогама и сигурно је да док су се мушкарци кроз различите иницијативе и заговарања борили за адекватне и примерене улоге нових

¹²⁴ Видети: Paul J. Bailey, *Gender and Education in China*, Routledge, New York, 2007, p. 13.

¹²⁵ Према сведочењима угледног мисионара Тимотија Ричарда, промена става у вези са мисионарским школама догодила се око 1880. године. Ричард је ургирао у мисионарским круговима да се искористи ново кинеско интересовање за математику, науку и стране језике, и да мисионари прошире курикулуме својих школа, што извештаји из овог периода потврђују да се догодило.

¹²⁶ Прво западно удружење против праксе подвезивања стопала основали су Џон Мекгован (John McGowan) и његова супруга из Лондонског мисионарског друштва 1874. године у Сијамену. Прво кинеско удруживање ове врсте покренуо је Канг Јоувеи 1883. године у Гуангџоуу. Ову праксу најпре је покушала да забрани манџурска династија још 1660, евидентно без много успеха. Њену жилавост потврђује и чињеница да је практиковање подвезивања стопала било заступљено и након 1949, поготову у унутрашњости Кине. Искорењено је тек пројектом Комунистичке партије Кине познатим под називом *Велики скок напред* због неопходности да се жене укључе у процес рада. Дороти Ко, међутим, тврди да је она нестала када је нестао њен културни престиж. Другим речима, крај је наступио када је пракса исцрпла сва оправдања унутар постојећег репертоара културних симбола и вредности. Dorothy Ko, *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005), 13–14.

кинеских жена, оне су живим примером сведочиле о свим ограничењима тог пројекта¹²⁷. А да је свет који их се најинтимније тицао било могуће мислити независно од доминантних образаца, показале су и Кинескиње које су 1898. године учествовале у оснивању прве кинеске школе за девојке у Шангхају.

У години која је претходила чувеној години реформе, кинески реформисти и њихове жене¹²⁸, увиђајући да је национална криза постала акутна, оснивају Управни одбор који је до 31. маја 1898. када је основана прва кинеска школа за девојчице (Zhongguo nuxuetang 中国女学堂) прикупио подршку стотинак кинеских интелектуалаца, мисионара и страних дипломата. Школи је претходило оснивање првог женског удружења у Кини („Удружење жена”, Nuxue hui 女学会) и првог часописа за жене који су у потпуности уређивале жене, а који је излазио током 1898. године („Часопис за жене”, *Ni xuebao*, 女学报, или на западу познатији као „Прогрес Кинескиња”¹²⁹).

¹²⁷ О доприносу западних жена феминизму у Кини и Азији, видети: Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Verso, London, 2016.

¹²⁸ Међу њима су били: Ђинг Јуаншан (Jing Yuanshan 经元善, 1841–1903), директор шангхајске телеграфске агенције, који је иницирао план, због чега је школа често називана Јуаншанова школа, Џенг Гуанјинг (Zheng Guanying 郑观应, 1842–1922), један од пионира женског образовања у Кини, Канг Гуангрен (Kang Guangren 康广仁, 1867–1898), будућа жртва царице Циси због својих залагања за реформе, Лијанг Ћичао, мозак операције, Чен Ђитонг (Chen Jitong 陈季同, 1852–1907), дипломата, и његова жена Францускиња која је узела кинеско име Лаи Маји (Lai Mayi), Ђитонгов брат Чен Шоупенг (Chen Shoupeng 陈寿彭, 1857–1928) и његова изузетна и образована жена Сјуе Шаохуи (Xue Shaohui 薛绍徽, 1866–1911).

¹²⁹ Често се у литератури као први женски часопис наводи „Часопис за женске студије” (*Nixue bao* 女学报), који је у Токију уређивала је Чен Сијефен (Chen Xiefen 陈撷芬, 1883–1923), од фебруара до новембра 1903.



„Часопис за жене”

(преузето са: <https://zhuanlan.zhihu.com/p/391187483>)

У овом пионирском подухвату којим је отпочела модерна борба за образовање и еманципацију жена либерално и просвећено мушко наслеђе није било мало. Реформатори су, поред западних узора, могли консултовати и историјске гласове својих претходника, од којих су неки били авангардни и за време у коме је коначно сазрео тренутак за материјализацију говора о слободи жена. Најчувенији путоказ у размишљању свакако је била осамнаестовековна дебата о образовању жена коју су водили историчар и филозоф Џанг Сјученг (Zhang Xuecheng 章学, 1738–1801) и песник Јуен Меи (Yuan Mei 袁枚, 1716–1798) у којој је Џанг заговарао класично образовање жена, као практиковање моралног понашања и развијање вештина неопходних за вођење успешног домаћинства, док је Јуен био присталица развијања креативних и уметничких талената жена, изводећи их из простора њихових домова и прозаичних послова у свет његових поетских радионица где су стварале поезију коју је он потом објављивао. Осим ове расправе о образовној сфери, која се заправо тицала питања адекватног простора за жену, либерални интелектуалци који су се страшно борили против праксе подвезивања стопала, као назадног и насилног обичаја који је жене држао у мраку њихових домова и озбиљно нарушавао њихово здравље, али и као слике која је у очима Запада нарушавала њихов имиџ просвећених и цивилизованих мушкараца, могли су послушати и прогресиван глас феминисте Ју Џенгсјеа (Yu Zhengxie 俞正燮, 1775–1840), који се супротстављао духу времена борећи се против подвезивања стопала, абортуса, самоубистава удовица, дуплих стандарда у браку, проституције, назадних обичаја. Могли су

такође прочитати сатирични роман Ли Жуцена (Li Ruzhen 李汝珍, 1763–1830) „Цвеће у огледалу” (鏡花緣), у којем је Ли критиковао подвезивање стопала, створивши приповедни свет замењених улога у којем су жене владале, а мушкарцима су подвезивана стопала.

Реформатори на почетку новог века могли су се такође вратити и у даљу прошлост, либералном гласу историчара и учењака Сима Гуанга (Sima Guang 司馬光, 1019–1086), који је инсистирао на једнаком образовању за мушкарце и жене или биографијама у којима су мушкарци у време владавине династија Сунг и Јуен (1279–1368) приписивали мајкама успешно подучавање синова у разумевању конфуцијанских класика, или пракси династије Минг, када су се мајкама или супругама званичника додељивале почасне титуле због познавања конфуцијанских класика. У империјалној Кини, дакле, није санкционисано женско образовање и реформатори на почетку века имали су то на уму. Међутим, као што је образовање у прошлости било привилегија жена из угледних породица, колико год да су либерални интелектуалци позног Ђинга заговарали демократизацију образовања, позивница у прву школу за Кинескиње послата је, у традиционалном маниру, само ћеркама из имућних и угледних кућа.

Осим тога, њихово либерално наслеђе, осамнаестовековни Јуенов позив да се редифинише традиционална улога жене као домаћице и познавање Спенсерових и Милових (John Stuart Mill, 1806–1873) идеја о слободи и правима жена, нису били довољни да се доскочи страху од последица модерних реформи и инерцији традиционалних образаца. Тако, један од предводника реформе и оснивача прве школе за Кинескиње Ђинг Јуаншан, не потцењујући образоване Кинескиње из прошлости као његов саборац Лијанг Ђичао, и примећујући да се жене на Западу, студирајући медицину, технику, економију, политику, припремају за различита занимања и улоге у властитим државама, ипак као приоритетни циљ на путу ка стварању снажне и моћне Кине види успешно руковођење домаћинством. А таленте нових жена које је требало да развију кроз модерно образовање преобраћа у врлине нежних и добродушних девојака које у будућности треба да постану достојне мајке достојних синова.¹³⁰ На приговор који су му упућивали неки либерални мислиоци да нема много смисла образовати жене да би оне постале домаћице, посебно узимајући у обзир чињеницу да је то знање које Кинескиње већ имају у изобиљу, Ђинг је тврдио да је та стара улога у измењеном модерном домаћинству где жена може и саветима да помогне мужу, а просвећеним умом деци једнако важна као и улога коју имају мушкарци. Да истина не буде изневерена на овом месту, овакав став није био само последица неспремности кинеских мушкарца да мењају традиционалне улоге својих жена. Он је налазио утемељење и у бројним националистичким образовним пројектима много модернијих земаља него што је у то време била Кина. То је управо била политика Јапана у коју су двор Ђинга али и независни интелектуалци тог времена били загледи, који није укинуо поделу на приватну и јавну сферу нити је извео жене из унутрашњих одаја у јавни простор мушког деловања, али је преакцентовао значење домаћинства, преведећи га, на основу значаја који има за државу, из интимног женског простора у сферу јавног мушког деловања. То су крајем 19. века, како наводи Ида Блом (Ida Blom), учиниле и земље попут Шведске и Норвешке које су цитиране као пример модерних држава у погледу освојених права и слобода жена, а у којима је нација перципирана као заједнички дом и породица у којој мушкарци и жене имају различите али подједнако важне улоге и чији просперитет подједнако зависи од снажних очева и одлучних мајки.¹³¹ Ово јесте био националистички трик, како упозоравају проучаваоци феминизма и национализма, који је учинио да се женама да на важности без испуњавања основног предуслова којим би им у стварности заправо било признато да су важне, а то је право гласа. Овај модел усвојили су кинески реформатори, али и бројни либералнији интелектуалци

¹³⁰ Видети у: Ida Blom, *Feminism and Nationalism in the Early Twentieth Century: A Cross-Cultural Perspective*, Journal of Women's History, Volume 7, Number 4, Winter 1995, John Hopkins University Press, p. 118.

¹³¹ Видети у: Ida Blom, *Feminism and Nationalism in the Early Twentieth Century: A Cross-Cultural Perspective*, Journal of Women's History, Volume 7, Number 4, Winter 1995, John Hopkins University Press, p. 86.

почетком века у Кини, не само због његове домишљате природе која би се савременим језиком могла описати као *вин-вин* позиција или амбиваленције и страха кинеских мушкараца од превелике слобода која би могла бити додељена женама, већ и зато што је та логика одговарала старом конфуцијанском идеалу, у који су они уз све опирање били урођени, према којем мушкарци и жене подједнако остварују моћ, само свако у својој сфери, и према којем је жена истовремено скромна и покорна и јака и одговорна. Проблем са овим идеалом, као и са већином идеала, био је у томе што се он тешко могао спровести у пракси, јер је претпостављена надмоћ у стварности најчешће била инфериорност, а идеалне врлине су у стварности неретко биле залог за ропство.

Поред Лијанг Ћичаоа, најпознатијег међу првим кинеским реформистима због свог дара да искористи штампу за питања која су била од значаја за тадашњу Кину, и Ћинг Јуаншана, оснивача прве кинеске школе за жене, један од најпознатијих заговорника образовања за жене међу реформистима био је Џенг Гуанјинг, значајан због два идејна изума која су обележила потоњу феминистичку и националистичку мисао. Био је један од првих који је честите жене, мајке, супруге (*xian nü* 贤女, *xian qi* 贤妻, *liang mu* 良母) представио као циљ женског образовања и међу првима који је пад Кине повезао са заосталошћу кинеских жена, а заосталост кинеских обичаја у светлу подсмеха Запада, што је постала једна од већих брига кинеских интелектуалаца. Између осталог и зато што је Кина од древних времена у себе била загледана као цивилизацијску колевку свих азијских народа, те је народ *Средишњег краљевства* средином 19. и почетком 20. века морао да се суочи не само са територијалним и економским насртајем западних земаља већ и са оптужбама за варварско и нецивилизовано понашање. Излаз из те кризе тражен је у женама, између осталог и зато што су странци у својим оптужбама најчешће упирали прстом у њихова стопала.

Иако се јапански слоган *ryōsai kenbo* у значењу добре супруге, поштоване мајке, који је влада Меиџи почела да користи осамдесетих година 19. века као део стратегије редифинисања традиционалне улоге жене у процесу изградње нове нације званично као термин појавио у Кини тек 1906. у часопису „Шунтијен шибао” (*Shuntian shibao* 顺天时报) само обрнутим редоследом, у складу са традиционалном хијерархијском лествицом у кинеском друштву – *xianmu liangqi* 贤母 良妻 (поштоване мајке, добре супруге), јасно је да су кинески интелектуалци били инспирисани овим моделом убрзо пошто је он заживео у Јапану. Џенгове честите жене, мајке и супруге које он у кинески образовни дискурс уводи већ средином осамдесетих година 19. века су један од најранијих доказа тог утицаја. У стручној литератури добро изучен утицај једне од најважнијих јапанских едукаторки тог времена Шимоде Утако, о којој ће касније бити још речи, која је била једна од главних заговорница модела *ryōsai kenbo*, на целокупно кинеско друштво, од царице Џиси преко конзервативних интелектуалаца до реформиста и либералних интелектуалаца и револуционара, недвосмислено сведочи о томе. Осим тога, у времену које је обележила борба кинеских интелектуалаца са бременом традиције и неугодним последицама модернизације, није постојало ништа што би их мање узнемирило од предлога да се традиција модернизује тако што ће жена сада бити школована да брине о домаћинству и својој деци. Две моћне земље у чија су искуства Кинези имали увид сведочиле су у прилог томе да је то и сигуран пут до снаге и успеха, поменути Јапан, и Америка у којој је значај домаћинства подигнут до култа, а улога модерне домаћице доведена до савршенства.

Док су се кинески реформисти усаглашавали око тога како да кинеску жену изведу из мрака традиционалних окова а да је истовремено не уведу у опасне воде слобода, доказ да ни у њиховим редовима слика тренутка није била црно-бела, а идеја о модернизацији друштва једнозначна и монолитна, показао је ни мање ни више отац, ако останемо у вокабулару времена, свих реформатора Канг Јоувеи. Канг је први нацрт у будућности недостижно авангардне књиге „Датунг шу” начинио између 1884. и 1885, па иако је један њен део објављен тек 1913, а у целини је угледала светлост дана 1935, осам година после Кангове смрти, она је још као скица кружила у приватним круговима, што ће рећи међу Канговим реформаторским синовима. Поглавље ове књиге под насловом „Укидање граница и очување

независности” (Qu xingjie bao duli 去形界保独立) у којем се Канг бавио питањем унапређења положаја жена и начином достизања једнакости звучао је као футуристички, научно-фантастични роман спрам доминантног феминистичког дискурса тог времена.

Канг је погодио у центар свих слабих места реформаторског пројекта и пре него што су неке идеје и угледале светлост дана. За извођење своје напредне феминистичке тезе, Канг је пошао од идеје која није била страна духу времена, али која у том времену није остварила своје потенцијале. Као полазну тачку промишљања женског положаја он је узео оно што је назвао закон универзума, односно апсолутну природну једнакост између мушкараца и жена, али је ту претпоставку искористио да у потпуности уруши окоштала традиционална места модерног еманципаторског пројекта, кућу, као адекватан простор за жену, и традиционална занимања, као адекватну улогу, нових модерно-конзервативних жена. „Жене су кроз целу историју биле искључене из јавног посла. Нема ниједне жене која је била високи званичник. Конфуције никада није изразио идеју да је то забрањено. Како је могуће да су толики мушкарци без талента то радили, а толике жене с талентом, не? То траћење талента је глупа политика. И последица је репресије која свој корен има у законима и обичајима”¹³², наводи Канг, тражећи не само да се коначно сруши табу о привилеговано мушким и женским сферама, већ и да се прескоче све традиционалне степенице поступног увођења жена у друштво тако што ће оне закорачити у ултимативно мушки простор, политику, владу, парламент. Као начин да оживи своју визију друштва апсолутне једнакости и слободе, Канг није пристајао на идеју о делимично једнаким и слободним женама, због чега су његове методе за укидање неједнакости у то време одјекивале као најлепше идеје анархиста, а да ствар буде још лепша, оне су касније заиста одјекнуле и у њима.¹³³

Као дете свог времена, Канг је ураћао у њега захтевајући да се омогући образовање свим женама и укине пракса подвезивања стопала, али његов дух, којег време није могло да заузда и спута, водио га је у далеку будућност и Кине и света. У свом залагању за права и слободу жене, он је у својој књизи покренуо и тему која у времену првих феминистичких корака није ни доспела на еманципаторску агенду тадашњих интелектуалца, а због своје шкакљивости није била много вољена ни касније. Канг је тражио за жене право да слободно одаберу партнера и могућност да се разведу уколико су несрећне, сматрајући да је обавеза останка у браку нарушавање принципа индивидуалне слободе. Довољно је само упоредити решење које је у овој области понудио са свим феминистичким предлозима тадашњих реформатора па да буде јасно колико су удаљене биле њихове визије и колико су кинеско трагање за модерношћу обогатили луцидни индивидуални гласови.¹³⁴

Том богатству ране феминистичке слике у Кини допринеле су и Кинескиње које су 1898. године заједно са мушким реформаторима активно учествовале у првим кинеским образовним реформама и које су независно од њих размишљале о проблему положаја кинеских жена, њиховим правима и слободама. Њихов ангажман био је, као и све што се не уклапа у главне токове, маргинализован, потцењен, прећуткиван, утишан. У савременим проучавањима овог формативног периода, коначно је почела да се поклања пажња и женским гласовима. У ранијим истраживањима акценат је углавном био на реформаторском ентузијазму мушкараца и мушкој природи борбе за женска права, чему је умногоме допринела и оновремена животна пракса, стицај околности, историјски тренутак, дух

¹³² *Ta T'ung shu, The One-Word Philosophy of K'ang Yu-wei*, translated from the chinese with introduction and notes by Laurence G. Thompson, George Allen & Unwin Ltd, London, 1958, p. 151.

¹³³ „Заточеништво и ропство, кажњавање и ограничавање, морају бити укинута. Тако ће се укинута Неред. Забране социјалних контаката, забаве, слободе излазака и путовања морају се одбацити. То се зове повећана Једнакост. Забране јавних занимања, гласа, учешћа у парламенту, и освајање пуног грађанског права које је омогућено мушкарцима по истим правилима као њима. То се зове потпуна Једнакост. То је хтео и Конфуције. То су хтели сви велики мудраци. Да би се решиле патње и злоупотреба. Исто, стр. 159.

¹³⁴ Канг је тражио да се бракови ороче. Да се склапају краткорочни брачни споразуми који ће трајати годину дана, после чега ће партнери моћи да обнове завете ако су срећни, односно да их раскину уколико то није случај.

времена, који су били такви да су у првим кинеским феминсткињама одјекивали превасходно еманципаторски гласови мушкараца а не стратегије поменутих кинеских жена.

Прво опкорачење унутар доминантног система, ове жене су направиле поносећи се богатом кинеском традицијом. Загледане особито у своје женско наслеђе, оне су се, познавајући и уважавајући постигнућа Запада, успротивиле главној мисаоној струји и духовној клими које су кинеску традицију изједначавале са заосталошћу и варварством, а искуства западних земаља са модерношћу и цивилизацијом, сматрајући да оно што треба да добију у новом времену оне већ поседују и за тим нема потреба да трагају на Западу. Када је у питању образовање жена, традиционални амбијент који су добиле у наслеђе, а у који су могле да уписују своја модерна сазнања, није био занемарљив. У древној и дуговечној династији Џоу, жене племенитог рода добијале су лекције из адекватног понашања, дворске музике и правилног одржавања трудноће. Династија Источни Хан (25–220) поверила је писање своје историје једној жени. Реч је о Бан Цао (Ban Zhao 班昭, 45–117), која је у том послу наследила свог брата и завршивши овај државни пројекат постала прва жена историчар у кинеској историји.¹³⁵ Период кинеске историје у којем се распарчавало царство а цветале уметност, филозофија и књижевност, било је раздобље које је охрабривало интелектуална постигнућа жена, а из те слободоумне атмосфере изродио се преседан у кинеској историји, жена која је на захтев цара подучавала више од сто мушкараца, конфуцијанских учењака, древном спису *Ритуали династије Џоу*¹³⁶ – Сјуенвен Ђун (Xuanwen Jun 宣文君, ?–?).¹³⁷ Епоха Танга (618–907), златни век класичне поезије, у којој се веровало да се за човека може рећи да је образован само уколико поседује богату поетску културу, неговала је своје талентоване жене песникиње, а династија Сунг сачувала је њихово умеће у посебној поетској форми класичне поезије, *ци* (Ci 词). Седамнаести и осамнаести век у Кини обележени су највећим креативним продором у женском стваралаштву. Кинески феминисти и феминисткиње одрицали су га се као декадентног, тривијалног, површног, бескорисног, какво је у њиховим главама било и поетско време Танга и Сунга, али су га прве реформаторке међу Кинескињама славиле као златно доба женске креативности,

¹³⁵ Због њеног изузетног талента, цар ју је ангажовао да на двору подучава супруге и ћерке званичника. Ту завршава и свој контроверзни спис „Приручник за жене”, чије су лекције биле смернице за регулисање понашања жена на двору, односно његово усклађивање са конфуцијанским етичким назорима. Његова контроверзност произлази из тумачења савремених проучавалаца кинеског феминизма, као и рецепције кинеских феминисткиња, међу којима је већина тврдила да је Бан Цао пре свега утврђивала женску инфериорност, дајући савете који су додатно оснаживали подређен положај жена. Поједини тумачи, ипак, мисле да су њени савети били психолошка утеха за жене које морају да преузму тешке друштвене улоге, пуне опасности и потешкоћа, сматрајући да је она управо показала шта је улога учитеља, покушавајући да обезбеди женама што сигурнији и што безболнији пут кроз изазове сексистичке конфуцијанске културе. У наставку овог рада о томе ће бити још речи. Видети, Xiaoyi LIU, *The Rise of Women's Modern Schooling in Late Qing China (1840–1911)*, *Education Journal* 《教育學報》, Vol. 37, Nos. 1–2, Summer–Winter 2009, 89–117, *The Chinese University of Hong Kong* 2010, p. 91.

¹³⁶ *Ритуали династије Џоу* (Zhou li 周礼) је стари кинески спис чије је ауторство и време настанка тешко одредити. Највероватније је написан у периоду Пролећа и Јесени (Chunqiu 春秋, 770–475. п. н. е.). Део књиге је настао током Зараћених држава (Zhan guo 战国, 475–213. п. н. е.), али су одређени делови прерађени и написани током династије Западни Хан (Xi Han 西汉, 202. п. н. е. – 8. г. н. е.), када је промењен и назив овог дела у Џоу Гуан (Zhou guan 周官).

¹³⁷ Сјуенвен Ђун или госпођа Сунг, мајка главног министра ритуала Веи Ченга старе династије Ђин, једне од држава 16 царевина у периоду од 303. до 420. г. наше ере. Госпођа Сунг је рођена у породици која се генерацијама бавила изучавањем древног списа „Ритуали династије Џоу”. Мајка јој је умрла рано, тако да ју је отац образовао са намером да настави породичну традицију изучавања списа „Ритуали династије Џоу”. Када је цар Фу Ђијен (357–387) чуо да је госпођа Сунг једини живи стручњак за древни спис „Ритуали династије Џоу”, он је одлазио на подучавање у њену резиденцију, и називао ју је Госпођа Сјуенвен. У то време, она је имала преко 80 година. Преко 120 ученика је код ње изучавало овај спис. Често су је називали првом женом учитељем на царском двору. Прича о њој је забележена у једанаестом одељку списа „Кратки записи о женама за пример” који је написала једна друга жена, Лију Ши.

трансформације и продора у забрањени свет мушкараца. У том позном империјалном периоду, Кина је доживела процват женског стваралаштва и издаваштва, превасходно на југу земље, који су омогућили отвореност овог региона за образовање жена, читање и објављивање књига и путовања. Како Дороти Ко и Сузан Ман (Susan Mann) наглашавају, ако је време династије Минг представљало процват културе куртизана, *дуги осамнаести век* Ћинга, посебно у време царева Кангсија (Kang Xi, 康熙 1654–1722), Јунгценга (Yong Zheg 雍正, 1678–1735) и Ћијенлунга (Qian Long 乾隆, 1711–1799), произвео је велику групу елитних женских писаца које су оставиле дубок траг на урбану културу овог региона. Отуд је традиција коју су ове жене славиле дочекујући ново доба представљала негацију једног дискурса који је свој зачетак имао управо у овом периоду, а који је своју доминацију потврдио у времену које је уследило, а чија је окосница била бинарна вредносна структура утемељена у слици Запада/модерности, прогресивности, слободе и Кине/традиционалности, заосталости и заточености и у исходним тачкама такве слике: Кинескињи/непросвећеној, ограниченој и жртви. Претпостављање цаињу (*cainu* 才女 традиције), коју бележимо у бројним периодима кинеске историје, као традиције талентованих, образованих и интелектуално независних жена, наротиву о Кинескињи као кривцу за пад старе цивилизације, Кинескињи као жалосном и заосталом људском бићу и Кинескињи као жртви репресивне традиције, коју је неговао феминистички и националистички говор о женама тог времена, представљао је кључни помак у владајућем дискурсу и кључну смерницу будућим првим феминисткињама, о коју су се оне највећим делом оглушиле заведене духом времена.

Дух отпора, непокорност и самосвојност које су исказале Кинескиње окупљене око првог модерног пројекта оснивања школа такође су своје упориште могли пронаћи у традиционалним женским искуствима. Колико год да је званични дискурс времена представљао Кинескиње као неприметне, неделајуће, неприсутне, неме, супротстављајући им активизам и револуционарност западних жена, њихова историја побуна сведочила је у прилог пристрасности таквог става и указивала на занемаривање чињеница. Историја каже да је Ћин Лијангју (Qin Liangyu 秦良玉, 1574–1648) била вођа војника привржених династији Минг и да је руководила трупама које су браниле династију од напада Манџураца у исто време када је једна друга жена по имену Шен Јунјинг (Shen Yunying 沈云英, 1624–1660) храбро бранила град Таочоу од бандита који су га опколили. Историја бележи и да су се жене често прикључивале тајним кинеским друштвима, а у време немира и побуна, неретко и оснивале своја, независна удружења, као што је био случај у време *Побуне белих лотуса* или у време *Тајпиншке побуне*, када су потакнуте слободнијим положајем жена народности Хака, у борби за једнакост, моногамију, укидање ропства, подвезивања стопала и проституције, организовале војни одред који је у време када је Нанђинг постао престоница бројао 2500 жена војника. Исти активизам показале су у време *Боксерског устанка* када је основано удружење „Плавих фењера” (Lan denglong hui 藍灯笼會) у које су примане девојке од 12 до 18 година и жене које су остале без мужева. Бунтовни дух жена који су негирали многи постдинастички реформатори забележен је и у њиховом удруживању против традиционалних обичаја, прилично авангардан не само у идејама већ и у алтернативном начину живљења, међу којима је најпознатији покрет против брака који је у 19. веку основан на југу Кине, а читав један век Кинескиње, углавном раднице у производњи свиле, буниле су се против брачних конвенција, живећи заједно у неком облику комуне и одбијајући, уколико су биле удате, да живе са својим мужевима. Радикални протести против традиције и њене репресије над женама исказивани су и у чину самоубиства, посебно младих жена и удовица, којим су ове жене слале снажну поруку о томе шта мисле о појединим кинеским обичајима, а по којем је, због изузетно великог броја оваквих случајева, Кина, нажалост, била позната.

У време када су еманциповане Кинескиње промишљале свој положај, Кина је, дакле, имала богату традицију образованих и непослушних жена, те је њихово супротстављање мушкарцима у кључним темама које су обликовале феминистички дискурс у последњој деценији владавине династије Ћинг било исказивање поштовања према властитим

преткињама и, уз све поштовање према западним револуцијама, љубав према кинеској традицији отпора. На састанцима првог кинеског женског удружења и пре свега у текстовима које су писале за први кинески часопис за жене, а чији су уређивачки одбор сачињавале искључиво жене, ове кинеске реформаторке су анализирале теме попут женског образовања и женских права, заговарале студије медицине, науке и технике, давале женама савете о њиховом здрављу и извештавале о броју жена и условима у којима оне раде у шангхајским фабрикама текстила и чаја, често провоцирајући мушке ставове, и представљајући аутентичну женску слику света. Три питања која су изазвала највише контроверзе и неслагања између реформатора и реформаторки била су природа и сврха образовања за жене, место Конфуција у новом образовном систему и питање једнаких права између мушкараца и жена.

Једна од најистакнутијих жена која је учествовала у покушају стварања новог света за жене, Сјуе Шаохуи, супротставила се доминантном гласу Лијанг Ћичаоа који је образовање жена видео као прилику да Кина изађе из свог незавидног положаја и удруженим мушким нимало ласкавим атибутима додељеним кинеским женама које су на тај начин за тај положај биле оптуживане. Сјуе је одбацила ове оптужбе: „Под овим околностима, чак ни жене као што је Јованка Орлеанка не би имале прилику да искажу своје таленте”¹³⁸, закључила Сјуе, испостављајући рачун за заосталост Кине мушкарцима који су креирали такво политичко и социјално окружење. Жене нису биле бескорисне, како им је то готово хорски почело да се ставља на терет одмах пошто им је Лијанг Ћичао спочитао ову особину, већ њихови потенцијали нису били добро искоришћени, како је то мислила Сјуе Шаохуи, због чега је сврха образовања по њеном мишљењу била не да се оне претворе из бескорисних у корисна бића, већ да се неговањем њихових занемарених талената, оне припреме за то да их држава одабере да раде корисне послове за њу али и да доживе велико испуњење¹³⁹, што је била образовна димензија која није много занимала мушкарце. Критикујући Лијангову тезу да је двеста милиона кинеских жена бескорисно, она је усмерила свој поглед ка тачкама са којих га је Лијанг упорно склањао или се према њима презриво односио – у таленат за поезију и уметничка достигнућа кинеских жена.¹⁴⁰ Поносна на таленат и образовање својих преткиња, Сјуе је приговорила мушкој намери да се образовање искористи за потребе прављења савршених кинеских домаћица. Примећујући да су рад у производњи свиле, ткање, кућни послови, кување одувек били део њихових обавеза, она није превиђала да је интерес мушкараца за иновације баш у овим делатностима део старе стратегије потчињавања. Стављајући у први план култивисање моралне снаге и речи жена, Сјуе је, верујући да поезија

¹³⁸ Nanxiu Qian, *Revitalizing the Xianyuan tradition*, Women in the 1898 Reforms, MODERN CHINA, Vol. 29, No. 4, October 2003, 399-454, p. 424.

¹³⁹ Употребила је фразу *yibei guojia youyong zhi xuan* 以備国家有用之选 у значењу „припреми се тако да те држава одабере да обављаш корисне послове за њу” која је била један од принципа меритократске државе, каква је Кина од најранијих времена до данас. Сви који имају неки дар, таленат, способност, умеће, знање, без обзира на политичко уверење, постају предмет интересовања државних институција, јер је постојало уверење да се успех заједнице и државе мери тиме колико ће она успети да одабере квалитетне људе за обављање одређених послова. У основи оваквог става налазио се најпре Конфуцијев, а затим и конфуцијански поглед на свет, да се култивисањем сопственог бића, чији је темељ образовање, учење, унапређује не само природа појединца, већ се доприноси и напретку заједнице и државе. То што је употребила принцип који је кроз кинеску историју углавном примењиван на мушкарце, поготову у вези са системом државних испита, који су их квалификовали за заузимање положаја у државној служби, јасно показује њено прекорачивање родно одређених граница и захтев да образовање жена има исти циљ као и образовање мушкараца.

¹⁴⁰ „Да ли је тачно да је двеста милиона Кинескиња бескорисно? Када су владари направили разлику између приватних и јавних одговорности (*neiyuan waiyuan*, дословно унутрашњих и спољашњих речи), ми смо строго чувале наше врлине, прочишћавале наше мисли и култивисале нашу нежност. Због тога је изгледало да нисмо способне да радимо ништа друго осим кућних послова. Али опет је међу нама било оних жена чији се таленат није могао спутати и које су се оствариле у ономе што је Сије Даојун (*Xie Daoyun* 谢道韞) постигла у цаи (интелектуални и литерарни таленти), а Ву Лингји (*Wu Lingyi* 吴令仪, 1523–1622) у ји (уметничка достигнућа). Од древних времена до данас, много се оваквих жена може набројати.”¹⁴⁰ Nanxiu Qian, *Revitalizing the Xianyuan tradition*, Women in the 1898 Reforms, MODERN CHINA, Vol. 29 No. 4, October 2003 399-454, p. 424.

доприноси развоју личности, култивисању људске природе и осећања, у новом образовању за жене видела прилику да се оживи запостављена традиција *поетске изврсности*.¹⁴¹ Отуд је њен предлог предмета нове школе дошао из срца женског света који се борио за превазилажење традиционалних улога, због чега је, нимало изненађујуће, био сасвим другачији од мушког списка предмета. Смело је препоручила учење музике и поетског жанра *ци*, како би се постигла хармонија између мушкараца и жена; географије, како би се разумело пространство континената и дочарала лепота кинеских планина и река; женске историје, како би се разумели критеријуми према којима је женско понашање просуђивано; калиграфије и сликања, како би се истанчао уметнички сензибилитет жена; као и медицине, како би се побољшало здравље жена и деце.¹⁴²

Место Конфуција и питање политичке партиципације жена, као продужетак или поента расправе о једнакости мушкараца и жена, било је такође другачије акцентовано у текстовима које је у овом периоду написала Сјуе Шаохуи. Док су реформатори видели Конфуцијеве поруке као окосницу новог образовног система за жене, и као део шире стратегије која је за циљ имала уздизање статуса Конфуцијевих учења на ниво државне религије, Сјуе је за узорима трагала међу изузетним женама из кинеске прошлости. У историји је такође нашла примере учешћа жена у политичком животу. И док су мушкарци сматрали да је учешће жена у политици крајњи али још увек недостижни циљ започете борбе за еманципацију жена, Сјуе је на достижност овог циља указивала наводећи примере добре праксе у кинеској историји, закључујући притом да је учешће жена у одлукама од важности за државу одликовало све успешне владавине, а тај њен став имаће утицај на будуће феминистичке гласове.¹⁴³ Како закључује Нансију Ђијен (Nanxiu Qian) у свом тексту „Обнова *сијенјуен* традиције” (*Revitalizing the Xianyuan tradition*), оваква евалуација кинеске историје заснована на два феминистичка критичка питања: да ли је у конкретном историјском периоду образовање жена било заступљено и да ли су образоване жене имале прилику да независно одлучују, остварују своје амбиције и изразе своје мишљење о политици, представљала је потпуну иновацију у кинеском мисаоном контексту.¹⁴⁴

Иако се у овом периоду у женском реформаторском кружоку може пронаћи и незанемарљив број жена чији су гласови били много синхронизованији са мушким захтевима, глас Сјуе Шаохуи, због утицаја који је он имао и на мушкарце и на жене, због полемичке природе њених ставова и доприноса феминистичкој мисли оног времена, посебно је значајан. Њему се придружују и гласови других утицајних жена тог времена који су попут ње направили разлику у односу на доминантни глас мушких феминиста. Тако, једна од уредница *Женских новости* (Funü Shibao 妇女时报) Пан Сјуен (Pan Xuan 潘璇, ?-?) своју радост због покретања новог часописа артикулише као прилику да се коначно јавно чује мишљење жена о друштвеним и политичким питањима, сигнализирајући на тај начин значај и улогу женских часописа коју је увелико искористила прва генерација феминисткиња за време процвата женске штампе у првим годинама прошлог века. Та прилика за њу је била оно што ће она заиста и постати у наредним годинама, начин да се кроз писање изврши субверзија унутар традиционалног става о родно подељеним животним сферама и адекватним улогама жена. „Оснивањем овог часописа, ми смо срушиле огромну препреку која је означавала разлику између јавних речи (мушкараца) и унутрашњих речи (жена). Сада, ми можемо отворено да искажемо мишљење о женском образовању и откријемо свој

¹⁴¹ Nanxiu Qian, *Revitalizing the Xianyuan tradition*, Women in the 1898 Reforms, MODERN CHINA, Vol. 29, No. 4, October 2003, 399-454, p. 425.

¹⁴² Исто, стр. 427.

¹⁴³ „Мислила је да су успешни владари, попут мудрих царева династије Џоу или врлог цара Вена из династије Хан, били они који су се саветовали са женама при доношењу политичких одлука. Једино усклађивање мушке снаге и женске нежности доноси изузетне резултате у владавини.” Исто, стр. 438.

¹⁴⁴ Nanxiu Qian, *Revitalizing the Xianyuan tradition*, Women in the 1898 Reforms, MODERN CHINA, Vol. 29 No. 4, October 2003 399-454, p. 438

ауторски идентитет. Зар то није појава без преседана у Кини?”¹⁴⁵, писала је Пан Сјуен не скривајући своје одушевљење.



Насловна страна „Часописа за жене”
(преузето са: https://m.thepaper.cn/newsDetail_forward_13561471)

Један од авангарднијих женских гласова тог времена припадао је жени по имену Лу Цуи (Lu Cui 鲁翠, ?-?), чија су размишљања о положају и правима жена била радикализација већ револуционарних ставова Сјуе Шаохуи о учешћу жена у политици. И док је Сјуе у прошлости трагала за доказом политичке партиципације жена, Лу Цуи је износила начине и методе да се ова идеја конкретно спроведе у пракси. Не базирујући се много на примедбе мушких реформатора да још није дошао тренутак за остварење ове идеје, као и на њихове опаске о недостатку потребних квалификација и вештина за тај посао у женској полулацији, Лу је, за разлику од Сјуе која је истицала домаће примере, указивала на политички активизам западних жена, одбацујући тако аргумент о политичкој незрелости жена, и изводећи њихова политичка права из чињенице да су оне интегрални део кинеског народа. Зато је тражила не само да образовање за жене буде успостављено на државном нивоу, независно од добре воље

¹⁴⁵ Nanxiu Qian, *Revitalizing the Xianyuan tradition*, Women in the 1898 Reforms, MODERN CHINA, Vol. 29, No. 4, October 2003, 399-454, p. 424.

просвећених мецена, већ и да двор Ђинга, по угледу на западну тековину парламентаризма, оснује скупштину чији ће чланови бити и жене које ће расправљати о питањима од националне важности: развоју женског образовања, издаваштва, јавних и уметничких удружења, болница, војних обука.¹⁴⁶ Тражила је да жене надгледају образовни процес у Кини и полагају испите за државну службу, а њени ставови су, иако су већ тада државни испити показивали бројне мане, указивали на потрес унутар устаљеног поретка, на тренутак у коме су жене осетиле да је важно да траже једнакост са мушкарцима у приступу изворима и структурама моћи.

Питање неједнакости, на начин који га је поставио Канг Јоувеи у књизи која је у том времену читана али не и цитирана, а потом и много радикалнији мислиоци 20. века у Кини, чије су сугестије цитиране али ретко споровођене у пракси, поставила је и Ванг Чунлин (Wang Chunlin 王春林, ?-?) у тексту „О једнаким правима мушкараца и жена” (Nan pu pingdeng lun 男女平等论), објављеном у првом кинеском часопису за жене. Као и Канг, она се осврнула на проблем несрећних бракова из перспективе традиционално схваћених мушко-женских улога и неправедност неједнако дистрибуираних традиционалних идеала и принципа. У том смислу, осудила је конфуцијански идеал женске невиности и чедности превасходно зато што он није био применљив и на мушкарце. Ако је у кинеском традиционалном вредносном систему била срамота да се удовице поново удају, а жене затраже развод уколико брак није хармоничан, што је било и законски утемељено, а иста срамота и закони нису важили за мушкарце, Ванг се питала, узимајући у обзир чињеницу да су према природним законима мушкарци и жене једнаки, како и коме то може да звучи разумно. Стога се, што није био чест манир тадашњих и будућих кинеских интелектуалаца, враћала на даоистичке идеје о једнакости¹⁴⁷, како би показала да је у Кини, као и многим другим земљама, улога жене друштвени конструкт, који је последица занемаривања природних принципа науштрб политичке користи и мушко узурпирање и хегемонизовање позиције моћи. „Чула сам да су у стара времена сви, чак и птице, звери, рибе, корњаче, уживали у потпуној испуњености властитих живота. Да ли жене данас, заробљене друштвеним нормама, могу да уживају у свом животу? Они који су преузели одговорност за то да трансформишу друштвене конвенције требало би да узму старе добре дане као огледало.”¹⁴⁸

Први кинески часопис за жене, прво женско удружење и прва школа за Кинескиње нису поживели дуго, због одлуке коју је донела царица Циси 21. септембра 1898. да се одустане од надахнутог пројекта реформи кинеских интелектуалаца.¹⁴⁹ Било би лепо када

¹⁴⁶ Видети, Paul J. Bailey, *Gender and Education in China, gender discourses and women's schooling in the early twentieth century*, Routledge, New York, 2007, p. 23.

¹⁴⁷ Ово окретање ка даоизму пре свега се односи на поглавље Џуанг Цијевог списка „Како учинити да све ствари буду једнаке” (Qi wu lun 齐物论). У основи се може поћи од његовог другог увида, који опет полази од његовог искуства даоа, а то је „да смо све ствари и ја једно” и у том маниру развијати причу о једнакости међу стварима, бићима, итд. У његовој филозофији веома је значајна мисао о „враћању искону”, јер у темељу сваког постојања стоји почело према коме нико и ништа нема никакву „премоћ”, „посебност” у односу на извор – дао. У том контексту, дао је пут без препрека, а речи нису ту да бисмо били „робови” значења, већ су ту као оруђа, путокази, које воде ка смислу о једнакости свих и свега. Јасно је да конструкти, као што су морал, етика, или било која „филозофија”, немају за њега никакав смисао. Кључно место је пракса, односно, живот. С друге стране, овај термин носи вишезначне садржаје, у домену промишљања света, тројако одношење пракса – ум / разум – емоције, увек се одређује амбијентално и контекстуално, што значи да је за њега кључни моменат нешта неко мисли или осећа, већ како чини. Филозофи воле да овај његов термин везују за недуалистички приступ свету и узимају дао или Небо као ту „уједињујућу” силу. Хармонизовати све без екстремних тачака, усагласити, уравнотежити, итд. Још један концепт важан за разумевање овог става Џуанг Ција јесте „трансформисање ствари” (wu hua 物化). Обртање ка својој једноставности јесте обртање ка својој једности са свим стварима.

¹⁴⁸ Nanxiu Qian, *Revitalizing the Xianyuan tradition, Women in the 1898 Reforms*, MODERN CHINA, Vol. 29 No. 4, October 2003 399-454, p. 424.

¹⁴⁹ Последњи број часописа изашао је 28. октобра 1898. Школа је наставила да ради мало дуже, али осветнички бес царице Циси пред којим су реформатори напуштали Кину или страдали, као и политичке и економске

бисмо могли рећи да је дух ових кинеских жена ипак наставио да живи у пуном сјају у првим кинеским феминисткињама и феминистима, као што је то био случај са духом кинеских мушкараца који су се залагали за еманципацију жена. Иако је било изузетака, који, као што је познато, само потврђују правило, и аутентичност њихових гласова није могла да буде у потпуности избрисана, сукобљавање ових жена са мушким наративом о заосталости Кине, импотенцији њене женске традиције и бескорисности њених жена, није успело озбиљније да науди значају и утицају овог наратива на ум Кинеза и Кинескиња који су се у наредној деценији борили за женску и политичку еманципацију. Уз поштовање које су имале према достигнућима Запада, ове жене су, урањањем у вредности властите традиције, покушале да зауставе некритичко дивљење и привилеговање западних културних вредности, које је продирало у Кину, или су се макар трудиле да их не користе за побољшавање властитог положаја, јер, како иронично наглашавају поједини тумачи, неједнакост снага између Кине и Запада постала је извор снаге за поједине групе културних побуњеника у раном 20. веку, који се без наглашавања ове дихотомије никада не би померили са маргине и доспели у центар политичких и друштвених збивања.¹⁵⁰ То што оне нису то чиниле само сведочи у прилог чињеници да су биле свесне своје вредности и да нису постојале околности или новине које су их могле скрајнути или учинити да се спрам њих осећају инфериорно. Како ће у раду касније бити показано, идеје ових кинеских реформаторки, иако се на њих није директно позивала, могу се препознати у многим идејама Хе Џен.

Ипак, распарчавање и слабљење Кине на почетку века, делимично као последица унутрашњих раздора и лоших политичких одлука, а пре свега као последица незајажљивих колонијалних апетита Запада, потиснули су поруке ових жена у корист западне идеологије национализма, коју су Кинези и Кинескиње почели да разумеју као извор снаге Запада, надајући се истовремено да је то рецепт и за оснаживање властите земље. За разлику од идеја кинеских активисткиња окупљених око реформи 1898. године, ставови мушких еманципатора, иако су се разликовали у политичким уверењима, у идеолошком, вредносном и културолошком смислу нису били у супротности са новим националистичким захтевима. То се пре свега видело у континуитету мисли о женској еманципацији и улози жене у друштву који је остварен у периоду између 1898. и 1912. године. Тако је први талас феминизма у Кини у првим годинама 20. века био под снажним утицајем национализма и мушког феминистичког дискурса који су успоставили кинески реформисти крајем 19. века. Међутим, разумети неке будуће недоследности, противречности и несигурности када је у питању женско питање у Кини није могуће без разумевања тога колико је било тешко и на моменте немогуће потискивати властиту богату традицију и то брзином која се чак није мерила годинама него данима, због чега су се онда ако не дух ових Кинескиња, а оно ипак поједине њихове мисли, ипак задржале у ушима будућих кинеских интелектуалаца и интелектуалки. Због тога је стварно представити оно што доминира једино могуће уколико се анализира и оно што не пристаје и што му се опире. Кини почетком века, уз бројне друге, није недостајала ни ова тензија.

потешкоће, утицали су на то да она буде затворена до 1900. године, пре него што је успела да ишколује макар једну Кинескињу.

¹⁵⁰ Wang Zheng (1999) *Women in the Chinese Enlightenment: Oral and Textual Histories*. Berkeley: Univ. of California Press, у: Nanxiu Qian, *Revitalizing the Xianyuan tradition, Women in the 1898 Reforms*, MODERN CHINA, Vol. 29 No. 4, October 2003 399-454, p. 440.

Кинези у Токију на прагу новог века – феминизам и национализам

Иако су прве Кинескиње на студије у иностранство, пре свега у Америку, почеле да одлазе осамдесетих и деведесетих година 19. века¹⁵¹, право женско студентско језгро, које је извршило велики утицај на феминистичку мисао у Кини, али и на друштвене и политичке прилике у земљи, развило се у Јапану, тачније Токију, у периоду између 1901. и 1911. Прве жене у Токио су стигле између 1901. и 1905¹⁵², пратећи своје очеве, браћу или мужеве, који су били укључени у дворску политику или радикалне политичке активности. Њихове сународнице су у периоду између 1905. и 1907. долазиле у сопственој организацији или помоћу средстава која су, почев од 1905, почеле да прикупљају кинеске провинције, схватајући важност женског образовања, и, коначно, а и у највећем броју, од 1907. до оснивања Републике, самостално и у организацији двора¹⁵³, када је већ, на основу нових правила о укључивању жена у образовни систем, постало јасно да је женски кадар неопходан за рад у будућим школама.¹⁵⁴ Све ове жене су се образовале у Јапану, за сваку од њих Јапан је био драгоцен поље унутрашње трансформације, а велики број њих је учествовао у припреми револуције, као и у постреволуционарном животу Кине. Многе од њих су активно

¹⁵¹ Најпознатије кинеске студенткиње које су међу првима стекле образовање у иностранству, у организацији и финансијској режији мисионара, свакако су биле Канг Аиде (Kang Aide 康爱德, Ида Канг, 1873–1931) и Ши Меију (Shi Meiyu 石美玉, Мери Стоун, 1873–1954). Обе су завршиле медицину на Универзитету у Мичигену 1896. године. У веома занимљивом тексту *Naming the first New Woman*, Ху Јинг је показао како је прва кинеска докторка Канг Аиде произведена у фигуру којој је дата огромна репрезентативна моћ у Кини и у коју су уписана различита и супротстављена значења, у зависности од тога ко је био приповедач: за Лијанг Ћичаоа, она је била пример нове кинеске жене, за мисионаре, модел хришћанске конверзије. А трећу интерпретативну могућност понудила је кроз писање она сама. Видети: Hu Ying, *Naming the first New Woman*, Nan Nü, Man, Women and Gender in Early and Imperial China, vol 3, no. 2, Brill, 2001.

¹⁵² Прве Кинескиње које су стигле на овај начин махом су биле из богатих породица, са извесним степеном образовања које су већ стекле у Кини, и све су се уписале у неке од јапанских школа. Међу најпознатијима биле су: Хе Сијангнинг (He Xiangning 何香凝, 1878–1972), прва жена која је постала члан Сун Јатсенове организације *Тунгменгхуи*, иначе супруга блиског Јатсеновог сарадника Лијао Џонгкаија (Liao Zhongkai 廖仲恺, 1877–1925); Лин Џонгсу (Lin Zongsu 林宗素, 1878–1944), будућа предводница женског покрета за право гласа, сестра револуционара Лин Баишуија (Lin Baishui 林白水, 1874–1926); Чен Сијефен, уредница првог часописа за жене основаног у Токију, ћерка Чен Фана (Chen Fan 陈范, 1860–1913), уредника револуционарне шангајске новине „Субао”. Осим радикала и револуционара, жене су у том периоду пратиле и званичнике владе Ћинга. Свакако најпознатији изузетак од правила времена била је Ћиу Ћин (Qiu Jin 秋瑾, 1875–1907), коју је да напусти мужа и породицу и 1903. године сама у Јапану потражи своју шансу да стекне образовање и освоји независност охрабрила Хатори Шигеко (Hattori Shigeko, 1872–1952), жена познатог јапанског професора који је у то време предавао у Беиђингу.

¹⁵³ Тренд државне подршке школовању жена у иностранству покренут је 1904. када је, посредством Фан Јуанлијена (Fan Yuanlian, 1876–1927), студента у Токију који је касније постао министар образовања, провинција Хунан упутила захтев „Женској школи практичних вештина” (Kōgei Gakkō 女子工艺学校) којом је управљала Шимода Утако да упише двадесет кинеских студенткиња, подстичући је тим захтевом да оснује и посебно одељење искључиво за кинеске студенткиње, што је и учинила. У другој половини 1905, двор Ћинга је и формално поздравио ову иницијативу, па је у јулу исте године 20 студенткиња из Хунана, укључујући Ванг Чанггуо (Wang Changguo 王昌国, 1880–1940) и Џанг Ханјинг (Zhang Hanying 张汉英, 1872–1915), стигло у Јапан и уписано у Шимодину школу. Уследиле су иницијативе кинеских провинција Лијаонинг, Ћијангси и Ћијангсу исте године, а ова потреба постала је ургентна пошто је влада Ћинга 1907. донела одлуку да укључи жене у систем националног образовања, али тако да им професори у школама могу бити само жене. Осим Ћиу Ћин, иницијативи мушког или државног покровитељства одупрле су се Танг Ћунјинг (Tang Qunying 唐群英, 1871–1937) и Ванг Лијан (Wang Lian 王莲, 1876–1940) чије су писање и организационе активности биле врло важне за националистички феминистички покрет у Јапану и касније у Кини.

¹⁵⁴ Видети: Joan Judge, *Between Nei and Wai: Chinese Women Students in Japan* in: *Gender in Motion: Divisions of labor and cultural change in late imperial and modern China*, ed. Bryna Goodman and Wendy Larson, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Lanham, 2005, p. 122; и Joan Judge, *Talent, Virtue and the Nation, Chinese Nationalisms and Female Subjectivities in the Early Twentieth Century*, *The American Historical Review*, Vol. 106, No. 3 (Jun., 2001), p. 784.

учествовале у образовном животу Кине, оснивајући сопствене школе по повратку у Кину, а неке од њих су постале и културне иконе.

Да би се боље разумело како је Јапан променио ове жене, каква је била слобода коју су тамо стекле и на који је начин она усмерила њихово размишљање и деловање, потребно је поћи од онога што никада није престало да је ограничава, што је у себе уписало контроверзу времена, наслеђе и нове тенденције, конзервативност и модерност, што ју је усложнило, што ју је покретало и истовремено успоравало. Став Лијанг Тичаоа да су савремене Кинескиње, као и образоване Кинескиње из прошлости, узрок слабости нације, ове жене су радикализовале, преточиле у властити феминистички дискурс, конфронтирајући се непрестано властитом културном сопству и огледајући се у другоме на рачун својих сународница које су декларативно ослобађале, у суштини остајући заинтересоване углавном за то како да од себе начине активне, меродавне и делатне националне субјекте. Опијене духом времена и вероватно без намере да оснажују неједнакости, оне су упале у замку честу за све оне мушкарце и жене који се баве положајем жена из привилеговане позиције, што и јесте била једна од замки и тадашњег и савременог феминизма. Оно на шта је упозорила Чандра Талпаде Моханти (Chandra Talpade Mohanty) у свом тексту *Under the Western Eyes*, када је говорила о томе да је западни феминизам аналитичка стратегија која се може разумети као кодификација Другог који је Не-Запад, а која се може применити и на проучаваоце с Истока који своје сестре са села или из радничке класе посматрају претпостављајући културу средње класе као норму и кодификујући историју радничке класе као историју Другог¹⁵⁵, може се применити и на ове жене.

Окупљене око радикалних и револуционарних кругова у Токију, који нису прихватили дипломатичну стратегију кинеских реформиста да задрже на власти династију Ђинг тако што ће је ограничити неком врстом парламентаризма, ове жене су прихватиле и унапредиле језик реформатора када је реч о квалификавању својих савременица. Позивајући својих двеста милиона сестара да се пробуде, како су често дефинисале циљ своје борбе, оне су их својим квалификацијама најчешће враћале у исти онај мрак из којег су их упорно дозивале. Већина најутицајнијих жена тог времена није могла да пронађе лепу реч за своје сународнице нити да премости и превреднује Лијангову везу између слабих кинеских жена и слабости кинеске нације. Ху Бинсија (Hu Binxia 胡彬夏, 1888–1931) сматрала је да су те „неспособне, бескорисне, будаласте и неписмене” жене одговорне за тренутну слабост Кине јер ни на који начин нису допринеле њеном развоју. „С обзиром на њихову себичност, глупост и таштину, није ни чудо”, говорила је, „то што их сви посматрају као инфериорна људска бића. Глупе као јелени и свиње, као парче дрвета или камена, да ли је изненађујуће то што мушкарци на њих гледају као на нижи облик животињског живота.”¹⁵⁶ Хе Сијангнинг (He Xiangning 何香凝, 1878–1972) искористила је болни догађај из 1901. године, када је у окупацији Беиђинга силовано више од 1000 жена, које су потом извршиле самоубиство, да их осуди за екстремну себичност, за неспособност да одговоре на националну трагедију осим уколико она не дотакне њихова тела.¹⁵⁷ Говорећи о одважним и енергичним јапанским студенткињама, у ружичастим сукњама и са школским торбама, које се слободно крећу улицама Токија и студирају равноправно са мушкарцима, Хе се питала како у поређењу са њима изгледају површне кинеске жене које су заинтересоване само за то да се улепшавају и које дане проводе „бесвесно се копрцајући као да су играчке или животиње у зоолошком врту”.¹⁵⁸ Указујући на примере западних хероина које су живот дале за своју отаџбину, Чен Сијефен у

¹⁵⁵ Chandra Talpade Mohanty, *Under the Western Eyes*, in: *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, 1991, p. 51.

¹⁵⁶ Paul J. Bailey, *Gender and Education in China, gender discourses and women's schooling in the early twentieth century*, Routledge, New York, 2007, p. 131.

¹⁵⁷ Joan Judge, *Talent, Virtue and the Nation, Chinese Nationalisms and Female Subjectivities in the Early Twentieth Century*, *The American Historical Review*, Vol. 106, No. 3 (Jun., 2001), p. 799.

¹⁵⁸ Paul J. Bailey, *Gender and Education in China, gender discourses and women's schooling in the early twentieth century*, Routledge, New York, 2007, p. 131.

својим кинеским савременицама видела је „најжалоснија бића на планети”, без страсти, без љубави према отаџбини.¹⁵⁹

За разлику од жена окупљених око реформаторског покрета 1898. године које нису усвојиле језик тадашњих реформатора нити су свој такође привилеговани поглед користиле да се саме боље позиционирају у друштву, а посебно за разлику од феминистичке слике света Хе Цен, у писању првих кинеских феминисткиња у Токију, Лијангов језик је ескалирао. Огледајући се у Западу и Јапану, оне су постојано дискредитовале кинеске жене, удаљавајући их заправо од себе, као и од било какве могућности да се њихова позиција и статус прочита кроз живот и судбину ових жена. На трагу мушких реформатора, искључиле су такође и могућност стварања било какве везе са образованим женама из своје прошлости. Оба поступка имала су исти циљ, да се уклони све оно што их је ометало у томе да постану релевантни национални актери. У том смислу, незнање савременица и поетичност преткиња били су изједначени у оценама о њиховој бескорисности за модерну нацију, те самим тим и за мисију токијских кинеских феминисткиња. Лијангов аргумент да је лирска традиција коју су ове жене баштиниле несувисла у епским временима, какво је било његово, био је омиљени аргумент првих кинеских феминисткиња. Хе Сијангнинг оптужила је тако ове образоване кинеске жене да удовољавају својим осећањима уместо да служе нацији. „Жене из виших друштвених слојева ваљају се у својим композицијама сентименталне поезије и дескриптивне прозе и звук ламентације одјекује њиховим одајама. Док су њихове песме о пролећном цвећу и јесењој месечини изазивале само конфузију, ове жене такође нису знале ни шта представља нација.”¹⁶⁰ Чланице „Хуманитарне организације” (Gong ai hui 共愛会), прве женске организације у Токију, изједначавале су неписменост и поетски сензибилитет образованих жена: „Кроз историју, Кинескиње су биле или глупе као пчеле или образоване и неспособне за било шта друго осим да производе пролећно цвеће и јесењу месечину, певајући једноличне мелодије и пишући поезију како би пронашле утеху за своја осећања.”¹⁶¹ У времену националне грознице, ове жене нису опраштале недостатак патриотизма својих савременица, као ни мањак националне свести у литерарној традицији својих преткиња. Неретко су по истом критеријуму одбацивале и кинеску литературу уопште, и с ниподаштавањем гледале на жене које су у младости читале класике а у одраслом добу поезију Танга, одбацујући та знања и њихову ерудицију као непотребна и некорисна. „Да ли у кинеским класицима и романима”, питала се Ванг Лијан, „осим описа лојалних јунака, оданих синова, омражених мужева и одбачених жена, има било какве расправе о патриотизму? Која је вредност литерарне традиције која само нуди одбачене и трагичне фигуре као моделе, попут Цуи Јингјинг (Cui Yingying 崔莺莺) из *Прича о Јингјинг* (Yingying chuan 莺莺传) из времена династије Танг или Лин Даију (Lin Daiyu 林黛玉) из романа *Сан црвене одаје* (Hong lou meng 红楼梦). Ако су ово образоване жене у Кини”, настављала је Ванг, „како Кина може да тврди да је икада имала неку врсту образовања за жене”, поентирајући да су „образоване кинеске жене исте или горе од необразованих.”¹⁶²

Намеће се питање шта је остало писменим женама од лектире да би доказале да адекватно употребљавају своје време док се образују. Ако се искључе све непатриотске књиге и презре ларпурлатизам у уметности, које је то штиво које су ове Кинескиње препоручивале, ако је уопште било шта преостало за препоруку. Било је покушаја да се преобликују кинески класици. Да се онолико оптуживани женски литерарни модели

¹⁵⁹ Joan Judge, *Expanding the Feminine /National Imaginary: Social and Martial Heroines in Late Qing Women's Journals*. Jindai Zhongguo funü shi yanjiu 近代中國婦女史研究 (Research on Women in Modern Chinese History) 15 (December 2007), p. 25.

¹⁶⁰ Joan Judge, *Talent, Virtue and the Nation, Chinese Nationalisms and Female Subjectivities in the Early Twentieth Century*, *The American Historical Review*, Vol. 106, No. 3 (Jun., 2001), p. 801.

¹⁶¹ Исто, стр. 801.

¹⁶² Исто, стр. 801.

преваспитају у духу времена.¹⁶³ Али биографије су биле најнеупитнија препорука. Оне су се могле употребити за обликовање жељених женских идентитета које су у овом времену пропагирале кинеске феминисткиње и феминисти. Велики број превода, углавном са јапанског, биографија о животима западних жена на почетку века, зато није био случајан одабир. Нове кинеске жене имале су два избора: да постану друштвене хероине или мученице-ратнице. У ту сврху, истицана су херојства западних жена. На врху кинеске лествице женских узора биле су: Харијет Бичер Стоу (Harriet Beecher Stowe, 1811–1896), Флоренс Најтингел (Florence Nightingale, 1820–1910) и Јованка Орлеанка (Joan of Arc, ?–1431). Прве две су, како наглашава Џоан Џаџ (Joan Judge), подгревале традиционалне женске врлине и подстицале жене да прошире традиционалне женске улоге у корист интереса нације, и да своју негу, брижност, љубав које су раније преносиле на породицу усмере ка интересима заједнице¹⁶⁴, а трећа је била прихватљив модел по себи: проливање крви на терену, револуционарна храброст, мучеништво и жртва, опет зарад заједничког, вишег интереса. Када је реч о кинеским моделима, било је извесних недоумица, а неке од најважнијих жена из кинеске прошлости нису се чак ни квалификовале.¹⁶⁵ Свакако је највољенија била кинеска легендарна ратница Мулан (Hua Mulan 花木兰), али националистички страствене, да не кажемо острашћене, прве Кинескиње улагале су и неке приговоре, незадовољне због тога што јој историја није признала статус националне хероине и због тога што је на крају њених дугих, неупитно вредних поштовања борби, она ипак одлучила да напусти ратиште и остане само жена.¹⁶⁶

Намеће се такође питање по чему су се те нове кинеске жене толико разликовале од старих. Шта је то што их је толико разликовало да су се према њима односиле с презиром. То свакако није било образовање нити привилегован друштвени положај. Јер и једне и друге су пореклом биле из богатих породица и образовале су се на класицима, традицији коју су нове жене хтеле да одбаце, иако су неретко посезале за њом у свом писању. Поетске форме које су у говору толико презирале биле су толико срасле с њима да су им се прикрадале у писању. То свакако није била ни јавна реч, колико год да је експлозија њеног живота била карактеристична за почетак века. Јер и старе жене су објављивале и стварале неку врсту женске културе кроз своје публикације. Али то јесте био нови контекст. Модерна националистичка идеологија захтевала је да се изврше одређени трансфери. Како то примећује Ребека Карл, образовање је из унутрашњих одаја премештено у школе, поезија у прозу, а традиционалне женске врлине из породице у отаџбину.¹⁶⁷

Други Лијангов наук о вези између жене и нације, ове Кинескиње су прошириле, проширујући тако и оквире задатог женског идентитета, али не више од онога што су им понудиле рестриктивне националистичке идеје. Лијанг и реформисти, конзервативни

¹⁶³ Године 1908. Ву Ђијенџен (Wu Jianren 吴趼人) пише римејк кинеског класика „Сан црвене одаје” под називом „Нови запис о камену” (Xin shitou ji 新石头记) у коме познату лирску јунакињу и културну икону Лин Даију трансформише из образоване, осетљиве, романтичне, меланхоличне јунакиње прошлих времена у модерну жену којој је образовање прече од љубави. Која се зато неће убити због неостварене љубави, него ће отићи на студије, није тешко предвидети, у Токио, а онда ће тамо остварити и професорску каријеру.

¹⁶⁴ Joan Judge, *Expanding the Feminine /National Imaginary: Social and Martial Heroines in Late Qing Women's Journals*. Jindai Zhongguo funü shi yanjiu 近代中國婦女史研究 (Research on Women in Modern Chinese History) 15 (December 2007), p. 7.

¹⁶⁵ Ји Ђин је објашњавала шта је било потребно да би Бан Џао или Ти Јинг (Ti Ying 缙萦) постале хероине у доба национализма. Бан Џао је морала да преусмери своју љубав са владара на нацију, а Ти Јинг са оца на своје саборце. Видети у: Joan Judge, *Talent, Virtue and the Nation, Chinese Nationalisms and Female Subjectivities in the Early Twentieth Century*, p. 798.

¹⁶⁶ Приговарано јој је због оданости породичним вредностима и баш због тога је за разлику од претходних тумачења приче о Мулан где је акценат стављан на ове вредности и њен повратак на стандардну женску улогу после битке, прича о Мулан у овом времену преакцентована и анахронистичким поступком слављено је њено жртвовање за нацију.

¹⁶⁷ Rebecca Karl, *Feminism in modern China*, Journal of Modern Chinese History, 6:2, published online: 04 Dec 2012, p. 238.

националисти, а неретко су на тај терен умели да склизну и либералнији мислиоци, револуционари, повезали су жену са нацијом кроз традиционалне женске врлине и традиционални простор њених кретњи, кућу. Отуд се за њих улога нове жене која ће имати национални значај, односно бити од значаја за нацију, исцрпљивала у производњи и очувању моралних вредности и биологији, тј. рађању и васпитавању здравог и способног потомства, по могућству мушког. Мајке нације, дакле, требало је да се побрину за синове нације и то није био кинески изум. У целокупној историји, како упозорава Џералдин Хенг (Geraldine Heng), жене су коришћене за прављење идеолошке матрице националне културе. Земља, језик, историја, култура повезивани су тако да се направи чврсто језгро које ће се потом окретати око термина: мајка земља, матерњи језик, матерња култура, уз неизоставне очеве и синове нације.¹⁶⁸ У земљи као што је била Кина и у тренутку у коме се она нашла, западној идеологији национализма она је била принуђена да дода мало културног есенцијализма. Суочена са модернизацијом чији је један од видљивијих продуката био капитализам, са другом концепцијом живота и времена, морало је постојати стабилно језгро које ће бити отпорно на њене корозивне ефекте. Да би се направило то непроменљиво језгро у времену које се мењало свакодневно, да би се остало у додиру са властитим сопством и да би се оно препознало у сталној промени околности, боље од мушкараца могле су да послуже жене, као чуварице кинеских цивилизацијских вредности, као показатељ да су неке врлине вечне.¹⁶⁹

У овом сегменту, прве кинеске феминисткиње направиле су највећу интервенцију у односу на мушко наслеђе. Никада не напуштајући стару етикецију, ове мајке нације су раскинуле везу између врлине и нације на рачун везе између талента и нације и напустиле простор куће тражећи у свету мушкараца нове, јавне улоге. За то им је пре свега послужила штампа. Часописи које су оснивале жене и у којима су оне писале о темама које су се тицале жена преплавиле су токијско тржиште.¹⁷⁰ Однос снага између студената и студенткиња у Токију тог времена и броја мушких и женских часописа најбоље илуструје хиперпродукција женских часописа: четрдесет кинеских студената према једној студенткињи, али зато десет женских часописа наспрам једног који су уређивали мушкарци. Традиција женског писања у Кини преобликована је у новом жанру. Политички часопис био је нови медиј у коме су жене тражиле једнакост с мушкарцима, али више не само у социјалном или образовном смислу, већ и у политичком. Усклађени у свом националистичком и антиманџурском духу, ови часописи представљали су платформу са које су жене покушавале да закораче у нов свет. То је био свет у коме ће њихова земља бити ослобођена од туђинске, манџурске власти, али и свет у којем ће оне бити те ослободитељке, спаситељке нације, револуционарке, учеснице у

¹⁶⁸ Geraldine Heng, *A Great Way to Fly, Nationalism, the State and the Varieties of Third-World Feminism*, in: *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, ed. M. Jaqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty, Routledge, 1998, p. 31.

¹⁶⁹ Видети: Prasenjit Duara, *The Regime of Authenticity: Timelessness, Gender, and National History in Modern China*, *History and Theory*, Vol. 37, No. 3, (Oct., 1998), pp. 287-308.

¹⁷⁰ Први кинески часопис за жене основан у Токију, „Часопис за женске студије”, уређивала је Чен Сијефен, од фебруара до новембра 1903. Првобитно је објављиван у Шангхају, као додаток новини њеног оца „Субао”, а самостални живот започео је у Токију после заједничког егзила оца и ћерке. Велики број часописа уследио је после овог токијског првенца: часопис који је уређивала Ћиу Ђин, „Часопис на народном језику” (Baihua bao), месечник чијих је шест бројева објављено од августа 1904. до 1905; „Женска душа” (Nuzi hun 女子魂), месечник који је уређивала Пан По (Pan Po 潘朴, ?-?), 1904; „Кинеске жене у 20. веку” (Ershi shiji zhi Zhongguo nuzi 二十世纪之中国女子), који је уређивала жена под псеудонимом Хенхаи (Море покајања), 1907; „Кинески женски часопис” (Zhongguo funu jie zazhi 中国妇女解杂志) који је излазио 1907. и 1908. године под уредништвом „Токијског друштва за кинеске женске часописе”; „Нова кинеска жена” (Zhongguo xin nuzi jie zazhi 中国新妇女界杂志), месечник који је од фебруара 1907. до јула 1909. скоро сама уређивала студенткиња медицине са Васеда универзитета Јан Бин (Yan Bin 燕斌, 1870-?-); „Женски магазин” (Nubao 女报), који је објављивала Чен Јији (Chen Yiji 陈以益, 1871-?) (другог имена Чен Цићун/Chen Zhiqun), блиска пријатељица Ћиу Ђин, 1909; „Часопис за студенткиње у Јапану” (Liu-Ri liuxuehui zazhi 留日女学会杂志), који је покренула Танг Ђунјинг и који је 1911. године изашао само у једном броју. И, наравно, „Тијенји”, часопис који су 1907. године у Токију основали и уређивали Хе Џен и Лију Шипеи, а о коме ће касније бити речи.

стварању националне историје. „За поновно задобијање наших река и планина”, што је био традиционални антимањчурски поклич који се понављао на страницама женске штампе, али и исправљање грешака у дотадашњој мушкој цивилизацији, највећу одговорност имале су жене. Ћиу Ћин пише: „Сви знамо да ће нација нестати, а мушкарци су неспособни да је спасу. Да ли и даље мислимо да можемо да се ослободимо на њих?”, а Ванг Лијан још радикалније упозорава да „ако жене препусте одговорност за нацију мушкарцима, то ће бити национална катастрофа. Мушкарци ће препустити одговорност цару, цар ће је пребацити на своје службенике, а ови ће експлоатисати народ. Само жене имају моћ да спрече даље политичко и друштвено пропадање.”¹⁷¹ Много жеље и патриотског жара у писању првих кинеских феминисткиња нису заобишле неке противречности. Исте оне Кинескиње које су биле главни кривци за пропаст и слабост Кине, само је требало да усвоје појам нације, како је тврдила Чен Сијефен, па да имају не само мање мана од мушкараца, него и да покажу све своје врлине које су у другом мисаоном регистру функционисале као шифра за њихову заосталост.¹⁷²

Могло би се рећи да је захтев да жене постану пуноправне грађанке, револуционарке, политички равноправне и једнако делатне као и мушкарци, који се упућивао са страница женске штампе, подразумевао успостављање нове женске улоге коју је омогућило буђење националне свести. Исто тако, коришћење политичких гласила довело је до преобликовања традиционално успостављених граница, које су јасно омеђавале мушки и женски простор. Истина је такође да ови захтеви нису ни окрзнули практични живот „непривилегованих” Кинескиња, да су се према њима односили с неразумевањем својственом нетактичности и површности више класе¹⁷³ и да је позив Кинескињама да освесте патриотизам у себи и спасу земљу функционисао више као реторичка фигура. Опијене идејом о националном спасу, ове жене су непрестано позивале своје сестре да изађу из мрака незнања и постану политички активне и ефикасне, не размишљајући много о корацима које је такав друштвени ангажман захтевао, као ни о конкретним проблемима Кинескиња тог времена и потенцијалним решењима тих проблема. Оне су добро знале да је потребно прекинути женску тишину, надокнадити недостатак образовања, укинути неједнакост између мушкараца и жена, одбацили назадне или нехумане друштвене обичаје, окончати изолацију жена из политичког простора, али је изгледало као да им је било милије да слушају своје еманциповане гласове него што су биле истински спремне да уроне у дубину и суштину живота жена у Кини тог времена.

Године 1903. једна кинеска студенткиња објашњавала је опсесију питањем националног опстанка: „За нашу генерацију – генерацију која је дошла после пола века стране доминације и унутрашњих немира, питање опстанка Кине постало је питање живота и

¹⁷¹ Видети у: Joan Judge, *Talent, Virtue and the Nation, Chinese Nationalisms and Female Subjectivities in the Early Twentieth Century*, p. 791.

¹⁷² Она је истакла да Запад није имао само појединце попут Харијет Бичер Стоу и Русоа који су на своју земљу утицали писањем, већ и људе који су били вољни да се уједине зарад остваривања добрих циљева. Разрађујући појам удруживања, рекла је да ће жене у њему бити боље од мушкараца. Разлог томе је њихова природа пуна љубави и релативно одсуство неповерљивости; уз то, жене ће бити мање склоне честим променама мишљења. Само треба да усвоје појам нације, и онда ће „извесно имати мање мана од мушкараца... Немојте да мислите да сте само жене које се морају ослањати на мушкарце; има нас двеста милиона. Ако успемо да се удружимо, чему страх да нећемо моћи да постигнемо своје циљеве?” Видети у: Шарлот Л. Бихан, „Феминизам и национализам у кинеској женској штампи од 1902. до 1911. године”, Алманах Института Конфуције у Београду, година 10, XIX-XX, Филолошки факултет, Београд, 2019, стр. 89.

¹⁷³ Ћиу Ћин је писала: „Са својом ропском судбином жене су се помириле због економске зависности, али та зависност више није неизбежна. Жене које поседују решеност сада могу да се школују, образују за учитељице или баве неким видом предузетништва како би оствариле финансијску самосталност.” Међутим, како тачно запажа Шарлот Бихан, „грешка у њеном закључивању лежала је у томе што је подразумевала да сада једино одсуство решености стоји на путу новом економском животу жена. Заборавила је да оно што је сама остварила није било искључиво последица њене решености, већ су за то заслужни и њен економски положај, помоћ пријатеља и рођака, као и чињеница да је имала среће да буде примљена у једну од малобројних школа.” Исто, стр. 95.

смрти.”¹⁷⁴ Такође, не уважити храброст ових жена и њихову спремност да превазиђу препреке које су их чекале на њиховом путу, изузетну доследност и истрајност спрам властитог судбинског усмерења и несумњиво померање граница у пољу женске културе значило би ноншалантан однос према истини. Или, уколико истину разумемо у ренесансном кључу, заинтересованост само за једно њено лице

Токио тог времена могуће је сагледати из барем две различите и супротстављене димензије које су значајне за разумевање положаја и размишљања ових жена. Једна је била модерна на конзервативан начин, она која је хтела да еманципује тако што ће да контролише, да промени тако што ће да очува језгро, да измири гласове и остави мирно море, а основни облик била јој је школа. Све Кинескиње које су дошле у Токио у овом периоду биле су студенткиње и школоване су са оваквим науком. Друга је била револуционарна, она која је хтела да промени тако што ће да уруши, која није преговарала, бар не отворено, која је позивала на смрт старог режима, старих вредности и старог система, по цену живота. У питању су биле револуционарне организације које су на токијској плодној земљи ослобођеној репресивног погледа кинеских власти и уз дипломатични наклон токијских власти ницале у великом броју. Све студенткиње које су дошле у Токио укључиле су се и у његов политички живот. Требало је, дакле, премостити разлике, сакривати и испољавати своја убеђења, бити послушан и револуционаран, постојати на два места. И највећи део њих је то чинио док није сазрео тренутак револуционарне победе.

Од стотињак Кинескиња које су се до 1907. године школовале у Јапану, трећина је похађала „Женску школу практичних вештина” коју је 1899. у Токију основала Шимода Утако¹⁷⁵, којој је 1905. године, због велике потражње, додато и ексклузивно кинеско женско одељење. Шимода је комбиновала постулате најактуелније друштвене теорије тог времена, социјалног дарвинизма, како би кроз паназијски апел за *очување жуте расе*, проширила своје деловање на остатак Азије, пре свега Кину. Вероватно је била и под утицајем британског *еугеничког покрета* с којим се упознала за време боравка у Енглеској, који је представљао био-социјални програм помоћу којег су различити видови националистичке идеологије нудили решења женског питања, повезујући жене с нацијом, али индиректно, истичући биолошке карактеристике жена, а не њихов интелект. Шимода је тако постала главни заговорник идеје *добрих супруга и мудрих мајки* коју је званични Јапан прихватио још 1890. године, заговарајући на тај начин као приоритете у женском образовању култивисање моралних врлина, практичних вештина и физичке снаге. На тај начин улога жене исцрпљивала се у бризи о здрављу синова нације и мудрој асистенцији њеним очевима. Ту Шимодину идеју о жени у служби оснаживања нације заволели су сви, чак и они који су били противници њеног образовног метода¹⁷⁶. Она је укрстила древне кинеске и јапанске

¹⁷⁴ Joan Judge, *Talent, Virtue and the Nation, Chinese Nationalisms and Female Subjectivities in the Early Twentieth Century*, p. 766.

¹⁷⁵ Шимода Утако, са самурајским породичним педигреом, васпитавала је принцезе и племкиње на империјалном двору 1872, да би 1886. почела да руководи елитним образовањем јапанских девојчица у новооснованом женском огранку Гакушуин школе. После пропутовања по Европи и Северној Америци, враћа се у Токио и оснива своју школу, решена да у њој понуди јединствени јапански/азијски модел образовања који ће обухватити вештине неопходне за руковођење домаћинством и неговање традиционалних јапанских женских врлина у комбинацији са практичним западним знањима. Једна од најпознатијих едукаторки тог времена, врло утицајна у Кини у свим друштвеним и политичким круговима.

¹⁷⁶ Прихватио ју је најконзервативнији део естаблишмента, који је репрезентовао Џанг Цидунг, високи званичник на двору Ђинга и човек који је имао утицај на царицу Циси, а који је саботирао прве реформаторске напоре да се оснују школе за жене, сматрајући да жене и даље треба да се образују код куће, страхујући да би ослобођене жене могле с ниподаштавањем почети да гледају на мушкарце и одустати од мајчинске улоге, и то тим редоследом, а када је њихово образовање постало друштвено ургентно, допуштајући да уче кућни менаџмент баш из Шимодиног уџбеника. Иако је умрла пре него што је успела да се састане са Шимодом, царица Циси надала се да ће Шимода основати школу за жене у Летњој палати у Беиђингу. Али Шимоду је ценио и радикални Цаи Јуенпеи, који се док је подучавао историју Француске револуције и технику прављења бомби у Патриотској школи за девојке коју је основао 1902. у Шангхају састајао са Шимодом због образовних савета, и који је званично прихватио њен образовни модел и велики део курикулума, непознато је да ли зато

женске етичке принципе и националистичке тежње времена, те су се кинески интелектуалци с најмање страха од изазова које је носила слобода саветовали са Шимодом, слали своје жене у безбедно школско окружење и надгледали заједно са њом њихов модерно-традиционални пут. Али, као и увек кад се надзире и контролише, ствари теже томе да измакну надзору и контроли. Шимода је могла да има контролу над образовањем ових жена, али не и над њиховим искуством, јер Токио им је понудио и нешто што нису могле да науче у школи и оне су то искуство ентузијастично пригрлиле.

У Токију се у то време већ припремала кинеска револуција и жене нису хтеле да остану по страни. Морале су брзо да савладају неке лекције. Већ на путу за Токио морале су да промене друштвене навике¹⁷⁷, а у самом Токију, морале су да преиспитају све оно чему су цео живот подучаване и што је било део њиховог колективног искуства. Зато су део времена проводиле у школи у којој су под будним Шимодиним оком училе како да се адекватно понашају и стасају у мајке нације по традиционалном укусу, а ваннаставне активности су користиле да учествују у студентским окупљањима и политичким организацијама, постајући оно што им је Шимода забрањивала – политички побуњеници и револуционарке. Док их је Шимода учила како да култивишу моралне врлине и практичне вештине, Токио је од њих тражио да се политички култивишу, те су оне брзо училе како да дебатују, јавно говоре, праве своје организације и врше утицај који је био од значаја за политички живот Кине.¹⁷⁸

Једна од најважнијих женских организација тог времена која је служила као платформа за национални, патриотски и политички ангажман жена била је „Хуманитарна организација” коју је 1903. основала Ху Бинсија. Оснивање и деловање ове организације био је јасан показатељ раскида са традиционалном улогом коју су Кинескињама наменили конзервативни кинески интелектуалци у договору са Шимодом Утако. Свесне нове улоге жене као политичког бића, ове Кинескиње су своје деловање у Јапану желеле да претворе у шири национални пројекат, поручујући студенткињама у Шангхају да се национално освесте, шаљући поруку двору у Кини да је срамно то што је Кина једина земља која нема свој огранак Црвеног крста, и истовремено протестујући против руске окупације Манџурије. Ствари се, међутим, нису задржале само на протестним писмима. Већ наредне године, Ђиу Ђин преузима организацију, а промена имена у „Хуманитарну организацију за практичну акцију” (Shi xing ging ai hui 实行共爱会) знаковито је упућивала на намере и правац који су

што је то била вештина избегавања репресије званичних власти у Беиџингу или зато што је то била амбиваленција кинеских интелектуалца својствена духу времена. А иако је непријатељство произашло из различитог погледа на улогу и образовање жене између Сун Јатсена и Шимоде Утако било стабилно и дугог века, он ју је ипак позвао како би интервенисао да студенткиња до које му је било стало буде уписана баш у њену школу.

¹⁷⁷ Ванг Лијан која је у Токио дошла из провинције Хубеи 1902. свој пут описује као процес привикавања на непознато искуство дељења јавног простора са мушкарцима. На првом стајалишту у луци Ханкоу било јој је веома непријатно због тога што су јој мушкарци сапутници. До Шангхаја се већ мало привикла. На путу из Шангхаја до Кобеа, док је делила оброке са њима или док су јој помагали при укрцавању и искрцавању, све је постало природније. Када је започела свој живот у Токију, готово да више није била свесна родних разлика. Мешовити живот у Токију био је пун међусобног поштовања и љубави. Колико су се брзо привикавале, училе и постале део мешовите заједнице, показује и то да је Ванг Лијан већ 1903. године говорила на окупљању у част дипломирања студената пореклом из њене провинције на Кобун колеџу и Војној академији у Токију.

¹⁷⁸ Најпознатије место у Токију где је избрисана физичка граница између мушкараца и жена и остварено јединство у заједничком политичком ангажману била је студентска зграда за иностране студенте у дистрикту Канда. Имала је своју банку, књижару, сале за пријеме и дебатоване и учионице у којима се учио јапански језик. Велики део револуционарног кинеског живота одвијао се у њој. Ђиу Ђин је у свом часопису извештавала о дебатама које су се суботом одржавале у згради. А она је угостила и најважније политичке састанке кинеских студената и студенткиња, као и окупљања женских организација које су у Токију са женским освешћивањем значаја политичког удруживања почеле да ничу. Други јавни простори заједничког сусретања били су сала за дебатоване Кинки кан, где је предавања држао Сун Јатсен и где је организован највећи студентски протест због руске окупације Манџурије, и Кобун колеџ, где је у оквиру суботњег студентског клуба Ђиу Ђин одржала своје најпознатије предавање „Савет за мојих двеста милиона кинеских сестара” (Jingao zhongguoer wanwan nu tongbao 敬告中国二万万女同胞), касније штампан у часопису који је уређивала.

ове жене одабрале у свом патриотском ангажману. Позивале су све Кинескиње да им се придруже у Јапану како би заједнички припремиле наступајућу револуцију, а о озбиљности овог апела сведочио је и њихов радикални ангажман. Хе Сијангнинг већ је учествовала у припремама револуције у Кини, а друге чланице Ћиу Ћин, Чен Сијефен, Лин Цонгсу и Фанг Ћунјинг (Fang Junying 方君瑛, 1884–1923) пролазиле су војну обуку у фабрици оружја у Јокахоми. Шимода је чинила све да спречи излив патриотизма из школа на улице, али кап која је прелила њену чашу, минирајући паназијски дух њене образовне идеје, био је протест њених студенткиња против јапанских власти 1905. године због увођења рестриктивних правила понашања за кинеске студенте у циљу сузбијања њиховог револуционарног деловања. Запретила им је да ће свака Кинескиња која буде учествовала у протесту бити избачена из њене школе, а да је тренутак за уцене или евентуално преговарање прошао, показале су Ћиу Ћин и још седамнаест других студенткиња које су се сместа исписале из Шимодине школе. Наредне године, тридесет жена, које је предводила Ћиу Ћин, заједно са још две хиљаде студената, напустило је и Јапан и вратило се у домовину, како би припремили терен за револуцију и промене о којима су сањали.

Смеле и непослушне Шимодине студенткиње тако су стекле славу и записале своје име у уџбеницима историје. Најпознатија и најтрагичнија свакако је судбина Ћиу Ћин,¹⁷⁹ али је и траг других кинеских жена које су заједно са њом живеље револуционарну и патриотску страст тих година у Кини био такође веома дубок и оснажујући за генерације кинеских феминисткиња које су стасавале у времену после стварања Републике. Хе Сијангнинг, прва жена која се учланила у Сун Јатсенову организацију *Тунгменгхуи*, била му је близак сарадник све до његове смрти, Линг Цонгсу, Танг Ћунјинг, Џанг Хајинг и Ванг Чанггуо предводиле су нове феминистичке покрете у периоду ране Републике, а радикална Фанг Ћунјинг придружила се *одреду за убиства* који је 1908. године основао Ванг Ћингвеи (Wang Jingwei 汪精卫, 1883–1944), те је из Хонгконга у наредним годинама учествовала у серији организованих устанака и политичких убистава у Кини.

Нису, међутим, све Кинескиње у Токију постале револуционарке, нити су све оне које су подржавале револуционарне погледе одбациле у потпуности феминистички модел који је нудила Шимода. О томе сведоче текстови које су у том времену објављивале у периодици. Извесно колебање, недоследност и неусаглашеност између теорије и праксе, то јест између онога за шта су се писањем залагале и начина на који су деловале, обележили су ангажман ових жена. Паралелно са штрајковима, војним обукама, позивањем на револуцију, радикалним одбацивањем традиционалних женских улога, ове Кинескиње су у својим текстовима реторички врло често истрајавале у неговању старих образаца. Тешко је просудити да ли је разлог за то требало тражити у укорењеној традицији или у амбиваленцији својственој оновременим феминистичким ангажманима. У сваком случају, чини се да нису биле свесне недоследности у сопственим тежњама и постулатима, а можда су и веровале да се за феминистичке циљеве могу изборити искључиво практичним деловањем. Шта год да је био случај, Чен Сијефен својим реторичким питањем „Ако су жене приморане да се због својих подвезаних стопала ослањају на друге, како ће онда испунити своју одговорност да помажу својим мужевима и образују своје синове”¹⁸⁰, недвосмислено реафирмише традиционално место жене, које је пригодно преоденуто у модерно рухо, а исто

¹⁷⁹ По повратку у Кину, Ћиу Ћин је предавала јапански језик, науку и бригу о здрављу у „Сјунђи женској школи” (Zhen xun xi nu xiao 镇浔溪女校) у Нансјуну, да би 1907. основала своју школу за физичко образовање у Шаосингу (касније познату под именом „Шаосинг Датунг школа”, Shaoxing datong xuetang 绍兴大通学堂), где је као примарни образовни циљ поставила војну обуку будућих револуционарки. Касније те године ухапшена је и погубљена због уплетености у револуционарне активности усмерене ка збацивању манџурске династије с власти.

¹⁸⁰ Видети у: Paul J. Bailey, *Gender and Education in China, gender discourses and women's schooling in the early twentieth century*, Routledge, New York, 2007, p. 59.

важи и за Ћиу Ћин¹⁸¹ која у својим образложењима важности женског образовања закључује: „СТИЦАЊЕ одређених вештина омогућиће женама да саме себи обезбеде средства за живот и онда ће оне моћи да помогну својим родитељима, подрже своје мужеве и усмеравају своје синове”¹⁸² Иако су ове жене у својим ставовима превазилазиле наслеђене реформаторске обрасце који су се и даље добрим делом заснивали на традиционалним женским улогама, као и Шимодин образовни утицај/модел, и истицале сврховитост саме слободе (избора), као и личног задовољства и напретка које пружа образовање¹⁸³, оне су најчешће, парадоксално, инсистирале на полазишту да је њихов ангажман искључиво последица настојања да се изборе за слободу и напредак других. Амбивалентност њихових ставова посебно је долазила до изражаја у њиховим (неретко противуречним) тврдњама да жене треба да се придржавају Шимонидиних начела о посвећености мушкарцима или да приоритет у свом деловању дају националном питању које је било у фокусу интересовања њихових револуционарних сабораца.

Осим улога мудрих мајки и добрих супруга с једне стране и револуционарки с друге, чинило се да за ове жене није било других могућности. У духу времена у којем су живеле, оне су позивале на образовање, политичку партиципацију, равноправност, трансформисање назадних друштвених обичаја и пракси¹⁸⁴ зарад еманципације и бољег положаја жена, не марећи притом много за чињеницу да је у стварном животу ретко која Кинескиња могла да изабере револуционарни пут или да постане образована супруга и мајка. У трагању за новим женским идентитетом, оне су се колебале између идеје о просвећеној домаћици и идеје о политички активној жени, али у оба случаја жена је била подређена националним интересима.¹⁸⁵ Тај нови идентитет политички освешћене, активне и учинковите жене био је наравно прогресивни скок у односу на до тада нуђену улогу просвећене домаћице. Али ни тај новоуспостављени идентитет није могао да превазиђе сва ограничења. Као што то примећују многи истраживачи/тумачи овог формативног периода, многе ангажоване Кинескиње ослободиле су се стега конзервативног патриотизма само да би потом завршиле у замци радикалног национализма. Ни једна ни друга улога нису им оставиле простор да развијају другачији идентитет или индивидуалност.

¹⁸¹ Најилустративнији пример неспоразума између теорије и праксе свакако се најбоље могао ишчитати из примера најрадикалније Кинескиње тог времена, која је живела и умрла за револуцију, Ћиу Ћин. Ту контрадикцију лепо описује Шарлот Бихан у свом тексту: „У свом личном понашању, Ћиу Ћин је била разматљива феминисткиња која је одбацивала традиционалне улоге, напустила мужа и децу, па се чак и појављивала у мушкој одећи и јакла коња на мушки начин, опкорачујући га. Идеје представљене у њеном листу веома се разликују од ове слике, и ту је њен најрадикалнији предлог била економска независност. А оправдање те економске независности било је да ће уз њу жене боље обављати своје традиционалне функције супруге и мајке – улоге које је она сама тако упечатљиво одбацила. Није указала на алтернативе традиционалној форми брака и породице; никада није расправљала о томе шта за њу значи лична слобода, нити зашто је одлучила да живи на начин на који је живела.” Шарлот Л. Бихан, „Феминизам и национализам у кинеској женској штампи од 1902. до 1911”, Алманах Института Конфуције у Београду, година 10, XIX-XX, Филолошки факултет, Београд, 2019, стр. 96.

¹⁸² Видети у: Paul J. Bailey, *Gender and Education in China, gender discourses and women's schooling in the early twentieth century*, Routledge, New York, 2007, p. 59.

¹⁸³ „Можете натерати мушкарце да вас поштују, скинути са себе ознаку 'бескорисности' и примити благослов слободе. По повратку кући породица ће вас с радошћу дочекивати, уживаћете у предностима пријатељстава које сте саме склопиле. Мужеви и жене ће се држати за руке, жене присно разговарати, а свађе око ситница нестати.” Шарлот Л. Бихан, „Феминизам и национализам у кинеској женској штампи од 1902. до 1911”, Алманах Института Конфуције у Београду, година 10, XIX-XX, Филолошки факултет, Београд, 2019, стр. 95.

¹⁸⁴ У текстовима ових жена постојала је велика амбиваленција и конфузија када је у питању био однос према прошлости и према тренутку када су жене доспеле у тако незавидан положај, због чега је њихов одговор шта треба да чине у садашњости често био недоследан и контрадикторан. Оне су или пропагирале идеју да су права жена изгубљена у давној прошлости или да никада нису ни постојала. У односу на те две различите претпоставке, варирало је и решење: повратити давно изгубљена права и једнакост или створити потпуно нов контекст у којем ће она моћи да буду остварена.

¹⁸⁵ Чен Сијефен осудила је идеал мудрих мајки и добрих супруга тек 1909, говорећи да је то стратегија тренирања првокласних робова за мушкарце.

Национализам је првим кинеским феминисткињама у Токију уистину пружио могућност да превреднују традиционалну дихотомију између врлине и талента, као и традиционалну раздвојеност јавног и унутрашњег простора. Оне су храбро закорачиле у јавни простор и гласно проговориле у сферама деловања које су до тада биле резервисане искључиво за мушкарце. Пробуђена национална свест отворила је простор за појаву жена које су постале културне иконе и женског покрета чију снагу, потенцијал и значај више неће моћи да занемари ниједна политичка партија или идеологија у будућности. У пословичном духу узимања и давања, међутим, патриотски наратив је такође лишио кинески феминизам, као и кинеске жене, неких нимало неважних могућности. Упозорење Рика Вилфорда (Rick Wilford) „да не само револуција једе своју децу него и сви националистички покрети имају ужасан обичај да прогутају своје жене и да су после добијене битке мушкарци патили од колективног губитка памћења када је у питању допринос жена националној борби”¹⁸⁶ било је примењиво и на Кину. Иако је положај кинеских жена унапређен у годинама после заједничког освајања сневане Републике¹⁸⁷, оне су потпуну једнакост са мушкарцима, право да гласају и постану пуноправне грађанке, којој су се надале још у првим данима победе, освојиле тек с доласком комуниста на власт, 1949. године. Такође, док су се прве кинеске феминисткиње трудиле да оставе свој траг у националној историји, националистичка идеологија је претила да избрише из прошлости све трагове женске културе. Замка којој су упорно измицале прве кинеске реформаторке била је она у коју су се уплеле прве кинеске феминисткиње, тражећи да жене занемаре своје таленте уколико они нису у служби спасења нације. Колико год да су у свом патриотском жару редефинисале и трансформисале старе моделе и колико год да су у постојећу културну матрицу уписивале нова значења, оне заправо нису стварно доводиле у питање њене основне премисе. Зато је, како проницљиво запажа Џоан Џац, стара премиса према којој је само жена без талента жена са врлинама у овим токијским годинама замењена новом у којој је само жена која не удовољава својим индивидуалним талентима патриота.¹⁸⁸ И на концу, али не мање важно, национализам је феминизму одузео женску солидарност у правом значењу те речи. Јер колико год да су ове жене позивале своје кинеске сестре да се уједине, оне заправо нису могле да се уживе у њихове судбине и потребе изван националног пројекта.

Биланс ових година и женске борбе такође се не може извести без увида у нереволуционарне женске судбине. Велики број жена које су се са студија у Токију вратиле у Кину оснивале су своје школе или постајале учитељице, остварујући тако реформаторски, званичнополитички и Шимодин образовни циљ. Оне можда нису довеле у питање традицију повезивања жена са одређеним занимањима, али су зато постале прве Кинескиње које су имале каријеру. Од двадесет студенткиња из провинције Хунан које су међу првима о државном трошку послате у Токио, дванаест их је дипломирало у Шимодиној школи, а три су основале своје приватне школе по повратку у Кину. Ове жене нису виделе ништа лоше у том циљу и у њему заиста ничега лошег није ни било. Оне су развијале женско образовање које у Кини до тада у том облику није постојало и инспирисале младе Кинескиње да се школују, како до тада нису могли ни мисионари, ни жене привилегованог порекла ни слободоумни мушкарци.¹⁸⁹ Радећи посао од кога су живеле, оне су створиле модел пословања који ће женама по први пут у кинеској историји омогућити да буду (финансијски)

¹⁸⁶ Rick Wilford, *Women, ethnicity and nationalism: surveying the ground*, in: *Women, ethnicity and Nationalism, The politics of transition*, ed. Rick Wilford and Robert L. Miller, Routledge, London, New York, 2005, p. 5.

¹⁸⁷ Видети: Џанг Шаовей, „Феминистички покрет у Кини”, Алманах Института Конфуције у Београду, година 11, XXI-XXII, Филолошки факултет, Београд, 2020, стр. 129-137.

¹⁸⁸ Joan Judge, *Talent, Virtue and the Nation, Chinese Nationalisms and Female Subjectivities in the Early Twentieth Century*, p. 802.

¹⁸⁹ Чак су и најрадикалније револуционарке које су се највише опирале Шимодиним и мушким порукама о адекватним женским улогама учествовале у изградњи женског образовања у Кини. Поред поменуте Ћиу Ђин и нетипичне, алтернативне школе коју је основала, после оснивања Републике, радикална активисткиња Фанг Ђунјинг постала је директорка женске школе у Фуцоуу, а не мање искључива Чен Јанан, директорка основне школе у Беиђингу.

независне. А слушајући лекције јапанских учитеља и сталне приговоре кинеских радикала и радикалки њиховој непросвећеној жељи да се удају, многе су остале неударе.¹⁹⁰ На тај начин, оне су превредновале улогу која никада у кинеској историји није доведена у питање и биле прве жене које су заиста у пракси одбациле модел мудре мајке и добре супруге.

¹⁹⁰ У контрастивном сучељавању Јапанки и Кинескиња у радикалној кинеској штампи тог времена, као пример заосталости кинеске жене навођен је њен сан о удаји, за разлику од еманципованог сна Јапанке да постане учитељица. Аутор есеја о женској еманципацији објављеног у једном од радикалних студентских часописа тог времена каже: „Јапанке желе да постану учитељице, а не супруге.” Ова импресија била је пропраћена и статистиком која је објављивана у кинеској периодици, према којој је само 44 одсто Јапанки које су завршиле школу било у браку. Видети у: Joan Judge, *Between Nei and Wai: Chinese Women Students in Japan* in: *Gender in Motion: Divisions of labor and cultural change in late imperial and modern China*, ed. Bryna Goodman and Wendy Larson, Rowman&Littlefield Publishers, Inc, Lanham, 2005, p. 129.

Ко се боји Хе Цен¹⁹¹ или кратак осврт на анархо-феминизам

О сложеном и интензивном путу њеног супруга зна се много тога. О турбулентном и комплексном историјском тренутку у коме је живела још више. О Хе Цен се, међутим, осим основних биографских података и бројних спекулација о њеном животу које говоре много о квалитету и вредносним претпоставкама ондашњег друштва, а врло мало о њој самој, не зна готово ништа.



Хе Цен и Лију Шипеи

(преузето са: <https://libcom.org/article/he-zhen-and-anarcho-feminism-china-peter-zarrow>)

Рођена је 1884. у Јиценгу, провинцији Ђијангсу, у виђенијој породици која је очигледно подржавала женско образовање, због чега је њено познавање конфуцијанских класика и кинеске књижевности представљало ону неопходну базу из које је касније могла да анализира традиционални и модерни свет Кине. Њен живот у Токију осветљен је боље, захваљујући догађајима у којима је учествовала, али потпунија слика њеног интелектуалног, политичког, вредносног, емотивног света, дубока, снажна и аутентична, могућа је превасходно захваљујући текстовима које је написала за непуне две године колико је излазио часопис који је уређивала. Њен живот после Токија, а поготову после смрти њеног мужа, када је друштво традиционалним знаковним системом превело и њу у непостојање, обележиле су бројне гласине, занимљиве због агилности и ангажмана које је друштво показало у срцу своје еманципације коју је прокламовало како би било сигурно да је успело у науку да дискредитује једну жену. Да би се оправдала савременим револуционарима несхватљива одлука њеног мужа да изда револуцију, односно да би се избегао тежи или непријатнији пут њеног разумевања, жртвована је Хе Цен, на чијој су листи престапа нашли место готово сви познати конвенционални и стереотипни обрасци који служе за опис женског понашања: превара, уцена, поквареност, непромишљеност, нервно растројство. Цаи

¹⁹¹ На рођењу је добила име Хе Бан. У Токију је своје име променила у Цен. У Токију је, такође, свом презимену додала и мајчино презиме Јин, потписујући текстове које је објављивала именом Хе-Јин Цен. Тим избором показала је начин на који у садашњости треба да буде преобликована патрилинеарна кинеска традиција коју је анализирао и критиковала у свом раду.

Јуенпеи оптужио ју је да је приметнула кавгу између свог мужа и Џанг Бинглина која је била узрок Лијуевог реакционарног лудила. Фенг Цијоу (Feng Ziyou 冯自由) тврдио је да ју је манџурски гувернер Дуанфанг коме је Лију одао тајне чланства и састанака организације *Тунгменгхуи* подмитио да подстрекује мужа против револуције. Један од сценарија било је и њено наводно учешће у атентату, због чега је Лију морао да се преда царским властима како би сачувао њену главу на раменима. Њен даљи животни пут, дакле, обележила је реинтерпретација животног пута њеног мужа, после чије смрти је, неко је забележио и то, била потпуно сломљена, иако му за живота, тврдили су многи, није била верна.¹⁹² Не зна се када је умрла, али су у захукталој интерпретативној игри у коју је била увучена лудило и сломљено срце најчешће навођени као узрок смрти. Не зна се поуздано ни да ли је пред крај живота под именом Сијао Ћи (Xiao Qi 小器) нашла мир у будистичком реду монахиња или га је напустила верна свом имену и немирна.

Од традиције одрастања на кинеским класицима и сазревања крунисаног уговореним браком, одметнула се врло рано, па је већ 1906. затичемо у Шангхају, у револуционарној и субверзивној школској клупи, као студенткињу Цаијеве „Патриотске школе за девојке”. Трајно пелцована шангхајском револуционарном клицом, године 1907. са својим супругом Лију Шипејем доселила се у Токио, основала своју организацију „Друштво за обнову женских права” (Nuzi fuquan hui 女子复权会) и часопис „Тијенји” као његово гласило, и за само две године оставила снажно и дубоко сведочанство о Кини, свету и времену у коме је живела. Била је оригинални мислилац и социјални теоретичар, а снагу, дубину и самосвојност њене мисли најбоље показује квалитет њеног неприпадајућег и пророчког гласа. Иако је остала на маргинама научног интересовања и у Кини и на Западу, у првим годинама кинеског сазревања за револуцију, била је једина кинеска анархисткиња и прва анархисткиња у Азији. Иако јој та улога није призната и додељена, сабирајући у свом писању феминистичку анализу о изворима репресије над женама и анархистички науч о односима моћи, аутономији и нехијерархијски уређеним заједницама, била је међу зачетницама анархо-феминизма. А иако су многи истраживачи били заинтересовани за питање кинеске модерности, њеном гласу који никада није пристајао на лако успостављену опозицију између традиције и модерности и који се готово незабележеном силином обрушио и на једну и на другу, указујући на грехове кинеске (као и свачије патријархалне) прошлости и пошлости модерне кинеске (као и свачије либералне и капиталистичке) будућности ретко ко је поклонио своју интелектуалну радозналост и поверење.

У промишљању феномена *заборава Хе Џен* неке разлоге свакако може понудити систематско забашуривање и погрешно интерпретирање саме анархистичке традиције. Анархизам, који се по својој природи отима било каквој систематизацији, доктринарности или канонизацији, касно је добио своје теоретичаре и историчаре, а како се својим идејама супротстављао владајућим политикама и идеологијама, у Кини је ревносно био потискиван на рачун комунизма онако како је у Европи стајао у сенци марксизма. Али знаковитији од тога јесте начин на који је сам анархизам из свог канона потиснуо жене у властитим редовима, борећи се за њихову равноправност, али не бележећи њихове речи, пропагирајући политичку и друштвену једнакост међу половима, али не записујући њихову улогу у тој борби, проживљавајући емотивно, емпатично и солидарно њихове патње, али не уписујући женски говор о патњи у анархистичке лекције о неправедном и неизбалансираном свету. Ако у том светлу посматрамо, Хе Џен се само придружује дугачкој листи заборављених

¹⁹² Су Маншу (Su Manshu 苏曼殊, 1884–1918), кинески Бајрон, како су га другачије звали, кинески писац, песник, сликар, преводилац и револуционар са којим су је доводили у везу.

анархисткиња.¹⁹³ Из тога угла гледано, можда је само неколицини њих поклоњена заслужена истраживачка пажња, а и њима релативно касно¹⁹⁴.

У времену у коме су живеле, анархизам, који се декларисао као апсолутна или тотална критика света конципираног на било којој врсти хијерархије, често је показивао извесну нефлексибилност да у себе унедри феминистичку концепцију света и недовољну отвореност да феминистичку критику разуме као део властите агенде. Да свест о томе да је друштво засновано на односима моћи социјални конструкт није исто што и променити те односе показује борба коју су анархисткиње морале да воде унутар самог покрета. Ема Голдман ратовала је против цензуре која се из умова њених непријатеља преселила у језик њених анархистичких сапутника¹⁹⁵, а шпанске анархисткиње, суочавајући се са одбијањем мушкараца да испуне своја обећања и укључе жене у покрет, жалиле су се на Ему да их није научила како да у стварном животу остваре једнакост.¹⁹⁶ У новије време, бројне су студије у којима се лоцира и анализира мачизам унутар анархистичког покрета и које испитују како је могуће да се једна тако слободарска филозофија огрешила о интересе жена, било потврђујући само традиционалну улогу супруге и мајке, било избегавајући да адресира питање о једнакости, било сматрајући да је то питање од другоразредног значаја, или ревитализујући идеју о жени као жртви а не активном учеснику у друштву и анархистичкој револуцији. Антифеминизам као снажну подводну струју унутар наизглед афирмативне и профеминистичке анархистичке културе истраживачи повезују са искуством радника које је индустријализација лишила сваке шансе да имају функционалан породичан живот¹⁹⁷, а које је теоријским оружјем да артикулишу свој протест због дисконтинуитета који је изазвала модернизација и урушавања породице и дома за које је оптужена капиталистичка држава снабдео Прудон.¹⁹⁸ Иако је анархистичка мисао била дивергентна, а Прудонов патријархални

¹⁹³ Нимало ласкава листа заборављених, на којој је уписано и име Хе Цен, доступна је на веб-сајту Кети Фергусон (Kathy Ferguson) на коме се налазе и додатни материјали за књигу *Emma Goldman: Political Thinking in the Streets*: <https://www2.hawaii.edu/~kferguso/>.

¹⁹⁴ Шездесетих година прошлог века на западу расте интерес за анархистичку и феминистичку историју. Седамдесетих и раних осамдесетих објављене су биографије Еме Голдман, Волтерин де Клер (Voltairine de Cleure, 1866–1912), Луси Парсонс (Lucy Parsons, 1851–1942). Пошто је у раду Еме Голдман идентификован снажан феминистички призив, за осветљавање њеног рада из те перспективе били су заинтересовани многи историчари и историчарке феминизма. Такође, њен рад је приказиван у бројним историјама америчког радничког покрета, међу којима је најпознатија књига Хауарда Зина (Howard Zinn) „Народна историја САД”; Један од водећих историчара анархистичког покрета Пол Аврич (Paul Avrich) био је под утицајем развоја феминистичке историографије. Анархисткиње су зато често биле у центру његових историјских истраживања. Међутим, други ауторитет за историју анархизма Џорџ Вудкок (George Woodcock), од свих анархисткиња, уврстио је у познати зборник *The Anarchist Reader* (1970) једино текст „Трагедија женске еманципације” Еме Голдман, „али ипак у краткој биографској цртици није пропустио да каже како се она у својој биографији *Живећи свој живот* открива као веома егоцентрична жена.” Видети: Ема Голдман, „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 10.

¹⁹⁵ Коментаришући рад Еме Голдман у часопису „Слободно друштво” (The Firebrand / Free Society journal) и честитајући јој на сјајно урађеном послу, чак је и благи и слободоумни Кропоткин тврдио да је могла да уради много више да није потрошила толико времена на питање сексуалности. На све замерке које су јој упућене унутар анархистичког табора, Ема је, међутим, имала исти одговор: „Верујући у слободу мишљења, чак и онда када је она била штетна по мене, на цензоре у сопственим редовима нисам се обазирала подједнако као ни на оне у непријатељском табору.” Lindsay Grace Weber, *On the Edge of All Dichotomies: Anarch@-Feminist Thought, Process and Action, 1970-1983*, phd thesis, <https://digitalcollections.wesleyan.edu/object/ir-1051>, p. 76.

¹⁹⁶ Говорећи о Еми Голдман и њеној идеји да жена треба да се еманципује изнутра како би спознала своју вредност, да научи да поштује себе и не дозволи да постане психолошки или економски роб мушкараца, шпанска анархисткиња Фредерика Монтсени (Frederica Montseny, 1905–1994) ламентира како им Ема Голдман није показала како у стварности да постигну такво ослобођење. Marta A. Ackelsberg, *Free Women of Spain, Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Women*, AK Press, 2004, p. 52.

¹⁹⁷ Sharif Gemmie, *Anarchism and Feminism: A Historical Survey*, Women’s History Review 5 (3), p. 9.

¹⁹⁸ Страствено бранећи свет мушкараца-радника, који је, иако самодовољан, ипак био регулисан кодексом части, Прудон је дошао до закључка да се не треба супротстављати свим врстама моћи, већ само оним нелегитимним. Часна, етичка моћ очева у породици била је прихватљива за Прудона. Жене, оковане ограничењима своје природе, у друштво су се укључивале кроз брак и њихова улога била је да подржавају тај

дискурс недовољно моћан да темељно обележи и усмери политички правац радничких и анархистичких активиста, ипак, како то наглашава Шариф Геми (Sharif Gemmie), у једном делу, он јесте рефлектовао њихово проживљено искуство и комуницирао са њиховом жељом за прикладним породичним животом.¹⁹⁹ У атмосфери експлоатације радника и радница коју је донела модернизација на прелому векова, поједини анархисти јесу опет покушали да жене врате у куће, а не да их укључе у синдикате, да их заточе у познате улоге мајки и супруга, а не да их ослободе одговарајући на њихове стварне потребе. Многи су, међутим, на трагу либералније бакуњиневске и кропоткиновске традиције, тражили једнакост за жене, како унутар радничких и синдикалних покрета, тако и у политичком животу, пишући са великом саосећајношћу о репресији коју трпе и тешком и потлаченом положају у коме се налазе. Али и унутар те, за њих много захвалније, анархистичке позиције, потчињеност жена је или била од секундарног значаја у односу на класну потчињеност, која је у основи садржала идеју о еманципацији мушкараца радника, или су оне биле приказиване као жртве²⁰⁰, што је била слика која је изнова ревитализовала идеју о женској пасивности и оснаживала став о томе да је политичка сфера привилеговано подручје деловања мушкараца²⁰¹.

Феминистичка концепција унутар анархизма отуд је била неопходна, веома плодна и често усамљена. Женски гласови проширивали су анархистичку слику света тражећи симултаност у изазову патријархату, држави и капитализму и истовременост у спровођењу женске, социјалне и економске револуције. У том смислу, жене су само тражиле да мушкарци у пракси спроведу основна анархистичка начела.²⁰² Тражећи само то, у ствари су тражиле оно што је најтеже, да удахну живот идеји, да се баве људима а не појмом. Отуд, иако су неки изазови које је Хе Цен упутила друштву у којем је живела одјекивали у револуционарним и феминистичким стремљењима кинеских активиста и активисткиња који су учествовали у *Покрету четврти мај* две деценије касније, у време када је стварала, она није била центар револуционарних кружока, нити јој је време које је уследило признало да је била предводница, муза, инспирација.

Анархизам се на прелому векова најчешће ограђивао од феминизма, а феминистичка теорија од тренутка када је почела да се артикулише од анархизма, на обострану штету. Иако савремени теоретичари кажу да се теорија која је критиковала феминизам истовремено се артикулишући као феминизмом инспирисана ревизија анархизма²⁰³ родила под именом анархо-феминизам²⁰⁴ 60-их година 20. века из феминистичког покрета, њен зачетак заправо

специфично мушки етички принцип, односно да помогну мушкарцу да развије свој интегритет, карактер, индивидуалност, хероизам и осећај правде. Видети: Исто, стр. 9.

¹⁹⁹ Sharif Gemmie, *Anarchism and Feminism: A Historical Survey*, *Women's History Review* 5 (3), p. 9.

²⁰⁰ Репресија над женама у анархистичким анализама на прелому векова била је персонификација покварености и експлоатације капиталистичког друштва. Лили Литвак (Lily Litvak) која је анализирао пропаганду ЦНТ (Национална конфедерација рада) и других шпанских анархистичких организација примећује да је често рабљен мотив била слика раднице коју је силовао буржоаски мушкарац као репрезентација понижења целе класе. Млади Пикасо, под снажним утицајем анархизма, употребљавао је такође овај мотив на својим сликама као ликовну шифру за деградацију друштва под владавином капитализма.

²⁰¹ Тај став оснаживале су и неке анархисткиње. Тако, Волтерин де Клер каже: „Када модерна револуција буде испунила срце целог света, као што се надам да хоће, верујем да ћемо доживети ускрснуће поносног духа наших очева које ће једноставан понос мушкараца претпоставити богатству, класи и уверењу да су Американци већи од богова. У то доба, неће бити краљева нити Американаца, само мушкараца, цела планета мушкараца.” Видети: Flick Ruby, *Anarcho-feminism*, <http://www.spunk.org/texts/anarcfem/sp001066.html>, p. 3.

²⁰² Коментаришући шпанску револуцију, Ема Голдман каже да упркос импресивној реторици, анархисти прибегавају културној ортодоксности у односима са женама. Већина шпанских другова од својих сапутница очекује да им пружи емотивну и субмисивну подршку неопходну за активизам мушкараца. Исто, стр. 1.

²⁰³ Ruth Kinna, *Anarchism and feminism*, Published version in Nathan Jun (ed.) *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy* (Leiden: Brill, 2017) <http://www.brill.com/products/book/brills-companion-anarchism-and-philosophy>, p. 7.

²⁰⁴ Везе између анархизма и феминизма могу се интерпретирати на различите начине, узимајући у обзир чињеницу да анархизам не прибегава подразумеваним значењима, нити их фиксира, а често их ни не спецификује. Анархо-феминисти могу бити анархисти наклоњени феминизму или феминисти за које је анархизам нужна последица њихове политике. Такође, за њих анархизам истовремено може бити пут ка феминизму или могу одбацити феминизам као антитезу анархизму... Неуобичајено, али назив често има

се мора потражити у деловању анархисткиња крајем 19. века. Иако савремени проучаваоци анархо-феминизма признају такво померање датума и предводничку палицу стављају у руке Еме Голдман, западни дискурс у свом англоцентричном истраживачком маниру пренебрегава мултикултуралност и универзалност покрета које ни два века раније није пренебрегнула сама Голдманова када је утврдила да у Кини постоји жена која пропагира идеје које се сасвим лепо могу сместити испод анархо-феминистичког кишобрана. То само показује да се свет истински премрежава а људи увезују добром намером и смислом, а не технологијом или тржиштем, а позни 19. и почетак 20. века је, уз сву политичку амбиваленцију која га је обележавала, плео везе између људи и култура и живео свој анархистички моментум.

„Пошто се анархија супротставља свим облицима доминације, анархизам без феминизма уопште није анархизам. Пошто се анархија супротставља свакој врсти владавине, права анархија је по дефиницији противна патријархату, односно по дефиницији је феминистичка”²⁰⁵, тврди Пендлтон Вандивер (Pendleton Vandiver), описујући на најбољи начин оно што тврде теоретичари анархо-феминизма када кажу да је веза између анархизма и феминизма инстинктивна и природна, оно што су тврдиле анархо-феминисткиње 60-их, говорећи да су жене интуитивне анархисткиње, оно што су тражиле анархистиње у 19. веку, осећајући да је женска револуција најсуштинскији и најкреативни део анархистичке револуције, а што је у својим истраживањима друштвених и историјских механизма најдубље увидела Урсула ле Гвин (Ursula K. Le Guin)²⁰⁶. Тако су истраживања Хе Џен о узроцима репресије над женама која су се од економске експлоатације кретала ка дубинама патријархалне културе и репресивног рада институција, њена потрага за правом еманципацијом која је стицање независности кроз образовање померала у есенцијалне просторе женске слободе у коме нико нема право да експлоатише њен рад нити да господари њеним телом и потрага за друштвом у коме једнакост жена није подређена другим чиниоцима револуције представља оно што и данас заговарају анархо-феминисткиње. Тадашњи одговор анархиста на те захтеве, нажалост, такође је нешто што данас заговарају мушкарци.²⁰⁷

Међутим, као ни анархо-феминисткиње данас, а за разлику од феминисткиња некада и сада, Хе Џен није веровала да моћ у рукама жена води стварању ненасилног и бољег друштва, нити да се нешто добро може изродити из интервенције државе. Анархизам није веровао у исправност метода за које се одлучио феминистички покрет који се рађао крајем 19. века²⁰⁸. Елизе Рекли (Elisee Reclus, 1830–1905) је говорио да је свака критика коју жена

различите облике – анархо-феминизам, анарха-феминизам, анархафеминизам. Питање значења даље се компликује повезивањем анархо-феминизма са другим одредницама. У уводним разматрањима о анархо-феминизму на сајту anarchalibrary, поједини аутори изводе закључак да анархо-феминизам превасходно акцентује питање рода, додајући да он није правац унутар анархизма, попут анархо-синдикализма или анархо-примитивизма, мада може имати афинитет према њима. Ruth Kinna, *Anarchism and feminism*, Published version in Nathan Jun (ed.) Brill's Companion to Anarchism and Philosophy (Leiden: Brill, 2017) <http://www.brill.com/products/book/brills-companion-anarchism-and-philosophy>, p. 2.

²⁰⁵ Ruth Kinna, *Anarchism and feminism*, Published version in Nathan Jun (ed.) Brill's Companion to Anarchism and Philosophy (Leiden: Brill, 2017) <http://www.brill.com/products/book/brills-companion-anarchism-and-philosophy>, p. 4.

²⁰⁶ „Женски принцип је кроз историју био анархичан, то јест анархија је кроз историју носила ознаку женског рода. У областима које су додељене женама, примера ради 'породици', влада ред без принуде.” Ursula K. Le Guin, *Dancing at the Edge of the World 11-12*, in: Lewis Call, *Postmodern Anarchism in the Novels of Ursula K. Le Guin*, <https://www.ursulaklequin.com/postmodern-anarchism>.

²⁰⁷ Када упутимо изазов патријархату, мушкарци брзо одбацују ово питање као област којом се бави феминизам: „О то је феминистичко питање. Ми причамо о анархизму овде. Требало да разговарате са NOW (Национална женска организација) о томе. Анархизам није само питање новца, браћо! Он не говори само о економским разликама.” Jane Gavin-Hebert, *Plural Desires: Feminist Epistemology as Anarchist Praxis*, A Thesis Submitted to Saint Mary's University and Mount Saint Vincent University, Halifax, Nova Scotia, 2011, p. 1.

²⁰⁸ Први талас феминизма у 19. веку био је амбивалентан. Једна струја (либерални феминизам) заснивала је своју теорију и активизам на вредностима либералне струје мишљења о држави као потенцијалном извору деспотизма која треба да буде замењена отворенијом, мање хијерархијском, структуром друштва коју обликује нека врста репрезентативног (ако не баш демократског) устава и заснована на поштеним економским односима

упућује мушкарцу оправдана, али је осудио њихов покушај да свој положај разреше тако што ће стећи политичку моћ или се поуздати у државну помоћ, и та осуда наишла је на једногласан пријем међу анархистима и анархисткињама. У духу хармоничног анархистичког отпора тактикама феминистичког покрета почетком века, Хе Џен се дубоко противила борби феминисткиња за освајање политичке моћи, али и њеној ексклузивности. Верујући у узајамну помоћ и солидарност, а не нетрпељивост и антагонизам, тражила је слободу и за мушкарце и за жене, уверена да ће друштво у коме су жене једнаке и слободне бити и за мушкарце боље место за живот.

У извесном смислу, можда је, између осталог, управо та гранична позиција, преиспитивање, проблематизовање, изазивање које анархо-феминизам носи у себи спрам обе одреднице у свом имену, које је у крајњој линији немирење, непристајање, неприпадање и трагање за алтернативом чак и унутар оних покрета који су нудили алтернативу постојећем друштву био један од разлога да се потисну, прећуте, не промишљају, скрајну и забораве жене које су веровале да се апсолутна слобода и једнакост могу постићи једино уколико се друштво лиши игара доминације и моћи а људи живе по принципима у којима освајање властите слободе не подразумева укидање слободе неком другом, односно у коме се контрола над сопственим животом не постиже тако што се контролише туђи. Отуд заборављене мисли Хе Џен могу бити не само корисне лекције савременим покретима који пропагирају једнакост и слободу него и драгоцену помоћ људима који трагају за личном трансформацијом и ослобођењем.

слободног тржишта. Друга (социјални феминизам) је таргетирала капитализам и патријархат као друштвено зло, али је тражила од државе да обезбеди праведне законе и социјално благостање, предлажући укључивање жена у политику и државне институције као начин да се трансформише друштво, а женама призна политичка зрелост. Анархизам, као и анархо-феминизам, критичан је спрам обе. Анархисткиње су капитализам и државу виделе као највећу претњу по једнакост и слободу људи, указујући на експлоататорску природу капитализма и на радикалну разлику између државне и феминистичке културе, због чега држава не може да ради за феминистичке циљеве. Видети, Sharif Gemmie, *Anarchism and Feminism: A Historical Survey*, *Women's History Review* 5 (3): 417–44 и Rachel Hui-Chi Hsu, *Beyond Progressive America, Mother Earth and its Anarchist World* (1906-1918), A dissertation submitted to Johns Hopkins University in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Baltimore, Maryland, August, 2016.

Хе Џен и њена огледала

Иако би понајбоље стратегије за дозивање одсутне, ослушкивање нечујне и откривање заборављене вероватно биле магијске, научна природа овог трагања и истраживања, иако не сасвим лишена интуиције, ипак намеће другачији метод и приступ. Анализа нечијег дела почива на чињеницама, информацијама, сазнањима и за циљ има објективну интерпретацију, али је покушај да се то дело разуме, у чијој је основи потреба да се оно што је удаљено и скривено преведе у присутно и блиско, увек дубоко субјективан чин. У тој игри (објективне) интерпретације и (субјективне) (ре)конструкције, дело које је предмет нашег интересовања представља динамичан троугао сачињен од мисли његовог творца, посебности временског и историјског тренутка и специфичне природе и живота тумача. Због тога се у осветљавању и разумевању рада Хе Џен, њене дубоке и аутентичне мисли, у овом раду најпре полази од извора који су помогли да се њена мисао оформи, огледала која су помогла да се изоштри њен лик, а који су били прво интерпретативно светло за самог тумача.

Постоји неколико важних рукаваца који су нападајући се на хетерогеним изворима меандрирали, преплитали се и међусобно ослушкивали како би се на крају слили у кохерентан мисаони ток Хе Џен. Први, најмање изненађујући, свакако се тиче њеног интелектуалног и духовног наслеђа, али и савремених кинеских прилика. Њено познавање кинеске традиције, класичне филозофије и литературе било је импресивно, с обзиром на њено неформално образовање, а иста таква била су и њена сазнања о духовним и политичким стремљењима времена, оличеним у идејама тадашњих кинеских интелектуалаца и конкретним догађајима у Кини. За обликовање њене мисли, Јапан је био друга, не мање важна, референтна тачка. Већ развијен социјалистички покрет и буђење анархистичких идеја у времену када се доселила у Токио свакако су били идејно веома стимулативни, али могућност да на изворима јапанске модернизације размишља о будућности Кине која је јапански пут видела као рецепт за успех можда је још пресудније утицала на њу. Треће огледало, које највише импресионира и интригира западне тумаче, јесте њено познавање Запада, како конкретних прилика, тако и духовних, културних и политичких стремљења, што је вероватно био онај одлучујући тас који је преобликовао њену мисаону вагу и издвојио је из преовлађујуће интелектуалне и духовне климе коју су креирали тадашњи модерни кинески интелектуалци.

Посматрати Јапан издалека, говорити о њему из Кине, и анализирати га изблиза, кроз призму живота у њему, била су два посве различита искуства. Јапански војни успеси и његова трансформација у моћну војну и политичку силу, за шта је, према суду кинеских интелектуалца, било заслужно успешно спровођење модерних реформи, имали су и своје наличје и своју цену. Друга страна модернизацијске медаље скривала се пред кинеским погледом чије су рефлексије заслепљивале патње властите земље и народа, али њу није пренебрегнуо део кинеске емиграције у Токију. Најдиректнији и најкритичнији међу њима био је управо поглед Хе Џен, која је јапанско искуство као понуђену алтернативу кинеском животу осликала много реалистичнијим потезима и мрачнијим тоновима. Оно што јој је било јасно, како из писања јапанских социјалиста и социјалисткиња, тако и из непосредног искуства живота у Јапану, биле су негативне последице модернизације по друштво, али, пре свега, чињеница да су њен највећи терет морале да изнесу управо жене. Јапанске жене које су либерални кинески интелектуалци представљали као еманциповане и модерне студенткиње, безбрижне, полетне, ослобођене и образоване, у промишљањима Хе Џен постајале су оно што су оне у јапанској стварности у највећем проценту и биле, намучене, заточене и експлоатисане фабричке раднице²⁰⁹. Док су се кинески интелектуалци дивили

²⁰⁹ С обзиром на број жена које су радиле у фабрикама и степен експлоатације, није чудо што је први штрајк радница у Јапану избио већ 1886, само четрнаест година после отварања прве фабрике текстила. Више о томе, видети: Vera Mackie, *Liberation and Light, The Language of Opposition in Imperial Japan*, East Asian History 9, 1995.

импресивној машинерији модерне државе коју је Јапан покренуо преко новог устава, капиталистичке индустрије, модерне војске и морнарице, бар шездесет одсто жена у Јапану постало је индустријска радна снага. Образовани Кинези, а често и Кинескиње, окретали су главу од процеса у који је Хе Џен нетремице гледала, а који се тицао чињенице да су јапанске власти модернизовале државу преко тешких намета руралним подручјима, због чега су ћерке сиромашних фармера биле принуђене или да раде у фабрикама, или су продаване и завршавале у борделима. Обећање да ће их модерне реформе избавити из вишевековне патње коју је проузроковала специфична конфуцијанска етика које су женама дали јапански и кинески реформисти и либерални мислиоци раскринкала је у својим текстовима Хе Џен, показујући да су модерна времена можда променила тлачитеља али да је женска (људска) патња вечна. Њена потрага отуд је морала бити особита и различита, изван кланова и табора, присталица, поклоника, заговорника, противника, опонената, супарника, традиционалиста, конзервативаца и присталица либерализма, модернизатора, она која је покушавала наћи одговор на питање како искоренити неправду као сам историјски принцип, како јој се одупрети у свим временима и системима.

У потрази за тим одговорима донекле јој је помогла већ озбиљно конституисана социјалистичка мисао у Јапану²¹⁰, а пре свега политички и теоријски ангажман јапанских жена. Јапан у доба Меиџи спроводио је модерне реформе чувајући изразито традиционално хијерархијско друштвено уређење са породицом као основном јединицом друштва на чијем се челу налазио цар који је као отац нације имао империјалну моћ над својим поданицима и изразито конвенционалну улогу жене која је у кући имала улогу породичног поданика а у друштву требало да одигра улогу добрих мајки и мудрих супруга. Не само што јој је и званично укинута могућност да заузме неку другу позицију у друштву²¹¹, већ је ова концепција учинила невидљивом велики број жена које у стварности нису биле домаћице. Јапански социјалисти били су први који су адресирали женско питање на другачији начин, тражећи за жене једнакост, економску независност, право на избор партнера, ослобађање од традиционалних окова породичног система и конфуцијанске етике²¹², али што је можда и важније, они су први закорачили и у свет до тада невидљивих потлачених жена, пре свега

²¹⁰ Прве социјалистичке организације осниване су крајем века и њихови чланови постали су предводници свих социјалистичких, анархистичких и синдикалних покрета у XX веку у Јапану („Друштво за унапређивање рада” – Society for the Promotion of Labor, 1897; „Друштво за проучавање социјализма” – Society for the Study of Socialism, 1898; „Друштво грађана” – The Commoners Society – Heiminsha, 1903).

²¹¹ Грађански законик који је ступио на снагу 1898. садржао је низ закона који су ограничавали њихова права, улогу и деловање. Жене нису имале право гласа и право на својину, а посебним чланом забрањено им је политичко удруживање и окупљање, чиме је и законски њихова сфера деловања омеђена на породицу и кућу. Жене су већ 1905. протестовале против ове законске одредбе, али она је укинута тек 1922.

²¹² У свом тексту из 1903. године „Суштина социјализма” (Shehui zhuyi shensui 社会主义神髓), Котоку Шусуи писао је о женама на начин који је следила већина либералних јапанских и кинеских мислилаца тог времена. По његовом мишљењу, жене су свођене на играчке, робове и паразите јер им друштвена организација није пружила образовање, право на својину и независност. Под утицајем анархизма, међутим, мења се његов поглед на независност жена, као и на тактике њеног освајања. Године 1907. у тексту „Женско ослобођење и социјализам” (Fujinkaiho to shakai shugi 婦人解放と社会主義), Котоку критикује идеју парламентаризма и борбу жена за право гласа, наводећи да радници у Европи и Америци имају право гласа, али су и даље робови у капиталистичком систему, а да је то случај и са женама које су ово право освојиле у неким деловима Америке. Под утицајем Еме Голдман и њеног текста „Трагедија женске еманципације”, који и цитира, Котоку говори о томе да жене могу стећи економску независност тако што ће постати радна снага, али ова еманципација, остварена на рачун њихове природе, неће бити права. Једино им социјализам, тврдио је Котоку, још увек подмећући анархистичке идеје социјализму, може омогућити да слободно живе, воле и одгајају децу. Видети у: Yasuko Shin, *The Family and Freedom: anarchist discourse about love, marriage and the family in Japan and China, 1900s-1930s*, PHD thesis, Australian National University Canberra, 2003, pp. 50-55.

пишући о тешком положају јапанских радница²¹³. Међутим, ово питање заиста су покренуле и истраживале жене које су деловале унутар социјалистичког покрета у Јапану²¹⁴, приказујући наличје јапанске модернизације, али и отварајући простор за нове репрезентације и нову женску субјективност.

Када је Хе Џен стигла у Токио, у Јапану је већ постојала мала феминистичка традиција из које су ницали нови женски гласови и захтеви²¹⁵, а још важније за њен рад, социјализам је у Јапанкама пробудио наду у промене, па су у то време већ увелико били активни значајни социјалистички часописи и удружења које су оснивале и водиле жене²¹⁶. Крећући се у истим радикалним круговима и интересујући се за сличне теме, Хе Џен је морала бити упозната са деловањем и размишљањем ових жена, пре свега са радом њихових најрадикалнијих и најистакнутијих представница. Занимљиво је да иако у случају Хе Џен доказе за то познанство можемо пронаћи тек непосредно, у њеним текстовима²¹⁷, Јапанке су директно и јавно обелоданиле да долазак Хе Џен у Токио није прошао незапажено.²¹⁸

²¹³ Социјалистички писац Нишикава Фумико (Nishikawa Fumiko, 1882–1960) описивао их је као животиње у кавезу, а сличан језик коришћен је и за опис услова рада. Обично су радиле по 14 сати у мрачним и влажним просторијама, проводећи остатак времена у скученим спаваоницама. Слобода им је ограничавана, а често су обољевале од туберкулозе и других болести. Видети у: Vera Mackie, *Liberation and Light The Language of Opposition in Imperial Japan*. East Asian History 9, 1995, p. 124-125.

²¹⁴ Прва веза између социјализма и феминизма у Јапану остварена је кроз деловање удружења „Хеиминша” (Heiminsha 平民社), које су 1903. основали Котоку Шусуи и Сакаи Тошихико (Sakai Toshihiko, 1871–1933), кроз учешће жена у овој организацији, текстове које су оне објављивале у његовом гласилу „Хеимин шинбун” (Heimin shinbun 平民新闻), али и ангажман мушкараца у преобликовању доминантног говора о женама. Једна од занимљивијих активности коју су спровели социјалисти окупуљени око ове групе био је Семинар за социјалисткиње, низ предавања која су се почев од 1904. одржавала у чувеном дистрикту Канда у Токију. Мушкарцима који су били први предавачи убрзо су се прикључиле и жене, а једно од најпознатијих предавања под називом „Добри мужеви и мудри очеви” одржала је будућа анархисткиња Кано Суга (Kanno Suga, 1881–1911), тражећи трансформацију доминантног дискурса о положају жена у Јапану тог времена кроз варирање максиме која га је готово мантричким понављањем и устоличила.

²¹⁵ Једна од првих боркиња за женска права у Јапану била је Кусуносе Кита (Kusunose Kita, 1836–1920), која је 1878. тражила право гласа на основу тога што је после смрти свог мужа управљала имовином. Ране феминистичке активности у Јапану обележила је и Кишида Тошико (Kishida Toshiko, 1863–1901), новинарка и активисткиња, која је обилазила земљу држећи говоре о политичким правима жена. Ухапшена је 1884. због напада на патријархални породични систем који је двор Меиђи доживљавао као напад на државу. Иако су будуће феминисткиње и анархисткиње проширивале и мењале своје захтеве, ове жене које су прве покренуле питање права жена у Јапану, због своје храбрости, биле су инспирација будућим генерацијама жена, без обзира на њихову политичку агенду.

²¹⁶ Иако се када је реч о политичком ангажману жена у Јапану најчешће помиње „Удружење учених жена” (Seitoshu – Bluestocking Society) и његово гласило „Сеито” (Seito, 1911–1916), жене су покренуле макар три утицајна социјалистичка часописа пре тога („Жене XX века” (Nijuseki Fujin), 1904; „Слатки доме” (Suito Home), 1904. и „Жене света” (Sekai Fujin) који је излазио од 1907. до 1911), као и своја удружења („Удружење Црвени талас” (Red Wave Society), „Удружење Осми дан” (Eight Day Society)).

²¹⁷ У њеним текстовима, те референце су бројне. Међутим, познато је такође и да је „Тијенји” објавио текст Котоку Шусуија о женској еманципацији и представљао јапанске књиге и часописе, као што су „Фуђин мондаи” (Fujin mondai), „Секаи фуђин” (Sekai Fujin), „Катеи заши” (Katei zasshi). Хе Џен је била веома заинтересована за јапанско друштво и о њеним анализама биће још речи, али на овом месту треба поменути да је сматрала да је конфуцијанска етика, пре свега када је реч о *три послушности* (сан цунг 三从), која се односила на жене, израженија у јапанском него кинеском друштву, а да су такве и јапанска оданост цару и подређеност мужу. Тврдила је да су *три послушности* у Јапану начин на који цар контролише народ. Пратила је јапанске радикалне кругове, револуционарне часописе у којима је жестоко критикована оданост цару и конфуцијански концепт поштовања родитеља, старијих и предака, као и женске часописе у којима је преиспитиван традиционалан однос између полова. Више о томе: Yasuko Shin, *The Family and Freedom: anarchist discourse about love, marriage and the family in Japan and China*, 1900s-1930s, PHD thesis, Australian National University Canberra, 2003, p. 68.

²¹⁸ У тринаестом броју свог часописа „Жене света”, Фукуда Хидеко (Fukuda Hideko, 1865–1927) је у јулу 1907. штампала „Правила Удружења за обнову женских права” које је основала Хе Џен, а која су била објављена у првом броју „Тијенџиа”. Текст је пратила следећа уредничка напомена: „Иако постоје неке необичности у њиховом начину размишљања, као и увек када су Кинези у питању, и неки ставови које не можемо у потпуности да подржимо, ова кинеска младеж је невероватно одважна, полетна и срчана. Људи у Јапану треба

Занимљиво је такође да се ниједна од ових жена није декларисала као анархисткиња у времену када је то учинила Хе Цен, да ли из разлога безбедности, који је у једном писму 1908. Еми Голдман навео Котоку Шусуи, тврдећи да је у Јапану социјализам послужио као кишобран испод кога су се окупљале најрадикалније идеје и анархистичке тактике²¹⁹, или зато што им је недостајало још времена, материјала, подстицаја да премосте ту разлику и направе скок у најопаснију филозофију и праксу времена, тек, било да су се скривале или се још нису разоткриле, чињеница остаје да је у Токију 1907. само једна жена била анархисткиња. А она је била Кинескиња.

Најзначајније јапанске социјалисткиње, попут Фукуде Хидеко²²⁰, и потоње анархисткиње, попут Кано Суге²²¹ и Ито Ное²²², јесу, међутим, умногоме утицале на то да се доминантни

више да обрете пажњу на њих.” Видети у: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 44.

²¹⁹ „У нашој земљи, где чак и на сам помен анархије можете завршити у затвору, ми, наравно, нисмо могли оснивати званичне организације или објављивати имена наших сабораца. Наш покрет је био принуђен да се скрива иза маске „социјализма” или да делује у строгој тајности како би се решио шпијуна и ухода.” Rachel Hui-Chi Hsu, *Beyond Progressive America, Mother Earth and its Anarchist World (1906-1918)*, A dissertation submitted to Johns Hopkins University in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Baltimore, Maryland, August, 2016, p. 198.

²²⁰ Једна од најутицајнијих јапанских активисткиња, социјалисткиња и феминисткиња. Под утицајем Кишиде Тошико, придружује се борби за освајање парламентарне демократије у Јапану („Покрет за слободу и права народа” – Freedom and Popular Right Movement, интелектуална претходница потоњих феминистичких покрета). Године 1895. са другим јапанским либералним интелектуалцима учествује у покушају да се ослободи Кореја и подрже тамошњи револуционари, догађају познатом под именом „Осака инцидент”. Ухапшена је и у затвору је имала прилику да своју слику света прошири сазнањима о животу и искуству класно потчињених и сиромашних и маргинализованих жена. Године 1904, када пише своју аутобиографију под називом „Мој досадашњи живот”, напушта идеје о парламентарној демократији и премешта фокус са владе Меиђи као места репресије на капиталисте и империјалисте, декларишући се као социјалисткиња. Године 1907. оснива утицајни часопис „Жене света”. У часопису је објављивала текстове о економској независности жена, браку и слободној љубави из перспективе свести о женском раду и политичком ангажману, извештавала о сифражетским, пацифистичким, синдикалним, социјалистичким покретима у свету, као и о штрајковима у Јапану, условима у којима раде жене, експлоатацији жена и проституцији. Часопис је успевао да опстане две године упркос државној репресији, да би га 1909. јапанске власти и званично забраниле. Видети: Mikiso Hane, *Reflections on the Way to the Gallows, Rebel Women in Prewar Japan*, University of California Press, 1993.

²²¹ Феминисткиња, социјалисткиња, анархисткиња, радикална, контроверзна и бескомпромисна интелектуалка и активисткиња, чији је рад такође недовољно осветљен у феминистичкој и анархистичкој историографији и литератури. Године 1904, придружује се социјалистичкој организацији „Хеиминша“, а на наговор једног од њених оснивача Сакаија Тошихика постаје уредница часописа „Муро шимпо“ (Muro Shimpō). Већ тада пише и објављује текстове о положају жена у Јапану, апострофирајући њихов ропски положај, изливајући гнев на жене из привилеговане и површне више класе које прибављају задовољство у материјалним стварима и затварају очи пред бедом у којој живе остале жене, и призивајући социјализам као решење за неправедно класно и хијерархијски устројено јапанско друштво. После инцидента под именом „Црвена застава“ (赤旗事件, Нерburn: Akahata Jiken) који је избио 22. јуна 1908. када су се људи окупили да прославе излазак из затвора чувеног анархисте Кокена Јамагучија (Koken Yamaguchi, 1883–1920), носећи црвене заставе са ознакама анархизам и анархокомунизам, после полицијске бруталности којој је била изложена иако није била ни ухапшена ни осуђена, већ је само тражила информације о ухапшеним анархистима, она одбацује своје дотадашње уверење да је могућа мирна промена у постојећем систему и приближава се филозофији директне акције коју је заговарао Котоку и анархизму. Неки истраживачи верују да је, ентузијастично покушавајући да понови подвиг Рускиње Софије Перовске (Сѳѳя Львѳвна Перѳвская, 1853–1881), била *spiritus movens* у завери планирања атентата на јапанског цара, познатој под именом „Државна издаја“, коју су разоткриле јапанске власти и после кратког поступка осудиле је на смртну казну. У судском процесу који је вођен, на питање о томе какво је њено политичко опредељење, одговорила је да је анархисткиња, а у мемоарима које је писала у затвору није изразила кајање због акције у којој је учествовала, верујући да је цар одговоран за економску експлоатацију људи, да је он политички узрок криминала и интелектуални корен празноверја. Погубљена је 1911. са још десет анархиста, укључујући и Котоку Шусуија, и остала пример најсуровијег обрачуна јапанских власти са једном женом у историји и једне од најрадикалнијих жртви која је у азијском свету принета анархистичком покрету. Већ су је савременици оптуживали за неморал, дискредитујући је због њених бројних афера и верујући да би Котоку био жив да је није одабрао за партнерку, и покушавали да окрње њену одважност и неустрашивост, несвакидашњу и у свету мушкараца и анархиста, износећи свој суд о њеном песимизму, мизантропији и туберкулози, као чиниоцима који су јој обесмислили живот и навели је да лако прихвати и дочека смрт. Без обзира на њену дубоку и бескомпромисну посвећеност идејама анархизма, страствено залагање за брисање социјалних неправди и трансформацију друштва и њену несвакидашњу храброст, дакле, није била вољена ни међу саборцима, а њен љубавни живот, поготову веза са Котоку Шусуијем, нажалост је више интересовала потоње тумаче него њене идеје и њен активизам. Видети: Kanno Sugako, *Reflections on the Way to the Gallows*, доступно на: <https://theanarchistlibrary.org/library/kanno-sugako-reflections-on-the-way-to-the-gallows>; Mikiso Hane, *Reflections on the Way to the Gallows, Rebel Women in Prewar Japan*, University of California Press, 1993; Helen Bowen Raddeker, *Death as Life: Political metaphor in the testimonial prison literature of Kanno Suga*, *Critical Asian Studies*, Vol. 29, 1997, Issue 4, доступно на: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14672715.1997.10413079>.

²²² Ито Ное (Ito Noe, 1895–1923), анархистиња, друштвена активисткиња, ауторка, уредница и још једна трагична личност анархистичког покрета у Јапану. У Токио долази 1913, бежећи од брака који је уговорила њена аристократска породица, и са образовањем које је већ стекла и знањем језика, као осамнаестогодишња девојка прикључује се организацији „Удружење учених жена“ (*Bluestocking Society*) и почиње да објављује текстове у часопису „Сеито“. Истражујући од почетка питање женског ослобођења, пре свега у односу на традиционалне окове, упознаје се са писањем Еме Голдман и анархизмом и године 1913. преузима уредништво у часопису, трансформишући га из превасходно литерарног гласила које је подстицало креативно стваралаштво жена у анархистички полигон за борбу против неправедног друштва, његову трансформацију и слободу. Увређене новом анархистичком политиком, већина жена напушта „Сеито“, и до 1916. Ито Ное га у животу одржава готово сама, под сталним притисцима власти, страствено пишући о слободи као путу личне трансформације и трансформације друштва и преведећи анархистичке текстове. Године 1916. сапутник јој постаје Осуги Сакаи, један од најважнијих анархистичких активиста у Јапану, рађа петоро деце, помаже му да имплементира свој тип социјалистичког анархизма, пише и асистира у уредништву његових публикација („Критика цивилизације“, *Wenming piping 文明批评*, 1918. и „Раднички покрет“, *Laodong yundong 劳动运动*, 1919). Године 1921. помаже да се оснује женско социјалистичко удружење „Црвени талас“ (*Sekirankai 赤澜会*) и објављује текст „Чињенице о анархизму“ (*Museifu no jijitsu 無政府の事実*), залажући се за отпор централној власти и стварање комуна. Написала је преко 80 текстова за различите публикације о слободној љубави, слободи жена, анархистичким идејама о томе на који начин треба да буде уређено друштво и превела текстове бројних европских анархиста, попут Еме Голдман и Петра Кропоткина. После катастрофалног земљотреса Канто у Јапану 1923, милитантни конзервативци користе хаос да би се обрачунали са неистомишљеницима власти, а под изговором да је њихов начин живота претња по друштво, специјална полиција хапси Ито Ное и Осугија Сакаија, затвара их, и истог дана лишава живота. Њихова тела била су бачена поред пута. Ито Ное имала је само 28 година када је убијена. Видети: Shube, Lori Sue, *Ito Noe: Living in Freedom. A Critique of Personal Growth in Japanese Society*. M.A. thesis, University of Southern California, 1996.

дискурс о положају, правима и еманципацији жена који је пропагирала влада у ери Меиџи, а кинески интелектуалци често преузимали као пример просвећене и модерне политике према женама, не само прошири, већ и озбиљно доведе у питање због његовог неодговорног односа према стварности, те самим тим и неадекватних решења када су у питању биле стварне потребе жена. Оне су показале да је званична еманципаторска агенда била усмерена на средњу класу, због чега је у политикама усмереним на женско питање постојала слепа мрља када је реч о класним разликама између жена, и да је репрезентација жене као образоване домаћице, мајке, супруге или империјалног субјекта у јавности била у сукобу са животом стварне жене. Објављујући слике радница које доје своју децу у фабрикама, а које су биле чест мотив у њиховим часописима, оне су проговориле о контрадикторним идентитетима мајки, супруга, радница, активисткиња, размишљајући о начину на који је могуће проговорити из овако различитих позиција. Проширујући домен доминантне репрезентације сликама жена које су биле укључене у различите врсте рада, фабрике, проституцију, пољопривреду, домаћинство, оне су учиниле видљивом колизију између буржоаских слика које су пласирали просвећени мушкарци тог времена и стварног живота жена које нису имале ту привилегију а ни избор да се школују како би оснажиле или оумудриле своје мужеве и децу.²²³ Осим пукотина у званичној слици света које су направиле и нецензурисаних извештаја о класно непривилегованим и потчињеним женама које су објављивале, што је у великој мери обележило и слику света коју је у свом писању посредовала Хе Џен, јапанске ауторке тог времена покренуле су и анализирале питања сексуалности, слободне љубави, проституције, абортуса, контроле рађања, патријархата и капитализма, као места репресије над женама, уносећи велику нелагоду у мушку слику света, али и евоцирајући простор слободе који ће у том смислу и на њиховим подсеченим крилима освојити жене тек двадесетих и тридесетих година XX века.

Како то наглашава Чандра Моханти (Chandra Talpade Mohanty), политичка борба у том времену одвијала се на најмање два повезана и симултана фронта, идеолошком, дискурзивном, који је акцентовао питање репрезентације (женственост/женскост) и свакодневном, материјалном и искуственом животу који је акцентовао микрополитике посла, дома, сексуалности и слично.²²⁴ Међутим, без обзира на снагу стварности, како то наглашава једна друга ауторка, жене, као и сви остали, функционишу само унутар лингвистичких и семиотичких ограничења историјског тренутка, односно дискурса који су им доступни.²²⁵ Проширење овог дискурса и стварање нових модела репрезентације, за које су заслужне јапанске активисткиње и Хе Џен, због тога је било од неизмерне важности за будућност јапанских и кинеских жена. Ако је та промена коју су начиниле овим женама донела само непријатности, тешкоће, заборав, отуђеност и смрт, она је у перспективи учинила могућим слике јапанских и кинеских радница које се удружују и боре за своја права, слике женског отвореног политичког активизма и удруживања, и коначно, мушког озваничавања њихове важности и улоге у револуцији.

Поред проживљеног и у текстовима јапанских радикалних интелектуалаца и интелектуалки забележеног јапанског искуства с почетка века, други важан извор за Хе Џен, занимљив због географске, културолошке и искуствене разлике која је у овом сусрету премошћена, било је писање Еме Голдман, са којим се Хе Џен упознала пре свега преко часописа „Мајка земља” (Mother Earth) који је Голдманова уређивала²²⁶. „Тијенџи” је

²²³ Више о томе, видети: Vera Mackie, *Creating Socialist Woman in Japan (1900-1937)*, Cambridge University Press, 2002 и Vera Mackie, *Feminist Politics in Japan*, доступно на: <https://newleftreview.org/issues/i167/articles/vera-mackie-feminist-politics-in-japan>.

²²⁴ Chandra Talpade Mohanty, "Cartographies of struggle," in Chandra Talpade Mohanty et al., eds, *Third world women and the politics of feminism* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1991), p. 21.

²²⁵ E. Ann Kaplan, *Motherhood and representation: the mother in popular culture and melodrama* (London: Routledge, 1992), p. 16.

²²⁶ Часопис је излазио једном месечно од 1906. до 1917. Покренула га је и уређивала Ема Голдман, од 1907. заједно са познатим анархистом и својим пријатељем и дугогодишњим партнером Александром Беркманом (Alexander Berkman, 1870–1936). Сам назив упућивао је на Емину идеју о матријархату, као начину на који свет

представио часопис већ у септембру 1907, хвалећи америчку анархисткињу, познату по свом говорништву и писању. „Мајка земља” је реплицирала 1908, у чланку у коме се читалачкој публици представља Хе Џен као прва Кинескиња која заговара анархистичке идеје. Голдманова је најпре писала Котоку Шусуију, молећи га да уредништву „Тијенџиа” пренесе њене честитке, али је онда ступила у директан контакт са њима, пославши им и копију свог часописа. Такође је представила „Хенгбао”, други часопис који су од 1908. уређивали Хе Џен и Лију Шипеи, описујући га као први часопис који у Кини шири идеје о анархизму, антимилиитаризму и генералном штрајку.

Голдманова је промовисала интернационализам као одговор на експанзију државног национализма и империјализма, посебно видљиву у Америци са доласком Теодора Рузвелта (Theodore Roosevelt, 1858–1919) на власт. У њеном часопису свесрдно су подржавани побуњени револуционари у азијским земљама у њиховој антиколонијалној борби против страних сила и о њиховим судбинама извештавало се редовно, са много емпатије, солидарности и жара.²²⁷ Како је то показала Рејчел Хуи-Чи Хсу (Rachel Hui-Chi Hsu) у својој књизи „Ема Голдман, Мајка земља и анархистичко буђење”²²⁸, Голдманова је успоставила успешну транспацифичку мрежу и тако популарисала часопис, ширила анархистичке поруке и направила значајну везу између Истока и Запада, засновану на солидарности, подршци и заједничкој борби. У својој колумни „Интернационалне белешке” која је постојала од 1906. до 1913. редовно је извештавала о различитим акцијама у страним земљама усмереним против ауторитета, радничким штрајковима, антимилиитарним активностима, индивидуалним чиновима насиља и судбини анархиста²²⁹. Прво помињање Кине у тим белешкама документовано је у јануару 1907, а извор информација било је шпанско анархистичко гласило „Земља и слобода” (Tierra y Libertad). „Мајка земља” је известила о неколико западних анархистичких класика које су Кинези превели, седамнаест радова о анархизму које су објавили и о устанку на југу Кине. Прве информације о Кини до Еме су дошле посредно, преко немачких, шпанских, француских и енглеских часописа, и то је вероватно био разлог зашто је у августу 1907. Ема погрешно тврдила да су три Кинескиње

треба да буде уређен, у смислу глорификације хуманости и природног света наспрам мандата неба и владе. Матерналистички поредак мајка (Ема), кћер (часопис) и анархистички свети дух требало је да замени патерналистичко свето тројство Отац, Син, Свети дух, као алтернатива нехуманом и неправедном свету. У периоду од неколико година, колико је излазио, обухватио је широк распон тема: модерно образовање, модерна драма, слобода говора, антимилиитаризам, синдикализам, реформа затвора, женска еманципација, слободна љубав, сексуалне слободе, контрола рађања, итд.

²²⁷ И симпатизери часописа, као и финансијери, били су емпатични према судбини страних револуционара, али глуви на Емину поруку о социјалној трансформацији која треба да уследи после револуције. Хтели су да они успоставе демократију, претпостављајући, као и Рузвелт, да ће тиме решити све неједнакости у друштву. Rachel Hui-Chi Hsu, *Beyond Progressive America, Mother Earth and its Anarchist World* (1906-1918), A dissertation submitted to Johns Hopkins University in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Baltimore, Maryland, August, 2016, p. 163.

²²⁸ Rachel Hui-Chi Hsu, *Emma Goldman, 'Mother Earth' and the Anarchist Awakening*, University of Notre Dame Press; 1st edition (March 1, 2021).

²²⁹ Уредништво „Мајке земље” помно је пратило суђење јапанским анархистима у вези са инцидентом „Државна издаја”. Организовали су и различите протесте, писали протестна писма и држали предавања како би извршили притисак на јапанску владу. Иако нису успели да их спасу, наставили су да промовишу њихово анархистичко наслеђе. У фебруару 1911. издање часописа изашло је с црним корицама, што је био начин да се ода постхумна почаст јапанским мученицима. Овом догађају приписан је епохалан значај буђења социјално-револуционарне свести у Јапану, а јапански анархисти испраћени су речима: „Данас не тугујемо: наши пријатељи постали су бесмртни.” У фебруарском издању, у опроштају од јапанских анархиста, Хиполит Хавел (Hippolyte Havel, 1871–1950) славио је храброст и пожртвованост Кано Суге речима: „Једном ће Тургењев доћи у Јапан и име Кано Сугако биће овековечено, заједно са Софијом Перовском, Вером Фигнер и Маријом Спиридоновом”, а у Хавеловом есеју нашла се и фотографија Кано Суге, једина фотографија једне жене у „Мајци земљи” у делу са текстовима. Видети: George Elison, *Kōtoku Shūsui. The Change in Thought*, Monumenta Nipponica, Vol. 22, No. 3/4 (1967), pp. 437-467 и Rachel Hui-Chi Hsu, *Beyond Progressive America, Mother Earth and its Anarchist World* (1906-1918), A dissertation submitted to Johns Hopkins University in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Baltimore, Maryland, August, 2016, p. 211.

основале први анархистички часопис у Токију и тим поводом превеле њен текст „Трагедија женске еманципације”. Ипак, грешка је брзо исправљена, а Ема је успоставила директан контакт са азијским револуционарима и та комуникација је била пуна међусобног поштовања, дивљења и идеалистичке вере у промену света. С вером у идеју интернационализма и заједничке анархистичке борбе за трансформацију света²³⁰, „Мајка земља” је оштро критиковала синофобију и расизам, који су већ били заступљени у америчком друштву. У мају 1907, Беркман је писао да је страх од „жуте опасности” обузео и неке америчке левичаре, да Јапан и Кина сведоче изузетном ширењу револуционарних идеја и да се од њих само може учити, а Хиполит Хавел 1911. године у тексту „Живела анархија” (Long Live Anarchy) додаје да су Запад и Исток коначно пронашли једни друге.²³¹

Међутим, „Мајка земља” није била само заједнички, удружени полигон борбе Истока и Запада, већ је била и извор информација за азијске револуционаре о приликама на „модерном”, „моћном”, „прогресивном” Западу о коме су њихове политичке и интелектуалне елите сањале а државе тежиле. Ема Голдман била је најзаслужнија за то да се на Исток „извезе” негативна слика о Западу, и то је оставило снажан утисак на Хе Цен. Утицај који је Ема Голдман имала на анархисте и анархисткиње у Азији огледао се и у њиховој критици Запада, неуобичајеној за кинеске и јапанске интелектуалце тог времена. Ема је писала о америчкој капиталистичкој демократији као ништа мање експлоататорској од аутократских режима, критиковала политичку корупцију, систем вредности у америчком друштву, пуританство и хипокризију. Сан о бољем животу који ју је из Санкт Петербурга допратио у Америку распршио се чим је крочила на нови континент, сведочећи најпре немирима на Хејмаркету²³², а онда и ужасним условима рада, посебно када су у питању жене, и скоро никаквој здравственој заштити за радничку класу. Пишући о америчком друштву као злочину против људске природе и о развијеној индустријализацији и експанзији капитализма у Америци, посебно експлоататорски расположеним према женама, које су убирале своје жртве у радничкој класи и нижим, сиромашним слојевима друштва, Ема Голдман снажно је

²³⁰ Ову веру, али и богате везе које је анархизам успео да успостави у времену које му није било наклоњено и када увезивање географски толико удаљених земаља није било нимало једноставно, најбоље осликава Међународни конгрес анархиста који је одржан у Амстердаму од 26. до 31. августа 1907. За нас је посебно занимљив због делегата анархиста из Србије Петра Муњића који је на њему учествовао и у свом излагању обавестио учеснике конгреса о покушајима анархистичког удруживања у Србији. За оне који воле необичне везе занимљив је и због тога што је испред америчких анархиста делегат на конгресу била Ема Голдман, која је с великим одушевљењем због снажног осећања интернационализма који је конгрес побудио, писала о учешћу 90 делегата из различитих земаља, међу којима се помиње и Србија. У истом извештају, помиње се и Кина која је, уз неке друге земље, послала телеграм поздрава и подршке који је између сесија прочитан. О конгресу у Амстердаму извештавао је са великим ентузијазмом и „Тијенји”. Више о анархистичком покрету у Србији: Реља Кнежевић, „Сумњиве везе: противречни анархизам Крсте Цицварића 1905–1911”, доступно на: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/relja-knezevic-sumnjive-veze-protivrecni-anarhizam-krste-cicvarica-1905-1911>.

²³¹ Rachel Hui-Chi Hsu, *Beyond Progressive America, Mother Earth and its Anarchist World (1906-1918)*, A dissertation submitted to Johns Hopkins University in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Baltimore, Maryland, August, 2016, p. 196, 208.

²³² У Америци, земљи са најбрже растућом индустријом у 19. веку, експлоатација радника била је најнемилосрднија, због чега су раднички штрајкови осамдесетих година 19. века постали уобичајена појава. Амерички синдикати су у мају 1886. организовали масовни протест са захтевом који је данас познат под називом три осмице: осам сати рада, осам сати одмора и осам сати за културно уздизање. Иако је широм Америке више од 300.000 радника протествовало због суровог радног времена од 12 до 18 сати, малих надница, експлоатације децјег рада и живота на ивици егзистенције, најмасовнији протест на коме је учествовало 40.000 људи избио је 1. маја 1886. у Чикагу који је је био срце америчке индустрије и центар синдикалног удруживања. Огорчени полицијском бруталношћу на протестима, амерички радници, левичари и анархисти су 4. маја организовали још један протест на тргу Хејмаркет, где је насиље кулминирало. Непозната особа бацила је динамит, седам полицајаца и четири цивила су погинули, а на десетине људи је рањено. На контроверзном суђењу, у августу 1886, осморица мушкараца означених као анархисти осуђено је без чврстих доказа да су били одговорни за бомбашки напад. Седморица на смрт, а један на петнаест година робије. У знак сећања на аферу Хејмаркет, први мај је проглашен за Међународни празник рада.

утицала на ракурс Хе Џен, њену интерпретацију Запада, модернизације и еманципације жена.

Иако су сличности између ове две ауторке бројне и веома занимљиве и заслужују озбиљну компаративну студију²³³, где би се, наравно, оцртале и значајне разлике²³⁴, из перспективе овог рада најважнија је она сличност која је, између осталог, била тачка раздора између Хе Џен и кинеске радикалне интелигенције. Као и Ема Голдман, Хе Џен је сматрала да модернизаторски пројекти еманципације жена који су њихову независност повезивали са слободним учествовањем на тржишту рада били не само лажно ослободитељски него и веома штетни по жену. Ту штету обе ауторке артикулисале су готово истим речима, доживљавајући је као исцрпљивање женине снаге, отицање самог живота.²³⁵ Обе су биле сагласне у томе да је пут женске еманципације пут личне трансформације и трансформације друштва, а не освајања права да се учествује у политичком животу. Обе су заступале идеју да феминистички и либерални покрети у основи имају буржоаску идеологију која се фокусира на право гласа и економску независност жена из средње класе, занемарујући економску неједнакост и социјалну неправду. Обе су критиковале брак, традиционални, азијски, који се склапа због обичаја и породице, и буржоаски, западни, који је економска трансакција. Обе су, на готово идентичан начин, веровале да није важна само еманципација жена, већ и

²³³ До сада, један дипломски рад написан је на ту тему: Miriam Follin, *The Shackles of Women's Servitude: A comparative analysis of He-Yin Zhen and Emma Goldman's views on women's oppression and emancipation at the turn of the 20th century*, доступно на:

<https://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=8909215&fileId=8909216>.

²³⁴ Једну од највидљивих разлика између две ауторке представља њихов доживљај важности и значаја коју сексуалност има за еманципацију жене и трансформацију друштва. У радовима Еме Голдман, посебно након њеног боравка у Бечу, где се обучавала за позив бабице и упознала са теоријама Сигмунда Фројда (Sigmund Freud, 1856–1939) и Хевлока Елиса (Henry Havelock Ellis, 1859–1939), идеја о ослобођеној интимности и самосвесној женској сексуалности играла је изузетно важну улогу. Она је била начин да се преиначи социјално-економски и сексуално-етички поредак друштва, због чега је представљала креативни чинилац саме анархистичке револуције. Њене текстове о слободној љубави и ослобођеној сексуалности преносили су прогресивни часописи у Азији и они су умногоме утицали на формирање идеје кинеских и јапанских интелектуалаца о социјалној револуцији кроз личну еманципацију. Међутим, за Хе Џен ова тема била је од другоразредног значаја. Да ли из културолошких разлога или због тога што је друге теме видела као приоритет, тек Хе Џен је идеји слободне љубави и партнера прилазила са дозом опреза. У основи подржавајући право жене да слободно изабере партнера и верујући, као и Ема, да потискивање женске сексуалности неће спречити неморал, већ само поспешити сексуалну жељу (Ема је веровала да спутавање сексуалности води у целибат, проституцију или ствара беспомоћне мајке које одгајају беспомоћну децу), Хе Џен у првом броју „Тијенџија” у писму кинеским студенткињама у Јапану оштро критикује њихову злоупотребу идеје о слободној љубави. Иако је веровала да жена може да има колико год пожели љубавника, ако је то њена жеља и ако то не ради из интереса, критиковала је лажну слободу кинеских студената и студенткиња у Токију који се изговарају идејом слободног брака да би били неморални, лажну политику еманципаторки које ову идеју користе да би оствариле лични интерес и указивала на тужну димензију целог тог процеса, у коме људи воде љубав уместо да је осећају (Видети у: Peter Zarrow, *Women's Liberation and Anarcho-Feminism in: Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, 1990, p. 140).

²³⁵ У тексту „Трагедија женске еманципације”, Ема Голдман наводи: „Она може да бира професију и занат, али физички недовољно припремљена да се такмичи с мушкарцем, често је приморана да исцрпљује сву своју снагу, сву своју виталност и напегне сваки свој нерв да би постигла своју вредност на тржишту” (Ема Голдман, „Трагедија женске еманципације”, у: Ема Голдман, „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 73). У тексту „О питању женског рада”, Хе Џен каже: „Неки кажу да је жена сада слободна да изабере посао у фабрици, као и да га напусти, због чега је фабрика другачија него продаја у робље. Али како је другачија ако она не може да преживи уколико у њој не ради? Ово није ништа мање него натерати небројено много жена да продају своје тело... У древна времена, људи су третирали жене као играчке, данас их третирају као оруђе. Перспектива на жену као на играчку деградира њено тело, али перспектива на њу као на оруђе не само што деградира њено тело већ и исцрпљује њену снагу” (He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 80).

еманципација мушкараца, супротно моди времена да је заосталост маркантно обележје жена.²³⁶ И обе су тврдиле да се мора одбацити бесмислена представа о томе да су жене и мушкарци два супротстављена света.²³⁷

Размишљања Хе Џен не само о положају жена и стратегијама за освајање њихових слобода и права већ и о позицији Кине на прекретници векова и различитих система и правцу у коме треба да се креће како би постала праведније друштво и за жене и за мушкарце обогатили су увиди аутора и ауторки из Јапана и Америке и Европе који су на тај пут кренули или су се на његовој средини суочили ако не баш са ћорсокаком и слепом улицом а оно свакако с озбиљним изазовима и проблемима. Све то имала је Хе Џен у виду када је промишљала савремени тренутак и женску и кинеску перспективу. Али прича о њеним огледалима била би непотпуна без приказа утицаја који је на њу имало интелектуално окружење у коме је превасходно стварала, односно кинески анархистички покрет, а пре свега мисао њеног супруга Лију Шипеија.

За све кинеске анархисте независност и једнакост жена била је важан део анархистичке револуције. Међу кинеским анархистима у Паризу посебно ју је заговарао Ли Шиченг, верујући да је неопходно извући жене из окова економске и породичне зависности и подређености на путу ка освајању слободе и права да одлучују о свом животу. Индиректно, према Лијовом мишљењу, женска револуција била је политичка и економска, а директно, она се односила на урушавање сујеверја и лажног морала и оснаживање женског права на учење и образовање. За све кинеске анархисте породица је представљала тоталитарну форму коју треба или укинути или радикално трансформисати, како би се радикално трансформисао и положај жене, која је унутар те породице била најнеслободније биће у Кини, потчињена родитељима пре удаје, супругу у браку и синовима после његове смрти. Тумачи обично наводе да је економска независност за Хе Џен била кључни узрок ропског положаја жена, међутим, у својим текстовима, она је озбиљну пажњу посветила и културним факторима, обичајима и традиционалним учењима који су вековима производили и утврђивали незавидан положај кинеских жена. Ту њену анализу свакако су осветлиле и употпуниле анализе традиционалног кинеског друштва које је начинио Лију Шипеи.

Лију Шипеи је пре трансформације у анархисту 1907. анализирао женску независност у кључу негативног наслеђа кинеске традиције и те анализе биле су значајне и за мисаоне кретње „Тијенџија” и за поједина запажања Хе Џен. Лију је већ 1904. у свом тексту „Узроци репресије у кинеској породици” критиковао кинески породични систем и традиционалну етику, узимајући конфуцијански концепт *три послушности*²³⁸ као главни узрок

²³⁶ Емин став о томе да „еманципација жена мора да се одвија паралелно са еманципацијом друштва, јер ако се жена еманципује а друштво остане патријархално и мизогено, она ће у њему бити сама” (Ема Голдман, „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 17), Хе Џен ефектно сажима реченицом: „Шта вреди да ми напредујемо ако ћете ви остати заостали” (Видети у: Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, 1990, p. 152).

²³⁷ У тексту „Трагедија женске еманципације”, Ема Голдман каже: „Права концепција односа између полова неће признати да је неко освајач, а неко освојен; она познаје само једну велику ствар; да се неограниченим давањем постаје богатији, дубљи и бољи” (Ема Голдман, „Трагедија женске еманципације”, у: Ема Голдман, „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 79), а Хе Џен ту идеју проширује у тексту „О питању женског рада” речима: „Ако још увек на свету постоји неспутана самосвест и универзална правда, одлуке би требало доносити с обзиром на другог, размишљајући како је то ходати у његовим ципелама” (He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 143).

²³⁸ Три послушности и четири врлине (si de 四德) представљају скуп социјалних и моралних норми које прописују идеал женског понашања. Три послушности живот жене преводе у жртвовање за друге, прописујући да жена треба да живи за свог оца док се не уда, када се уда, за свог мужа, а ако постане удовица, за своју децу. Четири врлине односе се на идеал када је у питању женска природа, говор, изглед, рад. Како то објашњава Гу Хунгминг, „женска природа не подразумева никакав изванредан таленат или интелигенцију, већ скромност, учтивост, веселост, честитост, верност, уредност, беспрекорно понашање и савршене манире. Женски говор не значи речитост или блиставо изражавање, већ да жена пажљиво бира речи, да никада не користи груб или непристојан језик, и да зна када треба да прича, а када да ћути. Женски изглед не захтева физичку привлачност

подређености, зависности и репресије у кинеском друштву. У том смислу, апострофирао је три зла која су проистекла из тако уређеног породичног система: угњетавање жена, угњетавање деце и угњетавање деце конкубина. У студијама „Жангшу” (Rang shu 攘书, 1905) и „Лунли Ђијаокешу” (Lunli jiaokeshu 伦理教科书, 1905) разматрао је штетност *три послушности* по јавни морал и видео у њему главног расадника неједнакости која се из овако конципиране мисли раслојавала на целокупно друштво. Моћ очеве и мужева над синовима и женама заснована на лажним принципима, у оквиру којих је тако произведена надмоћ узимана као довољан разлог за демонстрацију силе и снаге, изродила је поделу на јаке и слабе, а слабима није оставила другу могућност него да се безусловно покоре. *Три послушности*, сматрао је Лију, дала је очевима и мужевима неограничена права без дужности а жене и синове лишила права, наметнувши им обавезе и одговорности. У складу са својим схватањем традиције, коју није напустио ни у анархистичкој фази, Лију решење за ове проблеме није видео у укидању и разарању породице већ у повратку правој традицији која је претпостављала једнакост, правду и баланс у односима међу људима. Верујући да су изворна Конфуцијева учења извитоперена, превасходно у династији Хан, тражио је повратак Конфуцијевом концепту „достојанственог понашања, праштања” (shu 恕), али утемељеном у Мо Цијевој „свеобухватној, несебичној љубави” (jian ai 兼爱).²³⁹ Покушавајући непрестано да у традицији оснажи а не да ослаби кинеско биће, као анархиста он је у њу ураћао, трагајући за оним светлим примерима који су одбацивали конфуцијанску етику и нудили много праведнију слику света, која је жени јемчила једнакост, а заједници обезбеђивала хармонију и праведност.²⁴⁰

Ова Лијуева становишта представљала су и доминантну оптику „Тијенџиа” када је реч о конфуцијанској етици. Иако су, много више у складу с анархистичким тежњама времена, поједини аутори заговарали потпуно укидање породице као институције, већи број кинеских анархиста у Токију ипак је следио идеју о трансформацији традиционалне породице и етичког система вредности, повратку правој традицији, те реинтерпретацији класика. Није тешко у размишљањима Хе Цен о ропском положају кинеске жене препознати ехо оваквих Лијуевих идеја. Ипак, следећи основну нит Лијуевих оптужби на рачун *три послушности*, као и његове традиционалне истомишљенике, она их је радикализовала, тврдећи да „сада у потпуности увиђамо да обичаји и пристојност које су проповедали конфуцијански учењаци у прошлости у ствари нису били ништа друго него инструменти за брутално убијање жена”²⁴¹,

или лепоту лица, већ уредност, чистоћу, и савршену дотераност. На крају, женски рад не подразумева посебне вештине или способности, већ марљиву и савесну посвећеност предељу, без губљења времена у игри и забави. Такође и рад у кухињи – да кухиња увек буде чиста а храна спремна, посебно када дођу гости. То су четири основна захтева женског понашања, које је Цао Дагу (Cao Dagu) или госпођа Цао, сестра великог историчара династије Хан, Бан Гу (Ban Gu), написала у „Приручнику за жене”. Шта је то у ствари значило за конзервативне мислиоце најбоље показује такође Гу Хунгмингова опаска: „Моја пријатељица из иностранства једном приликом ми је писала и питала ме да ли је истина да ми Кинези, попут муслимана, верујемо да жена нема душу. Одговорио сам јој да ми Кинези не сматрамо да жена нема душу, али да сматрамо да жена – права кинеска жена, нема сопство. Гу Хунгминг, „Кинеска жена”, у: Алманах Института Конфуције I II, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 2010, стр. 200.

²³⁹ Видети више: Yasuko Shin, *The Family and Freedom: anarchist discourse about love, marriage and the family in Japan and China, 1900s-1930s*, PhD thesis, Australian National University Canberra, 2003, pp. 58-60.

²⁴⁰ Уместо учењака династија Хан и Сунг, Лију је понудио своје фаворите: Ли Ци (Li Zhi 李贽 1527–1602), филозоф позног Минга кога је Лију упоређивао са Бакуњином због његовог величања слободе, оспоравања конвенционалне представе о добру и злу, одбацивања традиционалних идеја о женској улози, залагања за једнакост између мушкараца и жена и женско образовање; Танг Цен (Tang Zhen 唐甄 1630–1704), учењак Луове и Вангове школе (филозофије Лу Ђиујена 陸九淵 и Ванг Јангминга), који је одбацио и критиковао слику света коју су исцртавале на мушкој доминацији засноване три послушности, тврдећи да је ова идеја убила више људи него зли владари, и тражећи једнакост између полова, мушког и женског потомства, браће и сестара; Даи Цен (Dai Zhen 戴震 1723–1777), учењак средњег Ђинга, који је тврдио да је неједнакост између мушкараца и жена коју проповедају три послушности ирационална и неприродна.

²⁴¹ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 135.

а не задржавајући се много на Лијуевим светлим примерима из традиције, смештајући златно доба једнакости и хармоније у неко далеко, праисторијско, готово митско време, Хе Џен је покушавала да разуме узроке и механизме континуираног произвођења неједнакости и неправде. Сва њена огледала због тога су је упућивала на један тежи пут, какво разумевање увек јесте, који јој није допуштао да располуги свој поглед на традицију или модерност, Кину или свет. Како то запажају Лидија Х. Лију, Ребека Е. Карл и Дороти Ко, „Хе Џен није правила разлику између империјалне прошлости и капиталистичке садашњости. Тврдила је да прошлост и садашњост означавају константно понављање немилосрдне неправде. Историчност неправде није произвођена само тако што су мушкарци угњетавали жене, већ је историја формирана континуираном производњом неправде, чије су генералне контуре неједнаког богатства и својине, као и њихове специфичне последице највише видљиве кроз фигуру жене, а њена аналитичка стратегија није била таква да се свет може сагледати у дихотомијама домаће/туђе, кинеско/некинеско, мушко/женско, због чега су за њу Европа, Америка и Јапан представљали начин на који напреднији начини опресије – индустријски најамни рад, демократија, женско право гласа – могу да се повежу са кинеским начином подјармљивања.”²⁴²

Несрећну (кинеску) жену Хе Џен је тако произвела у ону срећну фигуру која има ту снагу и семантичку потентност да увеже и премрежи различите перспективе које је она у себе унедрила, удаљене временске и географске тачке о којима је мислила, различите политичке и идеолошке концепте који су јој били понуђени. Она је постала главна јунакиња, заједнички именилац, тачка сабирања мисли, емоција и текста Хе Џен. Разоткрени начине на које јој се наносила неправда значило је утврдити разлоге због којих је свет генерално неправедно место за живот, освојити боље, праведније и хуманије услове за њу значило је начинити свет бољим местом за живот.

По доласку у Токио, Хе Џен 1907. године оснива своју организацију под називом „Друштво за обнову женских права”, пропагирајући снажан отпор мушким привилегијама и њиховом утицају на жене. У Статуту организације писало је да су подршка влади, потчињавање мушкарцу и конкубинат или полигамија забрањени. Организација се истим актом обавезивала да помогне свакој својој чланици коју муж угњетава или која жели да се супротстави било ком облику мушке доминације и демонстрације моћи. Оснивање „Тијенџиа” као гласила организације био је још један начин да се пружи отпор доминантним изворима моћи и оснаже женски гласови да се у ту борбу укључе. У „Феминистичком манифесту” (*Nuzi xuanbu shu* 女子宣布书) који је објавила у првом броју „Тијенџиа”, Хе Џен сажима оно што ће бити предмет детаљне анализе у другим њеним текстовима, изворе неједнакости у различитим временским, географским, културолошким и политичким тачкама којима је жена била и јесте изложена, нудећи своја програмска решења и лична уверења о томе од чега се мора почети, који су минимални захтеви који се женама морају испунити и које оне морају практиковати како би се установила нова правила и у будућности искоренили узроци њеног неједнаког, нехуманог и недостојанственог положаја, конструисани и форсирани кроз законе, институције, обичаје, традиционалне праксе и модерне политичке и економске системе. У свету који је замислила као боље место за живот, Хе Џен је тражила практиковање моногамије, забрану дискриминације женског потомства, једнако образовање за девојчице и дечаке, укидање проституције, захтевала да жене после удаје не узимају мужевљево презиме, већ да очевом додају мајчино, и прописивала да се брак не може склопити између партнера када је један од њих већ био браку. Пропагирала је ове циљеве „не зато што жене треба да преузму моћ и снагу од мушкараца, већ зато што је једнакост природни закон.”²⁴³ На потенцијалне приговоре које је сама предвидела о томе да су обавезе

²⁴² *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, pp. 9, 38.

²⁴³ He Zhen, *The Feminist Manifesto* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 183.

и одговорности жена по природи другачије од оних које имају мушкарци (због чињенице да жена рађа и одгаја децу), да је непоштено забрањивати мушкарцима да имају више жена (када жена има много више него мушкараца) и да се све може решити и тиме што ће и жене моћи да имају више партнера, а не увођењем забрана, Хе Џен је одговарала да су ти приговори бесмислени јер занемарују њену основну премису, а то је да је трансформација положаја жене могућа једино ако се трансформише друштво, да се женска револуција може спровести само као део свеукупне социјалне револуције. А то трансформисано, измењено и унапређено друштво подразумевало је систем у коме мајке неће саме подносити терет одгајања деце, већ ће им у томе помоћи организоване јаслице и вртићи, због чега ће своју снагу моћи да усмере и на послове које раде мушкарци, пацифистичко друштво у коме нема ратова и насиља, што ће утицати и на то да се број жена и мушкараца који су раније умирали на бојном пољу изједначи, и друштво које неће пристати да једну негативну праксу, каква је полигамија, коју су у времену када је живела практиковали мушкарци, прошири и претвори у право и могућност жена. Веровала је дубоко да то није једнакост и да то није прогресивно и модерно друштво у које Кина треба да израсте. На приговоре неких савремених тумача да је у овим феминистичким начелима и захтевима за једну анархисткињу било и превише традиционалног морала није могла да одговори. А ни њен одговор на приговор Котоку Шусуија да је њен последњи захтев, који је артикулисала као забрану склапања бракова између партнера који је већ имао брачно искуство иза себе и оног који је се у тим водама обрео по први пут, такође није забележен.²⁴⁴

Њен други, условно речено, програмски текст под називом „Шта жене треба да знају о комунизму” (Lun nuzi dang zhi gongchangzhuzi 论女子当知共产主义) такође је био нека врста резимеа идеја које ће детаљније анализирати у другим текстовима и, пре свега, обелодањивање квалитета њеног погледа, акцентовање главних актера и фокусирање и усмеравање пажње на проблеме од којих је свој поглед одвраћала већина кинеске либералне и просвећене интелигенције. Њено интересовање за положај и живот најугроженијих жена у Кини, какве су биле служавке, фабричке раднице, проститутке и конкубине, које је овим текстом најавила, био је резултат сабирања различитих перспектива на стварни живот обичних људи које је црпала из непосредног искуства, јапанских и западних извора и своје јединствене емотивне и мисаоне природе. У овом тексту установила је фундаментално неповерење у модерна демократска и капиталистичка друштва и њена критика тог система биће у целом њеном раду беспоштедна и бескомпромисна. У модерном капиталу видела је експлоататора који по својој снази и вештинама израбљивања нимало није заостајао за традиционалним тлачитељем из старог конфуцијанског света. „Моје драге жене”, поручила им је, „не мрзите мушкарце. Мрзите то што немате шта да једете. Зашто немате храну? Зато што су богати украли вашу имовину... Ако свака жена буде разумела”, саветовала их је, „да не постоји гора ствар на свету од новца, и ако се удружите са мушкарцима да збаците богате и моћне и укинете новац, онда појединцима неће бити дозвољено да било шта поседују.”²⁴⁵ Анализирајући нехумане услове у којима раде америчке и јапанске жене у фабрикама²⁴⁶, плате које не могу да их прехране и радно време које им одузима могућност да воде нормалан живот, а који су долазили у Кину, Хе Џен је тврдила да сиромашним женама они не остављају други избор него да се баве проституцијом, због чега друштво које се реформистички залаже за укидање проституције и конкубината непрестано превиђа да су

²⁴⁴ Писмо Котоку Шусуија објављено у трећем броју „Тијенџија” 10. јула 1907, у коме он пише уредништву како је сагласан са свим наведеним захтевима из „Феминистичког манифеста” осим оног у коме се ирационално забрањује склапање брака између партнера уколико је један већ био у браку.

²⁴⁵ He Zhen, *What Woman Should Know About Communism* in: *Sources of Chinese Tradition: From 1600 Through the Twentieth Century*, compiled by Wm. Theodore de Bary and Richard Lufrano, 2nd ed., vol. 2 (New York: Columbia University Press, 2000), 389-392, p. 390.

²⁴⁶ Видети: He Zhen, *On the Question of Woman Labor* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 88.

управо овакви услови рада разлог зашто они и даље постоје. Радикална у својим жељама, говорила је: „Неизбежно, морамо елеминисати приступ који предлажу богати и моћни реформисти. Неизбежно, морамо убити све капиталисте.”²⁴⁷ Истрајна, готово мантрична у својим надањима, говорила је: „Практикујте комунизам.”²⁴⁸

Наук Хе Цен о двострукој репресији над женама, класној и родној, маргинализован у времену када је стварала, постао је стварно важан за младе Кинезе и Кинескиње који су двадесетак година касније учествовали у *Покрету четврти мај*. Али са њеним науком, они су наследили и његов парадокс. Како то запажа Питер Зароу: „Наравно да су се суочили са истим проблемом: ако суштина сексуалне неједнакости лежи у економској зависности, онда економско оснаживање нуди неку наду. Али ако су и капитализам и феудализам хијерархијски устројени, онда ће економска независност донети добробит само мањини.”²⁴⁹ Њено решење да се друштво реформише и трансформише по анархистичким принципима, као што знамо, није усвојено. Али је питање и колико су до данас жене успеле да освоје независност и слободу на начин како су то анархисткиње предлагале, због чега није сувишно на крају опет подсетити на једно размишљање Еме Голдман: „Невоља жене није у томе што она није у стању да ради мушки посао, него што она траћи животну снагу у настојању да превазиђе мушкарца и то ради оптерећена традицијом која ју је учинила неспособном да држи корак с њима. О ја знам да су неке жене успеле, али по коју цену, по какву ужасну цену! Није битна врста посла коју жена ради, важнији је квалитет посла којим се она бави. Жена не може праву на глас да да нови квалитет, нити од тога права да добије било шта што би побољшало њене квалитете. Њен развој, њена слобода, њена независност морају да буду њено лично дело које ће произаћи из ње саме. Пре свега тиме што ће се она потврдити као личност, а не као сексуални објекат. Затим, што ће одбити да било ко полаже право на њено тело; што ће одбити да рађа против своје воље; одбити да служи Богу, држави, друштву, мужу, породици, итд. Тако што ће постићи да јој живот буде једноставнији, дубљи и богатији. Значи, покушаће да спозна смисао и суштину живота у свим његовим сложеностима, ослободивши се страха од јавног мњења и јавних осуда. Само такав став, а не само право на глас, ослободиће жену, учиниће да стекне моћ, до сада непознату, моћ за стварну љубав, моћ која заступа мир и хармонију; моћ божанског пламена који даје живот; жена ће постати творац слободних људи.”²⁵⁰

²⁴⁷ He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 82.

²⁴⁸ Видети: He Zhen, *What Woman Should Know About Communism in: Sources of Chinese Tradition: From 1600 Through the Twentieth Century*, compiled by Wm. Theodore de Bary and Richard Lufrano, 2nd ed., vol. 2 (New York: Columbia University Press, 2000), 389-392.

²⁴⁹ Peter Zarrow, *Women's Liberation and Anarcho-Feminism in: Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, 1990, p. 150.

²⁵⁰ Ема Голдман, „Женско право гласа”, у: Ема Голдман, „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 56.

Критика конфуцијанске традиције – развој патријархата и положај жене

На прелому векова, у додиру с модерним (западним) идејама, с јачањем национализма, из потребе за реформама и жеље за еманципацијом, модернизацијом и оснаживањем властите земље, конфуцијанизам је у Кини пао у немилост интелектуалне елите која је потрајала готово читав век. Антиконфуцијански сентимент обележио је духовну климу од либералних мислилаца позног Ђинга преко револуционара окупљених око *Покрета четврти мај* па све до комунистичких идеолога и вођа Народне Републике Кине²⁵¹. Сукобљени око многих питања, већина њих била је уједињена у идеји да је управо конфуцијанизам највећи кривац за заосталост земље, а неписмене, непросвећене и заостале Кинескиње које је угњетавала феудална идеологија конфуцијанизма постале су симбол свега што у Кини не ваља и мора да се промени. Иако по много чему неукротива и изван калуца доминантне мисли и тренда времена, Хе Џен се придружила хору антиконфуцијанских гласова, певајући на главну тему прилично гласно и радикално. Њен напад на конфуцијанизам, као текстуалну праксу, етички и филозофски систем, окарактерисан је као „један од најсвеобухватнијих у кинеској историји – успоредив једино са шокантним феминистичким нападом Елизабет Стантон (Elizabeth Cady Stanton, 1815–1902) на библијско наслеђе”.²⁵² Шта је толико узбунило модерне духове, које конфуцијанске идеје и који конфуцијанизам је зарезао њихову оштрицу до изливања мржње и радикалних оптужби и шта су подразумевали под конфуцијанизмом када су у њему пронашли несумњивог кривца за властиту пропаст јесте питање од чијег одговора зависи разумевање духовних струјања и положаја жене оног времена и мисли и текста Хе Џен.

Комплексност конфуцијанизма је таква да допушта да у њему видимо најутицајнију интелектуалну традицију у Кини, државну идеологију, културну праксу, моралну филозофију, велику синтезу високе културе. Његова амбиваленција тако велика да из њега можемо ишчитати хуманистичку, демократичну, социјалистичку, атеистичку мисао о друштву чија заједница треба да буде заснована на поверењу, чију политику треба да карактерише узорно руководство, чији културни живот треба делимично да обликују ресурси прошлости, чији човек треба да се образује и самокултивише како би постао племенити господин који ће реализовати човекољубље и заједништво и чије су жене једнако као мушкарци способне за култивисање врлине, али и ортодоксну, патријархалну, аутократску, пуританску, хијерархијски устројену, мизогену филозофску мисао и друштвену праксу. А узимајући у обзир дуговечност, разуђеност, слојевитост Кине (различити историјски периоди, класне разлике, различити захтеви урбане/руралне културе), као и озбиљни утицај и

²⁵¹ После 1949. године, церемоније које су славиле Конфуција су укинуте, а већина храмова претворено је у школе, културне центре и музеје. Трансформација се одвила без много тешкоћа, а локални становници се нису противили идеји о коришћењу храмова за потребе заједнице. Тадашњи комунистички режим означио је конфуцијанизам као аутократски израз старе, феудалне културе која је поробљавала Кинезе вековима. Ипак, Мао Цедунг саветовао је Кинезе да сакупе све од Конфуција до Сун Јатсена и сачувају ово драгоцену наслеђе. Седамдесетих и осамдесетих година XX века, класична конфуцијанска дела поново су штампана и широко дистрибуирана. Видети у: Vivian-Lee Nyitray, *Fundamentalism and the Position of Women in Confucianism* in: *Fundamentalism and Women in World Religions*, ed. by Arvind Sharma and Katherine K. Young, T & T Clark International, New York, 2008, p. 57.

²⁵² *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 36.

Веома блиска идеји о конфуцијанским учењима као извору потчињености жена коју је Хе Џен изложила у својим анализама патријархата јесте критика канонских хришћанских учења коју је позната америчка феминисткиња Елизабет Стантон артикулисала у свом нападу на Библију. Стари завет за њу је био „пука историја једног неугог, неразвијеног народа”, која је касније манипулисана да да „небески ауторитет” мушким захтевима за женском потчињеношћу. Жене нису могле ни покушати да схвате природу и обим те космичке преваре док нису добиле приступ правој верзији. А праву верзију у виду „Женске Библије” Стантонова је заједно са групом феминисткиња понудила 1898. године. Видети: Розалинд Мајлс, „Ко је спремио тајну вечеру? Женска историја света”, Геопоетика, Београд, 2012, стр. 207.

изазов који су конфуцијанизму упућивали даоизам и будизам, може се рећи да није постојала ни монолитна конфуцијанска култура.

Због тога је важно утврдити ком конфуцијанизму се обраћа Хе Џен када тврди да „конфуцијанска традиција понижава жене, мучи њихово тело и ограничава њихову слободу”. У тексту „О освети жена” (Nuzi fuchou lun 女子复仇论) који је у четири наставка излазио у „Тијенјиу” од јуна до септембра 1907. године, емотивној, егзалтираној и интелектуалној студији патријархата и конфуцијанске традиције, Хе Џен је показала своје образовање, велико познавање класика и начина њиховог коментарисања, излила свој беспопштедни бес на прерогативе мушкараца да управљају знањем и креирају културно језгро и у мушкој конфуцијанској култури видела једног од највећих криваца за потлачен и неравноправан положај жене. Трагајући за изворима и начинима произвођења неједнакости, од кинеског писма преко друштвених институција и обичаја, Хе Џен је највећу пажњу посветила кинеској схоластичкој традицији. У ономе што је назвала *sjuemu* (*xueshu* 学术), схоластичка традиција и образовање, а под чим је подразумевала класични канон, херменеутичку традицију и учење и дела жена које својим текстовима и примером усвајају ово учење и социјалне норме које су настале као његов резултат, Хе Џен је видела тиранију мушке владавине и узрок ропског положаја жене. Тако, као примери који поткрепљују њену тезу, најчешће су цитирана четири класика („Класична књига песама”, „Књига промена” 易经, „Записи о ритуалима” и „Пролеће и јесен”), коментари на класике из времена династије Хан, када је конфуцијанизам успостављен као државна идеологија, и поједини коментари из династије Сунг, када је неоконфуцијанска мисао учинила још радикалнијим и драматичнијим негативне конфуцијанске идеје и праксе. Учења династија Хан и Сунг, она узима као златни стандард који су у својим репресивним владавинама следиле све кинеске династије и идентификујући те примере садржане у класичним коментарима, покушава да покаже на који начин се формирало културно језгро које је исијавало непријатељство према женама и како је с временом мизогена пракса постала природна и уобичајена толико да су на њу пристале или су је прокламовале и жене.

Иако ће цитирати преконфуцијанске текстове као интелектуално наслеђе и језгро у коме се зачала патријархална култура, она ће ипак у тим текстовима наћи позитивне примере а свакако неутрална места у којима се помиње жена, чије ће значење конфуцијански учењаци, посебно из династије Хан, „изврнути да би оправдали своје становиште”. Иако неће заобићи ни Конфуција као једног од „промотера културе омаловажавања жена”²⁵³, она ће тврдити да су његови наследници у тиранији према женама умногоме превазишли свог учитеља. „Ако ће то донети корист мушкарцу, нису оклевали да изврћу речи и истину како би њихови интереси могли да цветају. Они су установили теорију да је жена роб мушкарцу. Учинили су да то звучи као да су, кад је Небо рађало људе, мушкарци били цењени, а жене мање вредне. Како би аргументовали права и снагу мушкараца (*quan*), учинили су жене додатком. Бринући да се жене неће добровољно потчинити, они су стално истицали врлину покорности, послушности. И даље бринући да би жене могле да узврате, они су се побринули за то да оне имају само обавезе а никаква права. Спречавањем жена да се поново удају и осуђујући љубомору, они су осигурали терен за полигамију. Такође су осмислили одвојене улоге за супругу и конкубину како би их укротили и натерали да се међусобно

²⁵³ Иако Конфуције није много говорио о женама, најцитиранија његова изјава јесте она из „Беседа”, коју цитира и Хе Џен, према којој је са женама, као и са „малим, безначајним” људима (*xiao ren*), тешко изаћи на крај. Хе Џен сматра да је стављајући их у исту категорију, Конфуције јасно показао презир према женама. Ипак, пре ће по среди бити то да је Конфуције тешко са њима излазио на крај јер им недостаје образовање и рафинираност у ритуалима (На које је сматрао да имају право. У „Беседама” он наводи и примере жена пред којима је остао задивљен и којима то не недостаје). У раним текстовима, женама се не ускраћује приступ образовању, али, руку на срце, канон јесте пун народних обичаја који промовишу подређен положај жене, што ће бити и предмет критике и анализе Хе Џен.

такмиче. Жене су под клетвом конфуцијанизма.”²⁵⁴ Како се ово догодило, како су мушкарци почели да изврћу речи, ко су ти мушкарци, како је настала конфуцијанска клетва, како је конфуцијански канон постао оружје и плодно тло за производњу погрешних теорија, и шта је то било опасно, претеће у жени што су мушкарци мислили да морају да казне, контролишу, затворе, спутају, украте, питање је које поставља Хе Цен, тражећи да се одмота клупко до времена када тако није било и да му се онда пресече канап како се више никад не би замотало у погрешном правцу.

²⁵⁴ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 123.

Пре конфуцијанске клетве или златно доба матријархата

Време пре него што су мушкарци прекројили свет и произвели властиту меру у његову универзалну вредност представља ону тачку од које Хе Џен најпре започиње своју анализу патријархата. Враћање уназад, у време када мушка доминација није била ни политичка ни друштвена ни културна стварност, послужиће јој да укаже на насилност, неприродност и артифицијелност ове творевине. Показати како су мушкарци кроз законе, обичаје, институције и образовање наметали културолошки и симболички систем вредности било је важно, претпоставити му друштвено уређење које се заснивало на потпуно другачијим премисама било је још важније, али показати да је такво уређење једном заиста и постојало било је кључно у времену када су већина мушкараца и жена тај систем доживљавали као природан, историјски константан и непроменљив. Друштвено уређење у којем је, како Хе Џен каже, „владао заједнички, комунални систем (*gongchan zhidu* 共产制度) где није постојала приватна својина и где мушкарци ни жене нису полагали право једни на друге, а жене нису контролисане ни третиране као нечија својина”, и у којем се наслеђивање одвијало по мајчиној линији, наравно представља опис матријархата који она лоцира најкасније у време владавине Жутог цара, који је имао 25 синова, али је њих 12 носило различито презиме, као гест поклоњења жени, знаковитији утолико што је муж био цар, а с обзиром на време његове владавине у коме се историја дубоко преплиће с митом, он је, поред тога или више од тога, био и божанство²⁵⁵. Доказ за то она налази, занимљиво, у истим оним класичним списима који ће јој послужити као доказни материјал за тврдње како су конфуцијански учењаци изиграли природне законе и правду, и то у најрадикалнијем међу њима и у њеном вредносном систему најозлоглашенијем, „Расправи у дворани белог тигра” (*Bai hu tong de lun* 白虎通德论)²⁵⁶, где се каже: „У далекој прошлости, три кардинална водича

²⁵⁵ У „Историјским записима” (*Shiji* 司马迁 史记) Сима Ћијена (*Sima Qian* 司马迁, 145. или 135. г. п. н. е. – ?) хронолошки приказ кинеске историје започиње владавином Жутог цара (Хуангдија), као мудраца и суверена из древних времена од кога су потекли сви кинески цареви, први преци династија Сја (2070–1600. п. н. е.), Шанг (1600–1046. п. н. е.) и Џоу, као и оснивачи главних владарских кућа у области Џоу. Не пристајући на класичан историјски приступ миту, Сима Ћијен не налази никакав проблем у томе да човек истовремено буде и бог, те су оном који управља царством потчињени и светлост и громови. Господар људи и неба, најмоћнији кинески цар знао је и како да украти воду, али и како да упосли своју креативност на корист човечанству. Сматра се да је људима даровао писмо, грнчарство, точак, компас и, нажалост, оружје. Да не буде забуне, неки богови, попут Фу Сија, Њуве и Шенунга, ни у интерпретацији Сима Ћијена не успевају да учине порозном границу између легенде и стварности, али Хуангди за овог знаменитог историчара, као и за већину Кинеза, остаје први цар и оснивач кинеске цивилизације. Потоња историографија, пре свега „Сумњајућа античка школа” коју је у Кини двадесетих година двадесетог века предводио Гу Ћијеганг (*Gu Jiegang* 顾颉刚 1893–1980), у Жутом цару виде митолошку личност коју су интелектуалци из периода Зараћених држава, када су и забележени најранији записи о њему, трансформисали у првог владара Кине. У последњој деценији владавине династије Ћинг, Жути цар фигурира као снажан национални симбол. Означавалући га као претка свих кинеских народа, антимањурски оријентисани интелектуалци искористиће га као симболичко средство оснаживања али и доминације ханских Кинеза. Радикалне националистичке публикације из тог времена, попут „Минбаоа”, претпостављену годину његовог рођења представљају као прву годину кинеског календара. У својој националистичкој фази, то је чинио и Лију Шипеи. За Хен Џен, међутим, која је у владавини ханских Кинеза видела можда и већу опасност него што је то била мањурска владавина, Хуанг Ди фигурира као владар једног раздобља у коме су жене још увек имале моћ, али и као освајач чијим је ратним походима та моћ почела да се урушава. У „Историјским записима” Сима Ћијена своју потврду налазе и наводи Хе Џен о томе да је Жути цар од четири различите жене имао 25 синова, од којих је 14 започело сопствену лозу с мајчиним презименом.

²⁵⁶ „Баи ху тонг” (*Bai hu tong* 白虎通) је расправа о конфуцијанском Петокњижју, која је настала око 79. г. наше ере. Уредио ју је Бан Гу (*Ban Gu* 班固, 32–92), као резултат расправе коју је водио са групом жуиста. Веома утицајна у конфуцијанском свету, ова књига сачињена из четири поглавља представља расправу о природи, друштву, етици, смислу човековог живота и свакодневном животу, али у кључу мистификације космичких почела *јин* и *јанг* и *Пет космичких усмерења* (ву синг). У њој је усавршена теолошка доктринарна идеја оснивача царског, државног конфуцијанизма Дунг Џунгшуа (*Dong Zhongshu* 董仲舒, 179–104. п. н. е.) о вези „човека и Неба”. Његова намера била је да консолидује и утемељи феудалну владавину цара кроз преплитање основних филозофских теоријских претпоставки, сујеверја, празноверја и класичних дела кинеске филозофије.

и шест преплетености нису постојали и људи су знали само ко су им мајке а не и ко су им очеви.²⁵⁷ А доказ за постојање матријархата у Кини, за сећање које је на њега сачувано, Хе Џен налази и у самом писму, у карактеру за презиме 姓, који је сачињен од радикала за жену 女 и карактера 生, у значењу родити се. „У именима свих великих породица из далеке антике налази се радикал за жену Ji 姬, Jiang 姜, Yao 姚, Si 姒, Yun 妘, Gui 媯, Ji 媯, Ran 嬀, и Niu 妞. Легендарни кинески цареви попут Жутог цара и Шенунга били су синови краља Шаодијена, али су носили различито презиме: Ђи и Ђијанг. Жути цар имао је двадесет и пет синова, који су носили дванаест различитих презимена, а његов наследник Ли Џунг имао је шест синова, свих шест с различитим презименом. Ово показује да су синови имали истог оца али различите мајке чија су презимена узимали. То илуструју и оснивачи династија Шанг и Џоу, Танг Јао (Tang Yao 唐尧, 2356–2255. п. н. е.) и Вен од Џоуа (Zhou Wen wang 周文王, 1152–1056. п. н. е.). Легенда каже да древни краљеви који су освојили свет нису били синови својих очева. Шта то значи? Очигледно, ради се о томе да је матрилинеарни поредак био правило а не изузетак.”²⁵⁸ Презиме, дакле, оно што клан јесте и по чему јесте, рођено је из жене. На овај начин, Хе Џен призива сећање на време када су жене биле исходишна матрица и центар осе обртања света. Када су не само биле поштоване него су и господариле животом, а како то обично бива са онима који су проникли у тајну рађања, оне су у својим рукама држале и кључеве смрти.

Које је то време када нико није могао идентификовати оца и када је женска моћ била толико препознатљива да се њен ехо још увек преламао у мислима жена попут Хе Џен које су биле вековима удаљене од супериорне женске културе коју су креирале њихове преткиње? На који начин је то сећање на златно женско доба преживело притиске које је патријархат, са својим невероватно богатим, разноликим и моћним ресурсима које је имао на располагању, начинио на њега како би га избрисао или макар толико ослабио да његова снага више никад не постане потенцијална моћ у рукама савремених жена? Који су то рукавци у кинеској култури којима се свесно или несвесно кретала Хе Џен супротстављајући се доминантној конфуцијанској мисли и дозивајући своје моћне мајке и разумне очеве из прошлости? Већина данашњих тумача, социолога, антрополога и археолога, као заговорника става који је данас у науци прихваћен, рекли би да се Хе Џен креће у области резервисаној за мит и да нема доказа који могу преселити моћ њених преткиња из простора жеље у историјску

Књига „О белом тигру” или „Коментари о белом тигру” нудила је једну од најважнијих метода за трансформацију проучавања класика у својеврсну теологију, где, поједностављено речено, Небо јесте бог, а Земља његова жена, док су Пет елемената (ву синг) твари из којих се све рађа. Невероватно прожимање космичких и природних појава и феудалне „етике”, односно културе уређења живота која је утемељена у космичким и природним почелима, довели су до тога се човек посматра као неко ко у свему подражава Небо. Цар се тако доживљава као Небо, мати је Земља, коју наткриљује и покрива Небо, а закони су ту да, као и у односу Пет космичких кретања или пет елемената, уреде све тако да се избегну крајности. Теолошка објашњења су понуђена за све важне појаве из свакодневног живота. Смене династија, на пример, одвијају се у складу са деловањем и кретањем јина и јанга. У том контексту, кључни појмови у овој књизи односе се на: „ТРИ кардинална водича” (*san gang* 三纲, описују се као: дељење води бројеве, отац сина, супруг супругу), „ПЕТ константи” (*wu chang* 五常, описују се као: љубав /*ren* 仁/, смисао /*yi* 义/, ритуали /*li* 礼/, знање/мудрост /*zhi* 智/ и вера/поверење /*xin* 信/ и „ШЕСТ преплетености” (*liu ji* 六纪, описују се као: очеви, браћа, кланови, ујаци, учитељи, пријатељи). Етичке везе у феудално уређеном друштву на тај начин представљене су као смислено уплитање Неба и као нешто што је природан и вечан образац. На основу аналогije са овако постављеним космолошким законима, према којима је Небо изнад (високо), а Земља испод (ниско), изведена је хијерархија у односу између мушкарца и жене, а односи у којима син следи оца, жена мужа, поданици владара произведени су у непроменљиви и ригорозни етички кодекс. Ако је Дунг Џунгшу започео теологизацију Конфуцијевог учења, па тако од Конфуција створио „обоготворено биће”, књига „О белом тигру” је такав приступ довела до крајности и подарила му статус научне, званичне истине. Отуд не чуди што је управо ова књига извор који Хе Џен најчешће цитира како би установила порекло и начин конфуцијанског исијавања непријатељства према женама.

²⁵⁷ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 109.

²⁵⁸ Исто, стр. 110.

стварност.²⁵⁹ Међутим, како то наглашава Елизабет Бадентер (Élisabeth Badinter), из ове тврдње да жене никада нису имале политичку моћ не може се ништа закључити ни о претпостављеној изворној власти мушкараца, а док нас наука обесхрабрује да говоримо о постојању матријархата, престиж женског принципа и систем вредности у коме је женска моћ била више него очигледна, посебно у неолитским културама, толико су импресивни да они који одбацују ту аргументацију сигурно то не могу чинити спокојно.²⁶⁰

Позивајући се на истраживања Марсела Гранеа (Marcel Granet)²⁶¹, у својој књизи „О кинеској жени” Јулија Кристева (Julia Kristeva)²⁶² тврди да је матријархат у Кини био још жив у време владавине Џоу Гунга (Zhou Gong 周公), 1110. године п. н. е., и да ће га патријархат сменити тек петсто година касније реформама и прописима који ће за законодавца у пословима наслеђивања једном заувек прогласити оца. Гране јесте проучавао фолклор и легенде старе Кине, који због природе своје грађе често бивају олако одбачени као релевантан извор, али као уступак неповерљивима, он је изучавао и документа из познијег периода када је патријархат установљен а писана реч заувек променила наш однос према историји. Пратећи развој патријархалног модела у писаним изворима, Гране је тврдио да је због изузетног развоја који је матрилинеарна заједница постигла пре свега када је реч о стабилним институцијама, као и због тога што је ново феудално друштво било више пољопривредно и седентарно него номадско, оно је сачувало бројне елементе старог друштвеног поретка. Ови истраживачи тврде да је матрилинеарно наслеђивање у Кини подразумевало егзогамију, односно брак између припадника различитих породица, и да је било матрилокално, што је ретко и изузетно, с обзиром на то да су матрилинеарна друштва често патрилокална, како би се уступањем политичке моћи оцу компензовало њено помањкање у области наслеђивања. На овом трагу дуго су била и археолошка истраживања у Кини, пре свега када су у питању две неолитске културе, Јангшао (Yangshao wenhua 仰韶文化) и Хунгшан (Hongshan wenhua 红山文化). Култура Јангшао, чије је прве трагове открио шведски археолог Јохан Гунар Андерсон (Johan Gunnar Andersson) 1921. године представља неолитско друштво у периоду између 5. и 3. века п. н. е. у областима Хенан и Шанси које се традиционално сматра колевком кинеске цивилизације. Свеобухватно ископавање села Банпо које је предузето између 1954. и 1957. године, а које се узима као прототип ове културе, истраживачима је понудило доказе у прилог тврдњи да је матријархат био друштвено уређење у древној Кини. Ту претпоставку оправдавали су чињеницом да је у

²⁵⁹ „Према заговорницима матријархата из XIX века, породица је у свом развоју испрва прошла кроз период када се са сигурношћу могло утврдити ко је мајка, а не и ко је отац, те се породична лоза рачунала по мајчиној линији. Жена је поштована као једини признати родитељ, али и због напорног рада на очувању домаћинства. Према Енгелсу, то древно доба носи и првобитну поделу рада међу половима: жене воде бригу о домаћинству, а мушкарци о лову, касније стоци... Према тези коју су подржали Енгелс, Бахофен и Морган, матријархат, као фаза развоја друштва и породице, претходи патријархату. Присталице ове тезе узроке за појаву патријархата виде у приватној својини коју претходни друштвени систем није познавао, односно гомилању богатства које се концентрише у рукама мушкараца, а са којим расте и њихов друштвени углед и моћ. Критике на рачун ове тезе које су уследиле тичу се пре свега изједначавања матрилинеарности и матрилокалности са хијерархијском превлашћу жена која историјски није доказана, поједностављивањем историјског развоја и посредним оправдавањем увођења патријархата који легитимно смењује „златно доба” жена, чиме се имплицитно женама приписује кривица за губитак једном поседоване моћи.” Видети: Лидија Васиљевић, „Феминистичке критике питања брака, породице и родитељства”, у: Неко је рекао феминизам? Како је феминизам утицао на жене XXI века, ур. Адриана Захарјевић, Heinrich Böll Stiftung, Нови Сад, 2008, стр. 96.

А како то каже Елизабет Бадентер: „Данас међу научницима постоји општа сагласност у претпоставци да је власт одувек припадала мушкарцима јер не познајемо нити једну заједницу, чак ни матрилинеарну, у којој су жене експлицитно доминирале над мушкарцима.” Елизабет Бадентер, „Једно је друго”, Свјетлост, Сарајево, 1988, стр. 40.

²⁶⁰ Исто, стр. 40.

²⁶¹ Marcel Granet, *Festivals and Songs of Ancient China*, E. P. Dutton and Company, New York, 1932; Marcel Granet, *Chinese Civilization, The History of Civilization*, Knopf, New York, 1930.

²⁶² Julia Kristeva, *About Chinese Women*, Urizen Books, New York, 1977, p. 68.

питању било пољопривредно друштво чија су села била организована као комуне од неколико домаћинстава у којима су главну реч имале жене, али пре свега је изглед гробница био разлог због ког су се истраживачи приклонили идеји о вишем социјалном статусу који су уживале жене у том периоду. Жене су у гробницама имале централну позицију, што је била реплика њихове позиције у заједници, сахрањиване су с децом, не с мужевима, што је указивало на матрилинеарно наслеђивање, и са много више погребних предмета, што је била порука о њиховом повлашћеном положају која се из овоземаљског живота слала ка оностраном свету. Култура Хунгшан или позно неолитско друштво на подручју северне Кине, које археолози датирају између 4. и 2. века п. н. е., а и Хе Џен га узима као време када се Кина могла похвалити матријархатом као друштвеним уређењем, позната је, као и све неолитске културе, по импресивном пантеону женских божанстава. Захваљујући ископавањима вршеним осамдесетих година XX века, два су налазишта, Дунгшанцуи (Dongshan zui 东山嘴) и Нијухелијанг (Niuheliang 牛河梁), угледала светлост дана модерног света, оба позната по монументалној архитектури и религијским иконама које су славиле живот величањем женског принципа оличеног у фигури богиње-мајке. Олтари са женским фигурама и изванредан храм богиње указивали су на углед који је жена морала имати као људска инкарнација богиње којој се приносе жртве, а велики број женских фигура својим положајем или импозантном величином сведочио је о повлашћеном социјалном статусу колико и о својеврсном култу обожавања жене у времену када је човек неолита осмишљавао свој свет и своје постојање.

Анализирајући кинески неолит, савремени тумачи препоручују опрез. Интерпретацију културе Јангшао као матријархалног друштва они виде као креирање мита о Јангшаоу који је комунистичка партија Кине, свакако под утицајем марксистичке парадигме, користила како би обезбедила легитимитет својој агенди, примирила феминистичке захтеве и скренула пажњу с класне борбе. А пантеон женских божанстава културе Хунгшан, допуштајући обазриво могућност да је жена тада имала кључну улогу у друштву, због одсуства писаних трагова о томе виде као доказ женске супериорности коме се не може поклонити научно поверење.²⁶³ Уз све поштовање према писаним траговима и сав опрез пред политичким (зло)употребама, оваквом ставу дугујемо макар коментар. Неолит није било раздобље које је подразумевало само корениту промену у начину привређивања, када се са лова и сакупљања плодова прешло на припитомљавање биљака и животиња, већ је то био и период дубоке и радикалне промене друштва, у смислу менталитета, културе и духовности. Како упозорава Елизабет Бадентер, богиња мајка није ни мит ни легенда ни симбол, већ она репрезентује значај жене у историјској стварности зато што неолитске религије нису биле одсечене од стварног света. У периоду када људи почињу „господарити” природом, не повинујући се више њеним силама, жене су у првим редовима. Оне су те које узгајају плодове из земље, удружујући сопствену моћ плодности са владањем над плодношћу земље.²⁶⁴ Иако је култ плодности, светиња материнског и стваралачког женског принципа, био познат још од палеолита, с открићем ратарства, моћ жене је порасла. Плодност земље почела се везивати за плодност жене која, пошто познаје мистерију рађања, постаје одговорна за обилност жетве. И због чега онда вишевековни начин молитве „Мајко наша која јеси Земља” не би означавао престиж женскости сличан оном који је много касније уприличен мушкарцима речима „Оче наш који јеси на Небесима?”²⁶⁵

На крају, али не мање важно, обожавање/поштовање жене, мајке, створитељке у кинеској историји остварује свој континуитет кроз женска божанства, пре свега у даоизму, без обзира на притиске конфуцијанске културе и њене церемоније и ритуале. Мит о великој

²⁶³ Shu Xin Chen, *The Creation of Female Origin Myth: A Critical Analysis of Gender in the Archeology of Neolithic China, Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology*: Vol. 22: Iss. 1, Article 4. Available at: <http://ir.lib.uwo.ca/totem/vol22/iss1/4>

²⁶⁴ Елизабет Бадентер, „Једно је друго”, Свјетлост, Сарајево, 1988, стр. 51.

²⁶⁵ Исто, стр. 61.

мајци, божанству вода, које дарује и узима живот, присутан у Индији, Средњем истоку и Европи, истрајава и у кинеској религијској представи о моћи женског принципа. Кинески женски пантеон који су чиниле богиња Тајанствена жена²⁶⁶, Њува²⁶⁷, Краљица мајка Запада²⁶⁸ и Гуаншијин²⁶⁹ дубоко је уткан у кинеску цивилизацијску матрицу, у сам

²⁶⁶ Примордијална мајка, створитељица света, небеско божанство, предмет култног обожавања у Кини још од 3. века пре нове ере. „Кинески научници наводе да је најранији запис о њој дат у спису из династије Хан „Long Yu he tu 龙鱼河图.” То се налази у апокрифном конфуцијанском коментару *Li wei ji ming zheng 礼纬稽命证* где се Тајанствена жена описује као небеско божанство. Касније, вероватно у периоду Шест династија када се даоизам заинтересовао за њу, Тајанствена жена описује се као божанство с главом човека и телом врानе, због чега добија и име Тајанствена врана. Већ у периоду Пролећа и Јесени (VIII век п. н. е. – V век п. н. е.), Тајанствена жена представљена је као божанство које у лепези својих моћи има и ’умеће вођења љубави’, умеће које води до: сједињавања супротности, сабирања двојности, премећања, обртања, чудесног и светлости... Мит о тајанственој жени у своју филозофску поему уткао је и Лао Ци. Велики број кључних описа даоа, за које данас научници тврде да су ’технички термини његове филозофије’, као што су: тајанствена врата (*xuan men*), чудесно огледало (*xuan jian*), тајном обавијен женски полни орган (*xuan pin*), итд., само чувају сећање на њу.” Доказе о моћи овог божанства, али и слику о томе на који су начин древни људи промишљали значај ове богиње, како напомиње професор Радосав Пушић, нуди мит о борби Жутог цара и Незналице, у коме се наводи да је Жути цар, кога је његов противник девет пута поразио, пао ничице пред Тајанственом женом и поклонио јој се пун страхопоштовања, молећи је да му помогне да победи непријатеља и то зрно победе сачува за све будуће ратове. Из овога је јасно да је она по својим моћима била далеко изнад Жутог цара. Видети: Радосав Пушић, „Стварање света и Тајанствена жена” у Р. Пушић, „Време уписано у сликама”, Огледи из друштвене и културне историје Кине, Плато, Београд, 2011, стр. 128.

²⁶⁷ У кинеској митологији, богиња стварања, која је, као и Тајанствена жена, у директној вези са природом велике мајке и принципом јин. Она је заслужна за стварање човечанства, али и за спасавање Земље и Неба од пропасти. Постоји неколико верзија о томе како је учинила и једно и друго, које усмеравају и начин разумевања женског принципа. У спису „Хуаинанци” (*Huai Nanzi 淮南子*) Њува се повезује с временом када су Небо и Земља били у хаосу: Враћајући се у старија времена, четири стуба су била сломљена; девет провинција је било у расулу. Небо није потпуно покрило [земљу]; Земља није држала [Небо]. Пожари су се отргли контроли и нису се могли угасити; вода је поплавила у великим просторима и није се повлачила. Свирепе животиње јеле су људе; птице грабљивице грабиле су старије и нејаке. Након тога, Њува је истопила петобојно камење како би закрепила плаво небо, одсекла ноге циновске корњаче да их постави као четири стуба Неба, убила је црног змаја да би помогла провинцији Ји и нагомилала трску и пепео да заустави набујале воде. Тако је плаво небо било закрпљено; постављена су четири стуба; набујале воде су исушене; провинција Ји је била мирна; лукава гамад је умрла; људи су сачували своје животе. Након овога, књига „Хуаинанци” говори о томе како су мудраци-владари Њува и Фуси успоставили ред у царству пратећи Пут (*dào*) и његову моћ (*dé*). Кроз ову древну причу јасно је показано да само креативна сила која у свом поигравању „крпи Небеса”, „раздваја Небо од Земље”, и ствара пут без препрека, може спасти свет од пропасти. Њено име забележено је у древном запису на свили које је Сијао Бинг (*Xiao Bing*) назвао „Прича о јужној реци Хунг” (*Nanfang Hong shui gushi*), а који научници третирају као први кинески космолошки мит, чиме се она поред Фу Сија и Хундуна убраја у божанства која су, између осталог, креирала календар, законе кретања и свет. Међутим, у већини каснијих верзија мита о настанку света и почецима кинеске цивилизације, она је искључивана из реда првих творца, што указује на подривање и слабљење моћи женског принципа које је спровођено унутар патријархалне културе. Такође, мит о томе како је створила човека инструментализовали су конфуцијански учењаци како би оправдали друштвену хијерархију и неједнакост. Као творац човечанства, Њува је користила жуту глину како би ручно обликовала племените људе, а када се уморила, употребила је конопац да брже подигне глину, и тако су настали обични људи. Кинеско племство препознало се у племенитој Њувиној ручној изради и истицало своју супериорност над обичним људима тврдећи да је баш њих додирнула њена божанска рука.

²⁶⁸ Вероватно најмоћнија кинеска богиња, а сигурно најдревнија. Изворно, у питању је демонска природа, која је владала планинама и изазивала катаклизмичне катастрофе, које су се у свету природе и људи манифестовале као природне непогоде. Прича затим приповеда да се покајала, припитомила и постигла просветљење, постала богиња. У старом кинеском спису који се узима као један од главних извора кинеске митске грађе, „Књига планина и мора”, о њој се каже да је мистериозно и веома моћно божанство. Сигурно је да има најмање две природе: једну демонску а другу божанску. Владарка је живота и смрти. У том контексту, све што је креација и деструкција део је њених моћи. Обично је представљају како седи на трону и у руци држи „шаманску палицу” или „божански штап”. Кажу да борави северно од планине Кунлун и да јој служе три птице на југу од којих добија храну. У складу с кинеском традицијом, она, као и сва божанства високог ранга, има много имена и почасних титула. Најчешће се ословљава као Краљица Мајка Запада. Да је реч о једном од најстаријих кинеских божанстава, сведочи и чињеница да су трагови о њој забележени и на записима на костима животиња у династији Шанг. То је навело неке научнике да поверују да је већ 1100. г. пре наше ере она била врло популарна у народу. У списима филозофа из Источне династије Џоу (770–256. п. н. е.) она се описује као бесмртна. Током

космолошки принцип заснован на вези између *јина* и *јанга*, као и у биће кинеског мушкарца и жене, без обзира на конфуцијанско подривање значаја женских божанстава²⁷⁰ и предан и

Западне династије Хан (206. п. н. е. – 9. н. е), повезује се са концептом бесмртне земље на Западу (нешто попут раја). Пред почетак наше ере, она је обожавана како у народу тако и међу царевима, владарима. Њен лик је постао незаобилазан у свим гробницама и погребним ритуалним предметима. Главни разлог за то јесте вера да она поседује моћ да контролише тајну бесмртности. Али дивљење изазива и њена моћ да благослови људе богатством и породом, а посебно способност да поучи људе како да избегну бројне животне невоље. У односу на друге богове, она једина може да разговара директно са људима. А њено дрво са бресквама бесмртности, својим дубоким корењем и високим гранама, служи као посредник између Земље и Неба. Међутим, иако има ту способност, веома је ћутљива, па понекад разговара само са царевима како би им дала Небески мандат и научила их тајнама бесмртности. Први цар који је тврдио да је добио њен мандат био је цар Шун из Шансија. Као учитељ кинеских царева, она је често узимала изглед даоистичких мајстора, па иако се трудила да им подари бесмртност, ниједан кинески цар није успео да савлада њене вештине. Управо због њеног избора да постане даоистички мајстор, Сивангму је постала популарно божанство у даоизму. Пошто је осведочена њена моћ када је у питању здравље и плодност, прослављање њеног празника који пада на годишњу јесењу равнодневицу представља важан догађај у Кини. Она је зато посебно популарна међу женама. С друге стране, у модерно време, Сивангму је постала феминистичка икона, због својих импресивних моћи, дивље природе и снажног независног карактера. Као и сви који упошљавају симболе како би потврдили исправност властите агенде, ни феминисткиње не помињу да је Сивангми своју природу ипак укротила и припитомила.

²⁶⁹ Бодисатва Гуаншијин је добро познато божанство у будизму. Порекло овог божанства различито се тумачи у даоизму, будизму и народним веровањима. У класичном кинеском роману „Ходочашће на Запад” (*Xi you ji* 西游记) Гуаншијин делује као посредник који повезује даоизам и будизам. Према даоистичкој интерпретацији, даоиста Циханг (*Cihang* 慈航), један од дванаест бесмртника с планине Кунлун, вежбао је у пећини Луођија на планини Путуо. Није имао ученике. Кажу да је то најпознатији бодисатва, који претвара мушко у женско, познат и као „Велика милост и велико саосећање Гуан Јин”. У оквиру даоизма, основна идеја везана за Гуаншијин јесте трансформација, промена, преобликовање, што су веома значајне ствари ако се трага за милошћу и саосећањем. Пошто је краљ Џоуа био без даоа (недостојан), често је наносио зло народу како би стекао наклоност Дађија; када је пожелео руке и очи Цихангове мајке, Циханг је понудио своје руке и очи, а његова синовљевска оданост је дирнула небеса. Царица Њува је Циханга научила технику хиљаду руку и хиљаду очију, а она га је одвела и да искаже поштовање према учитељу Искона Небеса (*Yuanshi tianzun* 元始天尊). Речено је да је учитељ Искона Небеса научио Циханга небеској књизи – „Сутру срца даоа и деа” (*Daode tianzun*), и омогућила му да култивише дао, и да тако постане бесмртник на планини Путуо (*Putuo shan xiudao cheng xian* 普陀山修道成仙). Тако је постао Бесмртни у даоу Циханг, такође познат и као Хиљадоруки бесмртник. У будизму, он је први бодисатва под седиштем Амитаба Буде, који управља Западним рајем крајњег блаженства. Његов изглед је достојанствен и љубазан, а често држи празну мрежасту боцу пуну врба. Поседује безграничну мудрост и натприродне моћи. Када људе задесе катастрофе, све док изговарају њихова имена, они ће учинити све да их спасу, па се зову Гуањин света (Авалокитешвар), на кинеском Гуаншијин (*Guan Shiyin* 观世音). Сам бодисатва нема мушки или женски род, а бодисатву Гуаншијин силе узрочности условљавају у ком облику и на који начин ће се појавити. Авалокитешвар спасава сва жива бића, без обзира на пол, године, богатство, друштвени статус, па чак и у три зла царства пакла, злих духова и животиња, све док побожно изговарају име бодисатве, они ће тражити звук и појавити се у слици која им је најпогоднија да је прихвате. Ово безгранично саосећање је у перцепцији људи из прошлости постепено поистовећено са фигуром мајке, па се од династије Танг бодисатва Гуаншијин приказује као жена. Неки тумачи верују да је та промена из мушкарца у жену била део процеса синизације будизма. Такође, у појединим тумачењима као узрок трансформације наводи се сам циљ деловања Гуаншијин. Пошто тежи томе да донесе олакшање и разрешење када је у питању патња свих живих бића, а у античко доба патња жена је била највећа, Гуаншијин се често приказује у облику жене и тако се изједначава са женама које пате, слуша њихове патње из женске перспективе, постаје њихов водич и саветник на путу ослобођења. Једно од тумачења ове трансформације односи се на претпоставку да жене у себи имају више нежности, да су склоније добротности и да поседују мајчинску љубав. Авалокитешвар зна значај мајчинске љубави у свету, па користи женско тело да би премрежио цео свет, утицао на жене у целом свету, прочистио и ширио мајчинску љубав, волео сва жива бића и тако допринео ширењу праведности, просвећености, итд. Међутим, женски изглед је само манифестација Будиног принципа у свету, што је такође знаковито за начин на који будизам и даоизам доживљавају женски принцип, много знаковитије од самог пола који га репрезентује. Зато је даоизам који је женски принцип везао за природу даоа кроз описе мајке, воде, меког, вагине, тајанствених врата у свој пантеон божанстава укључио Гуаншијин као жену. Од свих наведених разлога, то је вероватно био пресудан разлог за перцепцију Гуаншијин као женског божанства у Кини.

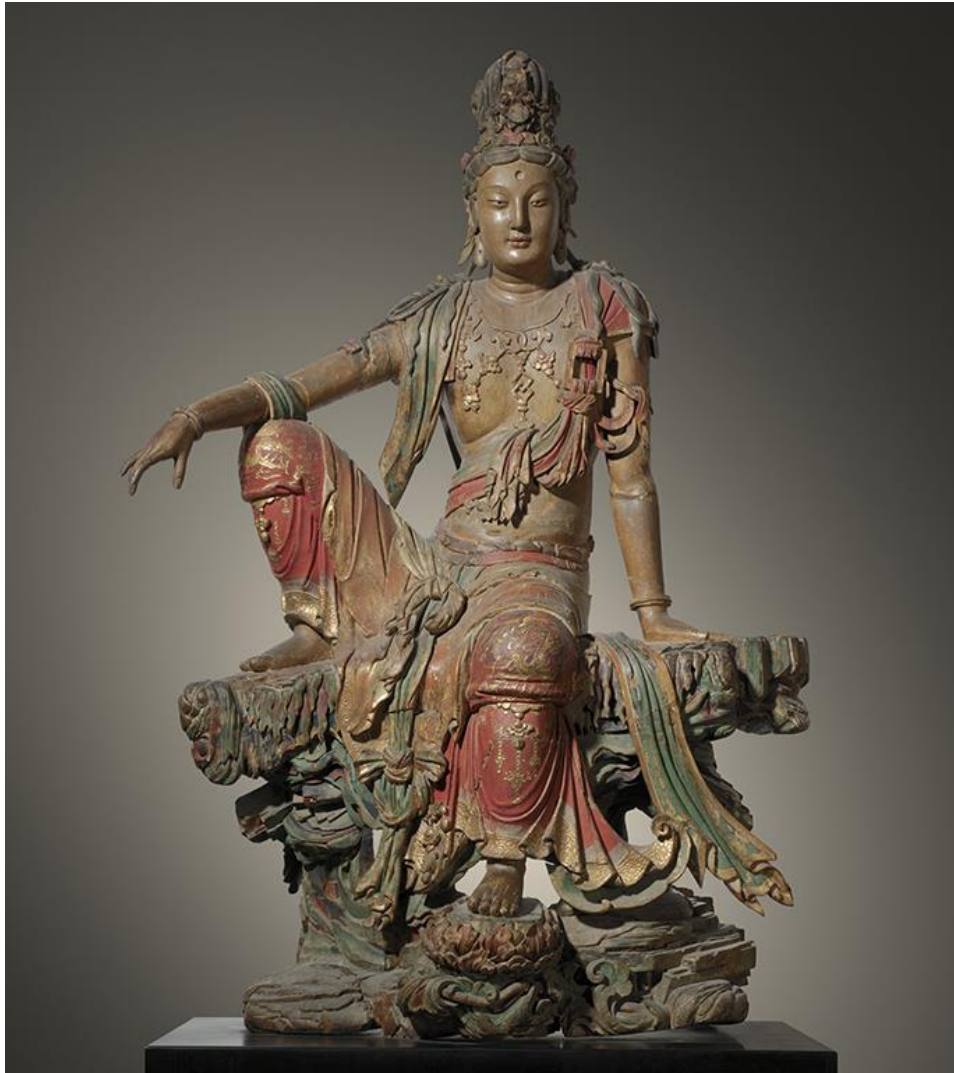
²⁷⁰ Слабљење значаја женског принципа подривањем моћи женских божанстава није ексклузивно обележје кинеског патријархата. У Кини се манипулисање симболима догодило с превлашћу конфуцијанства, те је богиња Њува која је с легендарним царем Фусијем учествовала у стварању човека и спасла свет од пропасти,

умешан рад конфуцијанских учењака на увођењу хијерархије у космолошко почело *јанг/јин* о чему ће још бити речи.

Раздобље другачијих односа и расподеле снага, када жена није била својина мушкарца и када су се пред њеном моћи рађања поклањали и природа и људи, за Хе Цен је завршено с променом парадигме у начину човековог одношења према свету. Припитомљавање земље, солидарност и међусобно уважавање, поштовање идеје слободе и непотчињавања заменили су рат, конфликти, отимање, пљачка, грабеж и концепт поседовања и својине унутар кога је жена почела да фигурира као највреднија роба, било да је у питању акумулација личног богатства, било да је реч о размени и трговини. „Почетак мушке доминације и поробљавања жена”, каже Хе Цен, „почиње у племенским друштвима, када су у рату победници убијали мушкарце и узимали жене као робље. Како је време пролазило, ово је узето као норма. Пошто није било довољно жена из супарничких племена које би задовољиле њихове жеље, мушкарци су се окренули женама из своје заједнице третирајући их као предмет новчане трансакције. Тада је прекинут и матрилинеарни поредак и лоза се преносила по очевој линији.”²⁷¹

искључена из кинеског мита о Три суверена и пет царева. У западним и другим источним друштвима, патријархат је своју владавину озваничио религиозном револуцијом и за мање од једног века некадашње богиње заменио свемогућим Богом. Брахма, Јехова, Зевс и Јупитер наметнуће се верницима као очеви човечанства и мајкама ће бити додељен статус нижих бића. У јудео-хришћанској цивилизацији, женама је одузета прокреативна моћ, те Адама ствара мушки Бог, а мушка партеногенеза је и карактеристика Зевса који Атину рађа из главе. С тим у вези, најцењенија богиња у грчком пантеону Атина поседује „мушке” врлине и не рађа. У Библији, старе богиње готово да нису преживеле теолошки обрачун с женским принципом и њихове особине сачуване су једино у лику славне пророчице Деборе, а доказ о њиховом постојању у речима пророка који су осуђивали идолатрију, попут Јеремије који клевета култ Богиње неба. Култ Мајке божје у хришћанству као покушај да се мајци ода почаст осујећен је трудом цркве да из њега исцеди сва значења, те се женски принцип потврђује једино кроз аспект мајке паћенице, жртве, пасивне жене и робиње.

²⁷¹ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 111.



Гуанџин

(преузето са: https://ilikehksm.life/product_details/118714450.html)

Иако је матријархат, доживљен као пројекција властитих скривених жеља, узимање сопственог света као модела у односима између мушкараца и жена, мит, конструкт, фама, непроверена гласина, прогнан из званичног научног дискурса, савремена наука не негира историјску промену парадигме у односима између мушкараца и жена, као и у њиховом односу према свету генерално, на коју указује Хе Џен, а начелно је сагласна и са окидачима за промену које она препознаје, као и са временом у које лоцира почетак краха једног раздобља које историја никада неће уврстити у своје циклусе. Они научници, дакле, који не узимају патријархат као вечно друштвено уређење, односно они који не тврде да је свет одувек припадао мушкарцима, сматрају да је у периоду од 30.000 година, од палеолита до бронзаног доба, без обзира на полну поделу улога, свет био место солидарности и међусобног уважавања између мушкараца и жена. Место у коме није владала присила. Од позног неолита, а посебно у бронзаном добу, међутим, услови живота, начин исхране и привређивања, мењају се и поспешују демографски раст, а подизање насеља, раст производње и пренасељеност узрокују гомилање добара и потребу за новим површинама земље. Једном када су се потребе и апетити човека повећали, избијају сукоби између заједница око власништва, чије су последице исувише добро познате и толико пута елабориране. Ово је такође време у коме се развија пољопривреда и сточарство, а са појавом плуга који захтева снагу, мушке врлине добијају на значају и потискују значај који је жена имала када је у питању опстанак, живот сам. Промена политичких и економских разлога

одузеће тако жени вештине које су биле неопходне да се живот сачува, а, као што је већ примећено, у западним друштвима, религија ће јој одузети и њену стваралачку снагу, моћ да тај живот подари.²⁷² Овај механизам развоја и устоличења патријархата као вишевековни процес који се зачео услед промена у начину живота а своје округне плодове почео да убира као последица рада институција, било цркве или образовног система, а увек у спрези са државом, представља, дакле, универзални начин трансформације света. Отуд, опсервације Хе Џен, иако импресивне због временске тачке и својеврсне изоловане позиције из којих их она промишља, представљају њен непогрешив осећај за логику историјског развоја. Почетак неслободе, контроле и угњетавања, који је патријархату иманентан, Хе Џен везује за период освајања Жутог цара²⁷³ у позном неолиту, али период када се овај систем власти објавио у својој пуноћи, ригорозности и апсолутној моћи она ће пронаћи у раздобљу владавине династије Хан. За његову ренесансу оптужиће конфуцијанске учењаке који су патријархату подарили легитимитет и конфуцијанско учење које је женама одузело права, слободу и достојанство.

²⁷² У западним друштвима, патријархат, у значењу које данас има, траје од успостављања атинске демократије до Француске револуције. Оно што је у Кини за његову добробит учинила конфуцијанска култура, у западним друштвима учинила је црква. С појавом монотеизма најпре је изолован принцип Једног, као Закона, Прочишћујућег, Трансцендентног, Јемца идеалног интереса заједнице. Како наглашава Јулија Кристева, ниједна друга цивилизација није тако јасно успоставила принцип сексуалне разлике обележене разликом према Закону. Хришћански теолози су овај потенцијал искористили максимално, проглашавајући природу жене за извор нереда коју мушкарац, да би успоставио ред, мора укротити, учинити је пасивном, сакрити је и одвојити је колико је то могуће од мушког света. У односу на континуитет и снагу западне патријархалне традиције, занимљиво би било размотрити због чега се Запад ишчуђавао над кинеским патријархатом и на којим је темељима градио своју позицију еманципованог Другог. И у обратном смеру, какве просветитељске праксе су се Кинези надали да ће пронаћи у западном систему вредности а које ће им бити корисне на путу њихове модернизације и еманципације. У том смислу, и западни и кинески анархизам, чине се као она духовна и политичка струја која је, несаплетена лицемерјем или властитим интересом, успела да сагледа свет изван бинарних опозиција и хијерархије. Свет који се, без обзира на неке разлике које су нужне, налази у истом проблему.

²⁷³ Хе Џен помиње поробљавање народа Мијао и Ћијанг. Према историјским изворима, народ Мијао покорио је Жути цар, а припадници народа Ћијанг изгубили су слободу у време владавине династије Хан. Два историјска периода на која Хе Џен често реферише. Супротно, међутим, националној грозници времена, она у победама ханског народа није видела доказ о супериорности расе, већ је поробљавање ових племена интерпретирала као заметање клице неслободе, која ће од поседовања страних народа прерасти у власништво над сопственим. Отуда по њеном мишљењу освајање Хана у прошлости никако није могло бити другачије нити племенитије од манџурског поробљавања Кинеза коме је и сама била сведок, што је био шокантан и свакако непопуларан приступ историјским догађајима и националном сентименту у времену у ком је живела.

Конфуцијанска клетва

Иако ће приметак непријатељског амбијента и неблагонаклоних упута кад је о положају жена реч Хе Џен препознати већ у конфуцијанским класицима, њен истраживачки поглед, те и већина њених референци, односи се на херменеутичку традицију конфуцијанаца из времена династије Хан када је конфуцијанизам постао званична религија, национални систем учења и идеологија царства, имајући у виду пре свега интервенције које су учени људи овог времена учинили унутар канона, а који је далекосежно утицао не само на положај кинеске жене, већ и на филозофску мисао, традицију, свест и живот обичних људи у Кини. Промена парадигме у конфуцијанској мисли односи се на коментаре класичних текстова које Хе Џен види као напор конфуцијанских учењака да „извитопере изворно значење да би оправдали своје становиште”, а коју, на истом трагу, Ху Ши (Hu Shi 胡适, 1891–1962) објашњава као нову литературу која се оваплотила у два облика, „коментарима који су у те класике читали много тога што у њима никада није писало и измишљању или лажирању које су нови конфуцијански класици износили под крајње зачудним насловима.”²⁷⁴ Та нова литература у науци позната под именом „Школа новог писма”²⁷⁵ била је изум конфуцијанизма²⁷⁶, који је

²⁷⁴ Ху Ши, „Успостављање конфуцијанизма као државне религије за време владавине династије Хан”, Алманах Института Конфуције, XXIII-XXIV, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 2021, стр. 278

²⁷⁵ Књиге и текстови конфуцијанских класика писани новим писмом („Школа новог писма” или „Савремени текстови” Jīn wén 今文) настали су у династији Хан за време владавине цара Ву Дија (Wu di 武帝) када су, под слоганом да класична дела конфуцијанства треба сакупити, учењаци почели да записују класике који су се до тада усмено преносили. Међутим, такозвани чланови „породице Кунг”, који су себе сматрали потомцима и наследницима Конфуција, као и неки колекционари старих књига, имали су преписе конфуцијанских класика на старијем калиграфском испису. Али те књиге и текстове конфуцијанских класика писане старим писмом („Школа старог писма” или „Древни текстови” Guwen 古文) званична царска власт династије Источни Хан није признавала. У питању су две школе мишљења у односу на оно што се подразумева под конфуцијанским класицима. У основи ради се о разлици која се односи на интерпретацију и тумачење класичних конфуцијанских дела. „Школа новог писма” инсистирала је на слободнијој интерпретацији, која је науштрб поштовања значења дословних карактера своје тумачење прилагођавала савременом тренутку. То је подразумевало „осавремењавање” класичних дела и проширивање или учитавање другачијих значења и смисла у њих. У интерпретативну флексибилност „Нове школе” одмах су се заљубили кинески цареви, препознавши у тој методи квалитет изузетно потентан за политичке обрачунае и учвршћивање власти. Од династије Хан па све до пада династије Ђинг, ова херменеутичка традиција због тога је имала статус званичног конфуцијанског учења. У 19. веку, управо њој су прибегли Лијанг Ђичао и Канг Јоувеи у покушају да дају легитимитет реформама династије Ђинг и баш њој су се супротстављали радикални интелектуалци попут Хе Џен и Лију Шипеија, указујући на њену манипулативност и удаљавање од извора. Заговорници „Старог писма” настојали су да што више поштују сам текст и начин на који се он обликовао у складу са историјским околностима. То је значило отклон према модерним интерпретацијама и покушај очувања изворности и оригинала.

²⁷⁶ Цар Ву Ди у историји је остао упамћен као владар који је успоставио конфуцијанизам као званичну религију царства (140–87. г. п. н. е.). Прихватио је предлог конфуцијанца Гунгсун Хунга (Gongsun Hong 公孙弘) да у државној служби запосли само оне који положи испит из конфуцијанских класика, што је био почетак увођења система државних испита у Кини. Шусун Тунг (Shusun Tong 叔孙通) био је оснивач конфуцијанизма у царству династије Хан, а Дунг Џунгшу најистакнутији представник и идеолог нове конфуцијанске мисли, коју Ху Ши назива хански конфуцијанизам. Дунг Џунгшу је теорију интеракције између неба и људи, као реципрочан однос у коме небо кажњава и награђује, уткао у основе ханског конфуцијанизма. „Деловање људи, када оно достиже крајњи ниво доброте или зла, улива се у универзални ток Неба и земље и узрокује реципрочни одјек и његове манифестације”. У основи, то јесте био једини начин да се макар донекле ограничи самовоља владара, који је потчињен Небу, а оно онда својим знамењима објављује и пресуђује о квалитету његове владавине. Но, то је такође био и начин да се оснажи његов ауторитет, јер су владару потчињени људи. Како Дунг Џунгшу наглашава, интерпретирајући „Анале Пролећа и јесени”, „Чуњију нас учи потчињавању народа владару и потчињавању владара Богу”. Надасве, то је био начин да се социјални ред и етички односи осигурају и регулишу кроз хијерархију и системом награђивања и кажњавања које су у својим рукама имали конфуцијански мислиоци, будући позвани да тумаче божју вољу. Таква политизација конфуцијанског етичког учења увела је ред у разорено царство, међутим, њом је конфуцијанизам губио своју дубоку усмереност на жен и претварао се у идеолошки механизам социјалне контроле. Видети: Ху Ши, „Успостављање конфуцијанизма као државне религије за време владавине династије Хан”, Алманах Института Конфуције, XXIII-XXIV, Филолошки

своју слободну интерпретацију древних текстова понудио као формулу за уједињење вишевековним ратовањима и поделама ослабљеног царства а која је као главне показатеље свог успеха видела оснаживање ауторитета цара и учвршћивање хијерархије у међуљудским односима. Успех заиста није изостао, али цена, као и увек када је улог велики, није била мала. Уједињено царство, дакле, није било једноставно место за живот.

Начин на који је преобликован космолошки концепт у династији Хан, односно пут *јина* и *јанга* од комплементарних космолошких почела до филозофског дуализма унутар људске природе који је уобличен у учењу Дунг Џунгшуа, Хе Џен препознаје као кључно место злослутне промене, опорачење унутар конфуцијанског канона чије ће последице бити далекосежне и разорне када је реч о животу кинеских жена. „Древна учења проповедају да је жена за мужа оно што су министри за господара, зато је мушкарац први, а жена га следи. На основу тога измишљена су друга девијантна учења, попут јанг иницира, јин хармонизује или мушкарац дела, жена прати, да би се ограничила слобода жене. А из учења мушкарац је супериоран, жена инфериорна, мушкарац је претворен у небо, *јанг*, а жена земљу, *јин*. Однос између мушкарца и жене постао је апсолутна неједнакост кроз космолошку апстракцију”²⁷⁷, каже Хе Џен, непогрешиво лоцирајући тачку промене и начин интерпретације захваљујући коме је хармонија старог кинеског света напуштена на рачун жудње новог царства да урони свој универзум у логику коју производе односи моћи и уреди га по правилима која налаже хијерархија. Узимајући „Дворану белог тигра” као својеврстан уџбеник нове конфуцијанске мисли „који су промовисали они учени људи који су само желели да прогурају властите себичне и патријархалне интересе”²⁷⁸, она наравно најпре наводи ову књигу као извор измењене слике света²⁷⁹. Трагове затим проналази и у другим коментарима ханских конфуцијанаца на класичне текстове²⁸⁰, да би своју потрагу за узроцима неравноправног и недостојног живота кинеске жене завршила управо речима творца нове теорије која их је наоружане филозофском аргументацијом послала у свет и живот обичног човека. Иако Дунг Џунгшуа цитира само једном у свом тексту, она то чини на кључном месту, у тачки у којој сумира начин на који је конфуцијански свет постао претеће и непријатељско окружење за жену. „Они прокламују да мушкарци отелотворују *јанг* а жене *јин*, и сва зла додељују као атрибут *јину*, а сву доброту *јангу*”, преноси нам Хе Џен Дунгове коментаре на „Анале Пролећа и Јесени” разоткривајући извор непочинства које је конфуцијанство починило када су његови гласноговорници „прогласили жене за најомраженија и најзлобнија бића на свету.”²⁸¹

Иако је тон Хе Џен можда повишен, њено срце и њена аргументација су на месту. Интервенција конфуцијанаца из династије Хан на начину на који је био устројен кинески свет није била нимало безазлена, а њене последице нису осетиле само жене. Иако је истина да су у пракси жене биле најугроженије новом филозофијом раздвајања до тада комплементарних принципа и хијерархизације до тада једнаких елемената, чак и у писању Хе Џен, поред недвосмисленог указивања на тегобан положај у коме су се нашле кинеске жене у стварности, оне функционишу и као шифра, метафора, најекспресивнији означитељ за сваки облик потчињавања који је у новој филозофској констелацији био нужен и за све потчињене који су у новој расподели снага били бројни. Древни кинески свет тежио је

факултет Универзитета у Београду, Београд, 2021, стр. 279 и Ху Ши, „Конфуцијанизам”, Алманах Института Конфуције, XXIII-XXIV, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 2021, стр. 284.

²⁷⁷ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 128

²⁷⁸ Исто, стр. 124.

²⁷⁹ „Дворана Белог тигра”: „Карактер јин (媿) сачињен је од радикала за жену (*nü* 女) и радикала за јин (因), у значењу повиновати се, зависити од некога. Јин упућује на женину подређеност мужу, те означава везу/односе с мужевљевом породицом. (Исто, стр. 129)

²⁸⁰ Ђинг Фанг (Jing Fang 京房, 77–37. п. н. е.), коментари на „Књигу промена”: „Као што *јин* прати *јанг*, жена треба да слуша свог мужа, и једно и друго су природан начин деловања Неба и Земље.” (Исто, стр. 129)

²⁸¹ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 143.

хармонији коју му је обезбеђивао начин на који је кинески ум мислио основне принципе по којима функционише универзум²⁸², али историјски тренутак с доласком династије Хан на власт био је такав да се хармонији испречило јединство, универзуму свет људи, креативном

²⁸² Како наглашава Радосав Пушић у књизи „Птица у сунцу”: „идеја да се *јин-јанг* тичу квалитета свих ствари настала је у периоду када се на њих гледало као на почела света. На *јанг* се гледало као на активан, а на *јин* као на пасиван вид постојећег стања (догађаја). У том контексту јанг је био оно што рађа (*шенг*), подстиче, мења, преображава (*хуа*), развија (*чанг*), што има иницијативу, што се намеће својим моћима... Он се увек креће. Двојако је мењање које јанг иницира, у једном тренутку то је промена (*бијен*), а у другом „преображај” (*хуа*). Промена се манифестовала као мена спољашњих страна бића, док је „преображај” увек био нешто што се из корена збива – есенцијално преобртање. *Јанг* је и принцип који води до „испуњења” (*ји*). Наравно, током тог процеса, он је и узрочник општег растакања, дисперзије, расипања. Ова наизглед парадоксална квалификација активног принципа је настала на основу пажљивог посматрања и свакодневног искуства. Није се могло замислити да се нешто „мења”, „преображава” а да се његова структура не „растури”, „декомпонује”. Једноставно свака креација настала „преображајем” из корена је подразумевала „деструкцију”. Зато је било веома тешко епистемолошки обухватити акције потекле из *јанга*. Јер ма колико обухватно било наше постојање, оно захвата само део тоталитета стварности, никако и сам тоталитет. Увек нам нешто „измиче”, увек се нешто „скрива”. Свака наизглед јасна представа коју имамо о себи и свету бременита је нечим „неухватљивим”, као да је преко ње бачена „сенка” нечег много већег од феноменалног света, који нам се само приказује као да јесте. То нешто нам се чини „савршеније”, „комплетније”, „испуњеније” од свега што видимо. Тако се дошло до *јина*. *Јин* је нешто „потпуно”, „савршено”. *Јин* увек „одговара на позив”, на веома специфичан начин *јин* је ехо акција које предузима *јанг*. *Јин* је нешто крајње „статично”, „довршено”, нешто у чему нема уобичајене динамике и акције на коју смо, иначе, навикли. *Јин* је спокој, мир, мук. Можда је исправније рећи да се нама само чини да је *јин* баш то. По свему како се показује он јесте такав мир да се у њему огледају сви немири Васељене, он је такав мук да се из њега највише „чује” о нама и свету. Зато се за *јин* каже да чува (*цанг*), „конзервира” све акције макро и микро света. *Јин* је „сакупљена летина” свега што смо током живота „посејали”. *Јин* „застире” све оно што јесмо и што ћемо бити. У себи носи неслућене потенцијалне моћи.” У древној кинеској космолошкој слици света, *јин* и *јанг* су комплементарни принципи, или, како то Р. Пушић много сликовитије и лепше каже, „јанг без *јина* није срећан; *јин* без *јанга* се не развија.” Радосав Пушић, „Птица у Сунцу, Основи кинеске цивилизације”, Чигоја, Београд, 2012, стр. 114-116.

У старим списима „Књига песама” и „Књига докумената”, *јин-јанг* су описи природних феномена. У „Књизи докумената”, реч *јанг* употребљена је шест пута, при чему пет пута у значењу јужне стране планине, која добија највише светлости. Реч *јин* појављује се три пута, као ознака за сеновитију, северну страну планине. То је добар пример за то како је концепт *јин-јанг* функционисао кроз кинеску интелектуалну историју. Они не реферишу на одређене објекте, већ делују кроз корелацију. У већини случајева, у старим текстовима они означавају специфичан однос у одређеном контексту. Начин на који сунце залази за планине је контекст, а разлика између западне и јужне стране, у смислу количине светлости и тоpline, одређује везу која се разуме као *јин* и *јанг*. Иако ће се Хе Џен позивати и на класичне текстове у својој анализи начина на који је читавањем везе између *јина* и *јанга* у однос између мушкарца злоупотребљен космолошки концепт и обезвређен положај жена, у класичним текстовима фиксирање везе, у смислу мушкарца који је *јанг* са женом која је *јин*, функционише само на веома апстрактан и уопштен начин. У „Књизи промена” каже се да цар треба да има шест мушкараца министара у јужној палати (на *јанг* позицији) и шест жена конкубина у северној палати (на *јин* позицији). Као и јужна и северна страна планине, мушкарац и жена су *јанг* и *јин* у начину на који служе цару. У „Записима о ритуалима”, социјалне улоге се ипак повезују с полом: „Мушкарац је споља, жена је унутар куће. Сунце излази на истоку а Месец на западу. Ово је разлика између *јин* и *јанг*, између мужа и жене”. Ипак, у специфичном контексту, оне могу да се обрну. Чак и Дунг Џунгшу, који није превише инсистирао на обртању улога, тежећи да кроз *јанг* и *јин* есенцијализује мушку/женску природу, у својим коментарима на „Анале Пролећа и јесени” каже: „Владар је јанг, министри су *јин*; отац је *јанг*, синови су *јин*”. Дакле, мушкарци, у улогама министара и синова су *јин*, а такав је и однос између царице и њених поданика, у коме је жена *јанг*, а мушкарци *јин*. Видети: Lijuan Shen and Paul D'Ambrosio, *Gender in Chinese Philosophy*, <https://iep.utm.edu/gender-in-chinese-philosophy/>.

Савремени кинески филозоф Џанг Даинијен (Zhang Dainian) идентификује две верзије *јин-јанг* концепта и начина на који је приказана њихова веза у кинеској филозофији. Једна се односи на виталну енергију *ћу*, кроз коју *јин* и *јанг* достижу хармонију (филозофија Лао Џија). А друга се односи на природу, *синг* (*xing*). (У „Књизи промена” *јанг* и *јин* су *xingzhi*, *јанг* је Сунце, а *јин* Месец). У првој (*ћу*) интерпретацији, дуалистичка интерпретација и хијерархија су немогуће, међутим, друга донекле објективизује идеју *јин-јанг*, јер су они трансформисани у ствари које видимо и разумемо, те допушта да појединачне ствари препознајемо као *јин-јанг*. Емпиријска перцепција тако отвара простор за неравноправност међу елементима. Без обзира на разлику, оба концепта адресирају основни метафизички захтев – промену, процес (*bian*). Они генеришу промену и њихова позиција је замењива. Видети: Robin R. Wang, *Dong Zhongshu's Transformation of "Yin-Yang" Theory and Contesting of Gender Identity*, *Philosophy East and West*, Vol. 55, No. 2 (Apr., 2005), pp. 209-231, <http://www.jstor.org/stable/4487951>.

хаосу ред, а комплементарности хијерархија. Ти нови захтеви подразумевали су корениту промену у кинеској филозофској мисли и слици света, те тражили вештог филозофа и идеолога какав је Дунг Џунгшу несумњиво био. Промена коју је он унео, метод којим се послужио, имали су немерљив утицај и на кинеску филозофију и на живот обичног човека у Кини, те не чуди што управо на томе инсистира Хе Џен у својој потрази за непријатељским конфуцијанским зрном из кога је никла и бачена клетва на све кинеске жене.

За промовисање женске покорности и послушности, истицање мањкавости и неплеменитости њене природе и својеврсно заточеништво обезбеђено потенцирањем унутрашњих одаја као адекватног простора за живот и кретње кинеске жене Хе Џен је оптужила конфуцијанско учење које је свој све рестриктивнији и неправеднији однос према женама утемељило управо у филозофском заокрету Дунг Џунгшуа. У литератури и филозофији пре Дунг Џунгшуа жена није посматрана статично, али ју је овај филозоф сместио унутар дихотомичног односа и далекосежно трансформисао концепт женскости. Он је први мислилац који је не само експлицитно повезао *јанг* са мушкарцем, а *јин* са женом²⁸³, већ је овако приземљеној и материјализованој космолошкој вези дао и аксиолошко значење. У његовој интерпретацији, *јанг* је еманација конфуцијанског човекољубља, милосрђа, доброчинства, љубави окупљених око Конфуцијеве речи *жен* (仁), док је *јин* носилац емотивног дела људске природе, као ознаке за слабост, злобу, поквареност и похлепу. Овај преседан у етичком одређивању спрам *јин/јанг* принципа у конфуцијанској мисли пресудно је утицао на позицију жене у кинеском друштву, фиксирајући њену природу као нижу у односу на мушкарца, оснажујући стереотипе о женском понашању и следствено томе позивајући на контролу над нестабилним и неморалним женским елементом. Прогласивши *јанг* за доминантну силу у универзуму, Дунг Џунгшу му је доделио и задатак да контролише, регулише и обликује према себи неурачунљиви и непослушни *јин*. Оваква констелација снага не само што је потчињен положај жене узела као норму, већ је и мушкарцу дала неограничену слободу, неосетљиву на било коју врсту етичког коректива. „И када је муж лош, он је и даље *јанг*, чак и ако је жена изузетна, она је још увек *јин*”²⁸⁴, каже Дунг Џунгшу, прокламујући тако неприкосновеност хијерархије у односу између мушкарца и жене, али и, противно изворним конфуцијанским учењима, везујући ауторитет за силу а не за морално понашање. Оваква трансформација не само улога већ и дотадашње слике света тражила је и озбиљну интервенцију унутар класичног учења, а једну од знаковитијих Дунг Џунгшу начинио је у коментарима Конфуцијеве идеје изложене у „Беседама”, према „којој владар / нека из природе владара, највишим умећем, исправно / влада; поданик / нека из природе подаништва, највишим умећем, исправно оствари себе као / поданик; отац / нека из природе очинства највишим умећем, исправно оствари себе као / отац; дете / нека из природе детета највишим умећем, исправно оствари себе као / дете.”²⁸⁵ Према Конфуцију, сви они треба да испуне дужност према свом имену и обављају социјалну улогу која им је у односу на њега намењена. Међутим, ови односи у Конфуцијевој слици света нису лишени узајамности. Сви чланови низа имају своје дужности, због чега син мора да буде послушан, али отац мора да буде нежан и да пружи љубав, иначе ће злоупотребити име које носи и природу улоге коју треба да обавља. Дунг Џунгшу је преузео Конфуцијев ланац односа, проширујући га чланом мушкарац-жена, али је наметнуо обавезе само једном члану у низу, оглушивши се тако о конфуцијанску тежњу ка хармонији и равнотежи. Загледан у социјални ред, за њега је послушност и покоривање синова, жена, поданика обавеза која не тражи ништа заузврат од оних којима је у расподели улога допало место владара. Због тога је одбацивање

²⁸³ „*Јин* и *јанг* на небу и земљи означавају мушкарца и жену у људском свету. Друго име за *јин* и *јанг* је мушкарац и жена. Друго име за мушкарца и жену је *јин* и *јанг*.” Видети у: Robin R. Wang, *Dong Zhongshu's Transformation of "Yin-Yang" Theory and Contesting of Gender Identity*, Philosophy East and West, Vol. 55, No. 2 (Apr., 2005), p. 223

²⁸⁴ Исто, стр. 218.

²⁸⁵ *Бун љун, чен чен, фу фу, цци* (君君臣臣父父子子), видети у: Радосав Пушић, „Дете и вода, Прича о филозофији старе Кине, VIII-III век старе ере”, Чигоја штампа, Београд, 2017, стр. 156.

конфуцијанског и даоистичког учења о култивисању и поштовању разлике, уобличеног у текстовима Мо Ција и Џуанг Ција, као и у Конфуцијевим речима „Племенит човек трага за хармонијом, не за истошћу. Безначајни људи чине супротно”²⁸⁶, на рачун конструисаног јединства и статичних социјалних релација, означило велики потрес у дотадашњем систему вредности. Највеће његове жртве биле су жене, како тачно запажа Хе Џен, а највећи кривац, ако останемо у области правилног именовања, био је хански конфуцијанизам. Нове односе међу људима и нови вредносни систем поново ће формулисати неоконфуцијанци, а с временом, они ће пустити свој корен у литератури, друштвеним праксама и колективној свести људи. За Хе Џен је због тога било изузетно важно лоцирати извор неједнакости у конфуцијанским текстовима и идентификовати примере мизогених порука у теорији како би мушкарци и жене у Кини разумели на који начин је такав однос међу људима постао прихваћен, адекватан, пожељан, природан и неупитан.

Подређен, готово ропски положај жена, њихова обесправљеност, омеђавање њихове природе, талената и склоности, њихов неравноправан положај када је реч о практиковању обичаја и начину функционисања институција и неправедни закони за Хе Џен представљају, дакле, последицу конфуцијанске узурпације и инструментализације древног космолошког принципа који је са династијом Хан прогласио смрт старог доба и означио време нових, радикално измењених односа међу људима. Из учења негативне праксе уселиле су се у законе и обичаје, речју живот обичног човека, због чега у конфуцијанском учењу Хе Џен види главног кривца а у његовим учењацима главне креаторе дуге историје женског ропства и страдања. У својој анализи утицаја конфуцијанске мисли и образовања на живот жене она издваја најиндикативније и најмаркантније примере за то како у дослух долазе теорија и пракса, филозофија и живот, моћ мушкараца и обесправљеност жена.

²⁸⁶ Видети у: Robin R. Wang, *Dong Zhongshu's Transformation of "Yin-Yang" Theory and Contesting of Gender Identity*, *Philosophy East and West*, Vol. 55, No. 2 (Apr., 2005), p. 215.

Утицај класичних учења на живот обичних жена

У својој анализи утицаја класичних учења на живот и положај жене Хе Џен најпре полази од обичаја као симболичких репрезентација друштвених уверења и правила понашања (церемонија) у које је неједнакост између мушкараца и жена одувек била утиснута. Као примере за то одабира оне који имају повлашћено место у животу сваког човека, две филозофски и емотивно супротстављене значењске и вредносне силе, брачне обичаје, који се објављују као чин радости, сједињавања и очувања континуитета живота, и погребне обичаје, који означавају тугу, растанак, дисконтинуитет и смрт. Универзалност значења у човековом односу према овим животним догађајима, истоветност у доживљају живота и смрти која наткриљује све разлике које међу људима постоје, ипак није била довољна да се разлике не уселе у сам чин њиховог обележавања који онда снагом коју има друштвена конвенција показује да оно што је једнако у природи нема такав статус у друштву.

За Хе Џен древни брачни обичаји отмице и куповине младе, који су се сачували и у времену коме она сведочи, када Кина покушава да се еманципује од неких традиционалних пракси, указују на двоструку пониженост која се концентрише у фигури жене. Древни обичај отмице младе који људи спроводе не доживљавајући га другачије него као ритуал и њене куповине, на који пристају не схватајући да је то реликт времена када се женом трговало као робом, према Хе Џен, указује на то да патријархат ни у модерним временима није изгубио ништа од своје природе и намера. Како напомиње Хе Џен, када је Фу Си установио институцију брака, јелења кожа је коришћена као валута плаћања. Према „Етикецији и ритуалима” (Yi li 仪礼), то средство је касније постала дивља гуска. У међувремену, мењала се цена и начин откупнине жене, али чињеница да и у времену у коме је живела још увек постоје родитељи који незадовољни младожењиним брачним поклонима раскидају брачне заруке сведочи о томе да се није променило оно што они мисле о својим ћеркама. Као ни то како мужеви доживљавају своје будуће супруге.

Као најзначајнији у кинеском обичајном систему, погребни обичаји, према мишљењу Хе Џен, представљају и најфундаменталнији доказ неједнакости између мушкараца и жена. Та неједнакост огледа се у различитом периоду жалости и различитој одори за ожалашћеног за мушкарце и жене, у древна времена исто као и у њеном времену. Упутства за ожалашћене, која је на основу старих пракси и тадашњег система вредности у својој „Свеобухватној студији погребних обичаја” сакупио Ченг Јичоу, показујући како треба да буде регулисан период туговања за преминулим у пракси, за Хе Џен представља не само доказ о неједнакости између мушкараца и жена, већ и показатељ снаге коју тај механизам који је успоставља има у јачању патријархалне слике света. Очигледно склона систематском раскринкавању патријархалних механизма, она та упутства систематизује и приказује табеларно, закључујући: „Из прве табеле сазнајемо колико је више био цењен отац него мајка; из друге, колико је муж био на вишем положају од жене; из треће, колико се генерално мушкарцима указује више поштовања него женама. Неизбежно, како се жена потчињава патрилинеарном поретку мужевљеве породице, њене обавезе кад је реч о оплакивању мртвих расту. Али када синови треба да ожале чланове мајчине породице, обавезе се у том смислу смањују, што не може а да не проузрокује то да синови цене више очеве од својих мајки а да се у породици више вреднују мушка од женске деце. Зар ово није доказ доминације мушкараца над женама.”²⁸⁷

Анализирајући механизме и жилавост патријархата, на неколико места у свом тексту одговорност за ограничавање кретања жене, како оног физичког, тако и духовног и мисаоног, Хе Џен приписује класичном учењу. Реч је свакако о конфуцијанском науку о одвојеним сферама у којима делују мушкарци и жене, што је узимајући у обзир природу тих

²⁸⁷ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 121.

сфера, за Хе Цен представљало ништа друго до заробљеништво, погубно како за тело тако и за ум жене. Ово ропство своје почетке бележи још у „Записима о ритуалима”, ако се погледају задаци који су жени намењени и одговорности које су јој наметнуте. „Од ’Класичне књиге песама’ до данас”, каже Хе Цен, „понавља се да целокупни живот жене треба да буде везан за припрему хране и бављење ручним радом.”²⁸⁸ То везивање жене за простор куће, према мишљењу Хе Цен, био је начин контроле који се на једном нивоу одвијао као ограничавање њених кретњи, а на другом, значајнијем због своје перфидности и далекосежности, као осуда на незнање²⁸⁹, које је тај положај само утврђивало и гарантовало му континуитет и трајање. Увек расположена да, поред класичних и традиционалних вредности, као лажан дискурс о једнакости раскринка и модерне еманципаторске напоре реформиста, она наглашава да из истих старих разлога од њега нису одустале ни модерне школе за девојке у којима је вођење домаћинства приоритет сваког курикулума. Репертоар класичних текстова из кога Хе Цен наводи примере за пропагирање овакве праксе је богат, а њени цитати бројни.²⁹⁰ Тај модел прекомерне, донекле опсесивне цитатности, спроведен је доследно у њеном тексту о кинеском патријархату, с једне стране, као начин да се оснажи и подупре теза о одговорности мушкараца за тегобан положај кинеских жена, а с друге, како то наглашавају Лидија Х. Лију, Ребека Е. Карл и Дороти Ко, то је управо био начин на који су конфуцијански ауторитети цитирани вековима зарад одбране ритуалних, социјалних и политичких институција које је Хе Цен нападала.²⁹¹ У конструисању своје критике, дакле, она је користила исти метод као и њени идејни опоненти, а та хипертрофија цитата која резултира поентом био је и начин да се субверзивно делује на сам метод херменеутичке кинеске традиције која је правоверност своје мисли поткрепљивала издвајањем појединачних цитата из класичног канона, занемарујући његов контекст, а свакако његово идејно богатство.

Иако поједини савремени тумачи упозоравају на то да се граница *неи-ваи* 内外, као опозиција породица-друштво, приватно-јавно, свет управљања домаћинством-свет образовања и јавне службе мора анализирати с обзиром на кинески културни контекст где ове две сфере нису две одвојене реалности, а породица представља основу за изградњу хармоничне државе²⁹², чињеница је, међутим, да се значај који је жена имала у породици у већини случајева исцрпљивао на том месту. Како упозорава Јулија Кристева, „с конфуцијанизмом су успостављене две баријере које треба да осигурају социјални ред: врата унутрашњих одаја и знање. Жена не може да пређе обе у исто време. Она може да напусти

²⁸⁸ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 136.

²⁸⁹ „Мушкарци нису желели да се жена меша у њихове послове, па су измислили таква учења као што је жена нема шта да тражи у јавном простору како би лишили жену њених природних права (tianfu zhiquan). Позивајући се на аргумент о њеним обавезама, мушкарци су себи обезбедили позицију за лагодан живот а женама наметнули обавезу да раде. Позивајући се на аргумент о прикладним сферама, мушкарци су себи обезбедили простор за интелектуално напредовање а жену осудили на незнање.” Исто, стр. 137.

²⁹⁰ Од класичног канона, она цитира: „Записе о ритуалима”: „Жена не треба да разговара о спољашњем свету и не треба да прелази границу свог дома”; „Књигу промена”: „Жена не треба да ради ништа друго сем припреме хране и вина. Она не треба да се меша у политику”. Остале референце односе се на конфуцијанске поруке из времена владавине династије Хан. Ценг Сјуан („Коментари на књигу Ритуали династије Џоу”): „Посао жене је ткање и ручни рад: да плете, тка и шије; Правити вино, брисати и чистити, то су дужности жене”; Лију Си, „Објашњење имена” (Shiming): „Синоним за реч жена (*fu* 婦) јесте покорност, понизност (*fu* 服), служење другима. Она служи тако што се брине о кући.” „Маови коментари на Књигу песама”: „За жену нема места у спољашњем свету. Брига о свиленим бубама и ткање су дужности жене чак и ако је она царица.” Ценг, „Коментари о Маовој традицији изучавања Књиге песама”: „Жена не треба да обавља послове у спољашњем свету. Њен посао је да буде честита и поуздана.” Ценг, „Коментари о правилима понашања и ритуалима”: „Жена треба да се обучава у кућним пословима. Ако се догоди неки проблем, то није њена кривица. Али њој не припадају ни заслуге уколико ствари добро напредују”, итд. Исто, стр. 135-136.

²⁹¹ Исто, стр. 36.

²⁹² Li-Hsiang Lisa Rosenlee, *Confucianism and Women, A Philosophical Interpretation*, State University of New York Press, Albany, 2006, p. 6.

свет куће и добије признање, али само као мајка и супруга, односно може да добије приступ знању (као песникиња, уметница), али само иза затворених врата.”²⁹³ Њено присуство у спољашњем свету, у сфери политике и управљања државом, у конфуцијанским текстовима отуд се тумачи као нека врста хибриса који за резултат има немире, неред и катастрофу за царство. Управо на то у својој анализи упозорава Хе Џен када каже: „Мушкарци жуде да истргну моћ из руку жена, а како остају без оправдања за то, они издвајају два-три случаја (неуспешне женске владавине) како би расправљали о женама као кривцима за пропаст земље... Жена која поседује моћ у њиховој интерпретацији је потенцијална катастрофа, попут поплаве или варварских хорди.”²⁹⁴ Сасвим у складу са њеном тезом о начину на који су конфуцијански учењаци обезвредили позицију жене у кинеском друштву, она наводи запис који је Јанг Џен (Yang Zhen 杨震), конфуцијанац и званичник у позној династији Хан, упутио цару како би га упозорио на опасност коју представља жена у свету политике: „Уколико се жени да посао који подразумева контакт са спољашњим светом, то ће посејати немир и конфузију у царству. Стид и штета прошириће се двором, а Сунце и Месец ће одумирати. *Књига докумената* упозорава на кокошку која кукуриче. *Књига песама* проказује препредену жену која је довела царство до суноврата... Женама се не сме дозволити да управљају државом.”²⁹⁵

Хе Џен сматра да су три најважнија права која су ускраћена женама у Кини право да носе оружје и командују војском, право на политичку моћ и право на образовање. Али да би се боље разумело како је то учињено, мора се кренути од последње забране. Од забране жени да приступи истој врсти знања као мушкарац. Или прецизније, од дозволе да се образује, али само на начин који је процењен као адекватан. Све што су жене училе у прошлости, сматра Хе Џен, било је у служби усавршавања вештине да служе друге, а најважније врлине, од раздобља владавине династије Хан и једине, које су им мушкарци тражили да поседују, понегују и култивишу осмишљене су с циљем да ту службу осигурају. Покорност, послушност, кроткост, понизност, оданост, лојалност постају тако оне врлине које јој гарантују да ће мушкарци бити задовољни њеном природом и које су потврда да она на исправан начин учествује у друштвеним релацијама, да је заузела адекватно место у социјалном поретку.²⁹⁶

До династије Хан репертоар врлина које је жена могла и била подстицана да култивише био је разноврснији, те су и социјалне релације биле динамичније. Како показују „Биографије узорних жена” (Lie nu chuan 列女传), прва сачувана књига посвећена искључиво женама, дело познатог конфуцијанца Лију Сијанга (Liu Xiang 刘向) из времена династије Хан у коме је сабрано 105 биографија жена из древне прошлости категоризованих према

²⁹³ Julia Kristeva, *About Chinese Women*, Urizen Books, New York, 1977, p. 76. У хришћанском свету, како објашњава иста ауторка, жене неће нарушити симболички поредак само уколико сачувају своју чедност. Уколико подлегну искушењима греха, искупљење могу да добију само кроз неки облик мучеништва. У монотеистичким друштвима, да би приступиле социјалном поретку (знање, моћ), девојчице морају да се крећу унутар ова два ограничења.

²⁹⁴ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 143.

²⁹⁵ Исто, стр. 136.

²⁹⁶ Ни овде не штеди на цитатима из класичног учења: „Записи о ритуалима” („Значење брака”): „Послушна жена је она која је пуна поштовања према родитељима свог супруга и у хармоничним односима са осталим женама у домаћинству. (Ако тако чини), она ће бити прикладна супруга.” „Записи о ритуалима старијег Даија”: „Жена (furen 婦人) је она која се потчињава (fu 服), служећи друге (ren 人).” „Маови коментари уз Књигу (*Maoshi jian*): „У древна времена, када је девојци уговорен брак са младожењом, она је била учтива и пуна поштовања.” „Дворана Белог тигра”: „Жена (fu 婦) је она која је покорна (fu 服). То јој налажу ритуали.” Џенг [Сјуан, 127–200], „Коментари о Маовој традицији изучавања Књиге песама” (Maoshi jian): „Понашање жене треба да одликује покорност и поштовање другог. Она треба да негује моралну чистоту.” Џенг [Сјуан], „Објашњења уз Ритуале династије Џоу”: „Женска врлина подразумева непорочност и потчињеност; женско понашање подразумева грациозност и послушност; женски рад подразумева рад са свилом и конпољом.” Џенг [Сјуан], „Објашњења уз Књигу промене”: „Када жена негује врлину покорности, њени синови ће постати пристојни и добри људи.” Исто, стр. 130-131.

њиховом врлом понашању и личности, жене су у прошлости неговале и врлине као што су вештина аргументације (biantong 辯通), милосрдна мудрост (renzhi 仁智) и висока интелигенција (xianming 賢明), те су понуђени друштвени модели у којима су могле да се крећу били много разноврснији²⁹⁷. Лију Сијанг је примере пронашао у класичним текстовима, што је значило да су конфуцијанци у једном тренутку одлучили да начине отклон од својих жена из прошлости које су биле просвећене, милосрдне и мудре, принципијелне, праведне и успешне говорнице, на рачун кротких и послушних жена, које су некада биле само један од узорних женских модела. Темелј оваквом поједностављивању улоге жене и сужавању репертоара њених пожељних врлина у конфуцијанском учењу, према утицају и одјеку које су те идеје имале, поставила је, како логика апсурда налаже, једна жена. У време када династија Хан чини оно што сматра да је потребно како би умирила и уредила непослушно и разједињено царство, Бан Цао пише своју књигу „Савети женама” (Nu jie 女誡)²⁹⁸, преносећи званичан конфуцијански став о томе на који начин жене треба да допринесу уређењу новог кинеског друштва. Њене скромне и понизне жене које кућне послове треба да обављају радосно, с пуно поштовања служе својим мужевима и ублаже породичне конфликте биле су предмет оштре критике у периоду позног Ћинга и Републике, а посебно су разбеснеле Хе Џен. Реформисти и либерални интелектуалци овог времена њено наслеђе оценили су као срамно, као извор мушке доминације и репресије, а епитет издајица који се усталио уз њено име Хе Џен такође радо користи.²⁹⁹

²⁹⁷ „Биографије узорних жена” је књига коју је саставио научник из династије Хан Лију Сијанг 18. г. п. н. е. Укључује 104 биографска извештаја о узорним женама у древној Кини, преузетих из раних кинеских историја, укључујући „Анале Пролећа и Јесени”, „Џуове коментаре” (*Zuozhuan* 左传) и „Историјске записе” Сима Ћијена. Књига је служила као стандардни конфуцијански уџбеник за морално образовање жена у традиционалној Кини скоро две хиљаде година.

Књига се састоји од седам поглавља, а касније је неко овим поглављима придружио и осмо, које сигурно није написао Лију Сијанг. Када се рачунају и те додатне биографије, онда их укупно има 125.

Ове „биографије” заправо су други назив за „записе или приче пренете из традиционалног наслеђа”.

- | | | |
|----|--|------|
| 1. | Биографије о женама које су мајчински узори | 母儀傳 |
| 2. | Биографије о достојним и просвећеним женама | 賢明傳 |
| 3. | Биографије о љубављу надахнутим и мудрим женама | 仁智傳 |
| 4. | Биографије о чедним и послушним женама | 貞順傳 |
| 5. | Биографије о принципијелним и праведним женама | 節義傳 |
| 6. | Биографије о женама које су веште говорнице | 辯通傳 |
| 7. | Биографије о развратним женама које су се фаворизовале | 孽嬖傳 |
| 8. | Додатне биографије узорних жена | 續列女傳 |

Видети: <https://cti.lib.virginia.edu/lienu/browse/Lienu.html>

²⁹⁸ Књига је подељена у седам поглавља у којима се расправља о узорном женском понашању и улози жене у друштву: 1. Понизност; 2. Односи између мужа и жене; 3. Поштовање и опрез; 4. Женске квалификације; 5. Свесрдна оданост; 6. Подразумевана покорност; 7. Хармонија с мужевљевом породицом. Касније изреке о Три послушности и Четири врлине изведене су из ове расправе.

Видети: <http://www.chinaknowledge.de/Literature/Diverse/nvjie.html>.

²⁹⁹ Рецепција учења и улоге Бан Цао у маоистичкој Кини била је идентична. Њено учење критиковано је као извор назадне феудално-патријархалне идеологије. У постмаоистичкој ери видљива је извесна амбиваленција. Због промоције конфуцијанских идеала, један број мислилаца у њој је видео главног кривца за беду и горчину које су у прошлости искусиле кинеске жене, али поједини тумачи покушали су на другачији начин да осветле њено дело и улогу, па тада настају и прилично афирмативне синтагме: пионирка женског образовања, изузетна интелектуалка, прва жена историчар у свету и, као најзанимљивија међу њима с обзиром на дотадашњу рецепцију, прва кинеска феминисткиња. Савремене критике њеног рада такође су обележене амбивалентношћу. Од приговора да није заговарала образовање за све жене, да га није заговарала уопште (већ их је само учила како да буду сервилне) и уобичајеног квалификатива њене књиге као извора репресије над кинеским женама до инсистирања на бољем разумевању историјског контекста. Тај други приступ ублажио је оптужбе које су се односиле на то да се идентификовала с мушком, конфуцијанском културом двора династије Хан, узимајући у обзир чињеницу да она јесте радила за царску породицу и задатак јој је био да васпитава и едукује дворске даме и бацио дугачије светло на њен уџбеник који је изазвао толико гнева код модерних Кинеза и Кинескиња, тумачећи га као практичан водич који је учио жене из аристократских кругова како да преживе животни опасне

Од свих конфуцијанских учења која су била узрок обесправљености жене, Хе Џен сматра да је учење Бан Џао по свом токсичном утицају непревазиђено. „Она отвара своје 'Савете женама' величањем скромности и слабости, саветујући да жена треба да се понаша покорно и с много поштовања, претпостављајући друге себи, трпећи увреде и оптужбе, непрестано бивајући опрезна. Она је рекла да ако жена не служи мушкарца, то ће угрозити моралне принципе; да они који су у *јин* позицији треба да раде ствари пасивно; да је слабост врлина жене; да је непоштовање мушкарца строго забрањено. Једном када су ова учења пустила корен, жене су почеле да верују да је потчињеност њихова судбина.”³⁰⁰ За Хе Џен Бан Џао је издајница женског рода која је нанела велику неправду и срамоту свим женама, стављајући своје знање у службу пропагирања конфуцијанског учења и употребљавајући свој положај који је у том времену жена тешко могла да освоји тако да он донесе корист само мушкарцима. Она сматра да се то догодило зато што је Бан Џао и сама била заведена конфуцијанским учењем, а последице тог завођења биле су кобне по све кинеске жене, како у погледу њиховог практичног положаја, тако и када је реч о њиховом личном развоју. „Један од разлога зашто се жене нису оснажиле”, каже Хе Џен, „јесте тај што су све биле васпитаване на њеном издајничком уџбенику и касније више ништа друго није могло дотаћи њихов ум. А она их усвојила зато што је и сама била опчињена конфуцијанским учењем, тако да ништа није могло дотаћи њен ум.”³⁰¹ У размишљањима Хе Џен о патријархату и незавидном положају кинеске жене, сваки силогизам је направљен тако да је закључак који произилази из различитих судова увек исти: конфуцијанско учење је ултимативни кривац.

Дакле, за Хе Џен историја женског образовања је историја потчињавања другима.³⁰² У њиховим уџбеницима налазила су се једино правила социјалне етикеције, исправни манири и ритуали, а жене које су желеле да приступе знању које је било резервисано за мушкарце биле су табу чак и у аристократским круговима кинеског друштва.³⁰³ Када је ово учење постало уобичајени начин размишљања, родитељи су таленте својих ћерки почели да посматрају као клетву, знак да ће оне умрети младе, и с временом је недостатак талента почео да се перципира као врлина. Ова трансформација улоге жене и њених интелектуалних домета која је била резултат манипулативног конфуцијанског механизма за њихову контролу проузроковала је много гневних речи у текстовима Хе Џен. Међутим, највише острашћености у њој будиле су жене, попут Бан Џао, које су добровољно прихватиле овакав наук. „Ове жене изгледају толико задовољно својом инфериорном позицијом да потчињавање доживљавају као животни позив. У жељи да стекну репутацију да су правилно одгојене када је реч о манирима и обичајима, оне се не осврћу на друге жене које ово учење угрожава. Мушкарци су касније имали користи од овога: употребили су учење које је промовисало неколико жена како би стекли контролу над телима свих жена.”³⁰⁴ На овом

интриге на двору и домаћинству. Видети: Yuen Ting Lee, *Ban Zhao: Scholar of Han Dynasty China, World History Connected*, Vol. 9, Issue 1, <http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/9.1/lee.html>.

³⁰⁰ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 145.

³⁰¹ Исто, стр. 146.

³⁰² Сигурна да ће у тој књизи увек пронаћи доказ за своје тврдње, она цитира навод из „Дворане белог тигра” у којој се каже: „Зашто жене имају учитеље? Шта оне треба да науче? Оне треба да науче да служе друге.” Исто, стр. 148.

³⁰³ Хе Џен наводи пример царице Денг (Deng 邓) која је после смрти свог супруга владала као регент уместо малолетног цара Шанга (Shang 殇), али је ту улогу имала и када је цар Ан (An 安, 106–125 н. е.) преузео трон. „У званичној биографији царице Денг у *Историји позног Хана* (Hou Han shu 后汉书) наводи се: била је добро упућена у историју са шест година. Са 12 година је усавршила знање из 'Књиге песама' и 'Беседа'. Када је њен брат учио класике и биографије, испитивала га је у тајности. Њен ум је био окренут класичном учењу и књигама. Никада је нису интересовали кућни послови. Њена мајка ју је прекоревала: Не видим да вежбаш ручни рад како би обезбедила одећу за своју породицу. Да ли заиста мислиш да можеш постати учењак? Зар ово не доказује да су образоване ћерке за очеве и мајке биле табу?” Исто, стр. 149.

³⁰⁴ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 145.

месту није наодмет напоменути да поједини савремени тумачи активно учешће жена у ширењу негативних конфуцијанских пракси, на које је толико била кивна Хе Џен, повезују с чињеницом да је то био једини начин да оне остваре неки део културног идеала, с обзиром на ограничене ресурсе који су им били на располагању.³⁰⁵ Други, међутим, упозоравају да је у свету унутрашњих одаја, породице која је требало да буде стуб и место унутрашње хармоније патријархалног система, мало тога било врло и узорно. Како је забележено у литератури, испод конфуцијанских граница, жене су биле способне за насиље и интриге невероватних размера, што је указивало на беду њиховог положаја и акумулацију неупотребљених талената и неостварених жеља. У периоду који је претходио стварању Републике, када је започет процес еманципације и жене почеле да напуштају домаћинства како би закорачиле у јавни простор, причало се да су мушкарци били уплашени од уздизања ових жена, знајући добро какве су специјалисткиње за насиље и породичне интриге оне биле. Страхovali су шта ће учинити ова вековима потискивана сила у тренутку када добије моћ.³⁰⁶

Управо у тој забрани женама да се образују, да приступе институцијама и правима на једнак начин као мушкарци, коју је прокламовао конфуцијански наук у спреси са државом, Хе Џен види главни разлог за катастрофална искуства у случајевима када су жене успеле да досегну позицију моћи, било да су управљале државом, предводиле војску или стекле образовање које је било резервисано само за мушкарце. Она наводи бројне примере из кинеске историје који показују да су жене које су имале политичку моћ готово без изузетка ту моћ злоупотребљавале, било кроз непотизам у владавини или сексуалне афере, жене које су предводиле војску или учествовале у ратовима биле су без конкуренције у суровости и убијању невиних људи, а талентоване жене из прошлости које су стекле образовање показивале су прекомеран понос или недолично понашање³⁰⁷. Зашто су ове изузетне жене које су успеле упркос никаквим шансама проузроковале толико патње и несреће, питала се Хе Џен. „Морамо да схватимо да од десетина хиљада жена само једна или две добију прилику да се образују, па онда не чуди што сматрају да су толико изузетне да не морају да се повинују уобичајеним очекивањима када је реч о дисциплини. Такође, жене које су стекле политичку или војну моћ јављају се једном у сто или хиљаду година. С обзиром на то да су и саме мислиле да то није нормално, нису се либиле да користе нецивилизована средства у спровођењу својих циљева. Наравно да су за то криве ове појединачне жене, али не можемо занемарити одговорност мушкараца који су толико дуго кршили права жена и потенцирали неједнакост. Тако да су жене сматрале да та позиција коју су стекле није природна.”³⁰⁸ Хе Џен зна да исте примере користе и мушкарци како би показали да женама с разлогом не припадају иста права, исте позиције и исте улоге као њима, али Хе Џен се борила да докаже да је ускраћивање права женама не само неправедно и неприродно већ и опасно по њихов живот. „Ускраћене за право на образовање, жене постају све глупље. Ускраћене за право на политичку моћ, све су деградираније. Ускраћене за право да носе оружје, све су слабије. Незнање их спречава да изграде независну личност. Деградација их спречава да изразе и обогате себе. Слабост их спречава да се бране. Зато што нису могле да буду независне, с временом су умирале од глади. Зато што нису могле да се изразе, умирале су у депресији. Зато што нису могле да бране, небројено њих је заточено и убијено.”³⁰⁹

Пошто нису могле да приступе спољњем свету *wai* (外), званичном образовању и државној служби, шта је онда преостајало кинеској жени када је реч о личном развоју и

³⁰⁵ Li-Hsiang Lisa Rosenlee, *Confucianism and Women, A Philosophical Interpretation*, State University of New York Press, Albany, 2006.

³⁰⁶ Видети: Julia Kristeva, *About Chinese Women*, Urizen Books, New York, 1977, p. 77-78.

³⁰⁷ Поводом дебате о традицији цаињу, талентованим и образованим женама из прошлости, које су толико надањивале кинеске реформаторке само једну деценију раније, став Хе Џен је конзервативан. Видети: He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 149.

³⁰⁸ Исто, стр. 151.

³⁰⁹ Исто, стр. 152.

друштвеном признању? Хе Џен каже: празне титуле. Култ чедности и жртвовања који се у конфуцијанско учење уселио превасходно од времена владавине династије Сунг преселио је конфуцијански захтев за верношћу и оданошћу жена из области живота у простор смрти, гарантујући женама које истрају у неговању ових врлина и после мужевљеве смрти почасне титуле часне удовице и верне девојке. „Они практикују полигамију, али се плаше да би жене могле учинити исто, па су чедност, верност и чистоту прогласили за врлину. А пошто су се бојали да неће моћи да контролишу жене, они су то измамили кроз учење, третирајући их као робове. Такође су тражили да им жене остану верне након смрти. Они су хвалили чедност, гарантујући женама празне титуле, што није ништа другачије од ауторитативних владара који награђују лојалност у нади да ће њихови министри умрети за њих... Поред почасне титуле часна удовица, постојала је и верна девојка која је остајала верна мушкарцу за кога је верена али који је умро пре него што су ступили у брак.”³¹⁰

Рани класични текстови осуђивали су промискуитетно понашање жена али акценат није био на чедности или жртви. Врлина чедности (*jie* 洁), схваћена шире од чистоте тела, као апсолутна оданост мужу изражена кроз одбијање жене да се поново уда и доживотну посвећеност родитељима и родбини преминулог супруга³¹¹, свој процват доживела је у неоконфуцијанском учењу династије Сунг³¹². „У древна времена жена се није стидела да се поново уда после смрти мужа. Због тога је 'Књига обичаја' наложила: Када супруг умре, немој да се удаш поново. Конфуцијански учењаци Сунга су то додатно радикализовали, говорећи да је мањи проблем умрети од глади него од губитка части”³¹³, каже Хе Џен, начинивши скок из класичног учења и ханског конфуцијанизма, на које је до тада реферисала, у срце таме неоконфуцијанске мисли чији је пуритански и радикални став према моралним питањима превазишао сва дотадашња конфуцијанска учења. А пуританство неретко прати хипокризија. Како упозорава Ху Ши: „И док се нису противили конкубинату и моди везивања стопала, која је баш тада узимала маха, неоконфуцијанци су осуђивали поновну удају удовица. Умрети од глади је ситница, али кад удовица изгуби част, то је велики грех.”³¹⁴ Тако схваћена врлина, почев од династије Јуен када је неоконфуцијанизам постао државна идеологија, укључивала је и жртву (*lie*), што је значило да ће она можда потраживати и мучеништво које је најлакше доказиво у чину самоубиства. У овом периоду држава се први пут укључила у отворену кампању за промоцију и награђивање појединачних примера женских врлина. Владари ове династије повукли су експлицитну паралелу између жене која је посветила живот свом мужу и грађанина апсолутно оданог владару.³¹⁵ О томе да

³¹⁰ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 133.

³¹¹ Поједини савремени тумачи наглашавају да је категорија часне удовице била једна од ретких могућности за кретање и напредак жена на социјалној лествици, и да су неке жене пристајале на такву врсту живота управо зато што је то био једини начин да добију највише, царско признање. Видети: Li-Hsiang Lisa Rosenlee, *Confucianism and Women, A Philosophical Interpretation*, State University of New York Press, Albany, 2006.

³¹² Након векова доминације будизма, као духовни и интелектуални одговор на изазове будистичких и даоистичких учења, у време владавине династије Сунг основана је нова школа која је позивала на повратак суштини ритуала, врлине и самокултивације, позната под именом неоконфуцијанизам. Основали су је браћа Ченг Хао (Cheng Hao 程颢 1032–1085) и Ченг Ји (Cheng Yi 程颐 1033–1107), а свој зенит достигла је у учењу Џу Сија (Zhu Xi 朱熹 1130–1200), чији су се коментари конфуцијанских класика преко петсто година користили у свим школама и на свим државним испитима. Наслеђујући класичну ханску парадигму, они су се готово опсесивно фокусирали на чедност жена, претпостављајући фигуру удовице као идеал женске моралности. Утицајни удбеник *Основно учење (Xiaoxue 小学)* који је саставио Џу Си промовисао је овај идеал преносећи приче о женама које су сакатиле своје тело како би избегле поновну удају или које су се одлучивале на самоубиство како би избегле силовања.

³¹³ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 133.

³¹⁴ Ху Ши, „Конфуцијанизам”, Алманах Института Конфуције, XXIII-XXIV, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 2021, стр. 286.

³¹⁵ „Мушкарац умире за своју земљу, жена умире за свог мужа. То је праведност (yi)”. *Yuanshi* 196, pp. 4433–34 in: Fangqin Du and Susan Mann, *Competing Claims on Womanly Virtue in Late Imperial China*, in: *Women and*

је овакво наслеђе сачувано и у наредним вековима, посведочиће Хе Џен: „Филолог Ђијао Сјун (Jiāo Xun 焦循, 1763–1820), на пример, хвалио је верне девојке, говорећи да је њихово одбијање да служе мушкарца под другим презименом једнако непристајању лојалних грађана да се покоре новој династији; када жена изврши самоубиство као знак оданости према преминулом супругу, то је једнако жртви коју подноси мученик када своје тело приноси за своју палу отаџбину.”³¹⁶ Такође, у династији Јуен интерпретација врлине чедности била је таква да је жена подстицана на самоубиство уколико би је додирнуо било ко осим супруга. У неким случајевима, оне су то чиниле добровољно, поготово у високим аристократским круговима, где је утицај конфуцијанског учења на ум жене био снажнији, као израз апсолутне лојалности, али најчешће је то био излаз из очајног положаја у коме су се налазиле, начин да избегну понижење у време рата и разбојништва, да би спречиле да њима тргују, као и да би избегле злостављање и силовања. Овим разлозима Хе Џен придружује економску зависност од мужевљеве породице, која је толико тешка да за жену самоубиство постаје боља алтернатива од осуђености на такав живот. „Уколико мушкарац умре, често се догађа да жена почини самоубиство. Ово нема везе с љубављу. Она често нема избор јер нема од чега да живи. Многи тврде да је ово часно жртвовање или слепа покорност друштвеним обичајима. Али самоубиства су постала обичај због тога што када мушкарац умре, жену издржава његова породица и она мора да остане часна из захвалности. Али уколико нема средстава, живот оданости је веома тежак. Лакше је жртвовати се за ту идеју. Ако боље погледамо, видећемо да ће у већини случајева самоубиство починити жене из сиромашних породица.”³¹⁷ У династији Минг, наслеђе династије Јуен је доживело свој процват, па је у „Биографијама жена” званичне историје династије Минг (Ming shi Lienu chuan 明史列女傳), где је описан врли пут четиресто кинеских жена, жртвовање било далеко најцењенија врлина а самоубиство најпрестижнији чин. Тумачи који су се бавили статистиком бележе пораст женског суицида у овом периоду, чак и нову појаву колективних самоубистава, међутим, и овде остаје пракса да је одлука на такав чин из убеђења које је постулирало конфуцијанско учење била ретка. И као таква најчешће је потицала од жена које су се кретале у високим круговима, студирале класике и усвајале та морална учења. За остале жене, то је била принуда. А не смемо заборавити да се без обзира на званичне директиве већина жена преудавала после мужевљеве смрти. У том смислу, занимљиво је једно сведочење. Када је Гао Венсјуе из Тунгченга, провинција Анхуи, преминуо, његова мајка овако је саветовала удовицу: „Немој туговати превише. Пред тобом су три пута. Први је мучеништво: да заједно са својим мужем одеш у смрт. Други је верност: да останеш чиста попут снега како би служила његовој породици. Трећи је да урадиш оно што обични људи раде (да се преудаш).” Ово је свакако ехо идеја конфуцијанског филозофа из династије Сунг Џу Сија који је тврдио да ће се обичне жене поново удати после смрти свог мужа, али не и оне које су заиста разумеле шта је улога и обавеза жене и које знају да је смрт ситница када је животни улог част.³¹⁸

Друга престижна титула коју су могле да добију оне које заиста разумеју конфуцијанско учење припадала је верним девојкама. Хе Џен каже да је идеал женског понашања приписан девојкама које после смрти младића за кога су биле само заручене остају верне његовој породици успостављен у књизи „Биографије узорних жена” где је Лију Сијанг

Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan, ed. By Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush and Joan R. Piggott, University of California Press, Berkely, Los Angeles, London, 2003, p. 226.

³¹⁶ He Zhen, *On the Revenge of the Women* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 134.

³¹⁷ He Zhen, *Economic Revolution and Women's Revolution* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 95.

³¹⁸ Fangqin Du and Susan Mann, *Competing Claims on Womanly Virtue in Late Imperial China*, in: *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, ed. By Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush and Joan R. Piggott, University of California Press, Berkely, Los Angeles, London, 2003, p. 231.

пренео причу о таквом подвигу две девојке. Затим наводи ставове конфуцијанских учењака из 18. и 19. века који су у својим расправама о овом питању тврдили да су ритуали који претходе венчању потврда да девојка већ припада мушкарцу коме је обећана.³¹⁹ У династији Минг, наклоњеној најрадикалнијим доказима оданости, појављују се и први записи о самоубиствима заручених девојака, „девица мученица”. Није тешко претпоставити шта је о оваквим женским судбинама мислила Хе Џен, а посебно не шта је мислила о изворима њихове инспирације. „Тако, најпре су натерали жену да остане верна једном мушкарцу, а затим и да му буде верна и пре него што се уда за њега. Зар то није коришћење празног имена верна девојка да би се девојка отерала у смрт? Сада у потпуности увиђамо да обичаји и пристojност које су проповедали конфуцијански учењаци у прошлости у ствари нису били ништа друго него инструменти за брутално убијање жена.”³²⁰ А не одступајући од свог манира, овакве савете женама Хе Џен поткрепљује мноштвом цитата из конфуцијанског учења.³²¹

У династији Ћинг, чијим је последњим годинама владавине Хе Џен сведочила, фокус је померен са мучеништва и жртвовања на оданост и верност жена мужевљевој породици. Самоубиство је било критиковано као бег од одговорности и биографије из овог периода помињу га само у случајевима када је жена већ обавила све дужности које су јој званично учење и политика наменили. У овом периоду породица је истицана као језгро или база од које је зависила успешна држава, па је било од изузетне важности прописати одговарајуће односе међу њеним члановима и јасно дефинисати улогу жене. У „Биографијама узорних жена” династије Ћинг (*Qingshi gao Lienu chuan* 清史稿·列女传) зато се наводи: „Ћерка се потчињава својим родитељима. Снаја са дубоким поштовањем служи родитеље свог мужа. Жена помаже свом супругу. Мајка усмерава своје синове и кћери. Сестре и заове испуњавају своје дужности. Када се сви понашају у складу са својим улогама, породица ће бити хармонична. Када је породица хармонична, државом се исправно управља.”³²² У овом контексту, зарад очувања интереса породице чији је мушки члан преминуо, оданост жене породици свог мужа уздигнут је на ниво култа а часно понашање удовице постаје не само најморалнији чин једне жене већ и законски прописана обавеза. Цар Јунгџенг едиктом је прописао удовицама две одговорности: бригу о родитељима свог супруга и синовима, уколико их има. Приче о посвећености учених мајки својим синовима, изузетном моралу необразованих мајки и моралној супериорности и поносу ових жена које је требало да помогну удовицама да прихвате самоћу и тежак рад у интересу породице испуњавале су хронике династије Ћинг. Већина жена пригрлила је такву судбину, а да она није била нимало лака, показује једно од сачуваних женских сведочанстава из тог периода. Жена која је изгубила свог мужа када је имала свега петнаест година о наредних осамдесет година живота које је провела у часној самоћи каже: „Када сам гладна, једем. Када сам уморна, спавам. А када нисам ни гладна ни уморна, морам да наставим с радом. Никада не застанем да бих уживала. Раније, док сам радила као служавка, увек сам се трудила да обавим посао најбоље што могу. Када тако чиним, концентришем своје мисли. Када је мој ум заокупљен, истрошила сам сву своју енергију. Када је потрошим, уморна сам. Онда поново спавам и

³¹⁹ Конфуцијански учењаци расправљали су о исправности ове праксе од 16. века. Дебата која се водила у 18. веку, а у којој су учествовали познати интелектуалци попут Ћијен Дасина (*Qian Daxin* 钱大昕, 1728–1804), окретала се око питања у којој се тачки током дугог процеса размене имена, докумената и поклона брак може сматрати ритуално закљученим.

³²⁰ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 135.

³²¹ Међу њима, наравно, незаобилазан је већ помињани неоконфуцијански науч. Она цитира неоконфуцијанског мислиоца из династије Сунг Ченг Јиа: „Умрети од глади је много безначајније него изгубити интегритет”. Исто, стр. 133.

³²² Fangqin Du and Susan Mann, *Competing Claims on Womanly Virtue in Late Imperial China*, in: *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, ed. By Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush and Joan R. Piggott, University of California Press, Berkely, Los Angeles, London, 2003, p. 237.

поново устајем, али никада не допуштам себи време за одмор. Тако радим толико дуго да ми је то постала навика.”³²³

У епоху женске оданости и трпљења династије Ћинг уселила се непослушност Хе Џен. Због таквог контекста, она је још драгоценије сведочанство женске побуне, немирења, непристајања и отпора. У тој побуни, она се није зауставила на оптужбама за ропски положај жене које је упутила на адресу конфуцијанских учењака. На савест им је ставила и оптужбу да су убице. У лишавању жена слободе, слабљењу њиховог ума и манипулацији њиховим емоцијама видела је начин на који су ове идеје индиректно лишавале жене самог живота. Али у појединим праксама, које су биле њихов резултат, Хе Џен је видела директан метод убијања. Најозлоглашенији у том смислу били су пракса конкубината која је достигла неслућене размере у харемима кинеских царева и високих званичника и кинески казнени закон који је представљао концентрацију конфуцијанских нехуманих пракси у чину лишавања жене живота за дело које није починила.

Како показују записи о Жутом цару који је имао једну супругу и три конкубине, полигамија је у Кини била древни брачни обичај. Владимир Маљавин (Владимир Малавин) пише „да су четири царева жене симболисале четири стране света и четири годишња доба, а заједно са царем чиниле су свети број пет, пет стихија, пет боја, пет укуса, због чега је царски харем био прототип самог универзума.”³²⁴ Како је апетит царева с временом растао и симболика је упошљавана другачије, па је број царевих жена за време династије Сја порастао на 12, а да се овај тренд неће примирити, показале су бројке династија Шанг и Ћин (266–420) (39), Џоу (120) и коначно случај династије Танг у којој је царски харем, како се претпоставља, бројао око 40.000 жена. Право да поседују конкубине у старој Кини осим цара имали су и принчеви његове крви, али постепено су то право задобили и имућни мушкарци, а током династије Хан чак су и мушкарци из средње класе могли да приуште да задрже конкубине, купујући девојке које су им се допадале, што се као обичај сачувало и у наредним династијама. На ту праксу и незајажљив апетит у дистрибуцији жена указује и Хе Џен, напомињући да је почев од династије Хан, када је чак и министар Тијен Фен (Tian Fen 田蚡) имао властити харем од више стотина жена, та пракса у наредним династијама доведена до екстрема. Иако су поједине жене, посебно оне које су се бавиле политиком, и у појединим историјским периодима, посебно у периоду Пролећа и Јесени, имале врло слободан и активан положај унутар харема, утичући понекад чак и пресудно на политику царства, због чега су цареви потоњих династија покушавали да ограниче политичку моћ својих супруга и конкубина, мали број жена је према установљеној дворској хијерархији могао да буде рангиран високо и оствари неку врсту слободе или претендује на неку врсту моћи. За велики број жена боравак у харему био је мучење и животна опасност. Њихове судбине обележене тескобом, сузама, увредама, батинама, трагедијама, самоубиствима биле су наличје сјаја, изобиља, престижа, моћи царске палате. Те судбине, та ружна страна живота на двору, интересовале су Хе Џен.

У одељку „Анали царица из Историје Позног Хана”, каже Хе Џен, наводи се да је у осмом месецу двор слао званичнике Џунг Дафуа и Ји Тингченга у унутрашњост Кине како би физиолошки испитали девојке. Оне између 13 и 20 година, за које је утврђено да су девице и довољно здраве да могу да подаре потомство, регрутоване су у харем³²⁵. Регрутација жена била је сложен поступак који се одвијао у неколико фаза, али наводи Хе Џен представљају његову суштину. Да су се поједини родитељи радовали посети званичника који врше селекцију, верујући да за њихове ћерке то може бити пут ка самој титули царице, имајући на уму примере обичних девојака из прошлости које су од конкубина то и постале,

³²³ Fangqin Du and Susan Mann, *Competing Claims on Womanly Virtue in Late Imperial China*, in: *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, ed. By Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush and Joan R. Piggott, University of California Press, Berkely, Los Angeles, London, 2003, p. 327.

³²⁴ Владимир Маљавин, „Кина, Историја, култура, религија”, ННК интернационал, Београд, 2009, стр. 117.

³²⁵ He Zhen, *On the Revenge of the Women* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 153.

забележили су стари документи. Међутим, није остало прећутано ни то да су многи од њих свакаким лукавствима покушавали да спрече овакво успињање својих кћери на друштвеној лествици, знајући шта подразумева тај пут и какав их живот очекује у царској палати. Свест о тој врсти сазнања записала је и Хе Џен: „Историја династије Ђин забележила је да је цар Ву Ди издао свеобухватан позив за регрутацију жена у харем, а царица Јанг је била селектор. Девојке из виђенијих породица појавиле су се у старим хаљинама и грозног изгледа како не би биле изабране. Када је девојка Ху одабрана, заплакала се на лицу места. Упозоравали су је да снизи тон како је цар не би чуо, али она је одговорила: ’Не бојим се смрти, зашто бих се бојала цара?’ Истина, за жене одабране у харем то је било исто као да су умрле.”³²⁶ Овакав однос према одласку девојака у царску палату посебно је био изражен за време последње кинеске династије. Како наглашавају научници, Манџурци су имали другачије обичаје од Кинеза када је у питању било васпитавање девојчица. Њихова стопала нису подвезивана, нису раздвајане од мушке деце, и биле су миљенице својих очева и дедова. Помисао на то да ће живети у харему за њихове родитеље је била утолико страшнија. Они су због тога смишљали најразличитије диверзије, од покушаја да девојчице начине неугледним до настојања да их прикажу болесним, од скривања до брзе удаје, али ове субверзивне акције ретко би превариле искусно око дворских службеника.

Како је број жена у харему растао, расло је и њихово ривалство, па је борба за позицију омиљене конкубине изнедрила читаву службу шпијуна и доушника преко којих су се преносиле информације, сплетке, оговарања, интриге, страсти, клевете, сујете, злоба и огорченост. У овој отровној атмосфери, понекад опасној и по сам живот, расла је и усамљеност ових жена. Расипала се њихова младост и животна енергија. У прилог томе сведоче и наводи конфуцијанаца из династије Хан који су се противили институцији харема, а које Хе Џен цитира. То је посебно занимљиво јер они указују на опасност која прети од неравнотеже између *јина* и *јанга*, коју су управо они својим филозофским интерпретацијама унели у овај складни принцип. Званичник Позног Хана Лију Ју (Liu Yu 刘馥) пише: „Ових дана унутрашње одаје пуне су женских забављача и клонова, опремљених играчкама и украсима. Безвредне, оне једу у унутрашњим одајама, расипајући и трошећи суштину и виталност тела, постајући жртве болести. Ово је огроман губитак за целу земљу. И више од тога, када размотримо природу неба и земље, *јин* и *јанг* морају бити у равнотежи. Блокада онога што би требало да протиче (природне жеље жене) донеће поплаве заједно са сушом.”³²⁷ Слично томе званичник Хана Сјун Шуанг (Xun Shuang 荀爽) закључује: „Чуо сам да је пет до шест хиљада жена сакупљено у хареме, не рачунајући послугу. Недужни људи су обезвређени да би одржали харем који нема никакву сврху. Изван палата, људи су сиромашни. Унутар, комуникација између *јина* и *јанга* је блокирана. *Ти*, животна енергија је поремећена, доносиће беду и неповољна знамења. По мишљењу вашег скромног министра, све жене које нису заручене у одговарајућим церемонијама или које не конзумирају своје заједнице треба да буду ослобођене из харема и нађу партнере. Ово ће ублажити њихову усамљеност и тугу и вратити *јин* и *јанг* у равнотежу.”³²⁸

Поред осећаја усамљености, неиспуњености и безнађа који је био чест пратилац жена које су свој живот проводиле у харему, Хе Џен истиче опасности којима су ове жене биле изложене у династичким сменама или приликом страних освајања. Са доласком нове династије на власт, ове жене су „или киднаповали војници који су пљачкали или су их силовали варвари, уколико не би умрле од глади или лутале у изгнанству.”³²⁹ Али и без великих политичких смена, судбину великог броја ових жена обележила је патња. Говорило се да су девојке из имућних породица, које су већ биле навикнуте на раскош и богатство, па

³²⁶ He Zhen, *On the Revenge of the Women* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 155.

³²⁷ He Zhen, *On the Revenge of the Women* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 154.

³²⁸ Исто, стр. 154.

³²⁹ Исто, стр. 155.

то није могло ублажити њихову носталгију за домом, плакале дан и ноћ по доласку на двор. Да су многе из њега протеране због немогућности да подаре пород или због тврдоглавости, губитка лепоте и младости, а када су једном ушле унутра, изван зидина палате није их чекало ништа. Да су оне, које никада нису добиле позив да дођу у одаје Сина Неба, остале заборављене да копне у забаченим кутовима велике царске палате. Да су многе дизале руку на себе осећајући да је то живот који не могу да поднесу. И да су то у великом броју случајева морале да учине тако што ће умрети од глади, јер је испијање отрова, према законима династије Ћинг, доносило смртну пресуду и њиховој породици. То су биле жене које су интересовале Хе Џен и то су биле судбине за које је окривила конфуцијанска учења и законе.

Начин на који су мушкарци обезвредили живот жене, на који су га потчинили властитом животу, вредностима, интересима и жељама, према мишљењу Хе Џен, најрадикалније и најогољеније показује пракса убијања царевих конкубина коју је изнудио обичај заједничког сахрањивања. Познато је да није било много ствари у дугачкој кинеској историји које су успеле да се сакрију од пера њених историчара, па је тако остало забележено и то да су жене у царским харемима лишаване живота само зато што нису могле да подаре наследнике владару, а на смрт су неретко биле осуђиване и онда када је то била жеља умирућег суверена. Да и у смрти остану сједињени. Они посебно сурови наређивали су да жене буду живе сахрањене са њима, други, чија природа није била садистичка, жртвовали су животе својих омиљених конкубина са захтевом да поред њихових буду положена и тела ових жена. „Од првог цара династије Ћин, каже Хе Џен, који је сахрањен на планини Ли са бројним женама са свог двора, до бројних царева и принчева династије Минг чије су жене жртвоване после њихове смрти, жене су убијане и сахрањиване са својим господарима. Ова се дела не могу избрисати и туга и бес никада неће бити утишани.“³³⁰

Незаинтересована за жене којима се срећа у царским палатама осмехнула, тачније презриво заглавана у свако напредовање у неправедном и поробљавајућем систему, и онда када је главни актер била жена, верујући да оно увек и нужно подразумева освајање привилегија на рачун туђе беде, слободе на рачун нечијег ропства, уздизање једне жене на рачун суноврата неке друге, за Хе Џен конкубина остаје најзвучнија метафора женског ропства и умирања. „Што се тиче жена које су постале конкубине, оне су умирале или од депресије, или од љубоморе, мучења законске жене, суровости усвојених синова. Ове жене су једино могле да се надају да ће пронаћи начин да окончају свој живот, молећи се да то буде брзо, или да покушају да пронађу уточиште у манастиру. Можемо рећи да је радост живота била ускраћена женама у Кини и да је мало оних које су умрле природном смрћу.“³³¹ Управо због те смрти коју је, како је веровала и доказивала Хе Џен, расејала мушка култура, њихове школе, учења, обичаји и закони, а која се свакодневно надвијала над телом и умом свих кинеских жена, Хе Џен је тражила солидарност и отпор. Тражила је од кинеских жена да буду рефлексивније. Да се оне које су супруге побуне против нижег положаја оних које су конкубине. „Када је супруга већ подређена мушкарцу, како се онда она разликује од конкубине?“³³², питала је Хе Џен, тражећи да се искорени неприродна неједнакост, посебно она која се увукла у женске редове.

„Треба нагласити да је учење које су пропагирани конфуцијанци штетно и по закон. Јер закон је укорењен у учењу, а учење у конфуцијанским књигама“³³³, каже Хе Џен, враћајући у руке конфуцијанаца одговорност за нехумане царске прописе и законске праксе које су на нишану држали сам живот жене. Најевидентнији доказ за то да се њихови творци

³³⁰ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 158.

³³¹ Исто, стр. 158.

³³² Исто, стр. 140.

³³³ Исто, стр. 146.

нису либили ни да повуку ороз за њу је представљала казнена царска политика, према којој је жена била одговорна за злочине које су починили мушкарци. Жена је била кажњавана за злочине које су починили њени сродници, било у примарној, било у мужевљевој породици, до династије Танг када су јој творци и тумачи закона уделили мало правне милости стављајући јој на терет само грехе мужевљеве породице. По питању древности овакве казнене политике класични списи показују извесно колебање. Како Хе Џен наводи, *Џуови коментари* и *Гунгјангови коментари* (公羊传) преносе да жена није била жртва казнене политике по основу сродства са оптуженим, али једно писмо које она проналази у „Биографији Џао Шеа” (Zhao She lie zhuan 赵奢列传) у „Историјским записима” показује да би то требало узети са опрезом. У њему мајка Џао Куа моли цара да јој поштеди живот након што је војска њеног сина поражена, што указује на то да су поступци мушкараца и у древна времена били погубни по животе жена. У династичком периоду, драконске мере династије Ћин, када би за злочин који је починио један мушкарац била погубљена цела његова породица, следили су владари династије Хан, а посебно острашћено цареви династије Веи и Ћин, све до цара Вена када је таква пракса укинута. Остало је забележено да је у периоду владавине династије Веи један мушкарац пред судом тражио правду за жене. Званичник Ченг Веи захтевао је од судских власти да сачувају женске животе, указујући на неправду која им је двоструко начињена. Његову молбу да се измени закон према коме је тело жене нуђено као искупљење и за злочине мужева и за злочине очеве и браће, како смо поменули, усвојио је законодавни систем династије Танг. Али не мењајући свој однос према природи казне, женско тело је и даље остало изложено и рањиво.

Да суровости кинеских царева и високих званичника није недостајала креативност, показује Хе Џен упућујући на разноврсност казни које су у различитим династијама следовале женама када би се мушкарци огрешили о закон. У династији Хан, за њихове злочине жена је била осуђена на изгнанство, у династији Танг, жене, снаје, конкубине и синови оптужених били су прогнани у царску палату као робље, а у династијама Сунг и Минг жене отпадника од закона биле су жигосане као проститутке. Њен омиљени класични репертоар из кога је црпила примере окрутне мушке владавине остаје ипак династија Хан и она не штеди на примерима из биографија овог времена обезбеђујући тако и реторичку снагу за своју оптужбу: мушкарци су одговорни за патњу и смрт жена. Задирање конфуцијанаца из времена династије Хан у древни космолошки принцип, њихово померање таса на ваги која је показивала равнотежу света, за Хе Џен остаје неопростив грех. Тренутак када су жене заувек пале у немилост. „Женама је у државама са деспотском владавином ускраћено право на слободу и живот. Нема сумње да су многи погубљени мушкарци били невини и да су лажне оптужбе биле честе, али њима је бар саопштавано шта су згрешили. Када су жене кажњаване, није морало ни да им се каже због чега. Биле су кажњаване једноставно због тога што је мушкарац прекршио закон. У животу, оне нису биле једнаке с мушкарцима, а у смрти су изједначаване тако што су морале да поделе са њима казну за њихов злочин. Како је могуће да на земљи постоје тако неправедни закони? Све ово можемо приписати заблудама конфуцијанских тврдњи да жена прати мушкараца, мушкарац води жену. Жене су биле третиране као додатак мушкарацу и њихов живот зависио је од тога да ли ће мушкарац прекршити закон.”³³⁴

Иако ово јесте био период рађања антиконфуцијанског расположења код модерне кинеске интелигенције, ниједна жена није на овај начин приступила канонским учењима, промишљајући њихове механизме потлачивања и послушкјујући њихов одјек у животу обичне кинеске жене. За истраживаче заинтересоване за опицавање пулса и послушкјување духа тог времена, чије је откуцаје и дах умногоне обликовао, усмеравао и убрзавао сукоб између традиције и модерности, радикално заострен у питању женске еманципације од чијег је успеха зависила и његова судбина, текстови Хе Џен представљају драгоцен материјал. Не

³³⁴ He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 167.

мање важно, за све оне који трагају за револуционарима, изузетним људима у изузетним временима, у њима ће пронаћи драгоцени запис аутентичне женске побуне. Проницљиве, бескомпромисне и непокориве.

Критика западне модерности – развој модерног друштва и положај жене

Иако је у методама, перспективи и начину на који је акцентовала теме и проблеме из конфуцијанских текстова и традиције глас Хе Џен био особен, непријатељски и критички однос према старим кинеским обичајима и слици света био је заједничко мисаоно обележје свих прогресивних кинеских интелектуалаца који су на прелому векова вапили за променама. Међутим, њен однос према модерном свету, према процесу модернизације који је требало да сузбије старе, традиционалне начине мишљења и функционисања, изведе Кину из мрака династичке и феудалне историје и обасја је светлом новог, врлог, савременог и прогресивног света представљао је опкорачење унутар преовлађујуће интелектуалне климе тог времена. Док су гледајући у Јапан који је чудима модернизације поразио Русију и у Запад који је истим чудима покорио пола света кинески интелектуалци гледали у добитну комбинацију за трансформацију Кине из слабе у јаку земљу, Хе Џен је гледала у пропаст, амбис, разарање и смрт. Наспрам апологета модерности какви су постали готово сви они Кинези који су прижељкивали пад династије и друштвене реформе, њен однос према модерном, западном свету, његовим постигнућима и „прогресу” који је толико опчињавао подрамјљену, сиромашну и разједињену Кину био је готово јеретички. И у томе се огледа највећи утицај анархизма на њене идеје, слику света и потрагу за смислом.

Уско повезана с појмовима „прогрес” и „развој” који се као историјски подвиг пословично приписују Западу, модерност подразумева широк опсег феномена које карактерише континуирани развој, промена и еманципација од традиционалних средњовековних пракси. Те промене првенствено су биле видљиве у области науке, технологије, индустрије, државног и политичког уређења, друштвене покретљивости, урбанизације и експеримената у култури и уметности. Иако је изазов средњовековној европској традицији упућиван почев од ренесансе (14–16. век), религиозне реформације и научне револуције (16–17. век) и просветитељства (18. век) у виду нових филозофских и друштвених концепата какви су били хуманизам, индивидуализам, рационализам, слобода, секуларност, кључне промене у политичкој и економској сфери догодиле су се у 19. веку. Како наглашава већина аутора, револуционарне трансформације у друштвеној, политичкој и економској структури и коперникански обрт у начину човековог разумевања света и свог места у њему обележило је неколико кључних и радикалних промена. Најпре, пољопривредну економију са својим циклусима просперитета и глади заснованих на жетви заменила је индустријска економија базирана на фосилним горивима, технолошким иновацијама и акумулацији капитала. То је условило промене у класној структури, па је због губитка утицаја аристократија морала да сведочи окончању своје вишевековне доминације, због губитка земље, сељаци су се суочили с губитком своје некадашње улоге, значаја и положаја, а на историјску позорницу ступили су нови актери, буржоазија и пролетаријат. Да је прилагођавање радикалној трансформацији света било пуно изазова, с обзиром на разлике међу земљама које су се укључивале у заједнички пројекат модернизације, сведочи и разноликост идеологија које су овом периоду покушавале да осмисле и утемеље свет који се отргао од своје некадашње суштине и корена. Идеологије попут либерализма, социјалне демократије, национализма, социјализма, комунизма, научног расизма упутиле су изазов династичкој владавини, религији, старим друштвеним обрасцима и покушале да трансформишу стару политичку мисао и оправдају нове политичке акције. А нове националне, капиталистичке државе затвориле су своја друштва унутар нација, дарујући им све благодети и страхоте модерног света, и почеле да угрожавају старе државе које нису успеле да изведу револуцију модерности, омогућивши им да се кроз најразорнију тековину

модернизације империјализам и колонијализам блиско упознају с „еманципованим” и „просвећеним” Западом.³³⁵

Индустријализација и капитализам остају ипак најмаркантније и најреволуционарније обележје западног модерног друштва. Рођена у Енглеској у другој половини 18. века, убрзано настанивши велики део европског континента и Северне Америке и обзнанивши своје присуство у Јапану у првој половини 19. века, освојивши тако и прву азијску земљу, индустријализација је сложен процес промена који је дубоко утицао на целокупну друштвену и економску сферу. Како наглашава Јирген Кока (Jürgen Koska), у њеном средишту налазе се три ствари: „1. техничко-организационе иновације од развоја парне машине и машинизације предења и ткања у 18. веку па све до дигитализације производње и комуникације крајем 20. и почетком 21. века. 2. масовна експлоатација нових извора енергије (најпре угља, а касније електричне енергије из различитих извора, затим нафте, атомске енергије и обновљивих извора енергије). 3. ширење фабрика као производних предузећа с поделом рада која су, за разлику од пређашњих дистрибутера, била централизована, а за разлику од занатских радионица су користила погонске и алатне машине.”³³⁶ Индустријализација није била синоним за пут ка благостању али је чињеница да се између земаља које су прошле тај пут и оних које нису продубљивао јаз у богатству и расла неједнакост исто као што је чињеница да су се унутар индустријализованих земаља које су словиле за просперитетне по први пут у историји догодила таква епидемија сиромаштва и таква експлозија неједнакости између богатих и сиромашних слојева друштва.³³⁷ Земље које су савладале пројекат модернизације, чија је прва лекција била индустријализација, јесу постале светске велесиле, али њихова моћ није се напајала само на технолошком прогресу. Јер са индустријализацијом су дошле фабрике, са фабрикама индустријска предграђа, а унутар њих радни и животни услови били су тако бедни да је по први пут у историји идеја прогреса у своје значење уписала људске жртве, деградацију и дехуманизацију људског живота. „Рекли су и да је индустријска револуција, упркос патњама оних који су пали у борби против машина, била потрес који је за друштво био неизбежан и нужан, како би се преживело. ’Онај ко неће да примени нова решења мора очекивати нова зла’, упозоравао је Франсис Бејкон (Francis Bacon, 1561–1626), један од првих друштвених филозофа новог доба; а другачији сценарио, сценарио катастрофе која је избегнута а не каталклизме која се догодила, ефикасно је скицирао водећи историчар тог периода, Т. С. Ештон (T. S. Ashton, 1889–1968)³³⁸. Неумољиви напредак, међутим, ретко кад славе они које он прегази.”³³⁹

³³⁵ Видети: Barry Buzan, George Lawson: *China through the lens of modernity*, The Chinese Journal of International Politics, Volume 13, Issue 2, Summer 2020, Pages 187–217; Md. Shafiqur Rahaman, *Western Modernity: The Origin, Development and Limitation*, *Advances in Sciences and Humanities*, Volume 8, Issue 1, March 2022, Pages: 5-11.

³³⁶ Јирген Кока, „Историја капитализма”, Клио, Београд, 2016, стр. 78.

³³⁷ У Америци, рецимо, која је 1900. године постала најбогатија нација и најмоћнија индустријска сила, квалитет живота обичних људи био је и те како упитан. Године 1890. најбогатијих девет процената Американаца поседовало је невероватних 71 % целокупног богатства земље. Видети: AP European History, *The Age of modernity and Anxiety, 1894-1914*, доступно на: [efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://webpages.cs.luc.edu/~dennis/106/106-Bkgr/24-Fin-de-Siecle.pdf](https://webpages.cs.luc.edu/~dennis/106/106-Bkgr/24-Fin-de-Siecle.pdf).

³³⁸ „Средишњи проблем тог доба био је како нахранити и обући и запослити генерације деце којих је било много више него у ранијим периодима. И Ирска се суочила с истим проблемом. Пошто није успела да га реши, четрдесетих година је изгубила око петину народа, због исељавања, глади или болести. Да је Енглеска остала држава пољопривредника и занатлија, тешко да би избегла исту судбину... Данас на равницама Индије и Кине, живе мушкарци и жене, болесни и гладни, чији су животи наизглед мало бољи од живота стоке која дању с њима дириначи, а ноћу с њима дели место починка. Такви азијски стандарди, и такви немеханизовани ужаси, јесу судбина оних који повећају свој број, а да нису прошли кроз индустријску револуцију.” Розалинд Мајлс, „Ко је спремио тајну вечеру? Женска историја света”, Геопоетика, Београд, 2012, стр. 170.

³³⁹ Исто, стр. 170.

Капитализам, с друге стране, има много дужу историју од индустријализације³⁴⁰, али је чињеница да се у 19. веку индустријализација свуда одвијала у оквиру капиталистичких структура, и да су управо у периоду индустријског капитализма фабрике потиснуле занатске радионице, индустрија пољопривреду, а радници занатлије и сељаке. Капитализам се уобичајено повезује с двоструко слободним најамним радом – рад ослобођен од економске принуде и ослобођен власништва над средствима за производњу, јер су радници регрутовани на уговорној основи и плаћени у оквиру размене радне снаге за надницу. Међутим, како је упозоравао Маркс, однос између капитала и најамног рада је такав да је омогућавао капиталисти да експлоатише радника јер он није располагао оном вредношћу коју је створио, тзв. вишком вредности, већ он прелази у власништво капиталисте/предузетника који је један његов део улагао у јачање акумулације а остатак користио за личну потрошњу³⁴¹, а како су упозоравали анархисти, ничега слободног нема у послу који морате да прихватите да не бисте умрли од глади.³⁴² Али док је индустријализација, оличена пре свега у индустријској производњи, своје жртве убирала код куће, на месту где им је у замену за беду властитог живота нудила идеју о моћи и богатству њихове земље, капитализам је поред домаћих жртава тражио да за њега животе положи и они чију судбину нису дотакла чуда модерног доба. Како је упозоравао Лењин, империјализам је највиши ступањ светског капитализма, јер када су могућности за инвестирање исцрпљене код куће, капиталисти су принуђени да инвестирају споља, оснују колоније и експлоатишу слабе нације.³⁴³ Уместо трговине, која се још од Монтеѕкјеа (Baron de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, 1689–1755) повезивала с миром, а за коју је Адам Смит веровао да има моћ да донесе једнакост између народа³⁴⁴, Европљани су успоставили контролу над областима које су биле богате ресурсима.³⁴⁵ Како то

³⁴⁰ „Своју технолошку револуцију Кина је живела већ у 11. и 12. веку када са великим изумима какви су барут, компас и штампарска преса. Такав развој настављен је и у време владавине династије Минг. За време династија Хан и Сунг, дошло је до развитка тржишта, убрзавања монетаризације и тежње ка бољем економском учинку, пре свега изградњом саобраћајница, управљањем рудницима, подстицањем прекоморске трговине и обезбеђивањем минимума реда. У 15. веку, у Кини је успостављен трговински капитализам, чији су врхунац биле спектакуларне поморске експедиције адмирала Џенг Хеа који је са великим људством и по налогу цара, у дипломатској и трговачкој мисији, поморским путем дошао до Африке. Трговински капитализам цветао је и у Евопи, пре свега у Италији и Немачкој, између 12. и 15. века. Али он се одвијао без трансформације у сфери производње која је наступила тек с индустријским капитализмом и своју позорницу морао је да дели с другачијим облицима производње.” Видети: Јирген Кока, „Историја капитализма”, Клио, Београд, 2016, стр. 26-28.

³⁴² „Страшно фијуче бич глади изнад главе сиромаша. Да би живио, мора он своје властито ја добровољно продавати свакога дана и свакога сата.” Јохан Мост, „Бештија приватног власништва”, Prvo izdanje: Johann Most, Die Eigentum-Bestie, New York, 1887. Пријевод: Dubravko Grbešić, доступно на: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/johann-most-bestija-privatnog-vlasnistva>.

³⁴³ „Капитализам је прерастао у светски систем колонијалног угњетавања и финансијског гушења већине становништва Земљине кугле од стране шачице 'напредних' земаља. И подела тог 'плена' врши се између 2-3 у светским размерама моћна, до зуба наоружана грабљивца (Америка, Енглеска, Јапан), који увлаче читаву земљу у свој рат око поделе свог плена.” В. И. Лењин, „Империјализам као највиши стадиј капитализма”, Култура, Београд, 1967, стр. 10.

³⁴⁴ „У посебном времену када су та открића учињена (откриће Америке и откриће пролаза за Источну Индију поред Рта добре наде), догодило се да је претежност снага на страни Европљана била тако велика да им је омогућила да у тим удаљеним местима некажњено почине сваковрсне неправде. У будућности ће, можда, урођеници тих земаља постати јачи, или ће Европљани постати слабији, и сви ће становници различитих делова света постићи ону једнакост храбрости и снаге, која улива страх и једина може застрашити неправедност независних народа и претворити је у неку врсту поштовања међусобних права. Али, чини се да је највероватније да ће ту једнакост снаге успоставити оно међусобно саопштавање знања и побољшања сваке врсте које развијена трговина свих земаља са свим земљама природно, или, боље рећи, нужно, доноси собом.” Адам Смит, „Истраживање природе и узрока богатства народа”, књига 2, Култура, Београд, 1970, стр. 857.

³⁴⁵ Оквирно, почетак колонијалних освајања везује се за 16. век и откривање морских рута на јужној обали Африке (1488) и Америке. Колонијална експанзија трајала је од 15. до 20. века када су европске силе, као што су Француска, Британија (с највећим бројем колонија), Португал, Холандија, Немачка, колонизовале велике делове Африке, Азије, Океаније, а Америка је под своју управу ставила Филипине. Експлоатацију економског, политичког и културног система и живота освојених земаља Европљани су називали „просветитељска мисија” и

исправно примећује Јирген Кока, „оно што се често еуфемистички назива добом открића заправо је било време делимично насилног а делимично комерцијалног потчињавања великог дела света европским силама. Око 1500. европске силе су контролисале седам посто светске територије а око 1775. тај постотак је износио тридесет и пет. Претензије територијално целовитих држава, хришћанске мисије али пре свега економски интереси – тежња за богатством и профитом, похлепа за племенитим металима, јагма за трговинским привилегијама које су биле потребне да би се остало у конкуренцији с другим европским силама, пресудни за европско задирање у друге делове света.”³⁴⁶

Тамна страна процеса модернизације остала је испод радара либералних филозофа тога времена, загледаних у технолошка чуда, прогрес, моћ слободног тржишта и нове политичке идеје испуњене крилатицама слободе и једнакости. Она је можда промакла и народима у мање развијеним источним земљама за које је освајачка супериорност Запада била неспојива са могућношћу да становници ових земаља живе другачије него слободно и просперитетно. Међутим, слобода којом су били опијени либерали тог времена није била на уснама другачијих мислилаца, а често ни у срцима обичних људи. Истине ради, иако су очеви либералне економије и филозофије Адам Смит³⁴⁷ и Вилхелм фон Хумболт (Wilhelm von Humboldt, 1767–1835)³⁴⁸ упозоравали на проблеме које могу изазвати капиталистичко тржиште, индустријски рад, посебно у спрези са државном контролом, тек је Маркс детаљно описао бољке модерног доба и назвао их правим именом. Марксов отуђени рад³⁴⁹

чинили су је заклањајући се иза лицемерне и расистичке идеје о својој моралној обавези да цивилизују непросвећене људе, а о злочинима које су у то име починили написане су бројне студије и они нису тема овог рада. Међутим, колонизација као нераскидиви део модернизације, као њено наличје или тамно лице, свакако представља процес који је важан за перспективу из које ауторка у овом раду анализира догађаје у Кини на крају века.

³⁴⁶ Јирген Кока, „Историја капитализма”, Клио, Београд, 2016, стр. 49.

³⁴⁷ Адам Смит, отац либералне економије, на почетку књиге „Богатство народа” велича поделу рада, међутим, даље у књизи упозорава на то да „уколико дозволимо да се подела рада настави, ми ћемо људе свести на створења која су толико глупа и без знања колико то могу постати, зато што ће она просто изводити механичке операције на команду у веома ограниченој области.” Ноам Чомски, „О анархизму”, Медитеран паблишинг, Нови Сад, 2017, стр. 176

³⁴⁸ Како то примећује Ноам Чомски, Вилхелм фон Хумболт, оснивач класичног либерализма, кога данас обожавају тзв. конзервативци зато што га не читају, указао је да ако радник производи прелепу ствар на команду, ми се можемо „дивити томе што он ради, али ћемо презирати то што он јесте”, зато што се он заправо не понаша као људско биће већ само као машина. Сматрајући да држава тежи томе да од „човека направи оруђе које служи њеним производњим циљевима, не обазирајући се на његове индивидуалне сврхе”, Хумболт се снажно противио мешању државе у живот грађана. Ипак, како то запажа Чомски, Хумболт није предвидео да ће се и демократија са својом паролом једнакости свих грађана пред законом и либерализам са својим правом човека на своју сопствену личност разбити о стварност капиталистичке економије. Ноам Чомски, „О анархизму”, Медитеран паблишинг, Нови Сад, 2017, стр. 51.

³⁴⁹ У својим раним радовима, какви су „Економско-филозофски списи” из 1844. године, Маркс каже да се отуђење испољава на два начина: показује се у односу радника према предмету, производу свог рада, али оно је видљиво и у акту производње, унутар саме производне дјелатности. „Радник се према производу свог рада односи као према туђем предмету: уколико радник више изради, утолико моћнији постаје туђи, предметни свијет који он ствара себи насупрот, утолико постаје сиромашнији он сам, његов унутрашњи свијет, утолико њему самом мање припада. Оспољење радника у његовом производу значи не само да његов рад постаје предмет, спољна егзистенција, него да рад егзистира изван њега, независно, туђе и постаје њему насупрот самостална сила, да му се живот који је дао предмету супроставља непријатељски и страна; Рад је раднику спољашњи рад, тј. не припада његовој суштини, стога се он у свом раду не потврђује, него пориче, не осећа се сретним, него несретним, не развија слободну и физичку и духовну енергију, него мрцвари своју природу и упропаштава свој дух. Стога се радник осећа код себе тек изван рада, а у раду се осећа изван себе. Код куће је кад не ради, а кад ради, није код куће. Стога његов рад није добровољан, него присиљан. Стога он није задовољење једне потребе, него је само средство да задовољи потреба изван њега. Његова туђост јасно се показује у томе да се рад избјегава као куга, чим не постоји физичка или друга присила. Спољашњи рад, рад у којем се човек оспољује, јесте рад самопожртвовања, мрцварања. Напокон, спољашњост рада појављује се у раднику у томе што он није његов властити рад него рад неког другога, што му он не припада, што у њему не припада самом себи него неком другоме.” Karl Marx – Friedrich Engels, Rani radovi, Naprijed, Zagreb, 1985, стр. 249.

представљаће концепт који ће окупити све критичаре модерног капиталистичког времена и после раскида са анархистима живеће као његово трајно наслеђе у њима.³⁵⁰ Маркову тезу о приватној својини као извору експлоатације радника, о акумулацији капитала у рукама малог броја људи као извору ропског рада, анархисти су заговарали на посебно срчан и страствен начин. Тако, загледана у најуспешнију капиталистичку и индустријску државу времена, Сједињене Америчке Државе, Ема Голдман поручује: „Још је фаталнији злочин претварања произвођача у обичан део машине, са мање воље и одлуке од његовог господара од челика и гвожђа (Људском бићу су украдени не само производи његовог рада, него и моћ слободне иницијативе, оригиналности и интерес или страст за ствари које прави)... Чудно је рећи, али има људи који величају ову умртвљујућу методу централизоване производње као највеличанственије достигнуће нашег доба. Уопште им не успева да схвате да је, ако наставимо да служимо машинама, наше ропство потпуније него што је било ропство краљу. Не желе да знају да централизација није само посмртно звоно слободи, него и здрављу и лепоти, уметности и науци, свему ономе што је немогуће у механичкој атмосфери.”³⁵¹ Уверен да је модерно капиталистичко друштво, које је својим грађанима јамчило слободу слободним најамним радом и новим слободним државним уређењима, у поробљавању људи превазишло чак и робовласнички и феудални друштвени систем, Јохан Мост (Johann Most, 1846–1906) узвикује: „Ужасна су то била времена кад су владајуће класе полазиле у лов на робове и оне који би им пали у руке бацали у окове и силом тјерали да раде. Чудовишно је изгледало у свијету кад су кршћанско-германски пљачкаши покрали цијеле земље, одузели народима тло под њиховим ногама и нађерали их на тлаку. Али врхунац срамоте произвео је тек данашњи „поредак”: јер он је више од девет десетина човјечанства преварио за увјете њихове егзистенције, учинио их овиснима о једној сићушној мањини и проклео на самопожртвовност, но истовремено тај однос толико прикрива свакојаким формулама да поданици новог вијека – најамни робови – само деломице спознају своју неправност и ропство и склони су их приписивати сретном, односно несретном случају.”³⁵² А свој бес и огорченост на правну и теоријску слободу модерног капиталистичког друштва која када из апстракције сиђе у живот постаје ропство и експлоатација без имало задршке изливао је и Бакуњин: „Радник увијек има право дати отказ послодавцу, али има ли средстава за то? А и уколико му да отказ, да ли је то у намјери осигуравања слободне егзистенције, у којој неће бити господара осим њега! Не, он то ради у намјери продаје себе, другом послодавцу. Он је на то нађеран истом глађу која га је присилила продати се првом послодавцу. Према томе, радничка слобода, тако узвишена код економиста, правника и буржујских републиканаца, само је теоретска слобода којој недостају средства за властиту могућу реализацију и самим тиме је само фиктивна слобода, потпуна лаж. Истина је да је цијели живот радника једноставно непрекидно поразно наслеђство разних облика кметства – добровољног са правне тачке гледишта, али принудног у економском смислу – прекинуто тренутним међураздобљима слободе помијешане са глађу; другим ријечима; ропство!”³⁵³

³⁵⁰ Током 1871/72. године дошло је до заоштравања односа у Интернационали. Маркс је намеравао да је трансформише и да од конференције аутономних секција створи централизовану политичку партију са извршним комитетом. Борба између централистичке и федералистичке струје у Интернационали окончана је на Петом конгресу Интернационале у Хагу (2–9. септембра 1872), једином којем је Маркс присуствовао, искључењем Бакуњина из Интернационале. О Бакуњиновој критици Маркса, видети: Михаил Бакуњин, „Државност и анархија”, Цид, Подгорица, 2010, стр. 27-35, 72, 195.

³⁵¹ Ема Голдман, „Анархизам – за шта се стварно залаже?” у: Ема Голдман „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 29-30.

³⁵² Јохан Мост, „Бештија приватног власништва”, Prvo izdanje: Johann Most, Die Eigentum-Bestie, New York, 1887. Prijevod: Dubravko Grbešić, доступно на: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/johann-most-bestija-privatnog-vlasnistva>.

³⁵³ Михаил Бакуњин, „Капиталистички систем”; овај памфлет је исјечак из *The Knouto-Germanic Empire and Social Revolution* и укључен је у *The Complete Works of Michael Bakunin* под насловом *Фрагмент*. Доступно на: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/mihail-bakunjin-kapitalisticki-sistem>.

Незасити и немилосрдни молох капитализма који се гоји слабо плаћеним најамним радом и претвара људе у робу и робове је честа анархистичка метафора модерног капиталистичког друштва. Анализирајући последице индустријализације и нове економије засноване на приватној својини и контроли над средствима производње и марксисти и анархисти упорно су упозоравали на друштвену неједнакост, све већи јаз између богатих и сиромашних и беду свакодневног живота људи који нису уграбили део капиталистичког колача. Иако се нису слагали у начину на који ова неправда треба да се исправи³⁵⁴, и једни и други супротстављали су се отуђеном и специјализованом раду, претпостављајући му друштво у коме ће рад бити највиша потреба у животу а не средство пуког преживљавања, и тражили да се људима врате ресурси неопходни за живот, контрола над животом и достојанство живљења који су им одузети. Тражили су да се укине приватна својина.

Анархистичка критика капиталистичке модерности несумњиво је била доминантан извор за анализу модерног западног друштва коју је у својим текстовима изнела Хе Цен. Анархисти су јој дали информације које су прећуткивале либералне апологете модерности и основне теоријске алате за промишљање модерног света због којих је њена слика Запада али и Кине уколико одабере западни пут била тако различита од ружичастих снова о богатству и снази њених кинеских савременика. Проблеми приватне својине, акумулације капитала у рукама малог броја људи, растуће неједнакости, сиромаштва, неслободе и бедних услова живота и рада у индустријском и капиталистичком друштву представљали су тежиште и њене анализе западне модерности, а питање рада, конкретно веза између најамног рада и ропства, било је једно од централних места и у њеној критици модерног друштва.

Као и у својим анализама патријархата, Хе Цен је модерно друштво посматрала кроз фигуру жене, показујући на њеном примеру, а што је у случају Хе Цен увек начин да се обухвате и сви други примери, да је поробљавање заједнички именоватељ оба света. Да је модерно друштво пронашло нове начине, али да су механизми тлачења остали стари. Да је у новом свету жена (човек) и даље роба. Да је база модерности у ствари патријархална.

„Жене су јефтиније него мушкарци, стога сваки капиталистички вампир с особитом наклоношћу сише женску крв”³⁵⁵, рекао је Јохан Мост, показујући да су анархисти били и те како свесни тежине женског јарма у капиталистичком времену. Али потанкости тог положаја и самим тим једну комплекснију студију ропства, која је у своју мрежу уплела векове традиције и модеран звук машина, могле су дати или су хтеле дати тек жене. Иако се Ема Голдман из различитих перспектива бавила еманципацијом жена и изазовима које је модерност упутила женама, истрајан фокус Хе Цен на условима у којима жене раде и живе у модерним друштвима и њено интересовање за њихов стваран живот и патње које су условили нови облици рада и нова економија истргли су њихове судбине из домена апстрактног и

³⁵⁴ Питање освајања или уништења државне власти остао је извор непомирљивих разлика између марксиста и анархиста. Марксова идеја о народној власти и заједничкој својини коју ће у име народа спровести нека привилегована мањина за Бакуњина је била неприватљив начин да се сруши постојећи систем и несумњив доказ да је Маркс присталица државности и државног комунизма. „Ако ће пролетеријат бити владајућа класа, питамо се над ким ће он владати? Значи да ће остати неки други пролетаријат који ће бити потчињен тој владавини, новој држави?... Сељаци, Словени? И како ће владати? Марксисти под народном владавином подразумевају владавину народа посредством невеликог броја представника које је изабрао народ. Али је то као и демократска школа лаж иза које се скрива деспотизам владајуће мањине, тим опасније што се она појављује као израз лажне народне воље... Али та мањина биће састављена од радника. Да, молим лепо, али од бивших радника, а чим постану владари или представници народа, престаће да буду радници и сав свет физичких радника ће посматрати са државне висине. Представљајући, дакле, не народ него себе и своје амбиције да управљају народом. Ко у то буде сумњао, тај уопште не познаје људску природу.” Михаил Бакуњин, „Државност и анархија”, Цид, Подгорица, 2010, стр. 234-235.

³⁵⁵ Јохан Мост, „Бештија приватног власништва”, Prvo izdanje: Johann Most, Die Eigentum-Bestie, New York, 1887. Prijevod: Dubravko Grbešić, доступно на: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/johann-most-bestija-privatnog-vlasnistva>.

теоријског и превели их на језик искуственог, личног и животног, чинећи тако њихов положај видљивијим, конкретнијим и знаковитијим а анархистички наук далекосежнијим, основанијим и значајнијим.

Критика капитализма и војне експанзије

У тексту „О питању женског рада” (Lun nuzi laodong wenti 论女子劳动问题) Хе Џен је понудила концепт за који је веровала да је у основи (модерне) производње неједнакости међу људима, а посебно експлоатације и поробљавања жена. Као најприближнији превод за кинеску реч *шенгџи* (shengji 生计) уреднице књиге превода текстова Хе Џен предлажу енглеску реч *livelihood*, средства за живот, а Питер Зароу се опредељује за дескриптивније решење, у значењу зависити од неког другог да бисте се прехранили. Колико год да наш језик често не може да пренесе богатство значења кинеских карактера, посматрајући контекст у којем се ова реч јавља, можемо се сложити са тим да се за Хе Џен узрок поробљавања налази у чињеници да сте на ропство приморани, да онај ко не може да се прехрани бива принуђен да стави на располагање своје тело ономе код кога се налази храна, да сиромаштво а не припадност одређеној класи представља извор експлоатације човека³⁵⁶. За Хе Џен тај вид ропства до екстрема је доведен у модерном капиталистичком друштву. Отуд њен осврт на премодерно време поседује елементе носталгије. „У премодерним временима, машинска индустрија није била развијена и жене су ткале и плеле код куће. То је била нека врста добровољног рада. Оно што би произвеле продавало би се на тржишту. То су били услови за слободан рад и слободну трговину. Међутим, с развојем фабрика, богати су употребили црну магију за стицање профита како би задобили превласт над сиромашнима. Затим је процветала механизација, и сиромашни нису имали вештине да то искористе. Као последица, средства за производњу доспела су у руке богатих, индустрија сиромашних жена је монополизвана, и оне нису имале избора него да почну да раде за богате.”³⁵⁷ Али да таква запажања нису само носталгично враћање у прошлост пред налетом сурове садашњости него и проницљиво указивање на потрес који је модернизација произвела у животу жене, деградирајући њену улогу, положај и значај у друштву и породичном животу, показали су и савремени тумачи.³⁵⁸ А тезу да се у прошлости могу пронаћи много светлији примери живота и рада него у модерним индустријским друштвима, иако неуобичајену за анархизам, бранили су и

³⁵⁶ Разлог зашто сиромашне девојке постају робови лежи у сиромаштву, а не у класном систему. Али богатима то није јасно, они верују да је то питање класе. Њен аргумент је да не постоји друштвена класа људи који су поробљени. Сиромаштво је предуслов за ропство – иако из перспективе богатих, сиромашни конституишу класу потенцијалног ропског рада.

³⁵⁷ He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 77.

³⁵⁸ „Гвожђе, угаљ, пара – нови извори моћи развијени у Британији 18. века нису унели револуцију само у производну технологију. За невероватно кратко време, њихове ће последице разорити традиционалну структуру женских живота раздвајањем онога што је претходно била нераскидива целина мужа, дома и породице. Посао прединдустријске домаћице обухватао је све те елементе без напора и постављао ју је у средиште властитога света и шире слике, као особу која има свој значај. У својој улози пољопривредница, жене су производиле највећи део хране у држави. Целокупно управљање млечном индустријом, укључујући мужу крава и прављење путера и сира, било је у рукама жена, а оне су биле одговорне и за узгој лана и конопље, за млевење кукуруза, за бригу о живини, свињама, воћњацима и баштама. Са преласком са пољопривреде на индустрију, жене су изгубиле ранију прилагодљивост, положај и контролу свог рада. Уместо тога добиле су привилегију трећеразредних, израбљујућих занимања, двоструки терет плаћеног и кућног рада и потпуну одговорност за бригу о деци којом су оптерећене од тада. Прелазак с кућне на фабричку производњу имао је катастрофалне последице: губитак положаја партнера, када је жени ускраћена прилика да ради с мужем; губитак контроле коју су жене имале као предводнице својих кућних јединица производње, заједно са често знатним свотама новца које су могле да зараде... Као плаћена радница, с друге стране, жена је добијала фиксну недељну суму, и то често чак мању од оне коју су добијала деца, а камоли мушкарци, из разлога који су шефовима били кристално јасни: „... Господин Е., произвођач, запошљава само жене... уз изразиту предност удатих жена, поготову оних које код куће имају породице које од њих зависе; оне су пажљивије, послушне, много више него неударе жене, и принуђене су да раде више како би зарадиле за основне потрепштине.”” Розалинд Мајлс, „Ко је спремио тајну вечеру? Женска историја света”, Геопостика, Београд, 2012, стр. 164-165.

поједини анархисти, бранећи истовремено и себе од оптужби за идеализам и некритичко сагледавање прошлости.³⁵⁹

Прелазак са кућне на фабричку производњу, са ручног на машински рад, и монопол над новим средствима производње који је присвојила шачица богатих људи за Хе Џен представља први узрок модерног женског ропства. Без својих заната и без власништва над производима свог рада, женама није остављена друга могућност него да продају своју продуктивну снагу онима у чијим је рукама капитал. Други разлог, како га види Хе Џен, налази се у променама које су се као последица индустријализације догодиле у друштву. „Развој фабрика повећао је производњу добара. Ствари бескорисне за свакодневни живот обичних људи почеле су да се увећавају и више људи је морало да буде укључено у производњу непотребних ствари (какве су луксузни предмети). Као последица, ствари које су људима свакодневно потребне постале су тешко доступне и скупље. Због тога је рад мушкараца постао недовољан да се оне обезбеде и опстанак је зависио од жена, а оне нису имале избора него да пронађу храну за сутра.”³⁶⁰ Међутим, тај излазак из куће, у потрази за фабричком надницом која ће им помоћи да прехране породицу, није жене лишио пређашњих обавеза бриге о кући и деци. У том смислу, модерни капиталистички систем двоструко је поробио и двоструко запослио жену. Традиционално потчињена мужу, она је то остала и у времену у коме је коначно могла (или била приморана) да напусти унутрашње одаје, али је изван куће чекао власник фабрике, нови господар њеног времена, тела и снаге. Потчињавајући се и једном и другом, жена се исцрпљивала целодневним радом у фабрици и кућним пословима који су и даље били само њена дужност. Потврду, између осталог, Хе Џен налази у чланку објављеном у америчким новинама под насловом „Записи о женској судбини”: „Удате жене у кући обављају дужности жене и мајке, а на њима је и велики терет издржавања породице. Њихов радни дан почиње чим ујутру устану из свог кревета, а завршава се тек кад увече треба да легну. Понекад ни тада. Ако им је, на пример, дете, болесно, оне ће пробдети ноћ без одмора.”³⁶¹

У време када је Хе Џен стварала, фабрике су већ освојиле велики део Америке, Европе, Јапана, а прве су почеле да пристижу и у Кину. Са њима су стизали и извештаји о нехуманим условима рада и критички текстови социјалистички настројених интелектуалаца. Извештаји о тиранији над женама и нехуманим условима за рад у првим америчким и британским фабрикама нису зауставили индустријски „прогрес” али су заувек остали срамно лице модернизације. Радни дан који је трајао од пет ујутру до осам увече, у ударно време и од три ујутру до десет увече, присилни темпо посла уз немогућност да се застане и предахне, телесно кажњавање радница, врелина машина због које је температура у фабрикама била неподношљива били су уобичајени услови за рад у модерном индустријском друштву 19. века. Они нису узимали женама само физичку и менталну снагу, због чега су „младе жене биле старе, оронуте, деформисане и неспособне за рад са четрдесет година”³⁶², већ и живот

³⁵⁹ Сматрајући да је најфаталнија грешка коју је починило човечанство занемаривање пољопривреде и заснивање богатства на трговини и индустрији, Кропоткин у својој књизи „Узајамна помоћ” наводи просперитетне услове рада у слободним средњовековним градовима: „Много тога што се сада описује као утопијско тада је било прихваћено као чињеница. Ми се смејемо када кажемо да рад мора испуњавати човека, али декрет града Кутенберга каже да свако мора бити задовољан својим радом, и нико не сме док не ради ништа, присвојити за себе то што су други произвели марљивошћу и радом, зато што закони морају бити штит марљивости и раду.” Такође, заљубљеницима у модерни прогрес он предочава чуда неиндустријског доба, сугеришући да човекова иновативност није условљена напретком технологије већ преимућствима људског духа: „пергамент, папир, штампање и гравирање, усавршено стакло и челик, барут, сатови, телескопи, морнаров компас, реформисани календар, децимално означавање, алгебра, тригонометрија, хемија, контрапункт (изум једнак новом стварању музике); све су то достигнућа која ми наслеђујемо од онога што се тако омаловажавајуће назива статичним периодом.” Петар Кропоткин, „Узајамна помоћ, Фактор еволуције”, Медитеран паблишинг, Нови Сад, 2017, стр. 170, 185.

³⁶⁰ He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 78.

³⁶¹ Исто, стр. 79.

³⁶² Розалинд Мајлс, „Ко је спремио тајну вечеру? Женска историја света”, Геопоетика, Београд, 2012, стр. 167.

сам, било заобилазно и тихо, од болести које су у оваквим условима биле неминовност, било моментално и изравно, од фаталних повреда на раду које су овакви услови учинили неминовним. А када се учини да горе од овога не може, положај жена у рудницама показивао је да постоје грозни фабрички услови и да постоје слике из пакла.³⁶³

Хе Цен је са оваквом сликом модерног света била упозната, на концу, живела је у Јапану где је социјалистички покрет био веома развијен а критике социјалиста на рачун експлоатације женског рада посебно гласне. „Женски рад је злочин друштва”, понавља Хе Цен речи јапанског аутора Канека Кичија (Канеко Киичи, 1876–1909). „Жене су заробљене у најамном раду. Бојим се да нема наде за слободу.”³⁶⁴ Да би илустровала колико је бедан положај фабричких радница у Јапану, она преноси текст из јапанских новина под називом „Понизни гласови очаја” у коме се извештава о насиљу над женама у фабрици Канебо: „Заточили су девојке у фабрици као животиње у кавезу. Могу их бичевати или им ускратити воду и храну. Часопис је објавио и анонимно писмо једне девојке: Иза текстилне компаније скривају се неки веома округли и опресивни феномени. Менаџери одводе раднице у издвојене собе како би задовољили своје развратне жеље.”³⁶⁵ Да не би побегле, радницама се не дозвољава да напусте фабрику чак ни када су им очеви на самрти. То је слично условима који постоје у борделима. На папиру то је добронамерна текстилна корпорација, а у стварности то је поље очаја. Ово је само један од многих случајева у Јапану.³⁶⁶ Приказујући услове рада које је наметнула индустријализација и модернизација, Хе Цен истовремено користи прилику да упути поруку Кинескињама загледаним у слободу јапанских и западних жена: „Можда се Кинескињама чини да у погледу физичких ограничења младе Јапанке уживају много више слободе. Али чињеница је да су у ствари изложене много већој репресији. Јапански мушкарци подвргли су их невероватно мукотрпним, деградирајућим и понижавајућим пословима.”³⁶⁷

³⁶³ „Чак су и нормални услови рада били застрашујуће тешки: најмлађе девојчице морале су да пузе кроз ходнике високе свега четрдесет један до четрдесет шест центиметара, док се код одраслих жена очекивало да се крећу тунелима не вишим од седамдесет шест центиметара. Током четрнаесточасовног радног дана, препузале би између шеснаест и тридесет два километра, а да ниједног тренутка нису имале прилику да подигну или протегну удове. Зиме, рекла је Фани Дрејк, јоркширска рударка, шест месеци је радила у води до листова; од тога јој је кожа на стопалима отпала ’као да сам их ошмурила’. Бети Харис из Литл Болтона у суседној области Ланкашир открила је да јој више невоља задају опасач и ланац којима је вукла вагон, јер су јој исекли и нажуљали бокове, ’док ми нису одерали кожу’; али то јој је баш сметало једино ’кад сам чекала бебу’. Бети је имала тридесет седам година када је то изјавила. Такав посао је био све тежи што су жене биле старије, поготову ако су више пута биле трудне, јер уз ’тај тешки, жалосни рад’, како је рекла шкотска рударка Изабел Хог, ’лажна рођења (побачаји) су честа и врло опасна’. Изабел Вилсон из рудника угља у Ист Лодијану побацила је пет пута и своју последњу бебу родила је у суботу ујутру, таман што је завршила ноћну смену у петак. Једна друга рударка угља, Бети Вордл, није успела да све тако лепо натемпира као Изабел; њена беба се родила у руднику и морала је да је успне уз окно умотану у своју сукњу; рекла је да су ’појас и ланац’ изазвали порођај.” Видети у: Розалинд Мајлс, „Ко је спремио тајну вечеру? Женска историја света”, Геопоетика, Београд, 2012, стр. 167-168.

³⁶⁴ He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 79.

³⁶⁵ На чињеницу да су фабрике биле не само место мукотрпног и слабо плаћеног рада већ и параван за проституцију и сексуално експлоатисање жена упозорава и Фридрих Енгелс који је путујући по северу Енглеске 1844. године приметио да у свакој фабрици и погону који је посетио била „уобичајена пракса” да „служба у фабрици, као и сва друга, па чак и много више, додељује *jus primaе noctis* господару”. Пристанак својих „девојака” изнуђивао је на зли, стари начин: „претња отпуштањем довољна је да се превазиђе отпор у девет од десет случајева.” Господар је укратко „фабрику претворио у свој харем”: моћ му је била толика да је био „суверен личности и дражи својих запослених”, њихов апсолутни владар. Розалинд Мајлс, „Ко је спремио тајну вечеру? Женска историја света”, Геопоетика, Београд, 2012, стр. 220.

³⁶⁶ He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 89.

³⁶⁷ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 55.

Хе Џен је свесна тога да је слобода избора да не прихватите недостојне услове живота и рада коју је модерно друштво понудило као потврду своје слободарске надмоћи над патријархатом јефтин трик, лаж и хипокризија и њен одговор у духу анархизма не упада у ту замку³⁶⁸: „Неки кажу да је жена сада слободна да изабере посао у фабрици, као и да га напусти, због чега је фабрика другачија него продаја у робље. Али како је другачија ако она не може да преживи уколико у њој не ради? Ово није ништа другачије него натерати небројено много жена да продају своје тело... У древна времена, људи су третирали жене као играчке, данас их третирају као оруђе. Перспектива на жену као на играчку деградира њено тело, али перспектива на њу као на оруђе не само што деградира њено тело већ и исцрпљује њену снагу.³⁶⁹ То што је у модерном времену жена постала средство за акумулацију капитала богатих људи чини се да је, уколико је то уопште могуће ако се присетимо беса који је Хе Џен излила на патријархалне виновнике женског ропства, у њој изазвало још већу огорченост. Можда зато што је и она потајно од нових времена очекивала да коначно помилују жену. Можда зато што су гласноговорници модерних времена уверавали да управо то и чине. А можда и зато што је схватила да ће женама бити потребна не трпељивост којом их је дуга историја ропства снабдела да би преживеле него отпор за који није била сигурна да га поседују како би оно заувек било окончано. Можда зато што је изгубила наду, а можда зато што је последњу наду уложила у апел женама и људима да се уразуме и загледају се у право лице својих тирана. Шта год да је био разлог, у гласу који је подигла против модерног ропства била је уписана претећа порука: Ако мислите да су вас злостављали ваши преци, погледајте шта чине ваши савременици. „Пре модерних времена, онима које су биле конкубине и проститутке експлоатисана су тела а не њихова радна снага; робињама је експлоатисана снага али не и њихова тела; али у данашњем систему, туга експлоатисаног тела и снаге концентрисана је у телима сиромашних жена.”³⁷⁰

У тренутку у коме је Хе Џен живела и стварала традиционална Кина и модерни Запад одмеравали су своју снагу, примућства и поглед на свет. У том процењивању Другога, који је био сукоб много више него дијалог, на несрећу кинеских жена најгоре традиционалне и модерне праксе пронашле су начин да живе заједно нудећи највећем броју жена избор да остану у старом свету као конкубине или послуга или да окусе „слободу” новог времена у свету проституције и фабрика. Обичаје или силу на којима је у прошлости почивао механизам тлачења у модерном времену заменио је новац али смена руководства није ни окрзнула суштину система. Некада или сада, жене су биле и остајале роба и робље. Основни разлог за то Хе Џен види у сиромаштву, у неједнакој подели земље и богатства. „У свету где имовина није једнако распоређена”, говорила је Хе Џен, „оне жене које успеју да не постану конкубине, неће избећи да постану проститутке; које не постану проститутке, мораће да постану фабричке раднице или служавке; а чак и за оне које су раднице и служавке, проституција је скривена реалност.”³⁷¹

Хе Џен није веровала да се промена света може одвити у пољу политике. Према њеном мишљењу за укидање ропства у традиционалном и модерном свету била је нужна радикална економска трансформација и суштинско и дубоко сагледавање проблема. Узроке ропства у традиционалном кинеском друштву било је неопходно суштински разумети. У модерном добу било је неопходно укинути новац, приватну својину, неједнаку расподелу богатства. Није било наодмет ни узети главу понеком капиталисти. Али је од кључног значаја било успоставити заједничку својину и једнаки рад. „Имам добру идеју како да не зависите

³⁶⁸ „Ако је капитал у приватном власништву, људи морају да изнајме себе како би преживели. Сад можете рећи: Они изнајмљују себе слободно, то је слободно тржиште – али то је шала. Ако је ваш избор: Ради шта ти кажем или гладуј, то није никакав избор – то је у ствари оно што се у цивилизованим временима обично звало најамно ропство...” Ноам Чомски, „О анархизму”, Медитеран паблишинг, Нови Сад, 2017, стр. 43.

³⁶⁹ He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 80.

³⁷⁰ Исто, стр. 90.

³⁷¹ Исто, стр. 90.

од другог а да ипак имате храну. Тако што ћете практиковати комунизам. Помислите на све ствари на свету. Њих производи или природа или индивидуални рад. Зашто их богати могу купити, а сиромашни не? То је због тога што се у свету тргује новцем. То је зато што их богаташи новцем заправо отимају, тако што могу ексклузивно да их користе. Када би свака жена разумела да нема већег зла од новца, оне би се удружиле с мушкарцима да збаце богате и укину новац, и онда појединци апсолутно више ништа не би могли да поседују. Све од хране до одеће и оруђа било би доступно свим људима који би уз мали рад могли да узму шта им је потребно као воду из океана. То је оно што ја називам комунизам.”³⁷²

У капиталистичком систему, дакле, Хе Џен је видела главни расадник неједнакости међу људима, кривца за потлачен положај свих оних који су се нашли на ободима ланца моћи коју диктира новац. У свету у коме је новац апсолутни господар, препознала је рађање нове културе међузависности која је доносила ерозију система вредности и морала.³⁷³ У праву на живот без рада који је тај систем обезбедио капиталистима Хе Џен је видела узрок ропског рада у коме је продуктивна снага оних који су приморани да раде како би преживели сурово злоупотребљавана, окрутно експлоатисана, прекомерно траћена, недовољно храњена и на крају потрошена. На крају, у њему је видела смрт. Било да је то смрт која неслобода увек јесте, било да је то смрт тела које будући потрошено нема шта да понуди у тржишној утакмици и више не може да заради за свој тањирчић риже.

Модерност, како ју је видела Хе Џен, поробила је људе не само сиромаштвом које је било последица нагомилавања капитала у рукама малог броја људи. Другу страну модерности, која по својој разорности није нимало заостајала за грабежљивим економским системом, која је заправо с њим била у директној спречи, оснажујући богате, било земље било појединце, још дубље отварајући амбис беде над којим је била надвијена сиротиња, чинила је војна експанзија. Како показују неки тумачи, ватрено оружје, тај фундаментални изум модерности, довео је до војне револуције која је означила историјски успон Запада.³⁷⁴ Та револуција, међутим, осим разорних последица које је имала на животе људи, није представљала само промену у војној технологији, већ је засекала много дубље у друштвене односе и утицала на свакодневни живот људи. Када су откриле моћ која се може освојити ватреним оружјем и ратом³⁷⁵, западне државе су морале одржати војну машинерију у погону, а за то више нису биле довољне позајмице од ратних финансијера и капиталиста. „Цела друштвена репродукција се исцрпљивала да би се та машина могла нахранити, при чему се и сама потчињавала монетарној форми. У почетку је то значило монетаризацију намета у природним производима. Док су порези природне економије остајали везани за стварне пољопривредне приносе, монетарни порези су их у потпуности апстраховали од природних услова и тако пренели логику војног апарата на свакодневни живот... Према скорашњим прорачунима, између 15. и 18. века пореско оптерећење је порасло за најмање 2200 процената.”³⁷⁶ Осим што ће у свом тексту „О феминистичком антимилиитаризму” (*Nuzi fei junbei zhuyi 女子非军备主义*) указати на сав бесмисао, тугу и очајање које људима доноси рат, Хе Џен скреће пажњу управо на овај, и сада актуелан, аспект војне експанзије. На њен

³⁷² He Zhen, *What Woman Should Know About Communism in: Sources of Chinese Tradition: From 1600 Through the Twentieth Century*, compiled by Wm. Theodore de Bary and Richard Lufrano, 2nd ed., vol. 2 (New York: Columbia University Press, 2000), 389-392, p. 392.

³⁷³ „У таквом свету, богати не могу а да не потону у арогацију и разврат, а сиромашни у инфериорност и кукавичлук. Морал је настрадао због тога. Искорењивање ропства отуд треба да буде корекција културе међусобне зависности.” He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 90.

³⁷⁴ Robert Kurz, „Veliki prasak modernosti, Inovacija kroz vatreno oružje, ekspanzija kroz rat: osvrt na poreklo apstraktnog rada”, видети на: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/anarhisticka-biblioteka-net-library-robert-kurz-veliki-prasak-modernosti-1>.

³⁷⁵ Познато је да су авантуристи попут Франсиска Пизара масакрирали целе индијанске народе са свега неколико топова и шачицом мускетара. Економија оружја и колонијализам носили су једно друго. Исто.

³⁷⁶ Исто.

директан утицај на сиромаштво људи. И док су се модерне државе обогатиле војним освајањима која су разарала старе земље које су измислиле оружје али су сматрале да није витешки користити их у тим размерама³⁷⁷, њихово становништво бивало је све сиромашније. Зашто је данас толико тешко обезбедити средства за живот?, пита се Хе Џен. „Разлог за економске недаће пре свега су високе цене и раст ренти и такси. И сва ова повећања можемо приписати војној експанзији. Ако погледамо земље у свету данас, велики део државних финансија троши се на националну одбрану. Осим плаћања одштете, већина новца који се прикупља из кинеских провинција користи се за обнову кинеске војске. *Лиђин* таксе које су у прошлости коришћене за финансирање војске такође су порасле. Како се наоружање повећава, тако таксе падају на рамена обичних људи.”³⁷⁸ Наспрам пољопривредног напретка у средњем веку, модерно доба донело је наоружање и технологију луксуза, а то није захтевало само огромне ресурсе већ и жртвовање најбољих људских потенцијала. Деструкцију наспрам креације. „Са наоружавањем, број људи који долазе на војне позиције се увећава, што значи да се они из корисних произвођача махом претварају у паразите... Поред војника, постоје и они људи који раде у фабрикама оружја, производећи оружје или униформе. Они који су у прошлости обрађивали земљу и обезбеђивали људима потрештине неопходне за живот сада производе оружје које га угрожава. Зато целокупна продукција више не може да задовољи потребе људи, што је још један од разлога за раст цена. Таксе и високе цене повећавају се сваког дана остављајући мало прихода да се збрину жене и деца. Као резултат, породице су изложене глади и смрзавању. Жене немају избор него да почну да раде за наднице, у фабрикама, како би од богатих добиле храну и одећу. На још нижем положају су оне које су приморане на то да постану проститутке. Разлог је сиромаштво, а узрок сиромаштва је војна експанзија.”³⁷⁹

За Хе Џен жене остају за поробљавање најподеснији, неправди најизложенији и отуд за побуну најпотентнији део становништва. Дуга историја људског ропства уписана је и концентрисана у женској судбини, због чега позив женама на буђење за Хе Џен представља позив на трансформацију света, а њихов позитиван одговор њену наду да је таква промена могућа. Женска револуција можда јесте део економске и социјалне револуције, али своју револуцију жене морају покренути саме и морају је спровести јер у супротном свеукупна револуција неће имати никаквог смисла.

³⁷⁷ „Негде у XIV веку, у некој алхемичарској кухињи у југозападној Немачкој, засигурно је дошло до снажне експлозије. Немарно састављена мешавина шалитре, сумпора и других хемикалија је експлодирала. Радознали монах који је изводио тај експеримент звао се Бертолд Шварц. О њему не знамо ништа више од тога. Али та експлозија је врло вероватно била велики прасак модерности. Успут треба приметити да су Кинези знали за барут много дуже и да су га, осим за раскошне ватромете, повремено користили и у војне сврхе. Али нису размишљали да тај експлозив користе за далекометна оружја с пројектиlima чије је дејство и дословно имало велики одјек. Таква примена била је резервисана за побожне европске хришћане. Најранија забележена употреба топа сеже у 1334. годину, када је бискуп Николаус I од Констанце бранио град Мерсбург.” Robert Kurz, „Veliki prasak modernosti, Inovacija kroz vatreno oružje, ekspanzija kroz rat: osvrt na poreklo apstraktnog rada”, видети на: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/anarhisticka-biblioteka-net-library-robert-kurz-veliki-prasak-modernosti-1>.

³⁷⁸ He Zhen, *On Feminist Antimilitarism* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 177.

³⁷⁹ Исто, стр. 177.



Хе Цен

(преузето са: <https://history.ifeng.com/c/7nf4uZvQ9hr>)

Хе Цен је сматрала да уколико било шта треба преузети из модерног западног света, онда је то револуционарна клица која се супротставља властитом путу у модерност. У синдикалном удруживању жена³⁸⁰, штрајковима и побунама против капиталистичког система за које је знала да се дешавају у Европи, Америци и Јапану³⁸¹ видела је наду да се свет може вратити са пута пропасти у коју је хрлио и поручивала Кинескињама да је то борба коју треба да следе. Наравно, надала се да ће крајњи циљ те борбе бити друштвена трансформација

³⁸⁰ У стварности, међутим, синдикати су најчешће покушавали да заштите квалификоване мушке послове. Они су били крајње незаинтересовани за организовање жена или било којих других група за које се сматрало да су неквалификоване. Овоме је доприносила и чињеница да су жене и даље биле везане за кућу, радећи све кућне послове, и развијена пропаганда којом је поручивано да је то њихова природна улога. То им је отежавало да се идентификују са својим послом и сарадницима/цама. Резултат је био да је чланство жена у синдикатима остало малобројно, посебно у областима као што је текстилна индустрија, где су жене биле најизложеније експлоатацији. У Америци је 1819. године само 1,5% радница било организовано, у Немачкој су само 1,8% чланства синдиката Социјалдемократске партије чиниле жене (овај број се повећао на 8,9% 1913. године, након упорног регрутовања). У Русији је тек шачица радника/ца била синдикализована, али од синдикализованих радника/ца текстилне индустрије у Москви 1907. само 4% је било жена. Изузетак су били револуционарни синдикати, попут IWW (Industrial Workers of the World), који су се трудили да регрутују жене. Њихови чланови и чланице односили су победе у масовним штрајковима као што је био штрајк у текстилној индустрији Лоренс (Lawrence) од јануара до марта 1912, у којем је учествовало 23.000 штрајкача/ица различитих националности, међу којима је највише било жена. Видети: Aileen O'Carroll, „Levica i borba za oslobođenje žena”, видети на: <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/aileen-o-carroll-levica-i-borba-za-oslobodjenje-zena>

³⁸¹ Хе Цен помиње неколико штрајкова у Јапану где су жене подржале радничку побуну против нехуманих и неправедних услова рада. Године 1907, 6.300 радница запослених у фабрици свиле у провинцији Гунма побуниле су против прековременог рада, лоше хране, сексистичког понашања и насиља надзорника у фабрици. Слична побуна догодила се због услова рада у руднику у јапанској провинцији Кага у коме је било запослено 1.000 жена. У Јокахоми, Јапанке и Кинескиње заједно су организовале штрајк и обуставиле производњу у тамошњој фабрици текстила. He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 80.

какву је она прижељкивала, али свакако се дивила тим прогресивним и храбрим чиновима побуне. „Ако ови радници буду наставили да граде на својим постигнућима и крену напред ка суштинској реформи, онда ће они тражити једнаку расподелу имовине. Једино то ће одузети моћ и профит богатима и радници више неће морати да раде за неког другог. Ако тако буде, то ће бити велики благослов за све жене у свету.³⁸² На сличан начин, уколико је Запад требало да буде било каква референца за бољитак кинеског друштва, Хе Џен је покушавала да одврати поглед Кинеза и Кинескиња са војне надмоћи и експанзије Запада и усмери га ка оним антимилитантно опредељеним појединцима и организацијама које су се у западном друштву противиле рату³⁸³. Рату као чину потпуног незнања који људима доноси беду, разарање и смрт. И рату као начину да се на рачун те беде обогате држава и капиталисти. Веровала је да, после свих губитака, боли и туге које су искусиле у рату, жене посебно добро могу да разумеју антимилиитаризам као идеју³⁸⁴ и била је затечена бесмисленом жељом појединих жена у Кини тог времена да у себи осете и обнове ратничку крв кинеских жена из прошлости. С обзиром на патњу коју им је рат донео, уписану у њихово биће, забележену у историјским документима и поезији, над величањем кинеских ратница попут Мулан или Лијанг Хонгју (Liang Hongyu 梁红玉, 1102–1135), којим се Кина у том периоду хабрила и показивала као конкурентна милитантном Западу, била је нарочито згађена.³⁸⁵ Читајући класичну кинеску поезију, јер шта осим поезије може забележити највећу истину живота, разумела је да када рат захвати једну земљу, „бол због раздвајања, у животу и смрти, највише погађа жене. Не само што угрожава брачну љубав, већ им прети и смрћу и сиромаштвом.“³⁸⁶ А поводећи се основним принципима здравог разума и емпатије,

³⁸² He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 81.

³⁸³ Хе Џен наводи примере антимилитантне побуне у Француској, Немачкој, Швајцарској, Италији, Белгији, Холандији, Норвешкој, било као појединачног отпора у виду антимилитаристичких идеја или одбијања војне службе, било као организованих протеста против рата. Налази их и у Америци и Јапану: „Ако желите доказ о протестантима који уништавају ратне бродове, погледајте Америку. Ако желите доказ о људима који дезертирају из војске, погледајте Јапан.“ He Zhen, *On Feminist Antimilitarism in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, pp. 170-171.

³⁸⁴ Жене су кампању против рата на Западу почеле да спроводе већ педесетих година XIX века. Шведска списатељица Фредрика Бремер (Fredrika Bremer, 1801–1865) 1854. године у тексту „Позив на миран савез“ који је објавио часопис „Тајмс“ предлаже оснивање Међународног савеза жена који ће се борити против грозних последица рата. Касних шездесетих, швајцарска феминисткиња и пацифисткиња Мери Гег (Marie-Goegg Rouchoulin, 1826–1899) основала је Међународно удружење жена, а један од циљева био је не само да се предупреди ратовање већ и да се размисли о фундаменталним узроцима формирања ратног система вредности. Тражила је „поновно образовање мајки које би спречиле да настане још једна генерација дечака васпитаних да поштују лажне идоле националне славе кроз војна освајања.“ Свакако најпознатија међу њима била је аустријска бароница Берта фон Сутнер (Bertha von Suttner, 1843–1914) која се на челу Аустријског мировног друштва борила против трке у наоружању, написала антиратни роман „Положите оружје“, инспирисала Алфреда Нобела да оснује Награду за мир коју је и добила 1905. године. Захтеви ових и других жена почетком XX века почели су да налазе свој израз у антиратним демонстрацијама жена. Године 1911. раднице су марширале Бечом тражећи да се заустави убијање и да се новац од наоружања преусмери на потребе људи. Више видети у: Карен Офен, „Европски феминизми 1700–1950“, Политичка историја, Еволута, Београд, 2015, стр. 150-151.

³⁸⁵ „Данас људи који су лоше информисани не виде тешкоће са којима се људи у Европи, Америци и Јапану суочавају. Радије, ми само извештавамо о њиховој националној снази, предлажући да изградимо војску и ширећи милитантне идеје. Апсурдно је хвалисати се околу да ћемо постати милитантан народ. Постоји чак и велики број жена које се надају да могу постати Мулан или Лијанг Хонгју, што је посебно бесмислено.“ He Zhen, *On Feminist Antimilitarism in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 169.

³⁸⁶ О страдању које женама доноси рат и њиховом величању културе рата слично говори и Ема Голдман: „Незасито чудовиште, рат, узима жени све што јој је драго и вриједно. Он тражи њезину браћу, љубавнике, синове, а заузврат јој удјељује усамљен и очајнички живот. А ипак, највећи је бранитељ и штоватељ рата – жена. Она је та која улијева љубав према освајању и моћи у своју дјецу; она је та која шапће о ратној слави у уши својих малих и која успављује своје дијете уз звук трубе и буку пушака. Жена је такођер та која

питала се: „Ако је наш циљ да помогнемо нашим сународницима а да због тога жене и деца у другим земљама постану удовице и сирочад, у чему је слава и част таквог подухвата?“³⁸⁷

окруњује победника кад се врати с бојишта.” Ема Голдман, „Женско право гласа”, Анархистичка библиотека, <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/emma-goldman-zensko-pravo-glasa>.

³⁸⁷ He Zhen, *On Feminist Antimilitarism in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 176.

Критика парламентарне демократије и права на глас

Идеја слободе и једнакости постала је највећа политичка и филозофска жудња модерног доба. Али нису сви могли да се сложе око тога шта она представља и где може да пронађе своје уточиште. За анархисте предуслов њеног оваплоћења у животу обичних људи била је економска једнакост и смрт државе. За све остале, држава је остала неупитан облик организације друштва, а демократски устав и закони пут којим је Запад кренуо у вери да ће тако бити зајемчена слобода његовим грађанима. Да истина не буде изневерена, и у Европи и у Америци које су демократско друштвено и државно уређење поставиле као крајњи циљ својих слободарских стремљења, и заговорници и критичари демократије упозоравали су на замке које је жељена слобода у себи скривала.

Модерне западне државе нису биле мале античке градови-државе и грчка демократија којој се дивила либерална и прогресивна западна интелигенција није се могла једноставно преписати. Уместо директне демократије каква је била могућа у малој Атини, модерно западно друштво, не обазире се на Русоово упозорење³⁸⁸, патентирало је свој изум: представничку демократију. Иако се није могао испунити антички образац учествовања у политици по коме су сви људи могли доћи на агору да говоре и гласају, и даље се чувао антички идеал врлине, идеја да ће најплеменитији и најумнији говорити и гласати уместо њих. Монтескје је упозоравао да демократије изискују врлину код грађана, због чега је био уверен да је демократија остварива само у малим друштвима где друштвени притисци могу да допринесу томе да људи остану честити. Монтескје је такође веровао да је сваком облику владавине потребна готово алхемија да власт не би била злоупотребљена. „Да би се створила једна умерена владавина, ваља сложити силе, средити их, ублажити и ставити у дејство: једну, да тако кажемо, учинити окретнијом да би била у стању да одоли другој, то је ремек-дело законодавства које случају ретко полази за руком а разборитости се ретко оставља да га изведе.”³⁸⁹ Демократија за њега није изузетак. Гомилање целокупне власти у исте руке, без обзира да ли су то руке појединца, више људи или мноштва, и да ли је носилац власти наследан, самоименован или изабран, увек је друго име за тиранију.³⁹⁰

Модерни заговорници представничке демократије на Западу нису пречули упозорења. Енглески филозофи Џејмс Мил (James Mill, 1773–1836) и Џереми Бентам (Jeremy Bentham, 1748–1832) упињу се да обезбеде подобност представницима народа и на крају посежу за казним мерама. Држати људе у страху од отпуштања и кажњавања, као и од осуде јавног мњења, значи приморати их да буду одговорни. Али Бентам за разлику од Мила признаје да и даље постоји владајућа класа у демократији. „Постоји, међутим, једна тачка – у којој се представничка демократија и монархија под влашћу аристократије слажу – у оба облика владавине поседовање власти обезбеђено је једној класи, уз вечно искључење неке друге класе. У карактеру класе која држи власт у оба случаја лежи једина разлика.”³⁹¹ Бентаму остаје само да се нада да је владајућа демократска класа прикладнија. А Мил за разлику од Бентама страхује од злокобног интереса носилаца власти, који није народ у целини, већ већина. Од те већине другим људима, мањини, потребна је заштита. Према томе, „битан део демократије је да мањине буду адекватно представљене.”³⁹² Стварајући први амерички демократски устав, федералисти Александар Хамилтон (Alexander Hamilton, 1757–1804) и Џејмс Медисон (James Madison, 1751–1836) послушали су Монтескјеа, и по угледу на британски мешовити устав, раздвојили судску, извршну и законодавну власт. А ослушкивали су и страхове својих савременика. Врли представници били су и њихова брига. Како обезбедити то да представници буду бољи од народа који представљају. Како осигурати да циљеви којима теже

³⁸⁸ „Ма шта било, чим један народ да себи представнике, није више слободан; он више не постоји.” Жан-Жак Русо, „Друштвени уговор”, Филип Вишњић, Београд, 2011, стр. 96.

³⁸⁹ Шарл де Монтескје, „О духу закона”, видети у: Рос Харисон, „Демократија”, Клио, Београд, 2004, стр. 93.

³⁹⁰ Исто, стр. 96.

³⁹¹ Исто, стр. 128.

³⁹² Исто, стр. 138.

буду усмерени ка заједничком а не властитом интересу.³⁹³ И када се већина окупи око заједничког циља, како је спречити да угњетава мањину или појединце.³⁹⁴

Други проблем демократског државног уређења сагледавали су они критичари који су промишљали проблем модерности. Посматрајући демократско америчко друштво, Токвил (Alexis de Tocqueville) увиђа оно што је предочио Бенжамен Констан (Benjamin Constant) у чувеном предавању 1819. године „Слобода античког света у поређењу с модерним” (De la liberté des anciens comparée à celle des modernes) када је супротставио две врсте слободе, слободу античког света која се састојала од учешћа у власти и слободу савременог света, која се састојала у томе што је влада обезбеђивала посебан и приватан извор задовољства појединца.³⁹⁵ Токвил није превидео оно што заговорници демократије јесу, а то је квалитет времена у коме је живео. А оно није носило само изазове за које су пријатељи демократије сматрали да их је уз много виспрености и мало среће могуће превазићи, већ и опасност да се власт која је у рукама њених извршиоца од слободе и једнакости коју тврди да ће пружити својим грађанима изроди у тиранију над њима. Његов аргумент није био марксистички или анархистички, да свака власт то чини, јер су принуда и производња неједнакости њена природа, већ се тицао проницљивог увида у природу модерног човека и особености модерног друштва. Посматрајући модерног човека, Токвил примећује да он више није Аристотелова политичка животиња. Да нема ни времена нити жеље да се бави јавним пословима и да је због љубави према материјалном богатству уплашен једино од материјалног нереда. Једина политичка страст демократских народа, према Токвилу, јесте љубав према јавном миру, а пошто им се чини да једино држава, штитећи себе, може да им га обезбеди, грађани су склони да непрестано признају централној власти нова права или да јој допуштају да их сама узме.³⁹⁶ Нимало надахнут духом слободе својих савременика, а ентузијазам му није распршила само Француска револуција³⁹⁷, већ и искуство демократског живота коме је у Америци сведочио, Токвил је сматрао да ће у новим демократским државама власт још више концентрисати моћ у својим рукама и бити још апсолутистичкија него што је била. Његов поглед на владавину која се формира под окриљем народног суверенитета готово је пророчки: „Хоћу да замислим под каквим би се новим цртама деспотизам могао појавити у свету: видим неизбројиво мноштво сличних и једнаких људи, који се без предаха врте да би себи прибавили ситна и вулгарна задовољства којима испуњавају своје душе. Сваки од њих, окренут у страну и удаљен, јесте попут странца у односу на судбину свих других: његова деца и лични пријатељи представљају за њега сав људски род... Изнад њих се уздиже огромна и старатељска власт, која се сама стара да им обезбеди задовољства и да бди над њиховом судбином. Она је апсолутна, детаљна, уређена правилима, далековида и блага. Личила би на очинску моћ кад би јој, као овој, сврха била да људе припреми за мужевно животно доба; али она, напротив, тежи само томе да их непроменљиво задржи у детињству... Он (владар) не ломи воље него их размекшава, повија их и управља њима; ретко присиљава на делање, али се непрестано супротставља томе да људи делају; он не уништава него спречава рађање; не тиранише него омета, сузбија, ослабљује, гуши, заглупљује и, напослетку, своди сваку нацију на то да буде само стадо престашиене и радне стоке, којем је влада пастир...”³⁹⁸

³⁹³ „Врховна власт налази се једино у народу. Па ипак, она треба да буде пречишћена да би се екстраховала њена врлина.” Федералисти знају да неће сваки појединац деловати за опште добро, али се надају да постоје они који поседују племените врлине и циљ и уколико постоји одговарајући представнички систем, они ће бити и изабрани. Рос Харисон, „Демократија”, Клио, Београд, 2004, стр. 111.

³⁹⁴ „Медисон је знао да су притајени узроци страничарења усађени су у људску природу. Сматрао је да треба проширити подручје и о томе писао Џеферсону. Проширите подручје и обухватите већи број странака и интереса. Тада ће бити мање изгледа да ће се оформити потребне комбинације.” Исто, стр. 101.

³⁹⁵ Исто, стр. 85.

³⁹⁶ Алексис де Токвил, „Деспотска демократија”, Службени гласник, Београд, 2016, стр. 22.

³⁹⁷ „Наши очеви су показали како један народ може у себи организовати огромну тиранију управо у часу кад се ослободио власти племства и кад је пркосио сили свих краљева, показујући тако свету како се у исти час може и стећи и изгубити независност...” Исто, стр. 56.

³⁹⁸ Исто, стр. 63.

Ова груба скица мисаоне динамике коју је разматрање природе демократског облика владавине произвело у западној политичкој и филозофској мисли показује да је она изазвана и пре него што је успостављена, да је брањена и пре него што је озбиљно оспорена и да је постојала свест о њеним ограничењима пре него што се то показало и у пракси. Пре него што су се на њу силовито обрушили анархисти³⁹⁹, од Платона и Аристотела⁴⁰⁰ до филозофа модерног доба, европска филозофска и политичка мисао већ је однеговала традицију њеног оспоравања и преиспитивања и та традиција је била веома жива. Али тек су јој марксисти и анархисти одузели сваку могућност за то да слободу својих грађана заступа и чува боље од било ког другог државног уређења указујући на њену спрегу с капитализмом, на њен манир да заступа интересе владајуће класе свог времена. А то није значило ништа друго до да капиталистима обезбеди могућност да експлоатишу живот и рад њених грађана. „Најновија капиталистичка производња и банкарске спекулације”, како је то говорио Бакуњин, „да би се даље потпуно развијале, захтијевају огромну државну централизацију, која је сама способна да потчини многомиллионске масе физичких радника и да их експлоатише... зато се они саживљавају са тзв. представничком демократијом, јер тај нови државни облик, заснован на тобожњој владавини тобожње народне воље, као да је све то изражено тобожњом вољом тобожњих представника и тобожњих народних сабора – спаја два главна услова неопходна за њихов успјех, заправо ријеч је о државној централизацији и стварном потчињавању власти народа интелектуалној власти која њоме управља, као да га она представља.”⁴⁰¹

У духу анархистичке филозофије, у којој нагодба са било којим државним уређењем није била могућа, Хе Џен је државу посматрала као синоним за ропство, производњу неједнакости и демонстрацију силе, верујући да је сваки покушај политичке реформе залудан и погрешан. А сваку везу између слободе и државе као лаж. За њу није било дилеме да демократија у том смислу не представља изузетак. Да је и најдемократскија држава деспотска, утолико више што се скрива иза парламентарне игре лажног конституционализма. Да се слобода може само бранити слободом и да је најопаснији насртај на њу онај који се чини под изговором да се она штити. И да је борба западних жена за демократско право гласа и за учешће у политичком животу, под изговором освајања слободе, само утврђивање и ширење неједнакости, неправде и бесмисла.

За жену, као и за све људе који су живели неслободно и недостојанствено, како је Хе Џен веровала, модерно западно друштво са својом застрашујућом капиталистичком експлоатацијом људског тела, духа и снаге и милитантношћу и деструктивношћу којима је себи прибављало превласт и моћ није смело да буде путоказ за Кину.⁴⁰² Сматрала је да то не

³⁹⁹ За Бакуњина „представнички систем, који је далеко од тога да би народу представљао некакву гаранцију, напротив ствара и гарантира стално постојање владајуће аристократије против народа. Опће право гласа је тек смицалица, мамац, сигурносни вентил, маска иза које се крије заиста деспотска власт Државе, заснована на банкарству, полицији и војсци, одличан начин осиромашивања и угњетавања народа а у име и под изливом некакве воље народа.” Данијел Герен, „Анархизам, Од доктрине до акције”, Напријед, Загреб, 1980, стр. 16.

⁴⁰⁰ За Платона, масе не могу постати владари јер је „немогуће да светина буде љубитељ мудрости”. Као главну препреку у владавини народа Платон отуд види недостатак знања. А људи који га не поседују неће радити за заједнички интерес. Аристотел у својој критици додатно изоштрава проблем. За њега је демократија владавина одређене групе људи у сопственом интересу. Та група је већина, а не цео народ. Видети: Рос Харисон, „Демократија”, Клио, Београд, 2004, стр. 40-43.

⁴⁰¹ Михаил Бакуњин, „Државност и анархија”, Цид, Подгорица, 2010, стр. 61.

⁴⁰² Да тим путем не крену, Кинезе је молио и 1899. године Лав Николајевич Толстој у свом „Писму кинеском господину”: „Устав, заштитне царине, професионална војска, све то заједно начинило је западне нације таквим какве јесу – људи који су напустили пољопривреду и одвикли се од ње, окупирани производњом углавном непотребних ствари у градовима и фабрикама. Ти народи и њихова војска прилагођавају се једино на сваку врсту насиља и пљачке. Колико год њихов положај изгледао сјајан на први поглед, он је заправо очајан и они ће неминовно пропасти, осим ако не промене целокупно устројство свог живота, које се до сада темељило на обмани, пустошењу и поробљавању земљорадничких народа... Све што чине западни народи може и треба да буде пример источним народима – али не пример шта треба да чине, већ шта не треба да чине ни под којим околностима.” Лав Толстој, „Писмо кинеском господину”, Алманах Института Конфуције у Београду, Двадесет седма и двадесет осма свеска за 2022. годину, Филолошки факултет, Београд, 2023, стр. 257.

треба да буде ни модерни политички систем који је обећавао да ће обичном човеку дати власт над сопственим животом, слободу да га обликује по сопственом нахођењу и жељама и моћ да утиче на политику своје земље на основу властитих убеђења. За Хе Џен, као и друга државна уређења, демократија је била расадник друштвене неједнакости, а залагати се за било шта друго осим за укидање друштвене неправде представљало је саучесништво у обезвређивању људског живота. Подршку деструктивном систему. Зато је веома пажљиво посматрала шта је то што западне жене траже, а шта је оно што им нова држава нуди, на који начин су осмислиле свој пут ка слободи и каква ће та слобода у стварном животу бити. Њена информисаност о политичким покретима и женском активизму на Западу је више него завидна. А у времену у коме се целокупна либерална интелигенција, и на Западу и у Кини, дивила слободарском и храбром ангажману ових жена, њена увереност да ће систем бити још погубнији ако оне у свом науку успеју, више него импресивна.

Право гласа, право на учешће у политици и стицање свих грађанских права жене на Западу су дефинисале као један од главних циљева своје феминистичке борбе. Та борба је трајала веома дуго, са много ретроградног хода, а да би је зауставили, мушкарци су користили све оружје које им је било на располагању, науку, законе, политичку моћ, јавно мњење. Она је почела пре Француске и индустријске револуције⁴⁰³, али су се феминистички захтеви жена кристалисали јасније тада а битка је постала немилосрднија. Патријархат се бранио грчевито, употребљавајући сва могућа средства, а фондус из кога је за њима посезао није био нимало мали. Жене и мушкарци у Кини посматрали су с дивљењем еманциповане жене на Западу, али чињеница је да западни патријархат није био нимало мање жилав него источни, да је неговао исте механизме и обрасце и да је истрајавао и у времену освојених „слобода”. Као илустративан пример довољно је узети само пут који су прошле најслободније и најборбеније европске жене, Парижанке и Енглескиње, и време које је требало да протекне док у 20. веку нису добиле право гласа.

Францускиње су захтевале своје уставно право гласа још од Француске револуције, а успеле су у свом науку тек 1944. године. Оне су јуришале на Бастиљу, а 5. октобра 1789. и на Версај, запечативши судбину Луја Шеснаестог и апсолутистичке владавине, али када је уставотворна скупштина исте те године донела Декларацију о правима човека и грађанина, документ који је јамчио слободу и једнакост свим људима, у њој нису биле поменуте жене. Францускиње не да нису добиле права за која су се заједно с мушкарцима бориле, него им је четири године касније, Робеспјер (Maximilien Robespierre, 1758–1794) јасно ставио до знања да њихово место није у парламенту већ на гилјотини.⁴⁰⁴ Драконске рестрикције женских политичких активности које су наметали француски јакобинци кулминирале су почетком 19. века, када је Наполеон Бонапарта (Napoleon Bonaparte, 1769–1814) показао сву крхкост

⁴⁰³ У доба просветитељства, постављена је сцена за феминистичку критичку традицију. У то време заживеле су расправе о еманципацији и једнакости жена, посејано је зрно критике мушке доминације, анализирани су узроци женске подређености и нуђени аргументи за еманципацију жена од мушке контроле. Русоов антифеминизам, његово инсистирање на искључивању жена из јавног простора и ограничавање њиховог животног поља на улогу домаћице, умногоме је утицао на будућу мисао и истрајавање патријархалних образаца, али је истовремено покренуо и лавину протеста које су предводиле жене и њихови мушки савезници, а која се више није могла зауставити.

⁴⁰⁴ Француска револуционарка и списатељица Олемп де Гуж (Olympe de Gouges, 1748–1793) открила је сурову постреволуционарну истину: „Мушкарац, роб, умногостручио је своју снагу... Кад се ослободио, постао је неправедан према својој дружбеници... Какве је предности Револуција донела вама (женама)? Отворенији презир!” У свом феминистичком одговору на Декларацију о правима човека и грађанина тврдила је да жене имају право да се кандидују за парламент ако имају право да оду на губилиште. Францускиње су на парламент морале да сачекају још сто педесет година, али су своју једнакост с мушкарцима у погледу смртне казне оствариле моментално. Због противљења Робеспјеру, револуционарке Олемп де Гуж и Манон Ролан (Marie-Jeanne Manon Roland, 1754–1793), погубљене су 1793. године. „О, Слободо, узвикнула је Манон Ролан на губилишту, „какви се све злочини чине у твоје име.” Видети у: Розалинд Мајлс, „Ко је спремио тајну вечеру? Женска историја света”, Геопетика, Београд, 2012, стр. 163.

новоосноване француске републике, прогласивши се за цара, и сву крхкост женских надања, прогласивши нови француски грађански закон, Наполеонов кодекс, којим је женама одузео чак и права која су раније имале. Наследнице жена Велике револуције, Парижанке су поново биле на барикадама и у крвавој радничкој побуни 1871, али чак је и комунистичка и анархистичка Париска комуна оклевала да испуни политичке захтеве жена, а после њеног слома, обрачун са женама био је силовит и жесток. Дуге затворске казне, депортације и поново гиљотине биле су судбина женских активисткиња после свих револуција. Иако су жене у Француској учествовале у свим борбама за политичке промене, те промене су им доносиле још репресивније законе, а с обзиром на њихове жртве, француску „слободарску” мисао и развијену феминистичку културу, њихов трновит ход до права гласа који је трајао дуже од једног века представља најбољи пример жилавости европске патријархалне културе и њене решености да жене изнова осуђује на прогон из политике. Енглеска култура разликовала се од француске, па Енглескињама због њихових захтева нису одсецане главе, али презир и подсмех су били уобичајено понашање енглеских мушкараца. Аутора чувене књиге „Потчињеност жена” (The Subjection of Women, 1869), која је била велики подстрек феминистичкој борби, Џона Стјуарта Мила, енглески посланици исмејали су када је 1867. поднео амандман на Закон о парламентарним реформама, тражећи право гласа за жене. Тридесетак година касније, утицајни енглески политичар и вишегодишњи премијер Вилијам Гледстон (William E. Gladstone, 1809–1898) противио се давању гласа женама објашњавајући ту одлуку милосрђем према женама које треба спасти из вртлога јавног живота. Жене су, међутим, истрајавале, али ни британске власти у својој репресији нису биле ништа мање упорне. Кампања за право гласа заоштрила се на прелазу векова, када су основана два значајна и веома активна покрета која су заговарала женско право гласа. „Националну унију друштва за право гласа жена” основала је Милисент Герет Фосит (Millicent Garrett Fawcett, 1847–1929) 1897. године и на њеном челу била је до 1919. године. Другу организацију под називом „Женска социјално-политичка унија” основала је 1903. године Емелин Панкхерст (Emmeline Pankhurst, 1858–1928). Од 1906. до 1914. године хиљаде жена припадница радничке и средње класе укључило се у њихове кампање. Кампање су се кретале од протеста, својственијих организацији Милисент Фосит, до великих парада и насилних чинова против имовине које су рачунале на медијски публицитет и чији је циљ био да се осујете сви кандидати, без обзира на политичку странку којој припадају, који су одбијали да подрже право жена на глас, какве је заговарала Емелин Панкхерст. Британска влада одговарала је врло репресивно на протесте сифражеткиња, што је скренуло пажњу светске јавности на њихове активности и изазвало талас негодовања против мера британских власти. После једног хапшења због непримереног понашања, Е. Панкхерст је то овако објаснила: „Покушавале смо да будемо женствене, покушавале смо да употребимо свој женски утицај, и виделе смо да нема сврхе... ми смо овде не зато што не поштујемо закон, ми смо овде због напора да стварамо закон.”⁴⁰⁵ Борбене жене Велике Британије, које су поред САД имале најактивнији и најорганизованији сифражетски покрет, ограничено право гласа добиле су 1918, а закон је престао да их условљава тек 1928. године. Европа је, дакле, дуго и конзервативно истрајавала у лишавању жена права гласа, а жене су се дуго и истрајно бориле за своје место под политичким сунцем. Једине две земље у којима су жене могле да гласају пре 1914. године биле су Финска (1906) и Норвешка (1913). На ободима англоамеричког света, добре вести су стигле раније. Жене су право гласа најпре стекле у западном делу САД (почевши с Вајомингом, 1869), на Новом Зеланду (1893) и у Аустралији (1894, 1899).

Са традицијом женске борбе на Западу и природом њихових захтева Хе Џен је била и те како упозната. Њиховим жртвама и храбрости одавала је признање, али циљ њихове борбе за њу је био апсурдан. „Данас, код белих жена постоји унапредовала свест о штетним ефектима које неједнакост између мушкараца и жена доноси. Оне неједнакост пре свега виде у томе што мушкарци имају политичку моћ. Оне су због тога одлучиле да оснују своја

⁴⁰⁵ Карен Офен, „Европски феминизми 1700–1950”, Политичка историја, Еволута, Београд, стр. 244.

удружења и боре се за право гласа⁴⁰⁶, каже Хе Цен и започиње своју причу о феминистичкој борби западних жена. Као и цела Европа тог времена, и Хе Цен свој поглед најпре упира у Финску. Она не скрива своје дивљење према храбрости и неустрашивости финских жена које су се заједно с мушкарцима бориле за политичку и културну независност своје земље од руске империје. Та земља их је наградила тако што им је 1906. године дала право гласа на националним изборима. Такође, сви родни стереотипи у финској политици су разбијени и није било нити једног мушкарца, без обзира на странку или струју којој је припадао, који се противио учешћу жена у власти и тако је начињен преседан у Европи тог времена и деветнаест жена је примљено у фински парламент. Следећи пример који Хе Цен наводи јесте друга скандинавска земља женских права, Норвешка.⁴⁰⁷ У време када Хе Цен пише свој текст, норвешки парламент дао је ограничено право женама, па су жене старије од 25 година које су плаћале порез биле квалификоване за то да постану гласачи. Без обзира на ограничења, 300.000 норвешких жена стекло је право гласа. Трећи пример јесте Енглеска, не због својих права које су жене тамо освојиле, него због невероватно истрајне, непоколебљиве и дуге борбе с мушкарцима и системом који су им та права ускраћивали.

Борбу ових жена Хе Цен не лишава свог аплауза. Свест коју је имала о томе колико је храбрости и одрицања потребно за изјаву и чин непокорности мушком свету није је могла оставити равнодушном нити је желела да сакрије своје дивљење⁴⁰⁸. „Погледајте ове срећне смртнице које нису више приморане да преклињу мушке законодавце, које не морају да моле за реформе”, узвикује грчка феминисткиња Калирои Парен (Καλλιρρόη Παρρέν, 1861–1940) после епохалне промене у Финској, јадикујући због свих осталих жена, „краљица домаћинства” које ће потчињене мушкарцима наставити да носе своје трнове круне.⁴⁰⁹ Међутим, Хе Цен није веровала да су оне срећнице. Веровала је да су заувек могле усрећити све људе да су истрајале у својој борби. Да су могле да укину владавину мушкараца. Али када су виделе колико је то тешко, почеле су да гаје наду у парламентарну демократију. Нема сумње, каже Хе Цен, да су финске жене знале како да се боре против насилне владавине аристократије и државе, али оне неће умети да се извуку из замке политике. За разлику од европских жена које су остале задивљене успехом финских жена и огорчене на конзервативни отпор који је сламао њихову борбу у сопственим земљама, Хе Цен се надала да жене и мушкарци у остатку света неће следити фински модел. Није веровала да ће право на глас бити и право на бољи живот ових жена. Знала је да је закон мушког рода и онда када у његовом кројењу или спровођењу учествују жене. „Али по мом мишљењу, парламентарна политика је извор бројних неједнакости у свету и жене које трагају за срећом морају се загледати у корен проблема (социјалну неправду). Не верујем да борба за право гласа може донети корениту промену у друштву.”⁴¹⁰

⁴⁰⁶ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 64.

⁴⁰⁷ 11. јуна 1913. године норвешки парламент донео је закон којим је уведено опште и неограничено право гласа за жене. Тиме је Норвешка постала друга европска земља после Финске која је то учинила пре 1914. године.

⁴⁰⁸ „Када је сифражетски покрет основан у Финској, жене су се бориле за свој циљ, прикупљале средства, штампале летке, обелоданиле своје активности у селима и градовима и осуђивале друштвену репресију. Оне које су следиле њихова учења кренуле су у акцију и посветиле свој живот друштвеном циљу. Те жене ризиковале су свој живот борећи се за слободу. Неке су деловале у илегалу, а друге су нападале владу директно. Убиства и насилни устанци нису били реткост. Ризиковале су да буду прогнане у Сибир или да буду осуђене на доживотну казну затвора. По својој храбрости и неустрашивом духу, Финкиње су биле предводнице свих европских и америчких жена.” He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 69.

⁴⁰⁹ Карен Офен, „Европски феминизми 1700–1950”, Политичка историја, Еволута, Београд, 2015, стр. 240.

⁴¹⁰ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 65.

Потврду за такав став Хе Џен најпре налази у искуствима земаља које су успоставиле демократски облик владавине. Прошло је таман толико времена да је могло да се процени француско и америчко демократско искуство. И прошло је довољно времена да понешто може да се каже о томе да ли је парламентарна демократија весник сневаних промена. Такође, било је довољно времена да се утврди како су жене у Европи и у Америци тиме што су добиле право да гласају и учествују у доношењу закона допринеле побољшању услова живота и рада. „На почетку Француске и Америчке револуције, револуционари идеалисти хтели су да збаци круну и успоставе републику. Мислили су да пошто је француски парламент и амерички конгрес створио народ, они никада неће постати део политике доминације. Народ је одабрао представнике на основу њиховог обећања да ће помоћи народу и супротставити се диктатури... Али како је време пролазило, политика парламентарне репрезентације почела је да се расипа и претвара у опресивну силу. То је откривено у бројним манифестима социјалних демократа и опозиционим публикацијама радничких покрета. Искуство претходних година јасно показује да су владини службеници постали најопресивнија сила у Америци и Француској.”⁴¹¹ За Хе Џен ово је показатељ чињенице да је прогресивна сила која је одбацила круну како би оснажила народ да учествује у националној политици постала опаснија и репресивнија од оне коју је с власти збацила. За њу је то доказ да је репресија у природи државе као политичке заједнице и да њен циљ није да постигне максималну слободу за своје грађане, већ напротив, да их те слободе на сваки могући начин лиши. У демократској ништа мање него у аутократској природи.

Као други разлог због чега нема поверење у систем представничке демократије Хе Џен наводи тврдњу да интереси политичара и народа који они представљају нису подударни. То је зато што се и у земљама где постоји универзално право гласа представници бирају из виших друштвених слојева и њихов циљ није да помогну сиротињи или радничкој класи већ да заштите интересе тог слоја људи. „Али не могу да не приметим да већина мушкараца у Европи и Америци нема користи од универзалног права гласа, јер су њихови представници у парламенту углавном изабрани из виших друштвених слојева... Моји примери показују савршено јасно да корени социјалне неједнакости настајују систем парламентарне репрезентације.”⁴¹²

Уколико се накратко осврнемо на изазове данашње демократије у земљама које је најдуже баштине, ово друго запажање које Хе Џен износи посебно је занимљиво. У прошлости припадници политичке класе јесу потицали из редова богатих људи, како исправно примећује Хе Џен, што јесте значило заједничке интересе и блискост ставова између политичара и класе богатих. Међутим, у савременом друштву то се променило и много је примера политичара који долазе из другачијег друштвеног окружења, не потичу из богатих породица, али и даље штите интересе богатих људи. Како упозорава Бранко Милановић у својој књизи „Капитализам, сам”, могућност формирања трајне високе класе може гарантовати само политика и она у демократији не би смела да постоји, али ипак „бројни докази уверљиво показују да у САД богати имају диспропорционално велики утицај на политички живот. Систем се од демократије помера ка олигархији – систему у коме политичка моћ проистиче из економске моћи и богатства. Установљено је да чланови америчког Конгреса знатно чешће расправљају и гласају о предлозима од интереса за богате него о онима који су од интереса за средњу класу и сиромашне. Потребне средње класе имају изглед да буду узете у разматрање једино ако се донекле поклапају с интересима богатих.”⁴¹³

⁴¹¹ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 67.

⁴¹² Исто, стр. 67.

⁴¹³ Бранко Милановић, „Капитализам, сам”, Академска књига, Нови Сад, 2021, стр. 76.

Богати остварују политички утицај финансирањем политичких партија и изборних кампања. Иако то није ништа ново, нова јесте висина износа. Милановић наводи фасцинантан податак, који ми овде преносимо куриозитета ради, како је у САД, у којима се најдаље одмакло с овом праксом, 2016. године, најбогатији један

Овакви примери показују далековидост анархистичког погледа на демократију. Показују актуелност те теорије и упућују на пажљивије читање њихових текстова.

У том смислу, Хе Џен нема никакву дилему да ће учешће жена у политици било шта изменити боље. То се није догодило ни када су мушкарци освојили право гласа. Шачица њих се окористила својим ангажманом у политици, док су услови живота за велику већину људи остали једнако бедни а друштвена хијерархија подједнако чврста. Говорећи о благодетима освојеног права гласа у Америци, Ема Голдман каже: „Јадан, глупи, слободан амерички грађанин! Он је слободан да умре од глади, слободан да као клошар скита по аутопутевима ове велике земље, он има право на глас и захваљујући том праву он је себи исковао окове. Награда коју добија је закон о радним односима, закон који забрањује право на бојкот, на штрајк, у ствари закон који забрањује све осим нечијег права да опљачка плодове његовог рада. Па ипак, жене нису извукле никакве поуке из катастрофалних последица овог фетиша двадесетог века (права на глас). А стално нас убеђују да ће жене бити те које ће учинити политику чистом.”⁴¹⁴ За Ему Голдман, као и за Хе Џен, систем је једноставно устројен тако да жене својим политичким ангажманом не само што га не могу унапредити већ оне додатно учвршћују начин на који је систем устројен. За обе начин да провере и потврде своју тезу јесте да пронађу одговор на питање шта су жене постигле захваљујући праву на глас а што жене у другим државама већ немају или нису могле да остваре на друге начине. Обе то чине на примеру обећаних земаља женских права и резултати њиховог истраживања нису нимало оптимистични.

Посматрајући Аустралију, где су жене освојиле право гласа, Хе Џен се пита да ли је то поправило услове рада за жене које припадају радничкој класи, а Ема Голдман проширује списак питања: да ли су тамо услови за материнство бољи, да ли су деца срећнија и слободнија, да ли се жена тамо више не сматра сексуалном робом, да ли се она еманциповала од пуританског дуплог стандарда морала неједнаког за жене и мушкарце? Хе Џен одговара једноставно не, а своје не Ема Голдман појачава циничном констатацијом: „Сигурно је да нико осим приглувих жена политичара не би дао позитиван одговор на ова питања.”⁴¹⁵

У време када Хе Џен пише свој текст о ослобођењу жена, Норвежанке су добиле ограничен приступ праву гласа (1901), што је значило да су могле гласати само жене које су плаћале порез у висини који је држава прописала или које су биле удате за мушкарце чији су приходи били толики да су и њихови порези држави били довољни да изведу њихове жене из политичке тишине. Хе Џен користи ову селективну политику државе спрам права и слобода жена да поентира на месту које је јој је најдраже. Пошто у природи државне владавине није да пружи слободу грађанима, већ да их држи у односу зависности и режиму тлачења, за њу представници народа у државним телима не могу бити гарант њихове слободе већ извор њихове патње. Истовремено, они су транспарентни показатељ друштвене хијерархије коју држава производи. Представници су у врху и с висине гледају на свет представљених, а између њих се налазе само механизми владавине који поспешују виталност тако постављеног односа снага. Каква је то једнакост, пита се Хе Џен гледајући у норвешки модел, ако ће „мањина жена заузети политички положај и поделити с мањином мушкараца политичку моћ” и какву ће то корист донети већини жена и мушкараца. Наравно, њој је потпуно јасно да је ограничено норвешко право заправо шифра за начин на који се конституише владавина државе уопште. И за њу нема сумње да ће „када универзално право гласа буде свуда освојено,

процент унутар једног процента на врху обезбедио 40 одсто свих донација за кампање. Прилозима за политичке кампање богати купују економске политике које им иду наруку. Захваљујући томе, позиција високе класе је готово загарантована. Исто, стр. 77-79.

⁴¹⁴ Ема Голдман, „Женско право гласа” у „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 44.

⁴¹⁵ Исто, стр. 45-46. Ема Голдман је потанко у овом кључу разматрала услове у америчким државама у којима су жене добиле право гласа. Она предочава да чак и сифражеткиње за које је то био основни циљ борбе признају да се положај жена није поправио пошто су се њихова имена појавила на бирачком списку.

жене из виших слојева бити представнице у парламенту.⁴¹⁶ Богати, као што смо видели, данас можда имају друга средства да изнуде гласање за законе који су им од користи, а то средство изнуде Хе Џен је називала директива. Указујући на лаж иза које се заклања слобода гласа, она је тврдила да у односу зависности, какав је у модерном друштву успостављен између богатих и сиромашних, жене чија егзистенција зависи од оних у чијим је рукама њихова храна, неће моћи да одбију да гласају по њиховим упутствима. „Сиромашне жене чине већину. И оне зависе од богаташа када су у питању њихове базичне потребе: храна и одећа. Како можемо да очекујемо да сиромашна жена неће да гласа по директиви богате жене од које зависи њен свакодневни живот?“⁴¹⁷ Тако модерна политика за њу поседује исте механизме поробљавања као и модерна економија. Право гласа зато није ништа друго него лажна слобода као што право на рад није ништа друго него најамно ропство. Хе Џен се отуд не чуди што су демократија и капитализам тако лако нашли заједнички језик.

Ти закључци доводе је до новог извора ропства којем је жена у модерном друштву изложена. „Већину жена угњетавале су две главне силе у свету: с једне стране, влада, а с друге, мушкарци. Данас, жене су изложене трећој опресивној сили, а та трећа сила су жене из виших друштвених слојева које спроводе још једну врсту насиља над њима.“⁴¹⁸ А њено разумевање слободе и једнакости подразумевало је то да „не само што мушкарци неће више угњетавати жене већ они неће угњетавати ни друге мушкарце, нити ће жене угњетавати друге жене.“⁴¹⁹

Тако, учешће жена у политици нити представља обећање бољег живота за обичне људе нити може променити механизме којима се политика овајкада служи. Као што је знала Ема Голдман, претпоставити да ће отров који је иманентан политици бити мање отрован ако жене уђу у политичку арену је наивно. Тврдити да ће жена успети да очисти нешто што не подлеже чишћењу значи приписати јој натприродне могућности.⁴²⁰ А као што је знала Хе Џен, рећи да ће то донети бољитак другим женама значи не познавати елементарне принципе на којима је свака државна владавина заснована. Ове закључке дивно илуструју и запажања две ауторке о земљи која је својим либералним политикама опчинила свет. „У Аустралији социјалне демократе су изабране за парламент на основу тврдње да ће се супротставити богатима и тражити слободу за већину обичних људи. Али шта се догодило? Радничка класа је и даље у истој ситуацији као и раније, поробљена и експлоатисана... На основу тог примера, не можемо очекивати да ће жене унутар Социјалнодемократске партије радити у интересу већине жена из радничке класе.“⁴²¹ А да заиста не можемо, потврђује Ема Голдман својим ексклузивним знањем о политичким приликама у Аустралији: „А где је онај супериорни осећај за правду који је требало да жене уведу у политику? Где је тај осећај био 1903. када су власници рудника покренули рат против Западног рударског синдиката; када је генерал Бел успоставио владавину терора; када су људи извлачени из кревета ноћу, одвођени преко границе, бацани у штале са биковима, када је он изјавио 'дођавола са уставом, мајка је устав'? Где су тада биле жене политичарке и зашто нису тада искористиле право гласа? У ствари, оне су га искористиле. Оне су помогле да изборе изгуби најлибералнији кандидат, гувернер Вејт. Он је морао да се склони са пута гувернеру Пибодију, човеку који је само

⁴¹⁶ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 67.

⁴¹⁷ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 66.

⁴¹⁸ Исто, стр. 69.

⁴¹⁹ Исто, стр. 65.

⁴²⁰ Ема Голдман, „Женско право гласа” у „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр 44.

⁴²¹ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 68.

оруђе у рукама власника рудника, који је био непријатељ радника, цар Колорада... Сигурно ни мушко право гласа није могло да учини ништа горе.”⁴²²

Доказе да жене које су добиле прилику да се опробају у политици никада нису утицале на то да се поправи положај обичних жена, Хе Џен није морала да прибавља само у земљама које су оствариле део својих демократских снова. Она се окреће историјском искуству, гледа у преседане из прошлости, када су жене постале суверени у својим државама, и реторички се пита „да ли су такви суверени, као што су биле краљица Викторија у Енглеској или царице Љу Ци (Lü Zhi 吕雉, 241–180. п. н. е.) и Ву Цетијен (Wu Zetian 武则天, 624–705) у Кини, икад донеле и најмању корист већини жена?”⁴²³ Феминистичка идеја да, као залог равноправности и једнакости с мушкарцима, жене треба да добију политичку моћ за Хе Џен је у основи погрешна. Не зато што жене, како су традиционални мушки умови уверавали, нису способне да владају, већ зато што је свака државна власт репресивна и неправедна, а сваки носилац власти, био он мушкарац или жена, непријатељ свог народа.

Проучавајући дугу историју женског ропства, Хе Џен је страховала од нове репресивне силе коју би жене које су освојиле политичку моћ могле да представљају за већину обичних жена. Феминизам данас такође озбиљно треба да размотри овај страх. Ако искрено сагледамо начин на који жене данас учествују у политици или у структурама моћи, нисмо сигурни да је то оно што су феминисткиње имале на уму када су се пре више од једног века непоколебљиво бориле за права жена и њихову равноправност са мушкарцима. А изгледа да је баш то Хе Џен имала на уму када је описивала опасности које са собом доноси учешће у власти без обзира на државно уређење или политичку идеју коју та власт представља. Хе Џен је била сигурна у то да ће мањина жена која буде освојила позиције моћи владати већином немоћних жена на исти начин на који је то чинила традиционална мушка владавина. У томе није видела никакав смисао. Право и могућност учешћа у политици само да би се још више оснажио један принцип који је тим учешћем требало да добије контратежу не само што није био пут ка остваривању једнакости између мушкараца и жена већ је био начин да се продуби јаз између жена из различитих друштвених слојева. Питала се због чега би жене које су се толико бориле да збаци владавину мушкараца прихватиле да сада њима владају удружени мушкарци и жене.

Хе Џен зато истрајава у својој поруци да се слобода налази у развоју личности жене а не у њеном праву гласа. Да слободно друштво подразумева друштвену а не политичку трансформацију. И да је основни предуслов слободе промена у економској а не промена у политичкој сфери. Укидање приватне својине а не избор представника у парламенту. „Како ја то видим, ултимативни циљ је збацити владавину мушкараца и владавину жена. У овоме лежи кључна реформа: како не дозволити да борба за универзално право гласа како га прописује парламентарна демократија ограничи наше напоре? Била бих срећна уколико би жене одбациле своју жељу да учествују у парламентарној владавини и усмериле своју борбу ка потенцијалном укидању свих облика владавине.”⁴²⁴

Сукоб између феминисткиња и социјалисткиња, чији су став о политичкој партиципацији жена анархисткиње баштиниле, остао је мрља у причи о женској солидарности коју феминисткиње ни данас нису опростиле. Он покреће питање да ли се морамо солидарисати зато што смо жене, да ли се с обзиром на чињеницу да се дуга историја женског ропства уписала у сваку од нас, кроз сећање наших бака, кроз сећање које су сачувале наше преткиње и на крају кроз сећање које је сачувало наше тело морамо ујединити у заједничким циљевима и борби, или је одлучујуће то какав је квалитет те борбе, шта су њени циљеви и на који начин ће они допринети ослобођењу жене? До једног тренутка

⁴²² Ема Голдман, „Женско право гласа” у „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 48.

⁴²³ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 66.

⁴²⁴ Исто, стр. 70.

изгледало је да феминисткиње и социјалистичкиње корачају уједињено у женској бици, али с оснивањем Друге интернационале 1889. године, сукоб између захтева за грађанским правима и захтевима за рушењем класног поретка нарастао је до тачке непомирљивих разлика. На формирање социјалистичког (и анархистичког) погледа на женско питање највећи утицај извршила је књига „Жене и социјализам” (Die Frau und der Sozialismus, 1879) Августа Бебела (August Bebel, 1840–1913), те „Порекло породице, приватног власништва и државе” (1884) Фридриха Енгелса и два важна саопштења која су потписали Елеонора Маркс (Eleanor Marx, 1855–1898) и њен партнер Едвард Авелинг (Edward Aveling, 1851–1898) и Клара Цеткин (Clara Zetkin, 1857–1933). Тврдећи да је „жена прво људско биће које је осетило ропство... робинја пре него што је роб постојао”, Бебел је својим инсистирањем на политичком првенству класе над полом поставио темеље социјалистичког става о женском питању и истовремено направио одклон од феминистичких захтева који су добили атрибут „буржоаског”: „Циљ, дакле, није само остварење једнаких права за жене и за мушкарце у постојећем друштву, како га представљају буржоаске жене, промотерке еманципације. Он лежи дубље – уклањање свих препрека које човека чине зависним од другог човека – и последично један пол зависним од другог пола. Према томе, ово решење женског питања се потпуно подудара с решењем социјалног питања.”⁴²⁵ Бебел, као и сви социјалистички теоретичари, у капиталистичкој експлоатацији пролетаријата видео је корен женске обесправљености због чега је укидање постојећег система власништва био предуслов и за еманципацију жена. Феминистички захтеви, веровали су, не могу променити систем који је већ корумпиран, а једнакост мушкараца и жена пред законом не може донети равноправност, ако њима не претходи економска слобода и материјална независност, због чега потрага за слободом и једнакошћу унутар постојећих политичких институција не може довести до правог решења женског питања. Ова мисао је много пута варирана и, као што смо видели, она се уписала и у размишљања Хе Цен о женској еманципацији. Као и она, социјалисти су критиковали феминисткиње зато што нису увиделе праве разлоге женске потчињености.⁴²⁶ Клара Цеткин, предводница Социјалдемократског женског покрета, одбила је сваку сарадњу с буржоаским женским покретима, али добро је знала да се никада са сигурношћу не може поуздати ни у добре намере мушкараца у својој организацији, подсећајући их стално на то да када револуција буде успешно и заједнички спроведена и владавина пролетаријата успостављена, жене не смеју бити заборављене. Добро је знала и памтила исходе неких претходних револуција.

Феминисткиње, с друге стране, сматрале су да борба за женска права треба да се одвија у садашњости а не да се одгађа за време када ће пролетерска револуција прогнати капиталисте с власти. Године 1879. године Ибертин Оклер (Hubertine Auclert, 1848–1914) тражила је у социјалистичким круговима подршку за женско право гласа. Говорећи на конгресу Француског социјалистичког радничког покрета у Марсељу, она је изнела свој страх да ће „мушкарци социјалисти преварити жене као и буржоаски мушкарци. Жене нису заинтересоване да помажу деспотизму да промени власника. Ми желимо да убијемо привилегију а не само да је преселимо.”⁴²⁷ А одговарајући женама у социјалистичком покрету, чије су одбијање подршке феминисткиње доживеле као веома болно, феминисткиња Лили фон Гизицки (Lily von Gizycki, 1865–1916) говорила је да за разлику од жена из Социјалдемократске партије, „буржоаски” женски покрет нема иза себе политичку партију и

⁴²⁵ Карен Офен, „Европски феминизми 1700–1950, Политичка историја”, Еволута, Београд, 2015, стр. 187.

⁴²⁶ „Жене су производ организоване тираније мушкараца, исто као што су радници производ организоване тираније нерадника. Чак и кад се оволико разуме, ми никада не смемо да се уморимо од захтева да за жене, исто као и за радничку класу, ниједно решење за проблеме и тешкоће с којима се суочавају није могуће у садашњем стању друштва... Жене ће наћи савезнике у бољој врсти мушкараца исто као што ће радници наћи савезнике у филозофима, уметницима и песницима. Али жене не могу да се надају ничем од читавог мушког рода, а радници не могу да се надају ничем од читаве средње класе. Елеонора Маркс и Едвард Авелинг, „Женско питање: са социјалистичке тачке гледишта” Исто, стр. 188.

⁴²⁷ Исто, стр. 190.

протестовала: „Сумњам да људска заједница може остварити свој циљ (максимална добробит за све), када представници њене авангарде ударају штаповима све који не корачају у истом строју.“⁴²⁸

Године 1907, када је Хе Џен написала све своје текстове у „Тијенџиу“, социјалисти и социјалисткиње су пристали на компромис и током конгреса Друге интернационале изгласали револуцију која позива све партије-чланице да подрже опште право гласа. Анархисткиње и анархисти, као њихово одрођено крило, на тај компромис нису пристали. Та одлука подрила би њихову идеју у темељу. Колико год да је звучало разумно уверавање неких феминисткиња да је заједнички ход две идеје могућ: „Жена пролетер је дупла робиња, робиња свог мужа и робиња свог шефа; успех феминистичких захтева омогућиће јој да постане робиња само једанпут, и то би само по себи било успех“, анархисти су имали другачији поглед на то шта је успех када је реч о освајању слободе. Хе Џен је заувек остала загледана у „понижене и увређене“, и колико год да је признавала да и жене из привилегованих слојева друштва имају свој крст, за њу се тежина тог крста није могла мерити са оним који су носиле сиромашне жене, раднице, робиње, конкубине и проститутке.⁴²⁹ Зато је морао да се мења систем који их је створио, а право гласа за њу није био пут ка промени тог система. У том кључу и духу, Ема Голдман на неколико места упозорава да су то схватиле чак и истакнуте заговорнице сифражетског покрета, бар оне које су сишле међу људе и желеле да буду искрене: „Чињеница је да су чак и најнапреднији међу онима који проучавају опште право гласа схватили да су сви системи политичке моћи апсурдни и сасвим неподесни да реше горуће животне проблеме. Овај став износи и др Хелен Л. Сумнер, особа која је и сама ватрени поборник женског права на глас. У књизи 'Једнака права на глас', она каже: У Колораду видимо да једнако право на глас служи само да би на најочигледнији начин показало суштинску трулеж и понижавајући карактер постојећег система.“⁴³⁰

Хе Џен зато остаје анархистички доследна и истрајна: „Зато, пре него да отме моћ од мушкараца, модерна жена требало би да тежи да збаци владавину мушкараца тако што ће убедити мушкарце да се одрекну својих привилегија и моћи и потчине се тако да мушкарци и жене могу да остваре једнакост под женским условима.“⁴³¹

⁴²⁸ Карен Офен, „Европски феминизми 1700–1950“, Политичка историја, Еволута, Београд, 2015, стр. 125.

⁴²⁹ „Ако погледамо најжалосније жене данас, постоје три врсте. Оне које заврше као послуга. Ако њихов господар жели да их удари, он их удари. Ако жели да их казни, такође. Оне не смеју да пруже ни најмањи отпор, већ раде за њега од јутра до мрака. Устају у четири ујутру и иду у кревет после поноћи. А све то је зато што господар има новац, а оне од њега зависе да би се прехраниле; друга група су раднице у фабрикама. Оне такође раде по цео дан и немају ни тренутак за себе. Зато што власник фабрике има новац а оне зависе од њега да би јеле. Трећа група су проститутке. Сваког дана пребијају их макрон. Шта год да муштерија жели, оне морају да га услуже. Морају да стоје по снегу и ветру до поноћи на улици чекајући муштерије. Зато што потичу из сиромашних породица и приморане су да продају себе да би се прехраниле. Такође, ту су конкубине. Оне морају да прогутају свој јед колико год лоше да их третира прва жена. Што се тиче удовица, само понека из богатих породица ће умрети због врлине. Оне из сиромашних ће умрети зато што немају децу која ће их издржавати или зато што не могу да се поново удају. Исто зато што немају шта да једу. Оне које преживе, живот ће им бити тако горак да ће пожелети да умру. Што се тиче жена које обрађују земљу или узгајају свилене бубе, њихов живот је такође горак. И не само то, чак и жене које су удате туку и муче или их игноришу њихови мужеви, а оне не подижу свој глас.“ He Zhen, *What Woman Should Know About Communism* in: *Sources of Chinese Tradition: From 1600 Through the Twentieth Century*, compiled by Wm. Theodore de Bary and Richard Lufrano, 2nd ed., vol. 2 (New York: Columbia University Press, 2000), 389-392, p. 389.

⁴³⁰ Ема Голдман, „Женско право гласа“ у „Анархизам и феминизам“, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 45.

⁴³¹ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 70.

Критика лажне слободе и једнакости

Два најважнија изума модерности, технолошки „прогрес”, оличен у индустријализацији и удружен с капитализмом, и политички „прогрес”, оваплоћен у новом либералном државном уређењу такође увезаним с капитализмом, није, дакле, био по вољи Хе Џен. Али то нису биле ни нове слободарске вредности којима је Запад тежио и које је прослављао шаљући остатку света поруку да се ту сада налази нови бастион слободе и једнакости. То што је у тај остатак света слао војску и политички, трговачки, територијално, економски и културно поробљавао његове земље и становништво није га спречавало да то чини са причом о слободи на уснама. До слободе се ипак не стиже лако. Требало је достићи западне слободе, а то је значило прво бити роб, онда постати „цивилизован” и тек онда се укључити у заједницу слободних и просвећених народа. Али на том путу Кинези и Кинескиње могли су да слушају и читају каква су све животна преимућства освојили западни мушкарци и жене. Могли су да упуте позив свом народу да следи трновит пут до обећане слободе или да га од хода по трњу одврате уколико су сумњали да се на крају пута налазе Потемкинова села. У распарчаној, разједињеној, утењетеној, сиромашној и тужној Кини тог времена било је тешко одбацити наду и могућност излаза која је бљеснула са Запада. Већина либералне кинеске интелигенције тог времена, мушкараца који су прижељкивали пад царевине и стварање нове Кине, коначно успешне и уважаване на светској политичкој позорници, и жена које су прижељкивале урушавање старих, традиционалних женских улога и рађање нове, слободне и коначно уважаване жене у свим сегментима мушког друштва, огледали су се у Западу као у обрнутом огледалу верујући да је „боље тамо где ми нисмо”. Међутим, Хе Џен је западне идеје слободе и једнакости посматрала под другачијом лупом. Али пре него што је своје критичко око усмерила ка њима, најпре је завела ред у властитом дворишту.

Хе Џен је пратила позив да се збаце назадни окови прошлости и пригрли модерна слобода који је из Кине упућиван њеним женама. Тај позив упућивали су мушкарци, који су, како смо већ приметили, у женама видели главну препреку на путу ка властитој слободи, и жене које су у дојучерашњим сапатницама са којима су делиле заједничку судбину виделе неке друге жене, параметар за меру даљине властитог скока у слободу. У оба примера, Хе Џен је видела себичне интересе и инструментализацију идеје слободе.

Њена критика упућена мушким еманципаторима и борцима за женска права утемељена је у одговору на питање: „Зашто они који су се у прошлости толико трудили да заточе жене сада позивају на њено ослобођење?” Свој одговор она гради поступно и као и увек без много обзира према ауторитетима. Хе Џен најпре констатује да кинески мушкарци обожавају моћ и ауторитет. А пошто верују да су Европа, Америка и Јапан цивилизоване нације модерног света које су својим женама гарантовале неки степен слободе, они се надају да ће им, уколико овај систем пренесу у властите животе, тако што ће забранити праксу подвезивања стопала и укључити своје жене у основни образовни систем, аплаудирати цео свет зато што су се придружили цивилизованим нацијама. Да ће постати и бити упамћени као пионири. За Хе Џен, то је делање из себичног интереса. Ранији порив да их поробе и данашња намера да их ослободе различити су само на декларативном нивоу. У њима је и даље садржана навика мушкараца да жену третирају као приватну својину. „У прошлости, када су традиционални ритуали преовладавали”, каже Хе Џен, „мушкарци су покушавали да се истакну (разликују) тако што ће затворити жене у приватне одаје. Када се ситуација променила у корист европеизације, они су покушали да задобију предност тако што ће промовисати ослобођење жена. То је оно што ја називам: напори мушкараца да се истакну, а у име ослобођења жена.”⁴³² Друга ствар из које се може ишчитати лаж у мушком заговарању

⁴³² He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 60.

женских слобода тиче се промене животних и друштвених околности која им није ишла наруку. Осиромашење некадашње средње класе и пад квалитета живота проузроковали су то да мушкарац више није могао да оствари своју традиционалну улогу хранитеља породице. Тај притисак који је осетио савремени кинески мушкарац резултирао је одбацивањем раније идеје о томе да заточити жену представља најбољи начин да се допринесе домаћинству. „Да ли је план да се жене пошаљу у школе”, пита се Хе Џен, „осмишљен да би оне усавршавале властита интересовања или је стварни циљ да оне постану учитељице или веште раднице како би се скинуо терет с плећа мушкараца. Када мушкарци кажу да жене треба да буду слободне, они размишљају како из тога могу профитирати. То је оно што ја називам: напори мушкараца да остваре властите интересе, а у име ослобођења жена.”⁴³³ И најзад, као трећу ствар која фигурира у празном мушком дискурсу женског ослобођења, Хе Џен види чињеницу да кинески мушкарац не може да се носи с вођењем домаћинства и одгајањем деце, а кућу и потомство види као највећи приоритет у животу. Због тога што су те дужности и некад и сада одговорност жена, она се не чуди томе што модерне женске школе у Кини једнобразно акцентују вештине руковођења домаћинством, а модерне политичке партије пропагирају став да је породично образовање кичма свих образовних напора. „То показује”, сматра Хе Џен, „да мушкарци пропагирају образовање жена из потајне жеље да искористе жене (и њихов рад) како би побегли од одговорности и могли да уживају. То је оно што ја називам: напори мушкараца да остваре лагодан живот, а у име ослобођења жена.”⁴³⁴

„Као што конституционална реформа инструментализује идеју уставног уређења (законитости) и нема намеру да понуди стварна права грађанима, тако и мушки пројекат ослобођења на сличан начин користи идеју слободе, не намеравајући стварно да обезбеди права женама”⁴³⁵, повукла је нимало ласкаву паралелу Хе Џен. Ослобођење жене мора због тога потећи од жене, али кинеске жене, како је веровала, или су пасивне или су погрешно разумеле шта значи бити слободан.

У време када је Хе Џен живела и стварала у Токију, као што је већ показано, најактивније и најпрогресивније Кинескиње које је затекла у том граду своје идеје о ослобођењу жене везале су чврсто за националистички пројекат ослобођења и оснаживања нације. За Хе Џен свако упошљавање слободе за други циљ, њена инструментализација, њено подређивање идеји која се приказује као виша и апсолутнија, било је недопустиво.⁴³⁶ Иако није могла бити неистинита тврдња да ће ослобођена, еманципована и снажна жена, узгред речено и сваки њен такав мушкарац, допринети снази и развоју нације, за Хе Џен ослобођење жене било је стварно само уколико се тицало развоја њене личности, ње саме, без условљености везама у које би је уплитале некада традиционалне а сада модерне концепције њеног живота и бића. Осим тога, опијене идејом о спасењу нације и модерним понудама за еманципацију, њене револуционарне кинеске сабеседнице сматрале су да кинеска жена само треба да усвоји модерне вредности, као и осећање национализма, па ће све препреке са којима се у животу суочавала бити отклоњене. За Хе Џен то је било недопустиво непознавање стварног живота кинеских жена, као и недопустива неупућеност у стварност живота модерних западних жена. Али поред тог раскорака између Хе Џен и кинеских феминисткиња у сагледавању значаја и значења слободе за жену, начин на који су неке од њих практиковале слободу у Токију тих година још је дубље посејао семе раздора.

⁴³³ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 61.

⁴³⁴ Исто, стр. 62.

⁴³⁵ Исто, стр. 62.

⁴³⁶ „Самосвест кинеских жена је на изузетно ниском нивоу а оне које су мало напредовале, журе да покупе мрвице лажног мушког дискурса о расној револуцији. Нема сумње да манџурска владавина треба да буде окончана, али хтела бих да нагласим да режим или суверен који би потицао од Хан Кинеза може да буде већа катастрофа него страна владавина.” He Zhen, *On the Revenge of the Women in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 106.

Копља су се укрстила и сломила на идеји о слободној љубави. Концепт слободне љубави доживео је трансформацију у модерном времену, и од антике у којој је идеал била слога а не љубав између партнера, преко феудалног друштва које је поларизовало идеју љубави на страст кроз сексуални чин и платонски однос кроз духовну везу, грађанско друштво успоставило је нов идеал безинтересне љубави који је подразумевао да између брака и љубави постоји знак једнакости. Али социјалисти и анархисти који су увек били расположени за то да проговоре о начину на који буржоазија своје идеале изневерава у пракси, а модерно друштво у својим слободарским стремљењима не успева да понуди ништа друго него форму, и у модерним слободним браковима открили су хипокризију њихових заговорника и промотера. „Буржујски морал”, каже Александра Колонтај (Александра Михайловна Коллонтај, 1872–1952), „захтева да чак и у браковима из интереса партнери практикују хипокризију и глуме љубав.”⁴³⁷ Али за замерке које је Хе Џен упутила кинеским женама на тему њиховог нераздевања суштине слободне љубави овде је од пресудног значаја једна друга ствар. Наиме, Хе Џен је заговарала идеју о моногамном браку који је склопљен из љубави, али ипак остављајући могућност онима који се воле да ту везу не остварују искључиво унутар институције брака. Али обе могућности биле су легитимне само докле је љубав била оно што повезује партнере. Противећи се страствено традиционалним уговореним браковима, ништа мање елана није уложила у протест против модерних веза које су једног додељеног партнера замениле мноштвом изабраних. Будући да се такав однос лажно представљао као ослобађајући, он је представљао ропство у другом облику. Питер Зароу је исправно упозорио да се у нападу Хе Џен на слободну љубав слободних модерних жена није радило о њеном пуританству, него је по среди био њен дубљи доживљај љубави и пре свега слободе. Јер ако из слободне љубави изоставимо љубав, губимо и слободу. Промена старе форме тада не значи ништа.⁴³⁸ „Морам признати да се протеклих година појавила неколицина жена које је толико опила идеја слободе да су желеле да сруше сва етичка и законска ограничења. Површно посматрајући, ове жене изгледају слободно и ни у ком случају нису пасивне, али се ја питам да ли се оне заклањају иза идеје слободе и једнакости како би прибавиле задовољство за себе и испуниле сексуалну жељу. Ове жене превише уско разумеју идеју о слободи и верују да слобода једноставно значи испуњење властитог задовољства”, каже Хе Џен, и додаје: „Идеја слободе противна је сваком систему поробљавања. Када се слобода помеша са властитим задовољством, жена не може да смисли племенитији циљ од сексуалног задовољства, не знајући да је тако невољно постала проститутка. То су неке од слабости кинеских жена.”⁴³⁹

Врло критички заглавана у традиционални кинески брак у чијој је основи био економски аранжман који су направиле породице а конфуцијански ритуали ауторитет који га надгледа, контролише и кажњава, Хе Џен није имала дилему да су његов производ били милиони очајних, поробљених и усамљених мушкараца и жена.⁴⁴⁰ Гледајући у кинеску историју, такође није имала дилему да је у њу уписана историја женског ропства. Али у западном браку није пронашла пут ка трансформацији традиционалног кинеског брака а у западним слободама није видела пут ка слободи за кинеску жену. „У Америци и Европи, брак је надгледала и кажњавала религија. У скорије време, замениле су је институције и тај систем делује супериорније од пракси у Кини. Речено нам је да су пре свега жене на Западу слободне да се удају, разведу и преудају. Затим, да практикују моногамију. И да су жене и мушкарци

⁴³⁷ Видети у: Александар Суботић, „Слободна љубав (Секс без закона и моћ без краља IV)”, <https://teologija.net/seks-bez-zakona-i-moc-bez-kralja-iv/> (приступљено 31. 10. 2023).

⁴³⁸ Исто.

⁴³⁹ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 64.

⁴⁴⁰ Ропску судбину кинеских жена и лукративну природу традиционалног кинеског брака Хе Џен је илустровала мноштвом примера. Видети: He Zhen, *Economic Revolution and Women's Revolution in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 93-95.

образовани и деле исти социјални простор. Ако анализирамо површно овај систем, можемо рећи да су жене на Западу слободне. Али по мом мишљењу, њихов систем ослободио је њихово тело али њихов ум је и даље далеко од слободе. Слобода је ослобађање ума и тела од окова.”⁴⁴¹

Зашто слободна западна љубав није била слободна и зашто су умови слободних западних жена оковани? Да би поткрепила ове тврдње, Хе Џен је посегла за свим изворима који су јој били доступни. Новинским текстовима из Европе и Америке, литературом, извештајима анархиста и социјалиста, сведочанствима јапанских жена, поверењем у сопствене очи и расуђивање. Том времену омиљени, и за азијске народе који су се окретали ка модерности посебно откривалачки и подстицајан Хенрик Ибзен (Henrik Ibsen, 1828–1906) је и Хе Џен упутио у суштину модерног западног брака. Али за разлику од толиких других који су својим цитирањем чина непристајања, геста побуне, отпора и немирења са животом лутке у кући свог мужа учинили да Нора у Кини израсте у симбол модерне и слободне жене, Хе Џен није имала на уму ову Ибзенову јунакињу. Њу није интересовала она која одлази, већ она која остаје, не она која се не мири, већ она што мисли да мора да калкулише, не изузетак већ правило, не једна већ већина. Да је модерни западни брак искључиво економски аранжман рекао јој је Ибзен у својој драми „Госпа с мора” (1888) која у Кини није преведена до 1920, али је зато јапански превод био доступан већ 1905. године. „У последње време брак није ништа друго до продаја тела која жени омогућава да побегне од тешког живота и обезбеди своју егзистенцију. Мушкарац процењује своју економску ситуацију и купује жену. Ово се зове брак из интереса”, цитира Ибзенову дијагнозу модерног брака Хе Џен, а у његовој јунакињи Елиди Вангел препознаје све оне жене које су вољно или невољно изабрале новац уместо љубави, сигурност уместо авантуре, познато науштрб непознатог.

Да је Елида било много више него Нора у западном друштву потврђује и она која је његову логику најбоље познавала. „Морална поука уграђена у девојчину свест”, каже Ема Голдман, „није о томе да ли је мушкарац у њој побудио љубав него – колико новаца он има? Важно и једино божанство практичног америчког живота је: Може ли он зарадити колико треба? Може ли издржавати супругу?... Постепено ово прожима мисао сваке девојке, она више не сања месечину и пољупце, смех и сузе, она сања шопинг-туре и продавнице јефтине робе.”⁴⁴² Трговачки дух и потрошачко друштво модерног времена усмеравали су вредности, изборе и показивали друго лице прокламоване слободе. За Хе Џен, као и за Ему Голдман, савремени брак отуд није много другачији од проституције, разлика је само у степену: да ли ће се жена продати једном човеку у браку или ће се продати многим мушкарцима. Заснован на имовини и новцу, модерни брак није изгледао много другачије ни од традиционалног, али је обичаје и ритуале, које је као поробљавајуће толико критиковало, модерно друштво преакцентовало у слободу избора. А оно што је некада био економски аранжман ради породичног опстанка чију су жртву поднеле жене, тугујући због те неслободе и одсуства љубави тако да је то забележила скоро свака кинеска песникиња⁴⁴³, претворено је у систем вредности и преобликовало жеље модерних жена које су новац претпоставиле емоцијама. Према мишљењу Хе Џен, разлика је још једна. Незамисливо за мушкарца одгајаног у духу традиционалног кинеског морала да финансијски зависи од жене, за мушкарца на Западу, као

⁴⁴¹ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 58.

⁴⁴² Ема Голдман, „Љубав и брак” у „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 61-62

⁴⁴³ Хе Џен узима као пример песникињу раног Тинга Шао Феифеи у чијим је знаковитим стиховима: „Могу ли да упитам, моја драга мајко, колико је новца остало од тога што сте онда заложили своју ћерку?” садржана њена судбина. Пореклом из сиромашне породице, приморали су је да постане конкубина кинеског званичника, а онда је због љубоморе његове жене, продата другом мушкарцу. He Zhen, *Economic Revolution and Women's Revolution in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 97.

и свака добра трансакција, постало је дефиниција успеха. Кинеску срамоту и зазор замениле су честитке и дивљење.⁴⁴⁴ У покушају да обезбеде себи спољашње атрибуте успеха, у свету у којем је новац постао апсолутна вредност, и мушкарци и жене трчали су исту трку. Исти циљ коначно је донео равноправност међу половима, али је са сцене нестала љубав. Са једнакошћу је избрисана слобода.

Под маском слободног избора партнера и слободе љубави западни брак био је окован личним интересима, профитом и привилегијама. У том смислу ни моногамне везе нису биле могуће. Окована религијом, надзирана законом и лажним моралом, по мишљењу Хе Џен, моногамија је на Западу била само слово на папиру, које су у пракси супружници изигравали бројним ванбрачним аферама. Новац, а са њим и освајање друштвене моћи и привилегија, који је у модерном друштву заменио обичаје и ритуале, избрисао је љубав и слободу из брачне једначине. Такође, у овако устројеном друштву положај сиромашних жена био је и даље бедан. Као и у старом систему, уколико то нису желеле, девојке су биле примораване да се удају за безвредне богате младиће, а нису имале моћ нити подршку да се одупру насиљу и неправди којима су често биле изложене. То је за Хе Џен био само показатељ тога да се господари могу мењати, али да су судбине људи које они држе у својим рукама увек исте. Ако права слобода није била суштина еманципације жена, онда у њој она није могла да пронађе смисао.

Иако је кроз велики део историје тиранском креативношћу која је свој најпотпунији израз нашла у посебним справама какви су били метални корсети и појаси невиности мучио, деформисао и сапињао тело жене, „слободни” Запад запањено је гледао у подвезана стопала кинеских жена и шокирано одмахивао главом пред назадном праксом конкубината. Тражио је од Кинеза да се лише својих мушких фантазија и привилегија и ослободе своје жене уколико мисле да љага практиковања варварских обичаја заувек не остане везана за њихово име. Хе Џен је сматрала да је то исправан захтев. Али није могла да не уочи хипокризију његових заговорника. Бржи и ефикаснији у испуњавању свих захтева модерности од Кине, Јапан је забранио конкубинат, али у пракси, упозорава Хе Џен, „и даље је много мушкараца који узимају слушкиње за конкубине или чак имају конкубине у засебним кућама. Постоји чак и систем унајмљивања конкубина.”⁴⁴⁵ С друге стране океана, западне земље нису имале омражени конкубинат али у њима је цветала проституција. Главне разлоге за то Хе Џен свакако налази у новим слободама које су новим женама омогућиле право да раде, али не и могућност да се од тих послова издржавају, због чега је проституција била скривена реалност сваког слабо плаћеног посла. На други разлог упућује Ема Голдман, критикујући модерно потрошачко друштво које је постало нови извор беде за обичне жене: „Сматрам да су их услови живота у Америци, амерички обичај да се јавно приказују скупе ствари и скупа одећа која, наравно, захтева новац – новац који се не може зарадити у радњама или фабрикама – натерали на проституцију.”⁴⁴⁶

Мало је рећи да западне слободе и женска еманципација нису импресионирале Хе Џен. Гледајући у њихове основне претпоставке и захтеве, какви су били право на глас, рад и образовање, у систему вредности, типу економије и политике који је успостављен на Западу, она у њима није могла да види ништа друго него поробљавање. Рухо ропства је можда било савремено, али његови механизми и природа били су посве традиционални. Због свог анархистичког отпора према држави, женско право на глас и политичку партиципацију Хе Џен је принципијелно одбијала посматрајући их као несувисле чинове који у животу обичних

⁴⁴⁴ „Другим речима, жене које имају новац приморавају мушкарце да се проституишу. Они то и чине. У чему је онда разлика између њих и дечака глумаца у беиђиншкој опери? У Кини се мушкарци макар стиде уколико финансијски зависе од жене. А мушкарцу у Европи и Америци родбина и пријатељи честитају уколико је пронашао богату жену.” Исто, стр. 100.

⁴⁴⁵ He Zhen, *On the Question of Women's Labor in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 87.

⁴⁴⁶ Ема Голдман, „О продаји жена” у „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 92.

људи не могу донети позитивну промену. Но није негирала легитимност феминистичких захтева да се женама обезбеди право на рад и образовање. Међутим, посматрајући у пракси како се ти захтеви остварују у западним земљама и који је степен слободе који они доносе обичној жени, била је уверена да промена мора да потекне од промене система а не од остваривања појединачних права. Да је слобода коју себи тиме прибављају лажна, а једнакост само формална. Право на рад у тим условима за Хе Цен било је ништа друго него нови вид експлоатације и понижења. „Уместо речи професионална независност прикладнији израз би био професионално поробљавање. Јер начин на који је устројена економија данас, где шачица богатих људи има монопол над средствима на производњу, такозвана независност само значи њихов пристанак на економску експлоатацију. Како жене могу да освоје слободу у оваквим околностима?“⁴⁴⁷

Али због чега су се анархисткиње сукобиле са феминистичким захтевом да жене остваре право на универзитетско образовање и квалификованији и боље плаћени посао? Чудесна Лаура Баси (Laura Bassi, 1711–1788) одбранила је 1732. године докторат из филозофије на Универзитету у Болоњи, а охрабрена њоме, 1754. године, Доротеа Еркслебен (Dorothea Erxleben, 1715–1762) у Халеу је представила своју докторску дисертацију из медицине.⁴⁴⁸ Пре њих на Универзитету у Падови свестрана венецијанка Елена Пископија (Elena Piscopia, 1646–1684) одбранила је докторат из филозофије, а на овај потрес у свету мушког образовања Универзитет је одговорио одмах тако што се побринуо да се то више никада не деси и затворио своја врата женама. По угледу на ове жене које су мушкарцима показале да „геније нема пол“, цео 19. и добар део 20. века обележила је битка жена да приступе високом образовању, студијама медицине, теологије, права, технике, које су до тада биле резервисане само за мушкарце, како би и у професионалном смислу коначно могле да им парирају. Та тековина феминистичке борбе нема цену за данашњу жену. Због чега су онда анархисткиње на њу имале приговор? Анархисткиње су најпре процењивале у којим условима жене то чине и какви су резултати тог подухвата. „Да би постала прва мађарска лекарка, Вилма Хугонаи-Варта морала је да заврши и напредни курс латинског и математике; да ради као помоћница професору медицинског факултета; да објави две дисертације; и да положи специјални усмени испит; и све то поврх уобичајених студија које су завршавали мушкарци. На крају свега тога, 1879, речено јој је да, као жена, може добити само потврду да је бабица. Још касније, чак и након што се квалификовала и на Универзитету у Цириху, опет ју је матирао нови закон који је женама дозвољавао да се баве медицином само у партнерству с мушким лекаром.“⁴⁴⁹ Врата су се, дакле, отшкринула, али услови су били посве дискриминаторни, неједнаки, да не кажемо, немогући. То је неправда коју анархизам није толерисао. А оне које би превазишле све надземаљске препреке сачекала би тужна чињеница да се, како је упозорила Ема Голдман, „женама лекаркама, правницама, архитектама и инжењеркама не поклања исто поверење, нити оне добијају исту плату.“⁴⁵⁰ Када данас размишљају о својој борби, феминисткиње не могу да не признају да је размишљање

⁴⁴⁷ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 70.

⁴⁴⁸ Прогресивни италијански високошколски систем, пре свега Универзитет у Болоњи, женама је отворио врата одмах по оснивању. „Тако је Доротеја Бука (1360–1436) крајем 14. века водила Катедру за медицину на Болоњском универзитету, док је, пре ње, Бетина Гоцадини 1236. била на челу Катедре за правне науке на истом универзитету. У Болоњи жене предају и филозофију: међу њима су Лаура Черета (1469–1488) и Батиста Малатеста (1383–1450). Беатрис Галиндо (1474–1534), која је студирала латински, грчки и филозофију на Универзитету у Салерну, касније је предавала на Универзитету у Саламанки... Прва жена чланица Академије наука и професорка математике и природних наука на Универзитету у Болоњи била је Марија Гастана Ањези (1718–1799).“ Драгана Поповић, „Жене у науци: Од Архимеда до Ајнштајна, Освајање освојеног“, Службени гласник, Београд, 2012, стр. 34-37.

⁴⁴⁹ Розалинд Мајлс, „Ко је спремио тајну вечеру? Женска историја света“, Геопоетика, Београд, 2012, стр. 210.

⁴⁵⁰ Ема Голдман, „Трагедија женске еманципације“ у „Анархизам и феминизам“, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 71-72.

анархисткиња о препрекама са којима се жене у остваривању права на образовање суочавају у мушком свету и даље легитимно, а неравноправност између мушкараца и жена који се баве истим послом и даље стварна. Зато можемо рећи да не постоји дилема око тога да ли су њихови захтеви били прави, него да ли је борба требало да се води на тај начин. „Када је реч о једнакости између мушкараца и жена”, коментарише Хе Џен нове образовне могућности, „то је такође превара. Иако су и жене сада образоване, оне живе у свету којим и даље управљају мушкарци. Жене ретко студирају политику или права и не могу да учествују у стицању знања из области војске или полиције. А када свет контролишу владе које систематски искључују жене из својих тела, онда једнакост постоји само на папиру.”⁴⁵¹

Основни предуслов за успостављање једнакости и достизање слободе за Хе Џен је почивао на принципима економске правде. То је подразумевало потпуну реорганизацију друштва, а не покушај да се оно поправи, модификује, побољша. „Због тога”, како је тврдила, „женска револуција мора да иде укорак са економском револуцијом. Уколико се она не догоди, уобичајени позив на револуцију у односима између мушкараца и жена промашила је суштину проблема.”⁴⁵² У свету економске једнакости, и жене и мушкарци били би слободни. Њен концепт слободе за жену није подразумевао подјармљивање мушкараца. Жена није требало да одузме привилегије мушкарцу који им и сам робује иако их је створио, већ да их укине. У свом спеву „Побуна ислама” Перси Шели (Percy Bysshe Shelley, 1792–1822) се већ 1817. године питао „Може ли мушкарац бити слободан ако је жена роб?”⁴⁵³, а Хе Џен је знала да није могуће ни обрнуто, да жена не може тражити своју слободу, нити иједна слобода може бити освојена, уколико је у њеној основи укидање, одузимање, негација.

За разлику од доминантног феминистичког дискурса, који су у складу с духом и потребама времена, заговарали кинески мушкарци и жене, али и западни феминисти и феминисткиње, Хе Џен није веровала да је слобода могућа уколико је она на било који начин релационо условљена. Замењивање традиционалних модерним улогама, колико год да су те нове улоге биле флексибилније да у себе унедре већи степен слободе и другачија лица жене, за њу је и даље значило робовање улози, простор неслободе. Нове улоге мајки нација, добрих супруга, мудрих мајки, које је феминизам изнедрио у спрези с национализмом, за Хе Џен исијавале су исту ону идеју која је жене и првобитно лишила слободе. То што сада нису биле само домаћице није значило да су слободне да постану шта желе. А док год су њихови животи били инструментализовани, а њихове судбине стављане у службу неке друге идеје, жена није могла да се нада ће њен положај бити бољи.

Године 1907, када је Хе Џен написала највећи број својих текстова, на Западу жене јесу закорачиле у мушки свет. Постепено освајајући права да се образују, раде, гласају, оне су коначно почеле да напуштају унутрашње одаје и постајале грађанке. Зашто је та слобода сметала Хе Џен? Право да уђу у тај свет за Хе Џен није значило ништа уколико су оне које су постајале његов део користиле иста правила игре, механизме, обрасце које су мушкарци рабили вековима, учинивши га неслободним и неправедним местом за живот. Ако ће жене добити право да наследе имовину само да би у браку експлоатисале мушкарце који је немају, онда је то право за Хе Џен било недостојно. Уколико ће оне освојити право гласа да би оснаживале политички систем који је извор експлоатације обичних људи, онда је оно неправедно. Ако ће оне напредовати на друштвеној лествици и стећи моћ само да би са мушкарцима обичне жене сада и њих носиле на својим плећима, онда је тај напредак неморалан. Ако ће стећи право да раде само да би биле изабљиване, онда је то право

⁴⁵¹ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 59.

⁴⁵² He Zhen, *Economic Revolution and Women's Revolution in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 103.

⁴⁵³ Перси Шели, „Побуна ислама”, спев 2, стих 43, доступно на: <https://knarf.english.upenn.edu/PShelley/islam02.html>.

нехумано. И ако ће добити слободу да изабере себи партнера само да би пронашле финансијера, онда је та слобода лажна. Хе Џен зато тврди: „Уколико бисмо пратили европски или амерички модел, добили бисмо само теоријски слободу. Мислим да недостатак праве слободе води до карактерног назадовања а недостатак праве једнакости у неједнакост. Жене из Азије су веома импресиониране напретком у Европи и Америци. Оне верују да су њихове жене већ оствариле циљ. Нема разлога да се наше жене задовоље лажном слободом и лажном једнакошћу.”⁴⁵⁴

Као и Ема Голдман, Хе Џен је знала да векови у којима је жена потчињавана и понижавана нису преко ноћи могли да нестану из њеног ума, тела и начина на који доживљава свет око себе. Знала је такође да су друштвене и етичке норме дубоко уписане и у мушкарце, чак и када их они одбацују с гађењем. Зато се слобода, радост њеног откривања и досезања, налазила једино у развоју личности жене, како је то говорила Хе Џен, или у „испољавању људскости у најбољем смислу, како би све оно што у њој жуди да се потврди и да буде активно досегло своје потпуне могућности”⁴⁵⁵, како је говорила Ема Голдман. Тај дужи, дубљи и много искренији пут био је једини начин да се жена ослободи својих унутрашњих тирана и једина нада да ће свет постати слободније место за живот. За Хе Џен је зато еманципација, како су је видели и пропагирани савремени либерални мушкарци и жене, остала само форма, фраза, прича у којој је најважнији заплет пренебрегнут, главни мотиви нерасветљени, а главни протагонисти погрешно протумачени.

Срчаност Хе Џен ни данас никог ко је у себи има не може оставити равнодушним. Њена устрептала и стално повишена емоција, њени узвичници, журба да доврши исказ пре него што реченични ритам почне да опада и њеног читаоца држе у стању непрекидне тензије и узбуђења. Чак и привременог заборав да у свом науку и својим идејама на крају није успела. Чак и привременог заборав да су наде оног ко чита њене текстове илузорне. Емотивност се свакако не може оспорити ни другим револуционарним умовима тог доба. Њу је диктирао дух времена и ситуација у којој се налазила њихова земља и читати текстове из тог времена значи увек рачунати с много емотивног набоја, много наде и много жеље да се изађе из личног и колективног незнања. Међутим, њен глас, пре свега у начину на који је она артикулисала свој став према модерности, женској еманципацији и западним слободама и систему вредности био је потпуно другачији од доминантног револуционарног кинеског, а свакако и уобичајеног западног, наратива. У њему се јесу најјасније читавале добро савладане лекције анархизма и одредити се према његовом квалитету значи и образложити свој суд о анархизму. Могли бисмо на овом месту заузети уобичајено становиште, због тог квалификатива не нужно погрешно, да анархизам није понудио реална, могућа и конструктивна решења за друштвене проблеме.⁴⁵⁶ Али ако сагледамо ситуацију у којој се налази свет данас, не можемо рећи ни да су то учиниле друге филозофије и теорије. Неће бити нова истина, али није наодмет поновити је, да главна запрека реализацији анархистичких идеја није била у томе што су оне биле неактуелне, у раскораку с тенденцијама времена, или утопистичке, већ зато што се ниједан систем, нити његови представници, никада неће одрећи својих моћи и привилегија. Што ће своје вековима

⁴⁵⁴ He Zhen, *On the Question of Women's Liberation in: The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013, p. 59.

⁴⁵⁵ Ема Голдман, „Трагедија женске еманципације” у „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001, стр. 70.

⁴⁵⁶ Довољно је да резимирамо мисли историчара анархизма да би било потпуно јасно колико је анархизам био субверзивна идеја. „Џорџ Вудкок оптужује анархисте да су идеалисти који иду против доминантног тока повијести, потхрањујући се визијом идиличне будућности, а да ипак остају везани уз најпривлачније особине прошлости која управо умире; Жан Маитрон, напосто бркајући анархију и дезорганизацију, сматра да је анархизам умро са деветнаестим веком јер је наше доба у дисциплини; Џејмс Џоли сматра да је неактуелан јер су њихове тенденције биле супротне развоју крупне индустрије.” Данијел Герен, „Анархизам, Од доктрине до акције”, Напријед, Загреб, 1980, стр. 159.

стицано знање и вештине употребити да систем какав одувек постоји одрже виталним и живим.

У том смислу, оправдано је запитати се да ли је онда Хе Џен требало да подржи све оне гласове који су у таквом систему правили макар минимална опкорачења, растезали његову крутост, чинили га животијим и хуманијим за обичне људе. Ако анализирамо положај жене данас у односу на њене савременице, одговор је да. Ако анализирамо у каквом је стању свет данас, одговор није потврдан. У том другом одговору садржано је оно што је и Хе Џен вероватно наслућивала, а то је да систем допушта само оне промене које ће му дозволити да сачува своју суштину.

Закључак

Грађа о кинеском процесу модернизације и кинеској модерности веома је опсежна и разнолика, а бројна тумачења овог важног периода у кинеској историји публикована у виду књига, монографија, научних чланака на кинеском и на многим страним језицима показују не само велики научни интерес за начин на који се у Кини одиграла смена политичке, културолошке, филозофске и друштвене парадигме, већ сведоче и о томе да се значај ове теме не исцрпљује у разумевању начина на који је конституисана кинеска модерност. Осветлити боље овај период представља и драгоцену прилику да се боље упозна кинеска цивилизација, кинеско биће, а као суштински незаобилазна историјска степеница ка савременим приликама и тренутку, да се јасније и дубље разуме оно што Кину чини и што она представља данас. Не разумети пут који је Кина у двадесетом веку прошла, изазове са којима се суочила, монументалне и несвакидашње жртве које је поднела, трагедију и тугу које је проживела значи површно прићи основним премисама, квалитетима, разлозима, специфичностима и изузетности њеног успеха данас.

Иако су студије о кинеској модерности изузетно обимне, већина проучавалаца заинтересована је за период када је она еманирала своју зрелост кроз деловање вансеријских кинеских интелектуалаца и уметника у периоду после стварања Републике 1912. године и превасходно у модернистичким струјањима која је у сваком смислу изнедрио Покрет четврти мај. У овом раду за модерном Кином трагало се на другом месту, са уверењем да истраживачки фокус треба померити уназад, у последњу деценију царске владавине, не само зато што је ту постављена сцена за развој кинеске модерности и револуције већ зато што сваки покушај да разумемо зрелу кинеску модерност остаје половичан уколико не уважимо изазове и закључке који су настали у овом периоду.

У не тако великом броју, али не заостајући у научној релевантности, данас су доступне студије о кинеском анархизму. Међутим, већина истраживача била је заинтересована за анархистички покрет који је двадесетих година двадесетог века предводио Лију Шифу, потпуно оправдано с обзиром на значај и утицај покрета у то време, као и Лијуев значај на кинеској али и интернационалној анархистичкој сцени, као и за генералне карактеристике или историјат кинеског анархизма, такође оправдано с обзиром на чињеницу да се научна истраживачка база о том питању морала формирати и допуњавати. Систематска истраживања кинеског анархизма који је 1907. године настао у Токију не постоје, па овај рад, иако не испуњава услове да се тако назове, представља једну степеницу ближе томе. С друге стране, идеје и дело Хе Цен остали су на маргинама научног интереса и у Кини и на Западу, па је овај рад у том смислу свакако пионирско истраживање. Ту могућност ауторки ове тезе пружила је једна друга пионирска књига под насловом „Рађање кинеског феминизма” коју су приредиле Лидија Х. Лију, Ребека Е. Карл и Дороти Ко, у којој су на енглески језик преведени текстови које је Хе Цен писала за часопис „Тијенџи” 1907. године. Захваљујући њиховом преводу и драгоценим коментарима, овакво истраживање је било могуће. Истовремено, у томе је и његово главно ограничење. Услед непознавања кинеског језика, оригинални текстови Хе Цен на кинеском језику остали су нам недоступни, што је неминовно ограничило опсег, богатство и дубину закључивања и анализе, али верујемо да је извор који смо поседовали био довољан да се направи научни помак у представљању, осветљавању и анализи њених идеја, њене улоге и значаја у кинеском културном простору а свакако и шире.

Не мање важно, у српској науци и на српском језику ово истраживање је прво те врсте, због чега ће анализа, информације и закључци изнети у овој тези сигурно допринети осветљавању и бољем разумевању овог периода у кинеској историји а свакако и бити од користи истраживачима који ће се у будућности бавити неким сегментом кинеске модерности.

У првим истраживањима ове теме, а и како је истраживање одмицало, за ауторку ове тезе од изузетног је значаја било разумевање контекста који је изнедрио вибрантну духовну и интелектуалну климу позног Ђинга. Када је у питању Кина, чија дуга историја и богата и

комплексна традиција и култура сваког истраживача већ на почетку лишавaju илузије да се свеобухватно може проговорити о неком њеном сегменту, за нас је било значајно да пронађемо координате које ће усидрити истраживачку позицију и омогућити кретање кроз сложени пут кинеске модерности. Стога, осетити дух времена и пулсирање кинеског бића које се нашло у процепу између традиције и модерности, прошлости и будућности, колико год то апстрактно звучало, за нас је био нужан предуслов за разумевање сваке појединачне теме која је у фокусу овог рада и она наративна и значењска константа која је држала на окупу све елементе приче. У том смислу, закључци који су овде представљени проистекли су из објективних и научних чињеница, али је њихова интерпретација дубоко лична и субјективна. Такође, услед културолошких разлика, али и као особеност сваког интерпретативног читања, овој теми приступили смо с претпоставкама, уверењима и предрасудама којих нисмо били ни свесни, због чега су овај истраживачки процес и текст који је из њега произашао били прилика да многе од њих освестимо и одбацимо. Почетни осећај и уверење да постоји нешто дубоко универзално у осећањима и мислима људи који живе у трагичним, турбулентним и прекретничким временима ипак је преживео, а ако је он можда и варљив, ипак је био довољно убедљив да нас охрабри да се на овакву потрагу уопште одважимо.

Анализа историјског тренутка и прилика које су обележиле последњу деценију владавине династије Ђинг у овом раду показала је на који начин је сазревала револуционарна кинеска мисао и шта је условило промене чији је заједнички именитељ модернизација. Анализом различитих стратегија за излазак из кризе у којој се Кина нашла на почетку века и различитих одговора кинеских интелектуалаца на западну и јапанску дефиницију успеха и модерности, истакнута је полифонија кинеске културе тог времена у оквиру које су истовремено егзистирали различити обрасци и кодови. То је врло важно због тога што показује да се у тренутку када је Кина још увек уроњена у традиционални систем владавине и уверења у времену отворила пукотина довољно флексибилна да у себе унедри разноврсну, прогресивну и динамичну потребу и потрагу за променама. То је важно и због квалитета те потраге, јер су креатори кинеског модерног пута експанзију западних идеја морали да ускладе са својим традиционалним знањима и уверењима. Начин на који су то чинили показује и природу њиховог традиционалног бића и особености модерности њиховог духа, а свакако карактеристике њихове модернизаторске агенде.

Како смо у нашој анализи показали, кинески анархисти који су 1907. године деловали у Токију упутили су најрадикалнији приговор модернистичкој концепцији света коју су по угледу на Запад, у складу са својим идеолошким и политичким опредељењима, пропагирани припадници либералне кинеске интелигенције, а у коју се накратко загледао чак и традиционални кинески двор. Анархистичке идеје су веома важне због тога што су у кинески доживљај западне модерности унеле нов квалитет а у доминантни кинески наратив чије је тежиште било спас Кине посве другачији расплет. Али се њихов значај не исцрпљује тиме. На основу текстова Лију Шипеија и Хе Џен може се направити пресек традиционалне кинеске мисли и културе, па Лијуева апотеоза даоизма и будизма која се као у обрнутом огледалу пресликавала у напад Хе Џен на конфуцијанизам показује комплексно наслеђе са којим су Кинези прилазили модерности, а у њима су биле садржане и различите могућности обликовања тог сусрета. Различит доживљај традиције који је видљив у текстовима Лију Шипеија и Хе Џен показује два приступа у промишљању онога што модерност значи. На питање да ли постати модеран значи еманциповати своје биће од традиције, Лију је одговорио одрично. Западне анархистичке идеје за њега су биле само полицај да се освесте најмодерније и најслободарскије идеје у властитој традицији и култури. У случају Хе Џен, одговор је позитиван, али, с друге стране, њен напад на конфуцијанизам показује на који начин властита традиција може да обезбеди оружје које постаје изузетно убојито и када је на нишану други непријатељ. Њена критика модерности сигурно не би била тако убедљива и истанчана да јој полигон на којој је вежбала напад није била властита култура.

Анализом најважнијих текстова кинеских анархиста који су деловали у Токију у овом раду показан је утицај западног анархизма на идеје кинеских анархиста о врсти и природи промене која је Кини неопходна у модерном времену. У том смислу посебно је наглашено да су идеје западних анархиста о модерном индустријском и капиталистичком друштву и њихови извештаји о бедним условима живота и рада обичних људи на Западу били од пресудног утицаја на формирање негативне слике о Западу и критичког односа према модерности захваљујући којима је кинески анархизам постао алтернативна мисаона и револуционарна струја у Кини тог времена. Али у овом раду су представљене и особености кинеског анархизма, који је уважавајући главне закључке западног анархизма своју теорију градио интегрисујући у њу и однос према властитој култури, наслеђу, особеностима кинеског друштва и конкретној ситуацији у којој се Кина у том времену налазила. Због значаја његових идеја, али и због те његове специфичне боје, кинески анархизам представља важан ресурс за анализу револуционарне мисли Кине и разумевање сложеног пута конституисања кинеске модерности, али не треба занемарити ни његов допринос анархистичкој теорији уопште. Везе између кинеских и западних анархиста биле су живе у време када је покрет најактивније деловао и оне треба да остану такве и у савременим изучавањима анархистичких идеја.

Као кључна стратегија модернизације Кине која је из овог времена пренета у наслеђе и познијим кинеским феминистима и феминисткињама, идеја о женској еманципацији такође је представљала поље несугласица међу њеним заговорницима када је реч о приступу модерности, али је показивала и домете и квалитет модерности које је њихово биће било спремно да у себе унедри. Како су наше анализе показале, у доминантном феминистичком дискурсу, модерни феминисти и феминисткиње били су спремни да се боре за слободу жена док год то није угрожавало најтрадиционалније прохтеве у њима. Спрега између национализма и феминизма отуд је представљала срећно решење које је кинеским (и западним) мушкарцима пружало могућност да женама понуде нове улоге и признају значај који им је традиционална култура ускраћивала истовремено их усмеравајући да нови положај остварују у оквиру старих улога. У овим анализама предочена је жеља кинеских мушкараца да направе искорак у односу на ранија традиционална уверења коју је у стопу пратио страх од последица такве просвећене одлуке. С друге стране, анализа женског феминистичког деловања у том периоду показала је колико је инерција праћења мушког наука остала снажна, али њоме је такође предочена и чињеница да се понеке пукотине у старој слици света више нису могле закрпити. У овом периоду женска песма је можда имала мушки напев, али је такво било и њихово деловање. Жене су закорачиле у простор мушког деловања и обреле се у јавном простору, било да је то била јавна реч или политички ангажман, а тај корак јесте био оно непроцењиво опкорачење унутар старог поретка.

За Хе Цен, време у коме је живела било је вишеструко референтно. Иако се не исцрпљују тиме, значај и оригинални увиди њене теорије садржани су и у разноврсности стратегија са којима је полемисала. За разлику од Лијуа, она у традиционалној кинеској култури, ма колико да је његов избор био неортодоксан, није могла да нађе еквиваленте слободе и једнакости. За разлику од феминистичким захтевима наклоњених кинеских реформиста и кинеских револуционарки она у националистичким пројектима оснажења Кине није видела начин да се издејствује женска слобода. За разлику од доминантне либералне кинеске оптике у којој се Запад појављивао у својој моћи и снази објављујући своја чуда модерности униженој и немодерној Кини, она је свет посматрала изван бинарних опозиција и хијерархије. То апсолутно неприпадање свету, одбијање да своје идеје веже за било коју тачку која би компромитовала њену идејну концепцију света, сигурно је био један од разлога за њену маргинализацију. Иако изузетан интелектуалац и мислилац, њен супруг показао је много више талента у дошаптавању са различитим идејама и покретима и свакако много већу вештину у грађењу друштвених веза. Због Лијуеве позиције у тадашњим интелектуалним кинеским круговима и снаге мушких друштвених веза његови савременици учинили су све што су могли да сачувају његов углед и после издајства заједничког

политичког циља. А све што су могли било је да у потпуности дискредитују Хе Џен. Из овог угла и с ове дистанце посматрано делује као да су у мушком свету против кога се толико борила њене идеје биле толерисане докле год су оне биле и идеје Лију Шипеија. Из романтичарске перспективе посматрано, делује као да је њена немост на оптужбе које су јој упућене била начин да се не окрњи љубав коју је осећала према свом мужу. Али можда је и, а у складу с уверењима у које је најбазичније веровала, само процењивала да не постоји могућност одбране докле год је свет место које функционише по принципима мушке хегемоније.

Како смо показали у овом раду, у својим текстовима Хе Џен је претежно заинтересована за демаскирање механизма и техника производње неједнакости и неслободе, који су заједничко обележје и модерног западног и традиционалног кинеског друштва. А на примеру жене, њеног живота и судбине, веровала је да најбоље може показати како они делују у пракси. Са подједнаком срчаном шћу и бесом Хе Џен је у својим текстовима показивала како је жену тлачило конфуцијанско учење и како то чини модерна економија, политика и друштво. Осим историјског континуитета производње неправде, у фигуру жене били су свакако уписани и сви обесправљени мушкарци, због чега у њеној анализи жена надраста конкретни, реални субјекат и постаје моћна интерпретативна шифра. Због тога је њена стратегија женске емпанципације и достизања једнакости између жена и мушкараца увек представљала и пут ка слободи друштва у целости. А због начина на који је у фигури жене деконструисала бинарне опозиције мушкарац/жена, Запад/Исток, модерност/традиција њена анализа може бити драгоцен допринос савременим теоријама феминизма и анархизма.

Како смо показали у нашој анализи, за Хе Џен је пут до слободе био поплочан покушајем да се стварно и искрено разумеју узроци за настанак ропства, неједнакости и неправде. Слободно друштво за њу је засновано на принципима економске једнакости зато што је у економској зависности видела главни разлог неслободе жена, у чијим се животима ропство уписало најогољеније, надоследније и најтрајније, и неслободе мушкараца који нису били тлачени по основу пола али јесу по основу имовинског стања. Али иако су неправедна економија и неједнаки рад за њу били главни кривци за подређени положај људи (посебно у модерном друштву), у својима анализама патријархалног друштва уложила је велики напор да женама предочи чињеницу да морају да еманципују своје културно сопство уколико заиста желе да освоје слободу. Да морају да разумеју начин на који су постале неслободне да би заиста разумеле да имају право да буду слободне. Без тог дубоког увида, без знања о томе како човек пристаје на то да се потчини моћи, како постаје неслободан до мере да покораване почиње да прихвата као природно стање и као део свог бића, за Хе Џен права слобода је била недостижна.

Анализе које је Хе Џен изнела у својим текстовима објављеним у „Тијењу” 1907. године представљају драгоцен пресек живота у кинеском традиционалном и тадашњем модерном западном друштву. Оне због тога представљају и документ који нам омогућава дубље разумевање кинеске модерности, али и кинеске културне историје. Због уверења да сваки однос који почива на моћи мора подразумевати и постојање отпора оне представљају и драгоцен запис једне бескомпромисне побуне. Такође, оне могу понудити значајне увиде и бити опомена и смерница свим оним покретима и идејама који претендују на побуну и слободу као своје наслеђе. Њена порука феминисткињама да не мрзе мушкарце, већ да одбаце мушки начин владавине, женама да своју еманципацију започну изнутра колико год да је заводљив зов слободе који долази споља и људима да не упиру своје наде и поглед према Западу већ да се окрену истинској трансформацији властитог друштва представљала је апел да не пристану на избор у чијој је основи, какво год да му је спољашње рухо, потчињавање неком облику моћи. Губитак слободе.

Акцентовањем анархистичког одговора на изазове модерности и кризу у којој се Кина нашла у последњој деценији владавине своје последње династије, сучељавањем ове идеје са стратегијама кинеских интелектуалаца који су на другачији начин прилазили истим проблемима и сагледавањем кинеског анархизма у компаративној равни, с обзиром на

закључке и искуства западних мислилаца, у овом раду исплетена је мрежа у коју смо настојали да уловимо дух времена. А дух времена био је дух разарања и дух изразите жудње за слободом. Притиснута традицијом која пред новим изазовима више није могла да обезбеди сигурност, западним милитантним насртајем који је до темеља уздрмао њене основне цивилизацијске принципе и обичне животе њених грађана и немоћном страном династијом која није могла да јој пружи заштиту нити да обезбеди идентитетско упориште кинеском бићу, Кина је вапила за променама и новим изворима снаге и слободе. Како ће показати историја, на њих ће морати да чека дуго. Не улазећи на овом месту у сложен однос између деструкције и креације, она је такође показала да је овај период кинеске историје био изузетно креативан, стваралачки, верујући, животан, емотиван, плодан и борбен. Све жене и мушкарци чијих смо се идеја у овом раду дотакли допринели су томе да се сачува пламен у мрачном и страдалничком периоду кинеске историје. Али најузбудљивији, најтоплији и најправовернији чувари ватре за нас су били кинески анархисти које је предводила Хе Џен, због чега је, између осталог, овај рад покушај да се, уколико не распламса, та ватра макар одржи живом.

Литература:

1. AP European History, *The Age of modernity and Anxiety, 1894-1914*, efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://webpages.cs.luc.edu/~dennis/106/106-Bkgr/24-Fin-de-Siecle.pdf.
2. Ackelsberg, Marta A., *Free Women of Spain, Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Women*, AK Press, 2004.
3. Бадентер, Елизбет, „Једно је друго”, Свјетлост, Сарајево, 1988.
4. Bailey, Paul J., *Gender and Education in China*, Routledge, New York, 2007.
5. Бакуњин, Михаил Александрович, „Државност и анархија”, Цид, Подгорица, 2010.
6. Бакуњин, Михаил Александрович, „Капиталистички систем”; овај памфлет је исјечак из *The Knouto-Germanic Empire and Social Revolution* и укључен је у *The Complete Works of Michael Bakunin* под насловом *Фрагмент*, <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/mihail-bakunjin-kapitalisticki-sistem>.
7. Bao, Jingyan, *Neither Lord Nor Subject*, Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas; Volume One: From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939).
8. Bernal, Martin (1976), Liu Shih-p'ei and National Essence, in Furth, ed. Charlotte, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
9. Billingsley, Phil, *Bandits in Republican China*, Stanford University Press, 1988.
10. Бихан, Шарлот Л., „Феминизам и национализам у кинеској женској штампи од 1902. до 1911. године”, Алманах Института Конфуције у Београду, година 10, XIX-XX, Филолошки факултет, Београд, 2019.
11. Blom, Ida, *Feminism and Nationalism in the Early Twentieth Century: A Cross-Cultural Perspective*, Journal of Women's History, Volume 7, Number 4, Winter 1995, John Hopkins University Press.
12. Bowen Raddeker, Helen, *Death as Life: Political metaphor in the testimonial prison literature of Kanno Suga*, Critical Asian Studies, Vol. 29, 1997, Issue 4, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14672715.1997.10413079>.
13. Buzan, Barry, George Lawson: *China through the lens of modernity*, *The Chinese Journal of International Politics*, Volume 13, Issue 2, Summer 2020.
14. Wang, Robin R., *Dong Zhongshu's Transformation of "Yin-Yang" Theory and Contesting of Gender Identity*, Philosophy East and West, Vol. 55, No. 2 (Apr., 2005), pp. 209-231, <http://www.jstor.org/stable/4487951>.
15. Васиљевић, Лидија, „Феминистичке критике питања брака, породице и родитељства”, у: Неко је рекао феминизам? Како је феминизам утицао на жене XXI века, ур. Адриана Захаријевић, Heinrich Böll Stiftung, Нови Сад, 2008.
16. Wilford, Rick, *Women, ethnicity and nationalism: surveying the ground*, in: Women, ethnicity and Nationalism, The politics of transition, ed. Rick Wilford and Robert L. Miller, Routledge, London, New York, 2005.
17. Gavin-Hebert, Jane, *Plural Desires: Feminist Epistemology as Anarchist Praxis*, A Thesis Submitted to Saint Mary's University and Mount Saint Vincent University, Halifax, Nova Scotia, 2011.
18. Gasster, Michael, Chinese Nationalism in the late Qing Dynasty: Zhang Binglin as an Anti-Manchu Propagandist, published online by Cambridge University Press, 2009.
19. Gemmie, Sharif, *Anarchism and Feminism: A Historical Survey*, Women's History Review 5 (3): 417-44.
20. Герен, Данијел, „Анархизам, Од доктрине до акције”, Напријед, Загреб, 1980.
21. Голдман, Ема, „Анархизам – за шта се стварно залаже?” у: Ема Голдман „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001.
22. Голдман, Ема, „Женско право гласа”, у: Ема Голдман, „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001.

23. Голдман, Ема, „Љубав и брак” у „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001.
24. Голдман, Ема, „О продаји жена” у „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001.
25. Голдман, Ема, „Трагедија женске еманципације”, у: Ема Голдман, „Анархизам и феминизам”, Аутономни женски центар, Београд, 2001.
26. Голдман, Ема, „Женско право гласа”, Анархистичка библиотека, <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/emma-goldman-zensko-pravo-glasa>.
27. Granet, Marcel, *Festivals and Songs of Ancient China*, E. P. Dutton and Company, New York, 1932.
28. Granet, Marcel, *Chinese Civilization, The History of Civilization*, Knopf, New York, 1930.
29. Grace Weber, Lindsay, *On the Edge of All Dichotomies: Anarch@-Feminist Thought, Process and Action, 1970-1983*, phd thesis, <https://digitalcollections.wesleyan.edu/object/ir-1051>.
30. Grieder, Jerome B., *Intellectuals and the State in Modern China*, Free Press, New York, 1981.
31. Гу, Хунгминг, „Кинеска жена”, у: Алманах Института Конфуције I II, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 2010.
32. Dirlik, Arif, *Anarchism in the Chinese Revolution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1991.
33. Dirlik, Arif, *The Orgins of Chinese Communism*, Oxford University Press, 1989.
34. Dirlik, Arif, *The Path not taken, The Anarchist Alternative in Chinese Socialism: 1921–1927*, Cambridge University Press, Vol 34, Issue 1, 1989.
35. Du, Fangqin and Susan Mann, *Competing Claims on Womanly Virtue in Late Imperial China*, in: *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, ed. By Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush and Joan R. Piggott, University of California Press, Berkely, Los Angeles, London, 2003.
36. Duara, Prasenjit, *The Regime of Authenticity: Timelessness, Gender, and National History in Modern China*, *History and Theory*, Vol. 37, No. 3, (Oct., 1998).
37. Elison, George, *Kōtoku Shūsui. The Change in Thought*, *Monumenta Nipponica*, Vol. 22, No. 3/4 (1967).
38. Жерне, Жак, „Кинески свет”, Клио, Београд, 2007.
39. Zarrow, Peter G., *Anarchism and Chinese Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1990.
40. Zarrow, Peter, *He Zhen and Anarcho-Feminism in China*, *The Journal of Asian Studies* 47, No. 4 (November 1988): 796-813.
41. Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Verso, London, 2016.
42. Jansen, Marius, *The Cambridge History of Chine, Japan and the Chinese revolution of 1911*, Vol 11, Late Ching 1800-1911, Cambridge University Presss, 2008.
43. Jin, Tianhe, *The Women's Bell*, in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013.
44. Judge, Joan, *Between Nei and Wai: Chinese Women Students in Japan* in: *Gender in Motion: Divisions of labor and cultural change in late imperial and modern China*, ed. Bryna Goodman and Wendy Larson, Rowman&Littlefield Publishers, Inc, Lanham, 2005.
45. Judge, Joan, *Expanding the Feminine /National Imaginary: Social and Martial Heroines in Late Qing Women's Journals*. *Jindai Zhongguo funü shi yanjiu 近代中國婦女史研究* (Research on Women in Modern Chinese History) 15 (December 2007).
46. Judge, Joan, *Talent, Virtue and the Nation, Chinese Nationalisms and Female Subjectivities in the Early Twentieth Century*, *The American Historical Review*, Vol. 106, No. 3 (Jun., 2001).

47. Јуен, Сингпеи, Јен, Венминг, Цанг, Чуанси, Лоу, Јулие, „Историја кинеске цивилизације”, том 4, Београд, Албатрос Плус, 2017.
48. Yuen Ting Lee, *Ban Zhao: Scholar of Han Dynasty China*, *World History Connected*, Vol. 9, Issue 1, <http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/9.1/lee.html>.
49. Kaplan, E. Ann, *Motherhood and representation: the mother in popular culture and melodrama* (London: Routledge, 1992).
50. Karl, Rebecca, *Feminism in Modern China*, *Journal of Modern Chinese History*, Vol. 6, No. 2, December 2012, Routledge, London.
51. Kenji, Shimada, *Pioneers of the Chinese Revolution*, Joshua Fogel trans. (Stanford: Stanford University Press, 1990); Wang Young-tsu, *Search for Modern Nationalism: Zhang Binglin and revolutionary China; 1869-1936*, (London: Oxford, 1989).
52. Kinna, Ruth, *Anarchism and feminism*, Published version in Nathan Jun (ed.) *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy* (Leiden: Brill, 2017), <http://www.brill.com/products/book/brills-companion-anarchism-and-philosophy>.
53. Кнежевић, Реља, „Сумњиве везе: противречни анархизам Крсте Цицварића 1905–1911”, <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/relja-knezevic-sumnjive-veze-protivrecni-anarhizam-krste-cicvarica-1905-1911>.
54. Ko, Dorothy, *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005).
55. Кока, Јирген, „Историја капитализма”, Клио, Београд, 2016.
56. Krebs, Edward S. The Chinese Anarchist Critique of Bolshevism during the 1920s. In Roger B. Jeans (ed.), *Roads Not Taken: The Struggle of Opposition Parties in Twentieth Century China*. Boulder, CO: Westview Press, 1992.
57. Kristeva, Julia, *About Chinese Women*, Urizen Books, New York, 1977.
58. Кропоткин, Петар, „Узајамна помоћ, Фактор еволуције”, Медитеран раблишинг, Нови Сад, 2017.
59. Kurz, Robert „Veliki prasak modernosti, Inovacija kroz vatreno oružje, ekspanzija kroz rat: osvrt na poreklo apstraktnog rada”, <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/anarhisticka-biblioteka-net-library-robert-kurz-veliki-prasak-modernosti-1>.
60. Levine, Marilyn, *The Found Generation: Chinese Communism in Europe, 1919–1925*, University of Chicago, 1985.
61. Lee, Mabel, Zhang Taiyan: *Daoist Individualism and Political Reality*, in *Frontiers of Literary Studies in China*, Vol. 7, No. 3, 2013.
62. Лењин, В. И. „Империјализам као највиши стадиј капитализма”, Култура, Београд, 1967
63. Li-Hsiang, Lisa Rosenlee, *Confucianism and Women, A Philosophical Interpretation*, State University of New York Press, Albany, 2006.
64. Liang, Qichao, *On Women's Education* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013.
65. Lijuan, Shen and Paul D'Ambrosio, *Gender in Chinese Philosophy*, <https://iep.utm.edu/gender-in-chinese-philosophy/>.
66. Luo, Zhitian, Mei Chun, *Reflections on the Uniqueness of Modern Chinese Nationalism*, Leiden 2017.
67. Мајлс, Розалинд, „Ко је спремио тајну вечеру? Женска историја света”, Геопоетика, Београд, 2012.
68. Mackie, Vera, *Creating Socialist Woman in Japan (1900-1937)*, Cambridge University Press, 2002.
69. Mackie, Vera, *Liberation and Light, The Language of Opposition in Imperial Japan*, East Asian History 9, 1995.
70. Mackie, Vera, *Feminist Politics in Japan*, <https://newleftreview.org/issues/i167/articles/vera-mackie-feminist-politics-in-japan>.

71. Маљавин, Владимир, *Кина, Историја, култура, религија*, ННК интернационал, Београд, 2009.
72. Marx, Karl – Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1985.
73. Милановић, Бранко, „Капитализам, сам”, Академска књига, Нови Сад, 2021.
74. Most, Johan, „Бештија приватног власништва”, Prvo izdanje: Johann Most, *Die Eigenthum-Bestie*, New York, 1887. Prijevod: Dubravko Grbešić, <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/johann-most-bestija-privatnog-vlasnistva>.
75. Mohanty, Chandra Talpade, *Under the Western Eyes in Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, 1991.
76. Nanxiu, Qian, *Revitalizing the Xianyuan tradition*, Women in the 1898 Reforms, MODERN CHINA, Vol. 29, No. 4, October 2003.
77. Nyitray, Vivian-Lee, *Fundamentalism and the Position of Women in Confucianism* in: *Fundamentalism and Women in World Religions*, ed. by Arvind Sharma and Katherine K. Young, T & T Clark International, New York, 2008.
78. O’Carroll, Aileen, „Levica i borba za oslobođenje žena”, <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/aileen-o-carroll-levica-i-borba-za-oslobodjenje-zena>.
79. Офен, Карен „Европски феминизми 1700–1950”, Политичка историја, Еволута, Београд, 2015.
80. Pik-chong, Agnes Won Chan, *Liu Shifu (1884–1915): A Chinese anarchist and radicalization of Chinese thought*, University of California at Berkeley, 1979.
81. Поповић, Драгана, „Жене у науци: Од Архимеда до Ајнштајна, Освајање освојеног”, Службени гласник, Београд, 2012.
82. Пушић, Радосав, „Дете и вода, Прича о филозофији старе Кине”, VIII-III век старе ере, Чигоја, Београд, 2017.
83. Пушић, Радосав, „Птица у Сунцу, Основи кинеске цивилизације”, Чигоја, Београд, 2012.
84. Пушић, Радосав, „Стварање света и Тајанствена жена” у Р. Пушић, „Време уписано у сликама”, Огледи из друштвене и културне историје Кине, Плато, Београд, 2011.
85. Rapp, John A., *Daosim and Anarchism, Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, Contemporary Anrchist Studies, New York, 2012.
86. Rahman, Md. Shafiqur, *Western Modernity: The Origin, Development and Limitation*, [Advances in Sciences and Humanities](https://www.advancesinsciencesandhumanities.com/index.php/AS&H/article/view/1066), Volume 8, Issue 1, March 2022.
87. Ruby, Flick, Anarcho-feminism, <http://www.spunk.org/texts/anarcfem/sp001066.html>.
88. Русо, Жан-Жак, „Друштвени уговор”, Филип Вишњић, Београд, 2011.
89. Смит, Адам, „Истраживање природе и узрока богатства народа”, књига 2, Култура, Београд, 1970.
90. Snow, Edgar, *Interviews With Mao Tse-Tung*, Workers Library Publishers, 1937, <https://www.marxists.org/reference/archive/mao/works/1936/11/x01.htm>.
91. Суботић, Александар, „Слободна љубав (Секс без закона и моћ без краља IV)”, <https://teologija.net/seks-bez-zakona-i-moc-bez-kralja-iv/>.
92. Sugako, Kanno, *Reflections on the Way to the Gallows*, <https://theanarchistlibrary.org/library/kanno-sugako-reflections-on-the-way-to-the-gallows>.
93. Sue, Lori, *Ito Noe: Living in Freedom. A Critique of Personal Growth in Japanese Society*. M.A. thesis, University of Southern California, 1996.
94. Сун, Јатсен, „Три принципа народа”, Алманах Института Конфуције, Филолошки факултет, Београд, 2019.
95. Shin, Yasuko, *The Family and Freedom, Anarchist Discourse about Love, Marriage and Family in Japan and China, 1900s-1930s*, PHD thesis, The Australian National University, Canberra.
96. Shiro, Nohara, *Anarchists and the May 4 Movement in China*, Libero International, nos. 1–4 (January 1975–April 1976).

97. Shu Xin, Chen, *The Creation of Female Origin Myth: A Critical Analysis of Gender in the Archeology of Neolithic China*, *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology*: Vol. 22: Iss. 1, Article 4, <http://ir.lib.uwo.ca/totem/vol22/iss1/4>.
98. Shube, Lori Sue, *Ito Noe: Living in Freedom. A Critique of Personal Growth in Japanese Society*. M.A. thesis, University of Southern California, 1996.
99. Scalapino, R., G. T. Yu, *The Chinese anarchist movement*, Berkeley: Center for Chinese Studies, 1961.
100. *Ta T'ung shu, The One-Word Philosophy of K'ang Yu-wei*, translated from the Chinese with introduction and notes by Laurence G. Thompson, George Allen & Unwin Ltd, London, 1958.
101. Токвил, Алексис де, „Деспотска демократија”, Службени гласник, Београд, 2016.
102. Толстој, Лав, „Писмо кинеском господину”, Алманах Института Конфуције у Београду, Двадесет седма и двадесет осма свеска за 2022. годину, Филолошки факултет, Београд, 2023.
103. Толстој, Лав Николајевич, „Царство божије је у вама”, Неопрес, Суботица, 2015.
104. Фенби, Донатан, „Повијест савремене Кине, Пропаст и уздицање велике силе, 1850–2008”, Сандорф, Загреб, 2008.
105. Ferguson, Kathy E., *Emma Goldman: Political Thinking in the Streets*, доступно на: <https://www2.hawaii.edu/~kferguso/>.
106. Follin, Miriam, *The Shackles of Women's Servitude: A comparative analysis of He-Yin Zhen and Emma Goldman's views on women's oppression and emancipation at the turn of the 20th century*, <https://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordOId=8909215&fileOId=8909216>.
107. Hane, Mikiso, *Reflections on the Way to the Gallows, Rebel Women in Prewar Japan*, University of California Press, 1993.
108. Харисон, Рос, „Демократија”, Клио, Београд, 2004.
109. He, Zhen, *What Woman Should Know About Communism* in: *Sources of Chinese Tradition: From 1600 Through the Twentieth Century*, compiled by Wm. Theodore de Bary and Richard Lufrano, 2nd ed., vol. 2 (New York: Columbia University Press, 2000).
110. He, Zhen, *Economic Revolution and Women's Revolution* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013.
111. He, Zhen, *On the Question of Women's Labor* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013.
112. He, Zhen, *On The Question of Women's Liberation* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013.
113. He, Zhen, *On the Revenge of the Women* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013.
114. He, Zhen, *On Feminist Antimilitarism* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013.
115. He, Zhen, *The Feminist Manifesto* in: *The Birth of Chinese Feminism; Essential Texts in Transnational Theory*, edited by Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl and Dorothy Ko, Columbia University Press, 2013.

116. Heng, Geraldine, *A Great Way to Fly, Nationalism, the State and the Varieties of Third-World Feminism*, in: *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, ed. M. Jaqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty, Routledge, 1998.
117. Xiaoyi, LIU, *The Rise of Women's Modern Schooling in Late Qing China (1840–1911)*, *Education Journal* 《教育學報》, Vol. 37, Nos. 1–2, Summer–Winter 2009, 89–117, *The Chinese University of Hong Kong* 2010.
118. Hsi-Ling, Hsu, *The Life and Thought of Liu Shih-P'ei*, Texas Tech University, Texas, 1980.
119. Hu Ying, *Naming the first New Woman*, Nan Nü, Man, Women and Gender in Early and Imperial China, vol 3, no. 2, Brill, 2001.
120. Ху, Ши, „Конфуцијанизам”, Алманах Института Конфуције, XXIII-XXIV, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 2021.
121. Ху, Ши, „Успостављање конфуцијанизма као државне религије за време владавине династије Хан”, Алманах Института Конфуције, XXIII-XXIV, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд, 2021.
122. Hui-Chi Hsu, Rachel, *Beyond Progressive America, Mother Earth and its Anarchist World (1906-1918)*, A dissertation submitted to Johns Hopkins University in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Baltimore, Maryland, August, 2016.
123. Hui-Chi Hsu, Rachel, *Emma Goldman, 'Mother Earth' and the Anarchist Awakening*, University of Notre Dame Press; 1st edition (March 1, 2021).
124. Hurter, Jens, *The Fountainhead of All Leamed Tradition: Liu Shipei's Treatise on the Official Scribe and Its Significance for Chinese Culture*.
125. Чомски, Ноам, „О анархизму”, Медитеран паблишинг, Нови Сад, 2017.
126. Call, Lewis, *Postmodern Anarchism in the Novels of Ursula K. Le Guin*, <https://www.ursulaklequin.com/postmodern-anarchism>.
127. Chan, Ming K. and Arif Dirlik, *Schools into Fields and Factories: Anarchists, The Guomindang and the National Labor University in Shanghai, 1927–1932*, Duke University Press, 1991.
128. Chesneaux, Jean, *The Chinese Labor Movement, 1919–1927*, Stanford University Press, 1968.
129. Цанг, Шаовей, „Феминистички покрет у Кини”, Алманах Института Конфуције у Београду, година 11, XXI-XXII, Филолошки факултет, Београд, 2020.
130. Шели, Перси, „Побуна ислама”, доступно на: <https://knarf.english.upenn.edu/PShelley/islam02.html>.

Листа имена кинеских личности које се помињу у раду:

(цар) Ан	(An 安)
Ба Ђин	(Ba Jin 巴金)
Бан Гу	(Ban Gu 班固)
Бан Цао	(Ban Zhao 班昭)
Бао Ђингјен	(Bao Jingyan 鮑敬言)
Ванг Гунгћуен	(Wang Gongquan 王公权)
Ванг Ђингвеи	(Wang Jingwei 汪精卫)
Ванг Јангминг	(Wang Yangming 王阳明)
Ванг Фуци	(Wang Fuzhi 王夫之)
Ванг Лијан	(Wang Lian 王蓮)
Ванг Чанггуо	(Wang Changguo 王昌国)
Ванг Чунлин	(Wang Chunlin 王春林)
(цар) Вен од Џоуа	(Zhou Wen wang 周文王)
(цар) Ву Ди	(Wu di 武帝)
Ву Лингји	(Wu Lingyi 吴令仪)
(царица) Ву Цетијен	(Wu Zetian 武则天)
Ву Цихуи	(Wu Zhihui 吴敬恒)
Ге Хунг	(Ge Hong 葛洪)
Гуангсју	(Guangxu 光绪)
Гунгсун Хунг	(Gongsun Hong 公孙弘)
Гу Ђијеганг	(Gu Jiegang 顾颉刚)
Гу Хунгминг	(Gu Hongming 辜鸿铭)
Даи Цен	(Dai Zhen 戴震)
(царица) Денг	(Deng 邓)
Дуанфанг	(Duanfang 端方)
Дунг Цунгшу	(Dong Zhongshu 董仲舒)
Ђин Тијенхе	(Jin Tianhe 金天翻)
Ђијао Сјун	(Jijao Xun 焦循)
Ђинг Јуаншан	(Jing Yuanshan 经元善)

Ѓинг Меиђију	(Jing Meijiu 景梅九)
Ѓинг Фанг	(Jing Fang 京房)
Јан Бин	(Yan Bin 燕斌)
Јанг Цен	(Yang Zhen 杨震)
Јен Сишан	(Yan Xishan 阎锡山)
Ју Ценгсије	(Yu Zhengxie 俞正燮)
Јуен Меи	(Yuan Mei 袁枚)
Јуен Шикаи	(Yuan Shikai 袁世凯)
(цар) Јунгченг	(Yongzheng 雍)
Канг Аиде	(Kang Aide 康爱德)
Канг Гуангрен	(Kang Guangren 康广仁)
Канг Јоувеи	(Kang Youwei 康有為)
Конфуције	(Konfucije 孔夫子)
Лао Ци	(Lao Zi 老子)
Ли Жуцен	(Li Ruzhen 李汝珍)
Ли Ци	(Li Zhi 李贽)
Ли Хунгчанг	(Li Hongzhang 李鴻章)
Ли Шиценг	(Li Shizeng 李石曾)
Лијанг Ћичао	(Liang Qichao 梁启超)
Лијанг Хонгју	(Liang Hongyu 梁红玉)
Лијао Цонгкаи	(Liao Zhongkai 廖仲恺)
Лију Ју	(Liu Yu 刘餘)
Лију Сијанг	(Liu Xiang 刘向)
Лију Шипеи	(Liu Shipei 刘师培)
Лију Шифу	(Liu Shifu 刘师复)
Лин Баишуи	(Lin Baishui 林白水)
Лин Дайју	(Lin Daiyu 林黛玉)
Лин Цонгсу	(Lin Congsu 林宗素)
Лу Ѓиујуен	(Lu Jiuyuan 陸九淵)
Лу Сјун	(Lu Xun 鲁迅)

Лу Цуи	(Lu Cui 鲁翠)
(царица) Љу Ци	(Lü Zhi 吕雉)
Ма Сјулун	(Ma Xulun 马叙伦)
Мао Цедунг	(Mao Zedong 毛泽东)
Менг Ци	(Men Zi 孟子)
Мо Ци	(Mo Zi 墨子)
Мулан	(Hua Mulan 花木兰)
Оу Шенгбаи	(Ou Shengbai 区声白)
Пан По	(Pan Po 潘朴)
Пан Сјуен	(Pan Xuan 潘璇)
Си Шенгчи	(Sì shèng zhī 汜胜之)
Сијао Ђи	(Xiao Qi 小器)
Сије Даојун	(Xie Daoyun 谢道韞)
Сима Гуанг	(Sima Guang 司马光)
Сју Синг	(Xu Xing 许行)
Сјуе Шаохуи	(Xue Shaohui 薛绍徽)
Сјуенвен Ђун	(Xuanwen Jun 宣文君)
Сјун Шуанг	(Xun Shuang 荀爽)
Су Маншу	(Su Manshu 苏曼殊)
Сун Јатсен	(Sun Zhongshan 孙中山)
(цар) Танг Јао	(Tang Yao 唐尧)
Танг Ђунјинг	(Tang Qunying 唐群英)
Танг Ситонг	(Tang Sitong 谭嗣同)
Танг Цен	(Tang Zhen 唐甄)
Ти Јинг	(Ti Ying 缙萦)
Тијен Фен	(Tian Fen 田蚡)
Тијен Дасин	(Qian Daxin 钱大昕)
Ћин Лијангју	(Qin Liangyu 秦良玉)
Ћиу Ћин	(Qiu Jin 秋瑾)
Фанг Ђунјинг	(Fang Junying 方君瑛)

Фенг Цијоу	(Feng Ziyou 冯自由)
Хе Сијангнинг	(He Xiangning 何香凝)
Хе Цен	(He Zhen 何震)
Хуанг Кан	(Huang Kan 黄侃)
Хуанг Синг	(Huang Xing 黄兴)
Ху Бинсија	(Hu Binxia 胡彬夏)
Ху Ши	(Hu Shi 胡适)
Цаи Јуенпеи	(Cai Yuanpei 蔡元培)
(царица) Циси	(Cisi 慈禧)
Циханг	(Cihang 慈航)
Цоу Жонг	(Zou Rong 邹容)
Цуи Јингјинг	(Cui Yingying 崔莺莺)
Чен Дусјиу	(Chen Duxiu 陈独秀)
Чен Ђитонг	(Chen Jitong 陈季同)
Чен Јији	(Chen Yiyi 陈以益)
Чен Сијефен	(Chen Xiefen 陈撷芬)
Чен Тијенхуа	(Chen Tianhua 陈天华)
Чен Фан	(Chen Fan 陈范)
Чен Шоупенг	(Chen Shoupeng 陈寿彭)
Ченг Ди	(Cheng Di 成帝)
Ченг Ји	(Cheng Yi 程颐)
Ченг Хао	(Cheng Hao 程颢)
Чу Минји	(Chu Minyi 褚民谊)
Цанг Бинглин	(Zhang Binglin 章炳麟)
Цанг Ђи	(Zhang Ji 张继)
Цанг Ђингђијанг	(Zhang Jingjiang 张静江)
Цанг Сјуеченг	(Zhang Xuecheng 章学诚)
Цанг Ханјинг	(Zhang Hanying 张汉英)
Цанг Цидунг	(Zhang Zhidong 張之洞)
Ценг Гуанјинг	(Zheng Guanying 郑观应)

Цоу Гунг	(Zhou Gong 周公)
Цоу Цуожен	(Zhou Zuoren 周作人)
Цуанг Ци	(Zhuang Zi 庄子)
Цу Си	(Zhu Xi 朱熹)
Шанг	(Shang 殇)
Шен Јунјинг	(Shen Yunying 沈云英)
Ши Меију	(Shi Meiyu 石美玉)
Шусун Тунг	(Shusun Tong 叔孙通)

Биографија ауторке

Милена Јаковљевић је дипломирала на Филолошком факултету Универзитета у Београду, на Групи за српску књижевност и језик са општом књижевношћу, 2008. године. Исте године на том факултету одбранила је и мастер рад. Године 2016. уписала је докторске студије на модулу Књижевност. За време докторских студија открива у себи љубав према Кини. Објављује научне радове у стручним часописима.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Милена Јаковљевић

Број досијеа 16089/д

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Анархо-феминизам Хе Џен и изазови кинеске модерности

у позној династији Ћинг

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација ни у целини ни у деловима није била предложена за стицање дипломе студијских програма других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 25. 03. 2024.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Милена Јаковљевић
Број досијеа 16089/д
Студијски програм Језик, књижевност, култура
Наслов рада Анархо-феминизам Хе Џен и изазови
кинеске модерности у позној династији Ћинг
Ментор проф. др Радосав Пушић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 25. 03. 2024.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску Библиотеку „Светозар Марковић” да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Анархо-феминизам Хе Џен и изазови кинеске модерности
у позној династији Ћинг

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду, и доступну у отвореном приступу, могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла:

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве.)

У Београду, 25. 03. 2024.

Потпис аутора