

# **Filozofia kultur Wschodu**





# Filozofia kultur Wschodu

redakcja tomu

Piotr Mróz  
Małgorzata Ruchel  
Anna I. Wójcik

seria   
filozofia  
kultury

© Copyright by Authors, Kraków 2015

ISBN 978-83-65148-50-6

RECENZJA

dr hab. Marzenna Jakubczak

prof. dr hab. Łukasz Trzeciński

REDAKCJA NAUKOWA

Piotr Mróz

Małgorzata Ruchel

Anna I. Wójcik

REDAKCJA

Zuzanna Bochenek

KOREKTA

Bożena Topolska

PROJEKT TYPOGRAFICZNY

Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII

Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego



Seria Filozofia kultury jest prowadzona przez Zakład Filozofii Kultury  
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego



Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner

al. Daszyńskiego 21/13

31-537 Kraków

tel. 12 628 05 12

e-mail: [office@libron.pl](mailto:office@libron.pl)

[www.libron.pl](http://www.libron.pl)

## SPIS TREŚCI

1. PIOTR MRÓZ, MAŁGORZATA RUCHEL, ANNA I. WÓJCIK  
Filozoficzny namysł nad kulturami Wschodu.  
Uwagi metodologiczne 7
  2. MAŁGORZATA RUCHEL  
Gra ze światem w „świat” – o kulturze w Indiach 19
  3. ANNA I. WÓJCIK  
Kultura w filozoficznej dyskusji konfucjanistów z daoistami 51
  4. ARTUR PRZYBYŚLAWSKI  
Filozofia kultury z perspektywy tybetańskiej 73
  5. BEATA SZYMAŃSKA  
Kultura Japonii 97
  6. MICHAŁ SOKOŁOWSKI  
„Niematerialny skarb kultury” – herbata w stylu wabicha 123
  7. IZABELA TRZCIŃSKA  
Pamięć i kultura w *Aleksjadzie* Anny Komneny 135
- Noty o autorach 155



# 1.

PIOTR MRÓZ  
MAŁGORZATA RUCHEL  
ANNA I. WÓJCIK

## **Filozoficzny namysł nad kulturami Wschodu. Uwagi metodologiczne**

Filozofia kultur Wschodu jest dziedziną nauki, której zadaniem jest badanie form i wzorców kulturowych powstałych w tak zwanych cywilizacjach Wschodu pod kątem kwestii zarówno najbardziej ogólnych, metodologicznych, jak i fundamentalnych, opracowywanych przy zastosowaniu narzędzi teoretycznych, które uznane są za poprawne w światowej przestrzeni akademickiej. Kategoria „Wschód”, która wyznacza przestrzeń teorii poprzez odniesienie do geograficznego podziału świata, obejmuje przede wszystkim formy kultury powstałe na obszarze zajmowanym przez dwie najpotężniejsze – historycznie i współcześnie – azjatyckie cywilizacje, czyli Indie i Chiny. Jednak nie mniej ważną rolę w formowaniu się ich tożsamości kulturowej odegrały stosunkowo mniejsze ośrodki tego rejonu, modyfikując twórczo świat ich praktyki społeczno-politycznej, artystycznej i kształt wszelkich, tak czy inaczej rozumianych, dyscyplin duchowych. Chodzi tu oczywiście o takie kultury jak tybetańska czy japońska.

Badania filozoficzne dotyczące kultur Azji Środkowej i Daleko-wschodniej w ciekawy sposób zyskują na kontrastowym zestawieniu ich z bizantyjską kulturą Azji Mniejszej i Bałkanów. Bizancjum (nazywane też Cesarstwem Wschodniorzymskim), położone na

stosunkowo nie tak odległych rubieżach Europy, stworzyło odmienny od chińskiego i indyjskiego typ kultury postrzegany jako „wschodni”. Dzięki takiemu zabiegowi heurystycznemu może się ujawnić inny wzór tego, jak w odniesieniu do rosnącej potęgi sąsiadów (od VI do XV w. najazdy Persów, Słowian, Arabów i ostatecznie Turków oraz spór doktrynalny i o władzę zwierzchnią w łonie chrześcijaństwa zakończony schizmą, w wyniku której powstały prawosławie i katolicyzm) ten „wschodni”, bizantyjski bronił swej kultury i jej charakteru. Jeżeli istnieje specyficzny zestaw struktur intelligibilnych, form, wzorców kulturowych, który zasadnie może być opatrzony etykietą „wschodni” (bo nie jest równie powszechnie spotykany w kulturach „Północy”, „Południa” czy „Zachodu”), to w takim nietypowym odniesieniu mogą się odsłonić nieoczekiwane elementy. Na marginesie zwróćmy uwagę na nieusuwalną konwencjonalność tych rozróżnień, do których na Starym i Nowym Kontynencie tak jesteśmy przywiązani. Wszak sztandarowy dla nas przykład Wschodu, jakim jest kultura chińska, przez samych Chińczyków od czasów starożytnych był nazywany „kulturą środkową”. Chińscy filozofowie już na początku naszej ery wyróżniali cechy charakteryzujące kultury „zachodnie”, do których zaliczali Indie. Później, około X wieku, badano „południowy” i „północny” styl nauczania szkół buddyzmu chan. Pokazuje to również, jak powszechnie, pomimo arbitralności tych rozróżnień, stosuje się klasyfikację „geograficzną” w tym obszarze nauki.

Kategoria „Wschód” w kontekście filozofii kultury odsyła do jeszcze jednego obszaru. Świat zachodni wyróżnia jednak jeszcze Bliski Wschód jako obszar, w którym umieszcza przede wszystkim kultury arabską i żydowską – kolejną przestrzeń idei, obrazów, koncepcji i duchowości, w stopniu najwyższym zasługującą na dogłębny namysł. Jednak nasz stosunek do Bliskiego Wschodu, ze względu na powikłaną wspólną historię, jest zupełnie inny niż do odległych cywilizacji Indii i Chin. Między innymi częściowa wspólnota korzeni i wielowiekowe bliskie kontakty, nierzadko burzliwe, wyznaczają w obecnych wzajemnych postawach szczególnie charakterystyczne sposoby definiowania „obcości” i „inności”. Zwłaszcza kultura arabska, dla współczesnego Zachodu przyjmująca pozycję głównego „obcego”, najbardziej przerażającego i najmniej rozumianego, domaga się szczegółowych analiz i być może odrębnego podejścia



badawczego. Przy namyśle nad kulturami Bliskiego Wschodu, które na różne sposoby stanowiły dla świata Zachodu element jego tożsamości – zarówno jako żywy składnik samookreślenia się kultury, jak i jako oddalony „inny”, wyznaczający granice tożsamości – jak się wydaje, o wiele większą wagę mogą mieć badania nad tym, jak się zmieniały – i mogą zmieniać w przyszłości – wzajemne relacje i sposoby określania się wobec siebie. Ale także, niezależnie od naszych związków, te kultury same w sobie stanowią interesującą dziedzinę dla badacza filozofii kultur Wschodu, zasługującą bezwzględnie na osobną pozycję monograficzną. Dlatego w kolejnych rozdziałach niniejszej publikacji opracowanie tego tematu nie zostało uwzględnione. Chcąc bowiem pozostać w zgodzie z charakterem czasów, należało mocno zawęzić temat, który stanie się przedmiotem filozoficznego namysłu. Współcześnie prowadzi się działalność naukową nakierowaną raczej na badania wąskozakresowe, w których wymiana myśli w obrębie świata akademickiego przenosi zainteresowanie badaczy z wielkich tomów podsumowujących obszerne i kilkudziesięcioletnie prace teoretyczne na formy krótsze, zdecydowanie bardziej ograniczone co do przedmiotu, jak i czasu mu poświęconego. Takie podejście skutkuje widoczną przewagą badań szczegółowych, które wszakże zawsze stanowiły niezbędne przygotowanie dla opracowań obszerniejszych, bardziej „panoramicznych”. Metodologia filozofii kultur Wschodu pozostaje w zgodzie z tymi trendami. Tym samym, tłumacząc się z tak, a nie inaczej zakreślonych granic tematycznych obecnych badań, wskazujemy na konieczność podjęcia nowych prac nad kolejnym projektem, który w całości winien być poświęcony filozofii kultur arabskiej i żydowskiej.

Gdy mówimy „Wschód”, z całą pewnością na myśl przychodzi nam również buddyzm. Badacz filozofii kultur Wschodu, gdy wstępnie określi obszar tematyczny, który byłby poprawny z punktu widzenia metod i recepcji treści w środowisku specjalistów, natyka się tym samym na pewien trudny problem o charakterze formalnym. Owa trudność związana jest ze specyficzną i zarazem niezwykle istotną cechą wszelkich badań dotyczących buddyzmu. Gdy w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych filozofowie, orientaliści i kulturoznawcy skupieni wokół Zakładu Filozofii Wschodu w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego – założonego

i kierowanego przez profesor Beatę Szymańską – realizowali projekt badawczy, który ostatecznie zaowocował dwoma tomami *Filozofii Wschodu*<sup>1</sup>, musieli rozwiązać ten sam problem sposobu skomponowania tematyki buddyjskiej w obrębie całości wschodnich kręgów kulturowych. Zdecydowano się wtedy na wydzielenie systemów buddyjskich i przedstawienie ich w osobnej części obu tomów. W przypadku rozważań dotyczących filozofii kultury wydaje się, że więcej korzyści przynieść może zastosowanie innego rozwiązania. Buddyzm, w miarę tego, jak się rozprzestrzeniał na kontynencie azjatyckim, nie tylko zmieniał formy poszczególnych kultur, na które oddziaływał, ale również – co warto podkreślić – sam ulegał istotnym transformacjom. Dlatego ze wszech miar zasadne jest wskazywanie na różne jego postaci i mówienie o buddyzmie indyjskim, chińskim, japońskim czy tybetańskim. W dziedzinie tych specyficznych form kulturowych tak mocno splatają się wątki buddyjskie z rodzimymi, charakterystycznymi dla poszczególnych krain, że w tym przypadku bardziej interesująca od zabiegu wyodrębniającego będzie metoda ujęcia niejako „wtapiającego” myśl buddyjską w przestrzeń kulturową obszarów składających się na barwny kalejdoskop azjatyckich cywilizacji. Przy tym, ponieważ przy tak określonej metodologii specyfika samego buddyzmu jako takiego może w pewnym stopniu ulec zatarciu, warto by było (podobnie jak w przypadku filozofii kultury arabskiej i żydowskiej) pokusić się o opracowanie osobnego projektu badawczego, którego rezultatem mogłaby się stać samodzielna monografia poświęcona filozofii kultur buddyjskich. Należałoby bowiem uwzględnić nie tylko buddyjski Wschód, ale i buddyjski Zachód oraz wzajemne relacje z innymi wielkimi, niebuddyjskimi formami filozoficzno-religijnymi, dzięki czemu specyfika kultur tego obszaru duchowego mogłaby się swobodnie uwidocznić.

Po tym krótkim przedstawieniu idei dotyczących zakresu przedmiotowego, jakim należy się kierować przy wyznaczaniu obszaru badań, przejdźmy do kwestii samej filozofii kultur Wschodu. Skąd właściwie wzięło się zainteresowanie filozofów kulturami Wschodu? I czy Wschód w równym stopniu co Zachód był zainteresowany tą

---

<sup>1</sup> Tom I to podręcznik pod redakcją Beaty Szymańskiej (Kraków 2001), a tom II to antologia tekstów pod redakcją Marty Kudelskiej (Kraków 2002).

tematyką? W kolejnych rozdziałach czytelnik będzie miał okazję przyrzeć się bliżej szczegółowym próbom odpowiedzi na te pytania. Warto jednak wstępnie wypunktować pierwsze wyniki osiągnięte w projekcie nazwanym *Filozofia kultur Wschodu*.

I tak, na wstępie należy podkreślić, że zainteresowanie myślicieli Wschodu kulturą ma równie starożytny rodowód, jak to miało miejsce w przypadku Zachodu. Spotykamy się tu z systemami, w których zwracano uwagę na rolę tworzenia form kultury jako fundamentalnie (wręcz ontologicznie) ważną dla całych społeczności i dla każdego z jej członków z osobna. W epokach równie odległych, jak miało to miejsce na Zachodzie, filozofowie prowadzili dysputy, które zarówno ukazywały wagę kultury, jak i mieściły się w obszarze fundamentalnej krytyki jej form. Już w czasach starożytnych wskazywali na pojawianie się istotnych problemów teoretycznych i praktycznych w samych podstawach, takich jak język czy sposoby oceniania uznawane za autorytetem starożytnych mędrców. Badano kryteria kierujące tymi wyborami i dalekosiężne skutki przyjmowania takich, a nie innych sposobów wyróżniania tego, co wartościowe. Filozofowie ukazywali ograniczenia, jakie przyjmowane formy kultury nakładały na możliwości samorealizacji, spełniania przez ludzi swego potencjału duchowego czy umiejętności bycia w świecie w kontekście eschatologicznym. Na Wschodzie spotykamy się z powszechnym przekonaniem, żywionym przez największych myślicieli tego rejonu świata, że wiele ważnych dla człowieka pytań kryje się nie w przeznaczeniu, na które nie ma on wpływu, lecz w jego sposobie tworzenia oraz uczestniczenia w kulturze.

Z jednej strony znajdziemy wiele zaskakujących podobieństw z refleksją nad kulturą prowadzoną przez filozofów na Zachodzie, ale z drugiej strony równie ciekawe okazują się zasadnicze różnice w podchodzeniu do kluczowych tematów. Te różnice ujawniają się wyraziście zwłaszcza wtedy, gdy przyglądamy się danym zagadnieniom szczegółowym w kontekście zasadniczo odmiennych sposobów filozofowania w kręgach filozofii Wschodu i Zachodu. Dlatego interesujące okazało się pytanie o to, czy jeśli oba te wielkie kręgi kulturowe różniły się mniej lub bardziej w przyjmowanych podstawowych obrazach świata, to czy poglądy na kulturę tworzoną przez ludzi zamieszkujących Indie, Chiny, Tybet, Japonię czy świat Bizancjum też z konieczności były równie odmienne

od europejskich? Czy też my, ludzie, niezależnie od tego, w jakim rejonie świata dojrzewialiśmy, zasadniczo jednak tworzymy kulturę, uczymy się jej i uprawiamy ją w taki sam sposób i w tym samym celu? W przypadku tego pytania również mamy sytuację, ogólnie rzecz biorąc, podobną jak w poprzednio omawianej kwestii. Zauważmy, że odpowiedzi zarówno na tak, jak i przecząca w równym stopniu są uprawnione. Tak, istnieje cały szereg cech, które pozwalają zasadnie stwierdzić, że niezależnie od różnic ludzie wszędzie są w świecie – działają w nim, myślą o nim, tworzą go – nie wprost, bezpośrednio, lecz poprzez formy kultury, których uczą się w cywilizacyjnie określonym procesie dojrzewania, dorastania, stawania się świadomym, właśnie „kulturalnym” dorosłym. Z drugiej jednak strony odpowiedź brzmi: nie. Ideały, którymi kierują się ludzie, tworząc dane, konkretne formy, bardzo się różnią w poszczególnych kręgach kulturowych. Możemy zatem mówić o specyficznym, określonym „*a priori* kulturowym”.

Jeśli pójdziemy dalej tym tropem i popatrzymy na wspólne cechy, jakie dają się wyróżnić w sposobie podchodzenia do kultury w omawianych kręgach, to przede wszystkim w kulturach Wschodu zwraca uwagę przewaga podejścia praktycznego nad teoretycznym. Główną postacią jest tutaj nauczyciel. I pragmatyczna, żywa aktualność historii.

Na gruncie myśli indyjskiej – na co wskazuje w swoim tekście Małgorzata Ruchel – rozumienie kultury kształtowane jest przez spojrzenie na człowieka i jego świat poprzez pryzmat rytuału. Interpretacja czynu rytualnego, nakazanego przez religię, staje się punktem wyjścia do analiz działalności kulturowej człowieka w kategoriach powinności. W połączeniu z drugim istotnym składnikiem filozofii indyjskiej, jakim jest przekonanie o prymarnej funkcji języka w metafizyce i epistemologii, otrzymujemy obraz kultury jako swoistego, zadanego projektu kosmicznego, teoretycznego konstruktu, który domaga się realizacji. Wypełniając ów projekt, człowiek równocześnie realizuje własne możliwości – dzięki przestrzeganiu nakazów kulturowych może osiągnąć spełnienie, rozumiane zazwyczaj soteriologicznie.

W obrębie cywilizacji chińskiej refleksja nad kulturą również znajduje swoje źródła w analizie rytuału; podobnie dużą rolę przypisuje się nauczycielom i mistrzom, przekazującym wiedzę na jego

temat. Jednak, jak pokazuje tekst Anny I. Wójcik, wnioski są diametralnie różne; nie znajdziemy odwołań do metafizycznie pierwotnych, transcendentnych zasad, porządkujących świat ludzi. Przeciwnie, filozofowie chińscy podkreślają wagę „tego świata”, na który patrzą bezpośrednio, jako na to, czym sam jest, bez nadawania mu rangi symbolu czy odwołania do innej rzeczywistości. Ale, podobnie jak myśliciele indyjscy, powinność człowieka widzą w ciągłej edukacji, w kształtowaniu siebie jako człowieka kulturalnego.

Kulturę japońską można rozpatrywać także pod kątem uporządkowanych relacji międzyludzkich. Beata Szymańska, wskazując w swoim artykule, jak różni badacze widzą charakterystyczne cechy Japonii, podkreśla wagę zrytualizowanych form interakcji i ścisłego porządku społecznego. Jednak kultura japońska wyróżnia się na tle omówionych wcześniej szczególnym wartościowaniem tego, co indywidualne i niepowtarzalne, co do ogólnych prawidłowości dodaje osobisty rys. Silne powiązanie tworzenia i odbioru sztuki z pozostałymi formami kultury zauważają także badacze Chin, jednak to w Japonii szczególnie mocno podkreśla się wagę emocjonalnego, osobistego kontaktu człowieka zarówno z wytworami własnej kultury, jak i z naturą.

Wszystkie te trzy wielkie kręgi kulturowe budowały swoją tożsamość przy obecności filozofii buddyjskiej, choć na różne sposoby. W Indiach, gdzie buddyzm się narodził, był on jednym ze składników świadomości religijnej i kulturowej. Powstał na podłożu myśli hinduskiej i stał się jednym z czynników jej późniejszych przekształceń. Do Chin i Japonii buddyzm przybył z zewnątrz i zetknął się z rodzimymi nurtami filozoficznymi o odmiennych własnościach, wrósł w nie, sam przekształcając się w znacznym stopniu i wpływając na swoje nowe otoczenie intelektualne. Jednak w kulturze tybetańskiej, jak wskazuje Artur Przybysławski, buddyzm jest podstawowym, a może nawet jedynym czynnikiem kształtującym rozumienie człowieka i jego świata. Kultura ściśle buddyjska, jaką przedstawia Tybet, okazuje się najsilniej zależna od metafizyki i soteriologii religijnej. Pozycja człowieka, rozumianego jako jedna z wielu istot obdarzonych umysłem, nie jest na tyle szczególna, by wysoko wartościować jego aktywność kulturotwórczą; wszelkie sfery ludzkiej aktywności okazują się podporządkowane ostatecznemu celowi wyzwolenia. Warto zwrócić uwagę na obronę przez autora

perspektywę, w której interpretuje się kulturę tybetańską głównie w odniesieniu do kategorii „pustki” i filozofii z nią związanej z pominięciem bardziej szczegółowego opisu tego, w jaki sposób idee wyrażały się w formach kultury. Tekst Przybysławskiego daje filozoficzne narzędzia do samodzielnych poszukiwań rozumienia form symbolicznych składających się na bogactwo kultury tybetańskiej.

Wyraźny wpływ buddyzmu, tym razem specyficznego japońskiego buddyzmu zen, można dostrzec w koncepcji ceremonii parzenia herbaty. Tę wyjątkową, japońską formę kulturową opisuje w swoim tekście Michał Sokołowski. Ukazany w nim obraz uwypukla swoiste powiązanie między skrajnie zrytualizowaną, sformalizowaną postacią ceremonii a wytwarzanymi przez nią momentami niepowtarzalności i unikalności, jakich doświadczać powinni jej uczestnicy. Na tym przykładzie doskonale widać owo niepowtarzalne podejście kultury japońskiej do tego, co jednostkowe, poprzez to, co uniwersalne.

Ostatni rozdział wprowadza kolejny ciekawy przykład kształtowania się namysłu filozoficznego nad kulturą Wschodu. Tekst Izabeli Trzecińskiej skupia się na konkretnym zabytku piśmienniczym, stanowiącym obraz swoich czasów i kultury, a także wizerunek osobisty jego autorki. Czytając kronikę księżniczki bizantyńskiej Anny Komneny, możemy rozpoznać szczególną, paradoksalną z dzisiejszego punktu widzenia, samowiedzę i tożsamość wschodniego chrześcijaństwa, które stawiało siebie w opozycji zarówno do „barbarzyńców” innowierców, jak i do chrześcijaństwa zachodniego. Jest to wyraziste świadectwo świadomości tego, jak złożone są elementy tradycji, tworzącej daną społeczność i kulturę, oraz jak wiele zmienić może rezygnacja z choćby niektórych z nich. A także jak ważne jest nieustanne nawiązywanie do własnych źródeł i ciągłe ożywanie ich wpływów w mentalności danej społeczności.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jedno ważne zagadnienie. Filozofia kultury jako osobna dziedzina wiedzy powstała w kręgu nauki zachodniej i sposób jej uprawiania został mocno naznaczony pewnymi wyborami formalnymi, w tym metodologicznymi, które zakorzenione były w historii jej rozwoju. Dlatego, gdy mamy do czynienia z koncepcjami opracowanymi w jej ramach, musimy pamiętać, że nie ma jednej metody jej uprawiania, lecz mamy tu raczej do czynienia z szeregiem form uznawanych za poprawne

i równoprawne. Chcieliśmy tę różnorodność zachować i twórczo wykorzystać. Stąd w prowadzonych badaniach i w publikacjach – obecnej i przyszłych – czytelnik znajdzie rozważania przedstawione z punktu widzenia metod wybieranych przez filozofów Wschodu oraz te, które zostały stworzone przez czołowych przedstawicieli tej dziedziny nauki związanych z Zachodem. W monografii, którą oddajemy do rąk czytelnika, obok klasycznych, wielkich myślicieli Wschodu znajdują się również tacy filozofowie jak Daisetsu Teitaro Suzuki, którzy choć pochodzili ze Wschodu i tam żyli, znali metodologię nauk zachodnich i jej używali. Autorzy tomu starali się również zbadać i przedstawić czytelnikom te najbardziej swoiste, autonomiczne sposoby uprawiania refleksji filozoficznej w odniesieniu do form kultury. Te, w przypadku których mniej lub bardziej celowo nie dopuszczono do mieszania się wpływów myślenia w ramach systemów odmiennych niż rodzime.

Treścią przewodnią tomów poprzedzających obecną publikację, jak i tomów przyszłych, jest i powinno być bogate i niejednorodne obrazowanie oraz kategoryzowanie przywoływane poprzez pojęcie **kultury**. Możemy tu wyróżnić dwa podejścia. Pierwsze – historyczne, dziejowe, w którym próbuje się uchwycić rozliczne aspekty kultury na przestrzeni stuleci, w trakcie jej swoiście pojętego rozwoju i zmian, jakim podlegała. W drugim podejściu realizuje się badania w aspekcie przestrzennym, „lokacyjnym”. Oba niezbitnie ukazują jasno i wyraźnie, iż ta świadoma, intencjonalna umiejętność podmiotu ludzkiego, która odpowiada za tworzenie nowych form i wzorców kulturowych oraz nabywanie umiejętności ich stosowania w różnych okolicznościach, pozostaje – mimo tempa rozwojowego (sam „rozwój” to przecież inherentna cecha wszelkich kultur) – nieustająco ponawianym impulsem do działania ludzi. Sposobem egzystowania wciąż poświadczanym w badaniach i opisach jakże bogatych fenomenów kultury. W obecnej dobie, gdy ukierunkowuje się badania humanistyczne poprzez stosowanie terminologii opatrywanej magicznym przedrostkiem **post-** (dzięki takiemu zabiegowi rzeczywistość, ta realna, jak i wirtualna, ma być traktowana w radykalnie odmiennych kategoriach niż poprzedzające ją fazy rozwojowe, ma zostać zaczarowana na nowy sposób), odbiorca, podmiot podlegający takiej strategii inkulturacji, bardzo szybko traci orientację.



Paradoksalnie jednym z niezamierzonych efektów owego zagubienia w wielości dostępnych form i wzorców kulturowych staje się świadome sięganie do źródeł kultury rodzimej. Stąd wynika aktualność i waga filozoficznych badań nad kulturą. Dostępna wielość wzorców rodzi bowiem niebezpieczeństwo powierzchowności w ich przyswajaniu, złudności przekonania o ich poprawnym rozumieniu. Te zjawiska postrzegane są, ogólnie rzecz biorąc, jako niekorzystne – choć niestety dość rozpowszechnione i na Wschodzie, i na Zachodzie – skutki „obfitości” wynikającej z pozornej łatwości dostępu do odmiennych od własnych form kultury. W obserwowanych współcześnie procesach inkulturacji nowe wzorce, które potencjalnie mogłyby wzbogacać tożsamość kulturową różnych rejonów świata, niejednokrotnie jedynie przeszkadzają tradycyjnie określonym ścieżkom rozwoju duchowości i wciąż nazbyt rzadko stanowią autentyczną, mądrą ofertę kulturową.

Niekorzystne efekty otwarcia na inne kultury przybierają postać zagubienia własnej tożsamości kulturowej, lecz przechodząc przez różne etapy szukania swej podmiotowości (resp. tożsamości), człowiek – wytwórca, twórca i uczestnik procesów kulturowych – nie czyni tego jako nieświadomy swych czynności, projektów, ale i też owego dziedzictwa – czasami niełatwego – które spaja to, co przeszłe, teraźniejsze i rzutujące w przyszłość. Bez względu na stosowaną terminologię, zmieniony język wypowiedzi, łączenie niegdyś nieprzystających do siebie narracji i dyskursów, kultura jawi się obecnie w swym bogactwie przekazu, „językach” i formach jako ciągle rozpoznawalna i podmiotowa. Nawiązując do swojej dziejowości, tkwi – na twórczy i refleksyjny sposób – w danej teraźniejszości, nieodmiennie jednak wykraczając poza tę ostatnią. W ten sposób zarysowuje swą przyszłość. „Swą”, to znaczy związaną z ciągle tożsamym, świadomym istotowości własnego „Ja” człowiekiem, który nie może nie być twórcą i odbiorcą różnorodnych form tego, co od setek lat opatruje się jakże nośnym, choć dalekim od jednoznaczności, mianem „kultury”.

Prezentowany tom ma na celu między innymi uświadomienie czytelnikom owego paradoksu – czy raczej serii paradoksów – stałości w zmianach, jedności w wielości i przede wszystkim poszukiwania – a poprzez ten złożony proces utwierdzenia swej tożsamości kulturowej – przez człowieka, który, jak powiedział dawny, ale ciągle



współczesny Pico della Mirandola, pozostaje w centrum wszechświata. Dodajmy: wszechświata różnorodnych kultur.

#### BIBLIOGRAFIA

- Inglis F., *Kultura*, tł. M. Stolarska, Warszawa 2007.
- Jullien F., *On the Universal: The Uniform, the Common and Dialogue Between Cultures*, tł. M. Richardson, K. Fijalkowski, Cambridge 2014.
- Moore Ch.A. (ed.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu 1967.
- Moore Ch.A. (ed.), *The Indian Mind: Essentials of Indian Philosophy and Culture*, Honolulu 1967.
- Moore Ch.A. (ed.), *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu 1967.
- Shore B., *Culture in Mind. Cognition, Culture and the Problem of Meaning*, Oxford 1996.
- Suzuki D.T., *Zen i kultura japońska*, tł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009.
- Szymańska B., *Kultury i porównania*, Kraków 2003.

#### STRESZCZENIE

Filozofię kultur Wschodu pojmujemy jako refleksję nad konkretnymi formami kulturowymi wyrosłymi w cywilizacjach Wschodu, wykorzystującą rodzime wschodnie teorie kultury i schematy myślenia – zarówno jako narzędzie, jak i jako obiekt badawczy – stawiającą sobie za zadanie znalezienie odpowiedzi na potrzeby współczesnego człowieka Zachodu, zagubionego pomiędzy rozlicznymi, narzucającymi się w zglobalizowanym świecie formami tożsamości i przynależności kulturowej. Sięganie do zdobyczy intelektualnych innych kręgów kulturowych może nie tylko przyczynić się do lepszego ich zrozumienia – a przez to do harmonijnego współistnienia – ale także wspomagać głębsze, bogatsze samorozumienie, dzięki znalezieniu obszarów wspólnych, uniwersalnych, oraz opartych na nich indywidualnych różnic. Jest to zatem rozszerzenie tradycyjnej zachodniej filozofii kultury, która chce równocześnie badać inne kręgi cywilizacyjne, jak i pozostawać z nimi w dialogu, poszukując wspólnego języka.

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia kultury Wschodu

**SUMMARY**

The philosophy of culture of the East is here understood as a reflection on specific cultural forms coming from the Eastern civilizations, that makes use of the indigenous theories of culture and mental patterns – both as a tool and as an object of thought – in the task of finding the answer to the needs of the contemporary Western man, lost between variegated identities and belongingnesses that impose on him in the globalised world. Reaching for the intellectual achievements of other cultural spheres can help not only to understand them better – and to peacefully coexist – but also to acquire a deeper self-understanding, through finding the common, universal spheres and individual cross-cultural differences based on them. It is therefore an extension of the traditional Western philosophy of culture that includes the philosophies of other civilizations; to examine them and to dialogue with them, trying to find a common language.

**KEYWORDS:** philosophy of culture of the East

## 2.

MAŁGORZATA RUCHEL

### **Gra ze światem w „świat” – o kulturze w Indiach**

Indie niezaprzeczalnie mają bogaty dorobek filozoficzny, wciąż jeszcze odkrywany na Zachodzie. W wielu obszarach refleksji to indyjskie dokonania przyczyniły się do rozwoju myśli zachodniej czy pokierowały jej zmianami. Od Indii uczyliśmy się wnikliwości w badaniu języka i jego związków z filozofowaniem. Odkrycie systematycznego opracowania sanskrytu stało się impulsem do rozwoju współczesnego językoznawstwa. W Indiach rozwijała się niezależna, wyrafinowana refleksja nad logiką i rozumowaniem, która – gdy wreszcie dotarła do Europy – mogła się stać inspiracją dla zachodnich myślicieli, nawet jeśli nie zawsze i nie od razu została właściwie zrozumiana – zwłaszcza przy rozwijaniu badań nad logikami nieformalnymi. To w Indiach od początku podkreślano prymat świadomości i podmiotu poznawczego nie tylko dla wszelkiej refleksji (zaznaczając, że każde spojrzenie na świat jest z konieczności odpodmiotowe, zatem epistemologia jest podstawową dziedziną myśli), ale i w kontekście kosmologicznym. Również w Indiach – w filozofii buddyjskiej – wyrażona została myśl o braku trwałego podmiotu, o złudnej naturze przekonania o własnym istnieniu, będącego jedynie skutkiem współwystępowania wielu zupełnie pozaświadomych impulsów – myśl, którą tak

chętnie wykorzystują współcześni kognitywiści, badający strukturę neuronalną człowieka. Czy Zachód mógłby jednak zaczerpnąć z myśli indyjskiej coś, co wzbogaciłoby refleksję nad kulturą? Czy da się w ogóle odnaleźć w klasycznej myśli indyjskiej takie treści, które dałoby się włączyć do tego, co dziś na Zachodzie nazywa się filozofią kultury?

Zazwyczaj mówi się wiele o trudnościach, jakie spotykają zachodniego badacza filozofii indyjskiej już na samym początku spotkania z nią – trudnościach terminologicznych. Niełatwo na gruncie myśli sanskryckiej znaleźć odpowiednik choćby dla pojęcia „filozofia”, jako że inaczej niż na Zachodzie widzi się tam istotę refleksji filozoficznej i gdzie indziej upatruje się jej wartość<sup>1</sup>. Najbliższy naszej „filozofii” termin indyjski *darśana* („spojrzenie, ogląd, światooogląd”), określający przyjmowane tradycyjnie szkoły filozoficzne, mieści także konotacje praktyczne, znacznie przekraczające „umiłowanie wiedzy” dla niej samej. Filozofowanie dla Indusów<sup>2</sup> zawsze jest stosowane; uzyskana dzięki refleksji wiedza na temat rzeczywistości ma być wykorzystana w postawie życiowej, ma posłużyć osiągnięciu dobra – zwłaszcza dobra najwyższego, rozumianego zazwyczaj w kategoriach duchowych i religijnych. Brak radykalnego oddzielenia filozofii od religii oraz nadany wszelkiej myśli cel soteriologiczny wywołują u zachodniego obserwatora niejaką konfuzję, która niejednokrotnie skutkowałą zupełnym odmówieniem Indiom tradycji filozoficznej. A jeśli nawet zdołamy określić, które rozważania indyjskich myślicieli uznamy za filozoficzne, trudno je poklasyfikować dalej według zachodniej siatki pojęciowej. Nie wdając się głębiej w tę problematykę, wystarczy może krótko zaznaczyć, że koncepcji „filozofii kultury” na gruncie

<sup>1</sup> Zob. np. W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008 (zwłaszcza artykuł *Darśana, anwiksziki, filozofia*, s. 409–444); P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza*, Warszawa 2003, s. 14–31.

<sup>2</sup> Nawiązując do tradycji wielkich polskich orientalistów, takich jak Stanisław Schayer czy Andrzej Gawroński, stosuję terminy „Indus” i „Indusi” na określenie mieszkańców Indii i przedstawicieli kultury indyjskiej, by wyraźniej zaznaczyć, że tradycja intelektualna Indii to nie tylko hinduizm – a przyjęte określenie „Hindusi”, przez tożsamość brzmienia z nazwą wyznawców hinduizmu, może tę różnorodność źródeł – obejmujących różne systemy religijne – zaciemniać.

indyjskim raczej nie znajdziemy<sup>3</sup>. Można jednak poszukać w tym ogromie refleksji jakichś rozważań na temat samej kultury.

Tutaj znów na samym początku napotykamy przeszkodę: trudno jednoznacznie wskazać jakiś sanskrycki termin, który mógłby w pełni odpowiadać europejskiej „kulturze”. W słownikach sanskryckich znajdziemy co prawda kilka terminów, którym przypisuje się – między innymi i raczej nie na pierwszym miejscu – sens słowa „kultura”. Pochodzą one głównie od rdzeni o znaczeniach nakazywania, instruowania, pouczania (np. rdzenie *śās* czy *śikṣ*)<sup>4</sup>. W ten sposób „kultura” byłaby „poučeniem, instrukcją” – nadanym z góry porządkiem, którego należy przestrzegać. Rzeczywiście, jak za chwilę spróbuję pokazać, pojęcie kultury jako środowiska, w którym (z konieczności) trwa życie ludzkie, w tradycji indyjskiej w dużym stopniu związane jest z uporządkowaniem i wykonywaniem nakazanych obowiązków – na gruncie zarówno religijnym, jak i społecznym. Stąd decydująca rola uczonych (*śiṣṭa*), którzy mogą zaferować *śāstra*, wiedzę, instrukcje, teorię, zgodnie z którymi należy postępować. Zatem człowiek kulturalny to taki, który dzięki edukacji został ukształtowany i przygotowany do właściwego zachowania, co dalej każe uznać, że kultura jest owym właściwym zachowaniem,

<sup>3</sup> Mówię tutaj o filozofii klasycznej, bo we współczesnej myśli indyjskiej – która dużo lepiej poradziła sobie z przyswajaniem zachodnich perspektyw niż Zachód z indyjskimi – odnajdziemy bez trudu świadomość kultury jako zjawiska i przedmiotu badań.

<sup>4</sup> W słownikach angielsko-sanskryckich Moniera-Williamsa i Apte’go hasło *culture* w ogóle nie występuje, słownik Borooah podaje termin *śikṣā* (pierwsze znaczenia wg słowników sanskryckich: „wiedza, studiowanie, nauczanie, nauka”) i odnosi do hasła *refinement*, gdzie jako *polished manners* daje *saṃskāra* (derywat od rdzenia *saṃs-kr* – o którym dalej w tekście), *vinaya* (wg słowników sanskryckich „dyscyplina, uprzejmość, dobre maniere etc.”) i *śiṣṭācāra* („praktyka/zachowanie uczonych i zacnych, dobre maniere, właściwe zachowanie”). Natomiast jeśli przeszukamy słowniki sanskrycko-angielskie, odnajdziemy odniesienia do „kultury” w hasłach: *śiṣṭatva* (Monier-Williams: *culture, learning, refinement*), *śiṣṭatā* (Macdonell: *culture, learning*), *śiṣṭa* (Monier-Williams: *disciplined, cultured, educated, learned, wise*, Apte: *trained, educated, wise; virtuous, respectable; civil, polite*). Odwołania do „kultury” w rozumieniu „kulturalnego zachowania” występują także w terminach *vyutpattimat* (*learned, cultured*) i *yathāvyutpatti* (*according to the degree of education or culture*) – choć samo *vyutpatti* używane jest głównie w znaczeniu „derywacja, etymologia” – i w kilku derywatach od *saṃs-kr*.

sposobem bycia zgodnym z nakazami wiedzy. Wymaga więc pracy i jest swego rodzaju zadaniem stojącym przed jednostką.

Ciekawe jednak, że współczesne języki indyjskie pojęcie kultury oddają zazwyczaj terminami pochodzącymi z sanskryckiego *saṃskṛtiḥ*, derywatu od rdzenia *saṃs-kr*, tworzącego także (m.in.) nazwę klasycznego indyjskiego języka – sanskrytu. Etymologicznie słowo to oznacza „uformowanie, ukształtowanie, nadanie (doskonalego) kształtu”. Zdaje się więc, że i w tym przypadku kultura ma być swoistym sposobem uporządkowania, ukształtowania świata przez człowieka lub świata ludzkiego przez instancję zewnętrzną, a może – jak w przypadku wspomnianych wcześniej terminów związanych z „poučeniem” – takiego ukształtowania samego człowieka, by mógł on właściwie formować swój świat. Zbieżność z nazwą języka sanskryckiego (według tradycji właśnie języka „doskonale uformowanego”) wydaje się nieprzypadkowa, co wywnioskować można z tego, jak myśl indyjska odnosiła się zawsze do języka w ogóle. Język jako medium komunikacji dla znacznej części filozofii indyjskiej jest jedynie pochodną języka traktowanego jako swoista siła czy moc porządkująca (a nawet, w pewnych koncepcjach, stwarzająca) świat, który potem może być za pomocą mowy zrozumiany i opisany przez człowieka. Wskazuje się na swoistą równoważność gramatycznej struktury języka ze strukturą dostrzeganą w świecie. Jednak to nie język jest widziany jako odbicie świata postrzeganego, lecz przeciwnie – struktura języka, jako zbieżna ze strukturą myślenia, stawiana jest na pozycji pierwszorzędnej, zgodnie z ogólniejszym przekonaniem, iż to podmiot ma pierwszeństwo przed przedmiotem, myśl przed rzeczą. Prymat sfery podmiotowej i mentalnej nad przedmiotową łączy się z jeszcze jednym przekonaniem, które będzie istotne w dalszych rozważaniach nad istotą kultury – z przekonaniem o prymacie zasady nad realizacją, porządku nad elementami.

Połączenie prymarności języka z podmiotowością dostrzec można już w hymnie wedyjskim *Do Mowy* (RV 10.125), w którym powiedziane jest, że wszystko, co istnieje, co może być poznane, wyróżnione i nazwane, powstało z mowy. Co więcej, mowa sama się w tym hymnie wypowiada (jako bogini Wać), co mogłoby sugerować

<sup>5</sup> Także słownik sanskrycko-angielski Aptego podaje – jako jedno ze znaczeń *saṃskṛti* – *culture*, z kwalifikatorem *modern usage*.

związek siły porządkującej, jaką jest język, z podmiotowością – Mowa w hymnie twierdzi: „ja sama to sprawiam”.

To dzięki mnie pożywia się ten, kto dostrzega, kto oddycha, kto iście słucha tego, co powiedziane. I niewiedzący mną się wspierają; „słuchaj, słuchajcie, wiarygodne jest, co wam mówię”.

Ja sama to mówię, co bogom i ludziom miłe. Komu sprzyjam, tego silnym czynię; tego braminem, tamtego wieszczem, owego mędrce.

Ja dla Rudry łuk naciągam, by strzałą zabił wrogów Brahmana. Ja ludziom wojnę zsyłam, ja przenikam niebo i ziemię (RV 10.125.4–6)<sup>6</sup>.

W hymnie tym także wprost wskazuje się na to, że mowa umożliwia nie tylko poznanie i funkcjonowanie w świecie, ale także samo jego zaistnienie. Mowa ma być pierwotna wobec tego, co za jej pomocą jest poznawane:

Ja rodzę ojca na początku. Moje leże w wodach nieskończonych, w oceanie. To ja przekraczam wszelkie stworzenie, tamtego nieba czołem dotykam.

Ja jakby wiatr wieję i zaczynam wszelkie byty. Wyższa od nieba, wyższa od ziemi, tak wielka się staję mocą swą własną (RV 10.125.7–8).

Przecucia zawarte w hymnie stanowią, jak się powszechnie sądzi, podstawę całej późniejszej refleksji, która w języku upatruje pierwotną siłę kształtującą świat. Podobnie jak „nazwanie” – tak hymn określa aktywność stwórczą bogini Mowy – formuje poznawalny świat wielości, tak i owo „nazwanie” wprowadza weń porządek i prawa. Świat jest, podobnie jak sanskryt – język świętych pism hinduskich – doskonale uformowany<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Wszystkie przekłady z sanskrytu – o ile nie zaznaczono inaczej – dokonane są przez autorkę artykułu.

<sup>7</sup> W pełni wykrystalizowaną formę przekonania o prymarności języka znajdziemy w filozofii Bhartrihariiego (V w. n.e.), który wprost sformułował koncepcję *śabda-brahmana*, absolutu będącego zasadą słowa. Dzieli on język na cztery warstwy czy poziomy, z których ostatnim dopiero, najbardziej pochodnym, jest mowa ludzka. Pierwotne stadium stanowi sam absolut

Z nazywaniem kultury *samskṛti* wiązałoby się zatem zakorzenie w naprawdę odległych czasowo warstwach refleksji przekonanie o jej przede wszystkim uporządkowanym i porządkującym charakterze. Jest ona widziana jako szczególny ład, w obrębie którego człowiek może egzystować, oraz jako prawo porządkujące, któremu jednostka musi być posłuszna (dopasować się do niego). Spróbujemy odnaleźć źródła takiego spojrzenia na świat człowieczy, poczynając właśnie od najstarszych warstw myśli indyjskiej, jakie są nam dostępne w tekstach objawionych, a zwłaszcza w starożytnej interpretacji tegoż objawienia.

Przeważająca część indyjskiego filozofowania skupia się na kwestiach kosmologicznych, poznawczych i logicznych – a wszystko rozpatrywane jest zazwyczaj pod kątem najważniejszego celu indyjskiej filozofii, jakim jest soteria. Rozważania nad człowiekiem albo umieszczają go w najszerszym tle kosmosu, albo wyłączają go do odrębnego badania jako istotę świadomą, przed którą stoi określony cel życiowy. Etyka, zawierająca się w obrębie klasycznych szkół filozoficznych, zwykle skupia się na jednostce i podporządkowuje jej powinności najwyższemu celowi wyzwolenia, celowi z istoty „pozakulturowemu”, bo i pozaświatowemu w ogóle. Interakcje międzyludzkie na gruncie wspólnego świata społecznego i kulturowego traktowane są oczywiście także w kategoriach obowiązków etycznych, jednak umieszczane niżej i wartościowane w zasadzie względnie, jako cele cząstkowe.

Świadomość zakorzenia człowieka w świecie kultury i docenienie wagi tegoż widoczne są wyraźnie w rozlicznych kodeksach etycznych i prawnych. Wyłaniająca się z nich wizja świata rządzonego naczelną zasadą dharmy i prawem karmana wydaje się dość jasno wskazywać na umieszczenie człowieka przede wszystkim w świecie kultury – świecie tworzonym i modyfikowanym przez ludzi i dla nich wyłącznie dostępnym. Być może nie jest to jednak jeszcze refleksja nad kulturą czy „kulturowością” człowieka; to je-

---

(podstawa i źródło całego świata wielości), który zawiera w sobie możliwość samopodziału, opisywaną właśnie jako językowość (nazywalność, określanie, rozróżnianie – podstawy przejawiania się świata przedmiotowego oraz – po stronie podmiotowej – zdolność do rozróżniania i nazywania). Bhartrihari powołuje się także na koncepcje rigwedyjskie, zwłaszcza na opisaną wprost w hymnie 1.164 wizję czterorakiego podziału mowy, według której tylko jedna ćwiartka stanowi mowę ludzką, a trzy pozostają „ukryte”, nieprzejawione.



dynie świadomość istnienia kultury. Niemniej zawarte w traktatach prawnych intuicje dotyczące kształtu świata ludzkiego mogą nam także pomóc w rozumieniu tego, jak człowiek w tradycji indyjskiej widział samego siebie na tle kultury.

Ze względu na to, iż filozofia indyjska wyrosła w bliskim związku z religią (co zresztą zdecydowanie odróżnia ją od filozofii europejskiej), wyraźnie zwraca ona uwagę na kwestie religijne, zwłaszcza na rytuał. Czynności rytualne są elementem *stricte* kulturowym; to one w istocie tworzą świat człowieka takim, jakim on jest, definiują także w jakimś stopniu samą jednostkę. Nie tylko odróżniają człowieka od innych istot żywych, pozostających na poziomie życia czysto biologicznego, ale i rozróżniają ludzi między sobą, tworząc strukturę społeczną. Zakreślają także granice społeczeństwa – jednymi z częstszych wedyjskich określeń na „innych”, to jest na grupy spoza społeczności Arjów, są terminy *ayajña* – „pozbawieni rytuału” czy *akarman* – „niepodejmujący czynu rytualnego”<sup>8</sup>. Religia wedyjska była systemem mocno zrytualizowanym i opartym na powtarzalności aktów ofiarnych. W mitologii wedyjskiej, przechowanej w hymnach Rigwedy, znajdziemy uzasadnienia dla rytuału, nadające mu rolę światotwórczą. W języku mitologicznym to przekonanie przejawia się w opowieści o pierwotnej ofierze, jaką złożył (sam z siebie) makroantropos, pierwszy i najwyższy byt, stanowiący źródło rzeczywistości (hymn RV 10.90, *Puruszasukta*). Co ciekawe, w wyniku tej pierwotnej ofiary powstał nie tylko świat przyrody – obrazowany w hymnie poprzez wymienianie poszczególnych elementów natury, pór roku, zwierząt – ale także właśnie świat ludzki, wraz z ukształtowaną już hierarchią społeczną:

Gdy puruszę rozdzielali – na ile części? – zawahali się. Czym jego twarz ma być, czym ramiona, czym uda i stopy?

Bramini jego głową byli, ramiona kszatrijami uczynione, jego uda to wajsjowie, ze stóp powstałi śudrowie (RV 10.90.11–12).

Rozwinięcie tego obrazu znajdziemy między innymi w słynnym traktacie prawnym *Manusmṛiti* (*manu-smṛti* albo *mānava-dharma-*

<sup>8</sup> W. Halbfass, dz. cyt., s. 280–281.

*śāstra*, *Traktat Manu o dharmie*), gdzie w nawiązaniu do kosmogonii wykłada się obowiązki i przywileje społeczne poszczególnych klas, wynikające wprost z ich pochodzenia z pierwotnej ofiary:

By zachować to stworzenie, Najjaśniejszy Pan przeznaczył różne dzieła dla tych, którzy z jego twarzy, z jego ramion, ud i stóp się narodzili.

Braminowi On przeznaczył uczenie się, nauczanie i składanie ofiar oraz dla innych ich sprawowanie, przyjmowanie nadto darów i ich hojne rozdawanie.

Kszatriji zaś strzeżenie ludu On przypisał, hojność, studia i składanie ofiar oraz nad zmysłami panowanie.

Hodowanie bydła wajsji On znów przydał, hojność, studia i składanie ofiar oraz handel, lichwę i rolnictwo.

Śudrze zasię Prabyt wskazał jedno tylko dzieło jego, by posłusznie, bez zawiści innym stanom usługiwał (M 1.87–91)<sup>9</sup>.

Wywodzenie klas społecznych z pierwotnego aktu stwórczego bezpośrednio wskazuje na przekonanie o ponadludzkiem, „boskim” pochodzeniu różnic społecznych. To służy oczywiście wzmocnieniu spójności i porządku w społeczeństwie – zwłaszcza opartym na wspólności religii, jak w przypadku tradycyjnej społeczności indyjskiej. Jednak wynika z tego coś więcej. Umieszczenie jednostki w z góry zaprogramowanym systemie społecznym, wraz z silnym nakazem powtarzania pierwotnej ofiary, która ten „program” utworzyła, wyznacza sferę czysto ludzką, kulturową, jako odrębną od świata natury (a także świata innych ludów) i wyjątkową. Zaznacza się to także w tekście *Manusmṛiti*, który wylicza wszystkie „zacne”<sup>10</sup> krainy, gdzie składa się ofiary (obejmujące mniej więcej obszar dzisiejszych północno-zachodnich Indii)<sup>11</sup>, a potem łącznie określa je następująco:

<sup>9</sup> Manu Swajambhuwa, *Manusmṛiti czyli Traktat o Zacności*, tł. z oryginału sanskryckiego, wstępem, przedmową, przypisami i słowniczkiem opatrzył M.K. Byrski, Warszawa 1985, s. 39.

<sup>10</sup> Tłumacz *Manusmṛiti* na język polski, prof. Maria Krzysztof Byrski, terminem „Zacność” oddaje sanskrycką *dharmę*.

<sup>11</sup> W indyjskiej geografii mitycznej rejonom uznawanym za własne, rdzenne, przypisuje się szczególne właściwości, związane przede wszystkim z we-

Gdzie swobodnie sobie żyje antylopa cętkowana, to Ofiary są krainy – barbarzyńskie inne kraje!

A więc dwakroć urodzeni niech krainy się starają czynić miejscem zamieszkania. Śudra zaś niech tam zamieszka, gdzie zarobek jaki znajdzie (M 2.23–24)<sup>12</sup>.

Traktat zaleca, by czynić krainy miejscem zamieszkania. Nie zaleca tego wszystkim, ale „podwójnie urodzonym”, czyli członkom trzech wyższych klas społecznych – tych, które mają prawo studiowania tekstów objawienia i nakaz składania ofiary. Śudrowie, którym tradycja odmawiała dostępu do świętych ksiąg i większości rytuałów, mogą tylko wykorzystywać ziemię już „oswojone” – takie, gdzie znajdują zarobek, czyli ucywilizowane. Brak funkcji rytualnych oznacza w ich przypadku brak roli kulturotwórczej; są tylko „mieszkańcami”, a nie (współ)twórcami. Formowanie świata ludzkiego jest, jak z tego wynika, ściśle związane z rytuałem ofiarnym, i tak jak on ograniczone do wybranych. Cezurą jest tutaj przynależność do „podwójnie urodzonych” – tych, którzy przeszli rytuał inicjacji do życia społecznego i religijnego, dający im prawo aktywnego uczestniczenia w nim.

Należy jednak wziąć pod uwagę, iż w najwcześniejszym okresie kulturowym, zanim jeszcze osiedli na terenie dzisiejszych Indii, Arjowie, twórcy Wed, dzielili się prawdopodobnie tylko na trzy klasy społeczne i prowadzili częściowo nomadyczny tryb życia (związany z poszukiwaniem pastwisk dla hodowanych zwierząt). Taka organizacja społeczna, jak się wydaje, w naturalny sposób

---

dyjskim rytuałem. Bharatadeśa (*bhārata-deśa*), „kraj Bharatów”, Arjawarta (*ārya-vārta*), „dziedzina Arjów”, a zwłaszcza Kuruszetra (*kuru-kṣetra*), „pole Kuru”, to nazwy miejsca, w którym bogowie zainicjowali rytuał wedyjski i przekazali człowiekowi nakaz jego powtarzania. Tu więc rytuał ma największą skuteczność, i tutaj Arja – a potem hindus – powinien żyć, kontynuując praktykę religijną. Słynna fraza z początku Bhagawadgity *dharmakṣetre kurukṣetre* („na polu dharma, na polu Kuru”) sygnalizuje te konotacje „ziemi indyjskiej” jako rejonu nadanego Arjom rytualnie, z równoczesnym nałożeniem na nich obowiązków, jak i wzmacnianiem w ich wykonywaniu. Zob. analizę semantyczną terminu *dharmakṣetra* w: M. Hara, *A Note on the Phrase Dharmakṣetra Kurukṣetra*, „Journal of Indian Philosophy” 1999, vol. 27, s. 49–66.

<sup>12</sup> *Manusmṛiti...*, s. 47.

sprzyja alienacji i silnemu odróżnianiu się od wszelkich innych grup ludzkich. W tym okresie wszystkie trzy wyodrębnione klasy (bramini, kszatrijowie i *viś*, „lud”) włączone były do wspólnej religii. Razem tworzyły i formowały własny świat zwyczajów, relacji społecznych i wzajemnych zobowiązań, sytuując się tym samym w opozycji do „niegodnego” (*ārya* znaczy „szlachetny”), „barbarzyńskiego” świata zewnętrznego. Dopiero z czasem, gdy klany Arjów osiadały na żyznych – i częstokroć już zamieszkałych – ziemiach Pendżabu i Doabu, musiały dopuścić do siebie fakt istnienia „innych”; przyjmowały ich częściowo w obręb własnej społeczności, różnicę zaznaczając jedynie (a może aż?) odmową dopuszczenia ich do sfery najważniejszej, sakralnej. Stąd wykształcona z czasem klasa sudrów (poddanych, sług, niewolników), która nie uczestniczyła w obrządkach religijnych<sup>13</sup>. Mając na uwadze ten proces, możemy lepiej zrozumieć ową szczególną zaborczość religii bramińskiej, strzegącej swej wiedzy przed obcymi (nawet jeśli zezwala im się włączyć w strukturę społeczną). Podział na „podwójnie urodzonych” i pozostałych byłby zatem wtórny, wynikałby z bliższych i bardziej stałych kontaktów z „innymi”. Pierwotnie jednak, jak można wnosić z zachowanych w Wedach informacji o życiu religijnym Arjów, dotyczyło ono wszystkich członków społeczności. „Arja”, „szlachetny” oznaczałoby zatem ni mniej, ni więcej tyle co „człowiek”. Arjowie nazywali siebie także terminem *mānuṣa* – „potomek Manu”, wskazując przez to na pochodzenie od mitologicznego pierwszego człowieka, czyli na wspólnotę etniczną. Słowo *mānuṣa* w słownikach klasycznego sanskrytu ma także potoczne znaczenie „człowiek”. Wedyjski Arja zatem to człowiek pełny, żyjący właściwie, albowiem znający Wiedzę (Wedę) i stosujący się do jej świętych zaleceń.

Człowiek zatem ma prawo i obowiązek kontynuowania aktywności rytualnej, w wyniku której powstał on sam i jego świat. Pojawiające się na początku elementy świata mają mu służyć za narzędzia do przeprowadzania aktu rytualnego – tak jak przedstawia to hymn *Puruszasukta*. Aktu, w wyniku którego powtarza kosmogonię

<sup>13</sup> Dodatkowo to przypuszczenie wzmacnia się na gruncie lingwistycznym: termin *śūdra* ma niejasne pochodzenie, być może pierwotnie był nazwą jakiegoś ludu napotkanego przez Arjów, a następnie zasymilowanego. Zob. np. E. Słuszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 1980, s. 75–76.

i utwierdza swoją własną pozycję. Uniwersum przedstawione jest tutaj jako rejon powtarzającej się kosmicznej ofiary, w której rolę kapłana odgrywa człowiek; instrumentarium ofiarnym jest cały świat przyrody. Tak właśnie jak opisuje to *Puruszasukta*:

Bogowie przeprowadzili ofiarę z Puruszy jako obiady. Wiosna była dla niej tłuszczem, lato paliwem, jesień obiata (RV 10.90.6).

Tak jak pierwsza ofiara utworzyła wszechświat, tak człowiek, powtarzając ofiarę, tworzy świat ludzki; buduje kulturę, korzystając ze świata przyrodniczego jako narzędzia. Analogia rytuału dokonywanego przez człowieka z pierwotnym rytuałem, dokonanym przez antropomorficzny Prabyt, Puruszę<sup>14</sup>, wydaje się wyraźnie opisywać proces tworzenia i podtrzymywania świata kultury.

W nieco późniejszym od czasu powstawania hymnów wedyjskich okresie, gdy rozwijała się refleksja teoretyczna nad rytuałem religijnym, powtórzy się ów pogląd wprost nadający czynowi rytualnemu moc twórczą. W brahmanach, tekstach interpretujących akt ofiarny, sfera rytuału zostaje wydzielona jako odrębna warstwa rzeczywistości, która nadaje spójność i porządek całemu uniwersum. Brahmany odróżniają szczegółowo trzy sfery rzeczywistości, istniejące odrębnie, choć pozostające w powiązaniu ze sobą. Obok mikrokosmosu jednostki ludzkiej i makrokosmosu świata natury mówi się o sferze rytuału – różnej od pozostałych dwóch i, co więcej, stanowiącej dla nich pierwowzór. W światopoglądzie brahmanów świat przyrody i człowiek zbudowany jest już nie tylko w wyniku jednorazowego aktu ofiarnego, ale na jego wzór, według takiego samego schematu. Wylicza się liczne równoważności strukturalne, zawarte pierwotnie w ofierze i odzwierciedlane w świecie<sup>15</sup>. Ta zależność ma charakter swoiście kołowy. Struktura rytualna stanowi wzór i podstawę struktury świata, jednak faktyczne przeprowadzanie rytuału wymaga istnienia elementów świata natury. W obrzędzie wykorzystuje się wszak narzędzia i przedmioty fizykalne. Także

<sup>14</sup> Na marginesie można wspomnieć, że słowo *puruṣa* w potocznym sanskrycie także znaczy po prostu „człowiek, istota ludzka, mężczyzna”.

<sup>15</sup> Wykład światopoglądu brahmanów zob. w: S. Schayer, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, „Rocznik Orientalistyczny” 1925, t. 2, s. 26–32.

człowiek, czyli przedstawiciel trzeciej z warstw świata, musi aktywnie uczestniczyć w dokonywaniu ofiary. Sam porządek zatem, wedle którego uformowany jest wszechświat, stanowi ową strukturę, swego rodzaju „harmonię przedustawną”. W faktycznym rytuale zostaje ona zaktualizowana; akt rytualny w istocie przemienia świat natury, nadaje ład i sens materiałowi nieokreślonemu, przydzielając mu konkretne funkcje. Jest powtórny stworzeniem świata niejako „na nowo”, ale na innym, wyższym poziomie. A skoro człowiek jest sprawcą aktu rytualnego, stanowi on dlań element centralny; wykorzystując znajomość kosmicznych praw (wiedzę o pierwotnym porządku), stosuje ją w praktyce, angażując siebie samego i elementy świata przyrody. W ten sposób spełnia swój obowiązek religijny, sprowadzający się w gruncie rzeczy do nadawania ład, formowania i kształtowania własnego świata.

Wskazuje to na świadomość istnienia kultury jako sfery czy świata ściśle ludzkiego, odrębnego od warstwy przyrodniczej, ale nie oddzielonego od niej, a zawierającego w sobie i przetwarzającego zarówno makrokosmos przyrody, jak i mikrokosmos jednostki. Fakt nadania kulturze – czyli rytuałowi – statusu świata pierwszego i nadrzędnego wobec pozostałych sfer, indywidualnej i kosmicznej, ma oczywiście korzenie religijne, dające się, jak już wspomniałam, wywieść z Wed. Wskazuje jednak również na niekoniecznie religijne przekonanie (raczej wynik refleksji nad religią i jej rolą), jakiego zdaje się wyłączać z rozważań brahmanów, iż aktywność człowieka nie tylko tworzy świat społeczny (kulturowy), ale także wpływa na ludzkie postrzeganie świata pozakulturowego. „Tworzy” go zatem w ten sposób, że stanowi filtr czy perspektywę, poprzez którą człowiek postrzega siebie samego i świat przyrody. W języku religijnym przekonanie to wyraża się w nadaniu rytuałowi (aktywności kulturotwórczej) mocy stwórczej. Według ontologii brahmanów struktura czynu rytualnego stanowi przeciwieństwo wzór dla struktury kosmosu i konstytucji jednostki.

Refleksja nad rytuałem, jaka rozwijała się w obrębie brahmanów, rozbijała czynności rytualne na pojedyncze akty i badała ich wzajemne powiązania. Sama struktura aktu rytualnego była w istocie przedmiotem szczególnego zainteresowania. Przykładana była nie tylko do struktury całego świata, ale także – co niezwykle interesujące w kontekście wspomnianych wcześniej wedyjskich refleksji

nad mową – do struktury języka. Twórcy brahmanów w budowie języka widzieli wprost odbicie struktury aktu rytualnego, a w świecie przyrody – odbicie struktury języka. Czynność rytualna widziana z tej perspektywy okazuje się właśnie ucieleśnieniem owego kosmicznego prawa, zgodnie z którym zachodzi wszystko w świecie. Prawo to może zostać wypowiedziane – dzięki temu, że język posiada strukturę doń analogiczną, zatem nadaje się do tego celu – a dzięki wypowiedzeniu (przede wszystkim w postaci wedyjskiego nakazu rytualnego, *vidhi*) zrealizowane poprzez wykonanie instrukcji rytualnych. Rozmyślając nad naturą wiedzy o rytuale i prawidłach ofiarnych, autorzy brahmanów uznali w końcu, że „mowa jest zaiste brahmanem” (*vāg vai brahman*, AiBr 4.21.1), wskazując w ten sposób na istotową jedność materii świata z porządkującą ją strukturą rytualno-językową.

W okresie klasycznym właściwie tylko jedna ze szkół filozoficznych podjęła na poważnie wątek rytuału w swoich rozważaniach teoretycznych. Jest to w dodatku szkoła najbardziej „egzotyczna” dla współczesnego zachodniego odbiorcy, wyrosła z interpretacji tekstu i rozważań rytualnych, szkoła mimansa – „rozważanie”, „rozpatrywanie” znaczenia *śruti*, to jest tekstów objawionych. Początkowo była to jedynie praktyka interpretacji znaczenia objawienia, swoista hermeneutyka. Z czasem sformułowała techniki tłumaczenia, teorię przekładu i zastosowania *śruti* oraz ogólniejszą refleksję nad językiem. Stopniowo stała się pełnym systemem filozoficznym – *darśaną*, „światooglądem”, opisującym świat w odniesieniu do swojego pierwotnego przedmiotu zainteresowania – rytuału wedyjskiego. Widziana w ten sposób mimansa może się stać nurtem najbliższym naszemu zachodniemu widzeniu filozofii kultury, choć wprost tak siebie nie określała. Wychodzenie od czynności rytualnej i próba wpisania jej w ogólniejszy obraz świata wytwarza jednak swoiste, oryginalne spojrzenie, w którym aktywność ludzka na polu religijnym staje się aktywnością pierwszoplanową i wpływającą na wszelkie inne sfery istnienia; wytwarzającą świat ściśle ludzki.

Przyjmując pierwotny obiekt rozważań – objawienie i zawarte w nim nakazy rytualne – za rzeczywisty (*sat*) i prawdziwy (*satya*), mimansa próbuje dokonać interpretacji zawartych w nim treści w taki sposób, by uzasadnić sensowność podejmowania aktywności rytualnej i przedstawić spójny obraz świata, w którym aktywność



ta pozostaje pierwszorzędnym ludzkim obowiązkiem (*dharma*). To pierwsze założenie jest więc z naszego, zachodniego punktu widzenia raczej mało filozoficzne. Wyznacza perspektywę ściśle określoną i zakorzenioną bez reszty we własnej tradycji. Mimansa przyjmuje tu oryginalną postawę, wynikającą konsekwentnie z indyjskiej religii i przekonania o nadrzędnej roli objawienia (*śruti*) nie tylko w życiu duchowym jednostki, ale także w konstytuowaniu całego świata.

Uznając zatem, że treści zawarte w objawieniu są – jak sama tradycja powtarza – prawdziwe, mimansa próbuje na ich podstawie zbudować obraz świata. W związku z tym, że najwcześniejsze teksty objawione dotyczą przede wszystkim kwestii rytualnych, rytuał pozostaje naczelnym czynnikiem tłumaczącym świat. Zakładając, że akt rytualny jest sensowny, to jest przyniesie rzeczywiście efekty, jakie obiecuje tekst *śruti*, myśliciele mimansy dochodzą do wniosku, że całym uniwersum musi rządzić jedna siła, która przejawia się także (a właściwie – przede wszystkim) w rytuale. Tą siłą tworzącą i porządkującą jest *dharma*, a rytuał z jednej strony wpisuje się w prawa przyczynowe przez *dharmę* opisane, z drugiej przyczynia się do ciągłości jej obowiązywania.

*Dharma* rozumiana jako prawo kosmiczne, kształtujące cały świat, jest koncepcją przyjmowaną powszechnie przez nurty myśli indyjskiej i hinduską religijność<sup>16</sup>. Charakterystyczne jest, że prawo to obejmuje zarówno strukturę świata (prawo natury), jak i strukturę społeczeństwa i zachowanie jednostki (powinność etyczna). Zatem akt rytualny może zarówno podlegać prawu *dharma* i wykorzystywać wynikające z niego prawidłowości przyczynowo-skutkowe, jak i przyczyniać się do zachowania „*dharmiczności*” świata („*zaczności*”, by użyć terminu wprowadzonego przez Marię Krzysztofa Byrskiego), zwłaszcza świata ludzkiego, przez spełnianie religijnej i etycznej powinności.

Świat opisany taką metodą okazuje się niejako po dwakroć prześląknięty *dharmą*. Istnieje bowiem owo prawo, którego źródła tradycja indyjska upatruje w jakiejś instancji nadludzkiej, pierwotnej (uosabianej w postaci boskiej lub przeciwnie, traktowanej jako moc ponadosobowa), albo wręcz nadaje mu rangę przedistnienia,

<sup>16</sup> Zob. M. Kudelska, *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003.



odwiecznej i bezpoczątkowej siły czy zasady, umożliwiającej istnienie. Wszystko, co wydarza się w świecie, podlega z konieczności temu prawu. Widziana w taki sposób dharmę wyraźnie nawiązuje do pierwotnej wedyjskiej koncepcji rity (*ṛta*), „toku, biegu spraw”, czyli owej kosmicznej „harmonii przedustawnej”, zgodnie z którą ukształtowany został świat. W hymnach rita występuje co prawda w otoczeniu bóstw wedyjskiego panteonu, wpisana w obrazy mitologiczne, jednak nie bywa nigdy personifikowana – pozostaje zawsze prawem, wobec którego bóstwa są podległe. Najważniejsze postacie wedyjskiego panteonu określane są jako „strażnicy rity” – także bóstwa są częścią świata przez ritę uformowanego<sup>17</sup>. Wszelkie istoty żyjące mają własny obowiązek (*vrata*, „ślub, powołanie”) pozostawania w zgodzie z ritą, wyznaczającą im miejsce i rolę w świecie. Cały obraz świata, jaki wyłania się z hymnów Rigwedy, wydaje się niejako rozpisany na skali rity (równanej z prawdziwością, słusnością, dobrem i życiem) i anrity (*anṛta*), „nie-ładu”, stanu chaosu, zła i rozpadu. Przestrzeganie własnych obowiązków sprzyja zachowaniu świata i życia, sprzeniewierzenie się im powoduje zagrożenie dla wszelkiego istnienia. Już tutaj zatem widać owo podwójne obowiązywanie kosmicznego prawa. Z jednej strony buduje ono świat, z drugiej wymaga od człowieka podległości i wyznacza mu obowiązek, mający wspierać świat w istnieniu.

Tak samo z kosmicznego prawa dharmy, które zastąpiło koncepcję wedyjską, wynikają pewne obowiązki dla człowieka. Przede wszystkim, zgodnie z przekonaniem religii wedyjskiej, mają one charakter rytualny. Postępowanie zgodne z dharmą wymaga od człowieka posłuszeństwa zasadom społecznym, obowiązkowi indywidualnemu (*sva-dharma*, „własna dharmę” – koncepcja, która wydaje się nawiązywać do rigwedyjskiego *vrata*), wynikającemu z zajmowanej w społeczeństwie pozycji, oraz religijnemu, który stawia się tutaj na czele i początku wszelkich powinności. A skoro rytuał sam ma status czegoś pierwotnego względem świata, jako moc stwórcza (zgodnie z intencją wywodzącą się z hymnu *Purusasukta*), wypełnianie czynności rytualnych niejako wprowadza w świat porządek, nasycę go dharmą.

<sup>17</sup> Zob. N. Brown, *Early philosophical speculations in the Rigveda*, [w:] R. Rocher (ed.), *India and Indology. Selected Articles*, Delhi 1978, s. 79–83.

Podobną prawidłowość możemy zauważyć w koncepcjach nawiązujących do hymnu *Do Mowy*. Pierwotna siła stwórcza, będąca w istocie siłą językową, to jest nazywającą i określającą, buduje świat wielości – nakłada porządek na pierwotną materię. Wytwarza jednak także (lub przekształca się w) język, rozumiany jako mowa ludzka, umożliwiająca jednostce poznanie, rozumowanie i przekazywanie wiedzy. Człowiek zatem może niejako kopiować świat, będąc sam obdarzony mocą mowy, stanowiącą pochodną mocy pierwotnej. Może rozpoznawać porządek świata i zgodnie z jego prawami kontynuować jego budowę i trwanie – tworząc w obrębie uniwersum własny świat społeczny i kulturowy, będący odbiciem świata natury, nawiązaniem do jego prawideł i udoskonalaniem go (jak sugeruje omawiany wcześniej termin *samskṛiti*). W brahmanach wykształca się przekonanie, iż w istocie sama wiedza o związkach rytuału z resztą świata może wystarczyć do skutecznego działania. Jak już wcześniej wspomniałam, doprowadza to do sformułowania poglądu: „mowa jest zaiste brahmanem” – powtarzającego ten właśnie obraz świata zbudowanego z mowy. Myśliciel zachodni mógłby skwitować: dzięki posiadaniu języka człowiek nazywa świat, opisuje panujące w nim zależności. Poprzez nazwanie formułuje wiedzę na temat świata; konstruuje (interpretuje) świat zewnętrzny w zgodzie z tym, jak go pojmuje. Świat człowieka w istocie jest światem językowym. Dla myśliciela indyjskiego jednak takie zdanie ma o wiele głębszy sens metafizyczny. Przyjmując prymat języka (rozumianego jako sama zasada „językowości”), uznaje, iż ów świat widziany okiem i słyszany uchem ludzkim jest wytworzony zgodnie z podstawowym prawem przedludzkim. Utworzenie świata kultury stanowi konieczny i naturalny etap w rozwijaniu się świata wielości, założony i „zaprogramowany” w samej pierwotnej zasadzie porządkującej. W tekstach filozofii mimansy powtarza się podstawową prawdę na temat Wed: są one słowem „nie-ludzkim”, *apauruṣeya*. Nie zostały wypowiedziane przez człowieka, ale jedynie przez niego usłyszane (to dokładnie oznacza termin *śruti*, który tłumaczymy zazwyczaj jako „objawienie” – pochodzi od rdzenia *śru*, „słyszeć”), i od jego zdolności hermeneutycznych zależy, jak zrozumie ów przekaz, dający mu prawdziwą wiedzę na temat natury świata – i jak tę wiedzę wykorzysta.

Człowiek w tym obrazie znów okazuje się elementem wyróżnionym, niejako zwornikiem pomiędzy pierwszą kreacją a dalszym

istnieniem świata. Świat ludzki – misterna siatka utkana z czynności rytualnych, które dotyczą przecież niemal każdej sfery życia – jest zarówno powtórzeniem pierwszego aktu stwórczego, jak i kontynuowanym w zgodzie z prawem uniwersalnym ciągłym, aktywnym procesem podtrzymywania świata w istnieniu. Świat rytuału stanowi podstawę dla świata natury. Co prawda w warstwie materialnej wywodzi się ze świata natury, jak już wcześniej wskazywałam – akt rytualny składa się przecież z szeregu faktycznych czynności fizycznych, wykorzystuje szerokie materialne instrumentarium. W warstwie esencjalnej jednak jest dla świata natury wzorem i jego kontynuacją, „ciągłem dalszym”, wprowadzającym nową jakość. Można by powiedzieć, że rytuał dla świata przyrody jest przyczyną celową – do pełnej realizacji kosmicznej zasady porządkującej potrzebne jest materialne podłoże i ktoś, kto je zdoła uporządkować. Świat kultury zapewnia ciągłość istnienia świata natury i wprowadza weń odwieczny porządek. Człowiek, wykonawca rytuału i twórca kultury, jest niezbędnym elementem realizacji tego porządku. Jako ten, który – obdarzony zdolnością mowy i myśli – może rozpoznać prawo kosmiczne, dharmę, równocześnie jest zobowiązany do jej przestrzegania. Przestrzeganie nakazu rytualnego jest – zgodnie z wykładnią szkoły mimansy – obowiązkiem kategorycznym, wynikającym z tego tylko, że nakaz rytualny istnieje. Nie rozliczne obietnice korzyści, nie doprowadzenie do pożądaných skutków, ale samo **usłyszenie** nakazu wedyjskiego powinno być impulsem pobudzającym człowieka do czynu<sup>18</sup>. A to właśnie z powodu pozaludzkiej natury śrutu (*apauruṣeya*), samoistności Wed – skoro nie mają autora, są mową samej rzeczywistości.

Z tej perspektywy, którą umożliwiło nam zrównanie sfery rytualnej z kulturą, wyjątkowo ciekawe okazuje się religijne i tradycyjne podejście do świata kultury, jakie przejawia się choćby w koncepcji stadiów i celów życia. Tradycja hinduska stawia przed człowiekiem cztery cele do wypełnienia w ciągu życia: przyjemność (*kāma*), dobrobyt (*artha*), doskonałość etyczna (*dharma*) i ostatecznie –

<sup>18</sup> W mimansie rozwinięto koncepcję *bhavanā*, mocy pobudzania do działania, jaką ma posiadać nakaz wedyjski. Moc ta należy do istoty nakazu, a wyraża się w jego formie językowej – wskazówki mają postać imperatywną, wprost nakazującą działanie. W imperatywach przejawia się w najczystszy sposób funkcja preskryptywna języka; jego moc stwórcza.

wyzwolenie (*mokṣa*)<sup>19</sup>. Trzy z nich są ściśle związane z życiem społecznym, wyznaczają w istocie trzy kierunki rozwoju osobistego jednostki umieszczonej w ramach społeczeństwa: rozwój fizyczno-emocjonalny, społeczny i etyczny. Człowiek, który równomiernie podąża za wszystkimi tymi celami, może być pełnoprawnym członkiem społeczeństwa, przynoszącym mu korzyści, a zarazem sam doświadczając szczęścia<sup>20</sup>. Zdobywanie dobrobytu (*artha*) pozostaje w najściślejszym związku z wymiarem społecznym – gromadzenie bogactwa jest równocześnie przyczynianiem się do dobrobytu całej społeczności. Człowiek „dobrze usytuowany” w sferze materialnej może być dla społeczności nadzwyczaj przydatny. Zwłaszcza jeśli równocześnie dąży do celu etycznego (*dharma*), który wymaga odeń między innymi postawy przyjaznej, pomocnej i współczującej. Także rozwoju fizycznego i emocjonalnego (*kāma*) nie można zaniedbywać, jako że przyczynia się do integracji osobowości, umocnienia na pozostałych płaszczyznach, lepszego zrozumienia siebie i świata. Pozwala wypracować taką postawę wobec innych, by dostrzegać ich i ich potrzeby – traktaty o miłości (w tym najbardziej znana i wpływowa *Kāma-sūtra*) nie skupiają się jedynie na tym, w jaki sposób czerpać przyjemność erotyczną, ale na tym, jak nauczyć się obdarzać rozkoszą drugą osobę. Miłość, jak wskazuje Madeleine Biardeau<sup>21</sup>, jest osobistym celem (*svadharma*) kobiet, bo tylko w tej sferze zyskują one pozycję partnerską wobec mężczyzny, w innych dziedzinach dominującego, jednak praktykowanie miłości ma w istocie na celu – podobnie jak medytacja i praktyki religijne – wykroczenie poza własną indywidualność, ponadjednostkowe zjednoczenie. Stąd skupienie na potrzebach drugiej osoby i postawa partnerska. Wszystkie trzy wymienione cele człowieka wymagają od niego dystansowania się od samego siebie, przewyciężenia naturalnego egoizmu i postępowania dla dobra innych.

Jednakże czwarty z celów, wyzwolenie, przekracza, a w pewien sposób może nawet przekreśla trzy pozostałe – przynajmniej na

<sup>19</sup> Zob. np. M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006, s. 88–91.

<sup>20</sup> Zob. opracowanie koncepcji czterech celów i ich funkcjonowania w kulturze indyjskiej w: S. Sellmer, *Indyjski schemat „celów człowieka” (puruṣārtha)*, „Estetyka i Krytyka” 2011, nr 22(3), s. 135–150.

<sup>21</sup> M. Biardeau, *Hinduism. The Anthropology of a Civilization*, Oxford University Press, 1989, s. 48–52.

pozór. Wyzwolenie na gruncie indyjskim będzie zawsze, niezależnie od pewnych różnic pomiędzy poszczególnymi nurtami religijnymi i filozoficznymi, widziane jako całkowite wyrwanie się ze świata sansary (*samsāra*) – kołowrotu wcieleń, czyli świata ziemskiego, wraz z jego sferą społeczną i kulturową. Jest porzuceniem wszystkiego, co się zdobyło, i zaprzestaniem wszelkiej aktywności, jaką się prowadziło. Osiągnięcie stanu wyzwolenia to nie tylko przejście z doczesnego, ziemskiego planu życia do jakiejś wyższej rzeczywistości, ale przede wszystkim jest to opuszczenie świata społecznego i świata kultury.

Jeszcze wyraźniej widać to w powiązanej z czterema celami koncepcji czterech stadiów życia, która zresztą prawdopodobnie ma głębsze i starsze korzenie. Mężczyzna z klasy bramińskiej (bo to przede wszystkim braminów dotyczy większość nakazów społecznych, jako tych, którzy w największym stopniu tworzą i konserwują kulturę, pozostając w kontakcie z tekstami objawienia) pierwsze lata życia po wyjściu z dzieciństwa powinien poświęcić na naukę (etap brahmaćarina, *brahmacārin*, „podążającego za brahmanem”, tj. studenta świętej wiedzy), następnie oddać się roli społecznej jako pan domu (*gṛhastha*), a po spełnieniu obowiązku wobec rodziny i społeczeństwa powrócić do doskonalenia się indywidualnego jako *vanaprastha*, leśny pustelnik. Tradycja kolejnym etapom życia przypisuje poszczególne rodzaje pism objawionych, w szczególności sposób odpowiadających konkretnym potrzebom danej fazy życia. Brahmaćarin winien studiować Wedy, czyli najstarsze księgi objawienia: *śanhity*, opowiadające o bóstwach wedyjskich i rytuale, oraz służebne wobec nich pisma naukowe, tak zwane *wedangi* (*vedāṅga*), „człony pomocnicze Wed”<sup>22</sup>. *Grihastha*, którego głównym obowiązkiem społecznym jest utrzymanie rodziny, pomnażanie dobrobytu i bycie przydatnym dla społeczności, szczególną pomoc znajdzie w brahmanach, pismach dotyczących szczegółów rytuału, który stanowi wszak podstawową część aktywności wewnątrz świata

<sup>22</sup> Warto zauważyć, że na *wedangi* składały się przede wszystkim nauki o języku, traktowanym z różnych perspektyw. Wywodzą się one bowiem wprost z potrzeby rozumienia i wyjaśniania tekstów *śruti*, zajmują się głównie ich „materią”, tj. językiem. Znow naprowadza nas to na późniejszą filozofię *Bhartrihari*ego, który wprost wypowie nakaz studiowania gramatyki jako prowadzącej do wyzwolenia.

ludzkiego. Wanaprastha natomiast może pozostawić za sobą bezpośrednie troski życia doczesnego i rozpocząć dociekanie znaczenia mistycznych ekwiwalencji pomiędzy rytuałem, światem i jednostką, jakie wyliczane są w aranżacjach („księgach leśnych”, których studiowanie wymaga oddalenia się od skupisk ludzkich, rozpraszających medytację). Nadal jednak pozostaje pełnoprawnym członkiem społeczeństwa, korzystając z jego zdobyczy przy zapewnieniu sobie przeżycia, a przede wszystkim będąc nauczycielem i mistrzem (*guru*) dla młodych uczniów.

Natomiast czwarty etap życia, już nie dla wszystkich konieczny, wymaga od człowieka zupełnego wyjścia poza świat społeczny i kulturowy. Sannjasin (*samnyāsin*), bezdomny wyrzeczeniec, za jedyny cel pozostałego życia stawia sobie ostateczną realizację stanu wyzwolenia. Nie tylko nie pragnie on uczestniczyć w życiu doczesnym, ale wręcz musi się go wyrzec. Przede wszystkim nie wolno mu używać ognia. Jest to najbardziej chyba wyrazisty obraz idei wyjścia poza społeczeństwo i kulturę<sup>23</sup>. Ogień stanowi podstawę życia społecznego, jako narzędzie do gotowania, obróbki różnych materiałów, ogrzewania. Jest fundamentalny dla funkcjonowania ludzkiego świata; jest także warunkiem aktywności rytualnej. To w obliczu ognia przeprowadza się rytuały, w ogień wrzuca się obiady, i do boga ognia przede wszystkim znosi się prośby o skuteczność ofiary. To także Ogień (Agni) jest bóstwem najczęściej przywoływanym w hymnach Rigwedy. Zatem zakaz używania ognia przez sannjasina jest wyraźnym zakazem życia na sposób człowieka – społecznie i religijnie. Sannjasin już teraz, za życia, niejako przestaje żyć, zepchnięty poza nawias po to, by przygotować się (lub wykazać swoje przygotowanie) do ostatecznego zerwania więzi ze światem i osiągnięcia wyzwolenia. Dla pełnego wyrażenia tej przemiany niektóre teksty rytualne sugerują nawet przeprowadzenie obrzędu własnego pogrzebu – symboliczna śmierć człowieka „światowego” jest zarazem nowymi narodzinami innej już istoty, stojącej poza światem kulturowym, czysto duchowej.

Oczywiście obraz ten jest ściśle powiązany z religiami indyjskimi, opartymi na wedyjskim rytuale. Choć sam ideał sannjasina, jak się

---

<sup>23</sup> Nt. roli ognia w kontekście sannjasy (wyrzeczenia) zob. np. G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tł. M. Ruchel, Kraków 2008, s. 95 i nast.

wydaje, może pochodzić z upaniszad, tekstów, które wedle wspomnianej wyżej systematyki powinny być studiowane właśnie przez wyrzeczców, a które próbowały przekroczyć rytualizm religii wedyjskiej. Wprowadzają one ideał mędrca-mistyka, który samodzielnie, wysiłkiem medytacji i skupienia, zdobywa wiedzę o naturze rzeczywistości i realizuje cel wyzwolenia<sup>24</sup>. To właśnie w koncepcjach upaniszadowych czyn rytualny zostaje niejako zepchnięty na niższą pozycję, jako niewyczerpujący ludzkich możliwości i aspiracji. Dokonuje się także przemiana w samym rozumieniu rytuału – wynikła, jak należy sądzić, częściowo z koncepcji wyrażanych w brahmanach i późniejszych aranżacjach; kładzie się nacisk na symbolikę i uwewnętrznienie czynności pierwotnie zewnętrznych. Jednak to mniej więcej w okresie formowania się nauk upaniszadowych powstały najżywotniejsze do dziś indyjskie koncepcje dharmy, prawa karmana i reinkarnacji w odwiecznej sansarze, opisujące świat doczesnej aktywności człowieka.

Warto przy okazji zauważyć, że prawo karmana (*karman* znaczy po prostu „czyn”) pierwotnie nie dotyczyło każdej aktywności, ale czynu rytualnego. Ta teoria również daje się wywieść z refleksji nad aktem rytualnym i jego skutkami, jakie obiecuje śruti, jednak refleksji idącej nieco innym torem niż ta, którą znajdujemy w brahmanach i późniejszej mimansie, czyli nurtach najmocniej związanych z wedyzmem. Rzeczywiście, teoria prawa karmana doskonale opisuje rytuał i jego sens, wykorzystując nieco inną terminologię i schemat niż ten, który proponują brahmany. Mówi ona po prostu, że każdy czyn (*karman*) przynosi swój skutek, owoc (*phala*). Prawo to zostaje wpisane w koncepcję reinkarnacji, która zastąpiła w międzyczasie wedyjskie „niebo” (*svarga*), będące wtedy celem ostatecznym. W hinduizmie niebo zostało włączone w obręb świata sansary, straciło swój wymiar ostateczny. Upaniszady ponad rytuałem i karmanem stawiają cel ponadświatowy, jakim jest wyzwolenie. Karman (rytualny) może zapewnić niebo, jak chcą tego teksty śruti, jednak nie jest ono już szczytem osiągnięć. Czyn odbywa się wewnątrz świata,

<sup>24</sup> Chociaż już w tekstach Wed znajdują się wzmianki o ascetach-mistykach, praktykujących doświadczenia ekstatyczne i odrywających się od życia społecznego. Wedle badaczy nurty te, dla kultury wedyjskiej najwyraźniej poboczne (lub wręcz pozaaryjskie), mogły wpłynąć na późniejszy rozwój koncepcji sannjasy oraz technik jogicznych. Zob. np. tamże.



i jedynie na świat może wpływać; może go tworzyć, modyfikować, podtrzymywać w istnieniu. Zatem także niebo zostaje włączone w szeroki obraz uniwersum, jako jedna z jego części. Jednak dla mędrca upanisadowego celem dążeń staje się nie tyle sprawne i skuteczne działanie w świecie (dzięki wykorzystaniu znajomości powszechnego prawa przyczynowo-skutkowego, tj. teorii karmana), ile wykroczenie całkiem poza ten świat. Karman należy do sfery kultury, zakorzenionej w świecie wielości, który nie jest pierwotnym stanem istnienia absolutu, brahmana. Zatem należy wykroczyć poza ten świat – poza karman, rytuał i kulturę.

W późniejszym rozwoju ideał mędrca-ascety wypracowany w upanisadach został przyjęty jako jeden z możliwych, niejedyny – zgodnie zresztą z przekonaniem, że stadium sannjasina, który ten ideał realizuje, nie jest obowiązkowe dla każdego. Wypełnianie czynu rytualnego (*karmamarga*, „droga czynu”) wpisane zostało przez hinduizm w plan rozwoju duchowego człowieka jako droga do wyzwolenia równoprawna z innymi – upanisadową drogą wiedzy (*jñānamarga*) i pobożnościową drogą miłości boga (*bhaktimarga*). W międzyczasie także samo rozumienie czynu wyzwającego rozszerzyło się, przechodząc z samego aktu rytualnego na wszelkie działania w świecie. Przemiany teorii karmana doprowadziły w końcu do uznania samej intencji wykonania czynu za decydującą o przyszłym skutku karmicznym. Zatem droga czynu oznacza nie tyle (czy nie tylko) wierne wykonywanie nakazanych przez śruti rytuałów, ile zmianę intencji wszelkiej aktywności. Wedle tego, jak karmamargę wykląda na przykład *Bhagawadgita*, każdy czyn należy poświęcić bóstwu – instancji wyższej, która jest odpowiedzialna za porządek świata. Jest to sposób przekroczenia prawa karmana – jeśli podejmujemy aktywność nie z myślą o bezpośrednich skutkach, ale jako bezinteresowną, zgodną z prawem dharma ofiarę, nie spowoduje to narastania złoza karmicznego, wiążącego w kole sansary<sup>25</sup>:

<sup>25</sup> *Nota bene* jest to spojrzenie zgodne z tym, jak na nakaz rytualny patrzy filozofia szkoły mimamsy (nakaz bezwarunkowy, czerpiący siłę z samego swego istnienia, a nie z wywoływanych skutków), choć w religijności popularnej bezosobowa siła porządkująca zastąpiona została przez bóstwo osobowe, a nakazany czyn, jak już tu powiedziano, rozszerzył zasięg z aktów rytualnych na wszelką ludzką działalność, zwłaszcza na obowiązki społeczne.



Czcigodny Pan rzecze:

Tak jak już pierwej ci powiedziałem, Bezgrzeszny, są na tym świecie dwie drogi; droga wiedzy prowadzi wyznawców sankhji, a droga czynu wyznawców jogi.

Nie wyzwoli się człowiek od skutków działania, pracy unikając, ani samym wyrzeczeniem nie dostąpi wyzwolenia.

Bowiem nikt nie może bez przerwy w beczynie trwać, każdy, nawet wbrew swoim pragnieniom, działa, gdyż z natury to jego wypływa.

Kto powściągnął narządy zmysłów, lecz o przedmiotach zmysłowych wciąż rozmyśla, ten samego siebie oszukuje i obłudnym jest nazywany.

Lecz ten, kto wszystkie zmysły w umyśle powściągnął, bez pożądań narządami zmysłów włada i w ten sposób jogę czynów wykonuje, ten zostaje wyzwolony.

Spełń więc, Ardżuno, czyn ci przeznaczony, czyn od beczyny jest lepszy; beczynem nawet swego ciała przy życiu nie utrzymasz.

Każdy czyn nie będący ofiarą jest przyczyną niewoli na tym świecie, przeto bezinteresownie i wolny od przywiązań, wypełniaj swe powinności, synu Kunti (BhG 3.3–9)<sup>26</sup>.

Okazuje się, że obowiązkiem człowieka ma być jak najbardziej pełne uczestniczenie w tworzeniu i utrzymywaniu ludzkiego świata, świata kultury, choć nie po to, by w nim osiąść, ale by się z niego wyzwolić. Uznaje się samo istnienie świata ludzkiego i jego kształt za pochodzące od instancji wyższej. W pierwszych, rigwedyskich ujęciach jest to albo pierwotny byt o naturze antropomorficznej, który ustanawia i uosabia pierwszą ofiarę (Purusza), albo istność o charakterze mocy porządkująco-stwarzającej (rita, Mowa). Późniejsza refleksja rozwija znaczenie rytuału jako mocy nadającej strukturę i porządek światu, w tym świecie ludzkim, który sam siebie niejako musi utworzyć, idąc zgodnie z prawem rity czy dharma. Prawidłowe odczytanie tego prawa – a więc rozpoznanie swych obowiązków – możliwe jest dzięki temu, że zarówno cały świat, jak i konstytucja jednostki zbudowane są na tej samej zasadzie.

<sup>26</sup> *Bhagawadgita – Pieśń Czcigodnego Pana*, tł., komentarzem i objaśnieniami opatrzyła M. Kudelska, Kraków 1995, s. 18–19.

Dysponując mową, człowiek może prawidłowo poznawać świat; studiując gramatykę języka, poznaje „gramatykę świata”, wyrażającą się w czynności rytualnej. W ten sposób rozpoznaje rządzące całym uniwersum prawo dharma.

Prawo to jest nakazem bezwarunkowym – uczestnictwo w świecie społecznym, zaznaczone już przy okazji pierwszej ofiary uformowaniem klas społecznych, nie jest dla jednostki kwestią wyboru, lecz swoistym „rzuceniem w świat”. W tym świecie egzystuje, i w nim ma się rozwijać, przyczyniając się także do istnienia całej sfery kulturowej.

Jednak to samo podłoże religijne, które stanowi tutaj pierwszy sposób tłumaczenia świata i jednostki, wprowadziło także element wyrzeczenia. Choć powstanie świata wielości, w tym świata człowieczego, jest aktem koniecznym, wynikającym z samej istoty pierwotnej siły stwórczej, ostatecznym celem człowieka jest wyzwolenie z wielości. Musi przejść całą tę drogę, którą obrazuje pierwotna ofiara – zbudować sobie podłoże fizyczne i psychiczne (cel kamy), uformować społeczeństwo z jego doskonale zharmonizowanymi relacjami (cel arthy i dharmy), a następnie porzucić to wszystko (wyzwolenie, moksha) i wyjść ponad kulturę, z powrotem do pierwotnej jedności atmana-brahmana lub najwyższego bóstwa. W ogromnej wielości nurtów filozoficznych i religijnych Indii, różniących się między sobą w różnym stopniu i sile, naczelny cel wyzwolenia pozostaje zawsze obowiązujący. Równie wyraźnie jednak obowiązuje konkretna kolejność wypełniania ludzkich celów – do wyzwolenia aspirować można tylko wtedy, gdy spełni się powinności wobec świata. Jasno wypowiada się na ten temat *Manusmriti*:

Kto żywota części wszystkie przeżył i ofiary składał, zmysły swoje zwyciężywszy; kto strudzony i jałmużną, i ofiarą, ten, pielgrzymkę podejmując, po swej śmierci wielkie zyska pomnożenie.

Lecz niech tylko wtedy zwraca własną myśl ku wyzwoleniu, gdy trzy długi swoje spłacił. Bo jeżeli ich nie spłacił, a ku wyzwoleniu dąży – nisko zaiste upada.

Oby myśl ku wyzwoleniu ten kierował, kto jak trzeba poznał Wedy, kto z Zacnością będąc w zgodzie synów spłodził i kto w miarę swej możliwości ofiary wszelakie składał.

A ten dwakroć urodzony, kto Wed nigdy nie studiował, kto potomstwu życia nie dał, a i ofiar też nie składał, nisko zaiste upadnie (M 6.34–37)<sup>27</sup>.

Wspomniane „długi” (*ṛṇa*) to kolejna koncepcja etyczna powiązana z rozumieniem dharmy jako obowiązku. Pochodzi jeszcze z okresu wedyjskiego i początkowo związana była z rytualizmem. Dług wobec wieszczów spłaca się studiowaniem przekazanej przez nich wiedzy. Dług wobec bogów – składaniem ofiar z obiatami dla nich przeznaczonymi. Dług wobec przodków – podtrzymywaniem rodu, czyli posiadaniem potomstwa. *Śatapatha Brāhmaṇa* dodaje do tego jeszcze dług wobec ludzi, oddawany gościnnością i jałmużną. W okresie wedyjskim wszystkie te czynności były widziane jako ofiary, które pobożny bramin musi wypełniać codziennie<sup>28</sup>. W *Manusmṛiti* koncepcja długów została powiązana ze stadiami życiowymi. W ten sposób obowiązek ich spłacania staje się niejako inną wykładnią kolejności wypełniania celów życiowych – najpierw dług wobec mistrzów, spłacany dzięki nauce (etap brahmaćarina), następnie dług wobec przodków (etap grihasthy) i bogów (etap wanaprasthy). Jeśli jednak spojrzymy na owe długi z nieco szerszej perspektywy, to okażą się bardzo przejrzystym wyrazem powinności człowieka wobec otaczającej go i tworzonej przezeń kultury. Dług wobec wieszczów czy mistrzów (nauczycieli), spłacany studiowaniem wiedzy, oznacza także nakaz zachowywania jej i przekazywania dalej, a więc nakaz podtrzymywania tradycji kulturowej. Dług wobec bogów jest nakazem praktycznego stosowania się do wymogów tradycji – uczestniczenia w rytuałach, zwyczajach i konwencjach, które kształtują kulturę<sup>29</sup>. Dług wobec przodków, nakazujący mężczyźnie spłodzić syna (oraz doczekać wnuka, bo dopiero wtedy może zrezygnować z aktywności w świecie doczesnym), wskazuje na konieczność podtrzymywania ciągłości na innej, bardziej może podstawowej płaszczyźnie – przez

<sup>27</sup> *Manusmṛiti...*, s. 180–181.

<sup>28</sup> Zob. A. Hildebeitel, *Dharma. Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford University Press, 2011, s. 185.

<sup>29</sup> Oczywiście nadal pozostaje długiem wobec bogów rozumianych jako ci, którzy dokonali pierwszej ofiary światostwórczej i obdarzyli człowieka nakazem rytualnym, dającym mu prawo i obowiązek podtrzymywania istnienia świata jako całości.

zagwarantowanie kolejnych pokoleń, które będą kontynuowały tę samą aktywność kulturową w przyszłości.

Częstokroć wagę odpowiedniej kolejności celów wyraża się w sposób jeszcze silniejszy. Spełnianie obowiązków światowych może być nie tylko „długiem” – jak określa to *Manusmriti* – jaki człowiek posiada wobec społeczeństwa i świata. Jest wręcz środkiem, metodą, która może ostatecznie doprowadzić do wyzwolenia. Ta prawda powtarza się zarówno w filozofii jogi klasycznej, która sformułowała zalecenia w postaci Ośmiostopniowej Ścieżki Jogi, jak i w praktyce buddyjskiej, która również opiera się na (podobnej) Ośmiocłonowej Szlachetnej Ścieżce, ogłoszonej przez Gautamę Śakjamuniego, zwanego Buddą. Owe ścieżki jogiczne jako pierwsze etapy podają konieczność wypracowania właściwej postawy wobec świata zewnętrznego i innych ludzi: praktykowanie cnót moralnych. Nie są one celem same w sobie, ale mają pomóc w doprowadzeniu praktykującego do stanu, w którym będzie zdolny oderwać się od świata. Zanim jednak się zeń wyrwie, musi się niejako w nim „zanurzyć”, przez co rozumie się poznanie i respektowanie praw nim rządzących.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że widziana z tej ostatecznej, religijnej perspektywy kultura jako środowisko życia i działania człowieka okazuje się swego rodzaju grą. Grą o wymiarze kosmicznym i kategoriycznym – nie można bowiem do niej nie przystąpić, a polem jej rozgrywania jest całe uniwersum. Obowiązkiem człowieka jest właściwe rozpoznanie zasad, jakie w tej grze obowiązują, i stosowanie się do nich. Działalność w obrębie społeczności, uporządkowana wedle tychże praw, stanowi jedną z zasad gry. Przestrzeganie reguł i osiągnięcie wyznaczonych z góry celów – oto postawa człowieka wobec pozostałych ludzi, wobec społeczności i świata. Równocześnie jednak podkreśla się nieustannie, iż świat ten obowiązuje li tylko czasowo: ostatecznie celem najwyższym, przekraczającym grę wewnątrz świata, jest jej zaprzestanie. Dokończenie owej gry i wykroczenie poza jej obręb.

Aby móc uczestniczyć w grze w pełni i właściwie, to jest doskonalić samego siebie i tym samym przyczyniać się do rozwoju świata ludzkiego, niezbędna jest wiedza. Nacisk na zdobycie właściwej wiedzy odnajdziemy we wszystkich nurtach refleksji. Poczynając od kultury wedyjskiej, dla której życie ludzkie porządkowane jest rytuałem – i tylko znajomość natury aktu rytualnego i związanych

z nim tajemnych znaczeń prowadzi do osiągnięcia pożądaných skutków – poprzez poszczególne tradycje wiedzy, uformowane w szkoły bezpośredniego przekazu, a kończąc na klasycznej kulturze hinduskiej, która nie tylko nakazuje studiowanie na pierwszym etapie życia, ale każdej dziedzinie ludzkiej aktywności oferuje podręczniki. Już brahmany – podręczniki rytualne – podkreślają, jak ważne dla skuteczności rytuału jest orientowanie się w metafizyce ekwiwalencji. Tylko wtedy, gdy wie się, **dłaczego** dana czynność czy instrument występują w rytuale, można osiągnąć rezultaty obiecano przez nakaz wedyjski. Instrukcje rytualne w brahmanach, powiązane z wyjaśnianiem relacji między sferami rzeczywistości, regularnie powtarzają, że ten osiąga przepisany skutek, kto „w ten sposób to wie” (*yá evam véda*). Tę samą frazę znajdziemy w upanisadach, wykładających naukę o jedności absolutu z podmiotem i wskazujących drogę do samodzielnego realizowania tej wiedzy w praktyce medytacyjnej. Ten sposób patrzenia na ludzką aktywność – jako obwarowaną konkretnymi nakazami i zakazami, stąd wymagającą uprzedniego przygotowania teoretycznego – w pełni rozwinięty i rozciągnięty na wszelkie przejawy działalności w świecie, odnajdziemy w kulturze Indii klasycznych.

Nie tylko rytuały *sensu stricto*, ale wszelkie czynności zrytualizowane, jakie budują sieć powiązań w świecie społecznym, opisane są w podręcznikach (*śāstra*), tekstach teoretycznych wskazujących poprawny sposób wykonania danego działania. Z założenia, że dowolna aktywność, jaką człowiek w świecie może podjąć, musi być wykonywana zgodnie z pewnymi zasadami, wynika w kulturze indyjskiej przekonanie, że teoria z konieczności musi poprzedzać praktykę. Stąd niezwykła popularność tekstów teoretycznych, przedstawiających różnorakie dziedziny aktywności ludzkiej. Teksty te opisują nie tylko aktywności bezpośrednio związane z powinnościami człowieka wobec społeczności i świata (czyli podręczniki rytualne – *śrauta-* i *grhya-sūtry*, traktaty prawne i etyczne – *dharma-śāstry*, polityczne i ekonomiczne – *artha-śāstry* czy dotyczące miłości – *kāma-śāstry*), ale także wszelkie dziedziny rzemiosła i sztuki. Rozliczne śāstry, które Sheldon Pollock nazywa „gramatykami kulturowymi” (*cultural grammars*)<sup>30</sup>, stanowią w istocie wielotomowy korpus instrukcji

<sup>30</sup> Sh. Pollock, *The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History*, „Journal of the American Oriental Society” 1985, vol. 105(3), s. 499–519.

użytkowania i tworzenia kultury. Są tekstową wersją kultury, traktowaną jako prymarna wobec wersji „materialnej”, czyli faktycznego działania człowieka w świecie. Tak jak najstarsze wedyjskie teksty rytualne mają status objawienia, samoprawomocnej wypowiedzi bez autora, która stanowi wzór, impuls i nakaz dla istnienia i działania świata<sup>31</sup>, tak i śastry cieszą się niepodważalnym autorytetem (wywodzonym także z Wed, zazwyczaj za pośrednictwem wielu nauczycieli w nieprzerwanej linii przekazu) i oferują szczegółowo skodyfikowane normy postępowania, gwarantujące jego skuteczność. Skuteczność działania wykonywanego według instrukcji wypływa z jego poprawności; zgodności z zasadami, które swój autorytet czerpią z łączności z podstawowymi założeniami metafizycznymi. Z perspektywy kultury indyjskiej wszystkie jej śastry są odpryskami kosmicznej dharmy, prawa porządkującego rzeczywistość. Stanowią zatem wgląd w naturę rzeczywistości, i tradycja indyjska tak właśnie je traktowała, co można wnosić z licznych działań leksykograficznych, układających istniejące śastry w kategorii „dziedzin wiedzy”, mających wspólnie obejmować całość wiedzy o świecie<sup>32</sup>.

Nacisk na studiowanie teorii (czyli tekstów śastr), zanim podejmiemy się dowolną aktywności, jest zatem rozszerzeniem nakazu studiowania pochodzącego jeszcze z okresu wedyjskiego, wyrażanego w koncepcji stadiów życia i długów. Stanowi dopełnienie sposobu rozumienia przez tradycję indyjską kultury i praktyk kulturowych. Rzeczywistość, która staje przed jednostką ludzką, jest przede wszystkim uporządkowana, rządzi się konkretnymi prawami, obejmującymi także samo istnienie i rolę człowieka. I tak jak nakaz rytualny jest wzorem dla przeprowadzania rytuału, a rytuał z kolei w swej strukturze jest wzorem dla struktury całego świata, tak też świat ludzki, kulturowy, jest w istocie rytualny; ma być tworzony i podtrzymywany zgodnie z pierwotnymi wobec niego zasadami.

<sup>31</sup> Z czym wiąże się opisywane wcześniej metafizyczne przekonanie o prymarności dźwięku (przekazu wedyjskiego) nad materią świata (uformowanego na wzór Wedy) i szersze przekonanie o prymarności zasady nad realizacją.

<sup>32</sup> O klasyfikacjach śastr i dziedzin wiedzy zob. w: K. Pażucha, *Notes Towards Defining 'Theory' (Śāstra) in Sanskrit; Systematic Classification Presented in Rājasekhara's Kāvyaśāstra*, „Estetyka i Krytyka” 2013, nr 32(1), s. 97–116. O procesie przekształcania się śastr z tekstów deskrypcyjnych w normatywne zob. w: Sh. Pollock, dz. cyt.

Powinnością człowieka jest wypełnianie kosmicznej dharmy, a pierwszym z nakazów dharmicznych jest nakaz poznania dharmy.

Ostatecznym celem człowieka jest jednak, jak zgodnie głoszą wszystkie tradycje duchowe Indii, wyzwolenie. Choć można dążyć do niego tylko po spłaceniu długów wobec świata i innych ludzi, jest to cel w istocie jednostkowy, indywidualny. Wywiązywanie się z ról społecznych ma być podejmowane, zgodnie ze słowami *Bhagawadgity*, bezinteresownie, to jest z powodów czysto formalnych; nie tyle nawet dlatego, iż przynosi to korzyść innym ludziom, ile dlatego jedynie, że taka jest zasada gry. Mimo to jednak praca nad doskonaleniem się w tej grze, aktywne wypracowywanie w sobie „dyspozycji etycznych”, dopasowanie się do społeczności, praca na jej rzecz, sprzyjać mają duchowemu doskonaleniu się; wskazują na to choćby nurty jogiczne. Spełniając obowiązek wobec świata, człowiek czuje własne spełnienie. Samorozwój duchowy, powszechny ideał tradycji indyjskiej, ma prowadzić wprost do wyzwolenia. Wydaje się więc, że także z indyjskiego punktu widzenia adekwatne może być określenie Cycerona, iż kultura w istocie jest „uprawianiem duszy” (*cultura animi*).

Pamiętać jednak należy, że owo „uprawianie duszy” zakłada wszystko, co w świecie można poznać i czego można dokonać. Tylko po pełnym zanurzeniu się w aktywność światową, po osiągnięciu maksimum możliwości, jakie człowiekowi są dane, i po spłaceniu wszystkich długów, jakie się zaciągnęło u świata przez sam fakt zaistnienia w nim, można się odsunąć i skupić na celu indywidualnym. Nawet idealistyczne nurty szkoły wedanty, przydające realności istnienia jedynie niepodzielnemu, jednemu Absolutowi, wyróżniają poziom praktyki, działania ludzkiego w zróżnicowanym świecie (*vyāvahārika*), i choć traktują go jako ostatecznie nierealny, zgadzają się, że dopóki nie wyjdzie się z poziomu świata, należy bezwzględnie stosować się do jego zasad.

Nieprzypadkowo myśl indyjska w opisie różnych aspektów rzeczywistości z upodobaniem operuje obrazem koła i kolistości. Obraz cykliczności czasu (następujące po sobie cztery epoki, zaczynające się i kończące okresem czasowego „rozpłynięcia się” świata) czy choćby koncepcja sansary (*samsāra*), wiecznego kołowrotu wcieleń (wedle której koniec jednego życia jest zarazem przejściem do następnego wcielenia), wskazują nie tylko na nieskończoną kolistość. Sugerują



także, że wszystko to, co się rozpocznie, musi zostać doprowadzone do końca, jak raz poruszone koło musi wykonać pełny obrót. Skoro koło zostało puszczane w ruch, nie można go zatrzymać. Przeprowadzona została pierwsza ofiara, uruchamiając „program świata”, i z konieczności pociągając za sobą realizację wszystkich jego zasad. Świat istnieje, zatem gra została rozpoczęta i należy ją dokończyć; wypełnić wszystkie powinności, by pozwolić kołu świata toczyć się przeznaczoną mu ścieżką. Patrząc na to, jak tradycje indyjskie widzą drogę do wyzwolenia, można powiedzieć, że dopiero osiągnięcie pełni zrozumienia natury świata i zrealizowanie wszystkich jego możliwości pozwala na odsunięcie się od niego. Jak mówi obrazowa upaniszadowa metafora wyzwolenia – koło garncarskie nie zatrzymuje się natychmiast po tym, gdy garncarz przestaje nim kręcić, ale jeszcze czas jakiś wiruje siłą bezwładności. Ażeby garncarz mógł od niego odejść, musi najpierw ukończyć swoją pracę. I tylko wtedy, jeśli wykonał ją poprawnie, a więc stosując się do reguł opisujących lepnie garnków, spełni swój obowiązek i może więcej do koła nie wracać.

#### SKRÓTY UŻYTE W TEKŚCIE:

AiBr – Aitareya Brāhmaṇa  
 BhG – Bhagavadgītā  
 M – Manusmṛti  
 RV – Ṛgveda

#### BIBLIOGRAFIA

- Balcerowicz P., *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza*, Warszawa 2003.
- Bhagawadgita – Pieśń Czcigodnego Pana*, tł., komentarzem i objaśnieniami opatrzyła M. Kudelska, Kraków 1995.
- Biardeau M., *Hinduism. The Anthropology of a Civilization*, Oxford University Press, 1989.
- Brown N., *Early philosophical speculations in the Rigveda*, [w:] R. Rocher (ed.), *India and Indology. Selected Articles*, Delhi 1978.
- Flood G., *Hinduizm. Wprowadzenie*, tł. M. Ruchel, Kraków 2008.
- Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008.



- Hara M., *A Note on the Phrase Dharma-kṣetre Kuru-kṣetre*, „Journal of Indian Philosophy” 1999, vol. 27, s. 49–66.
- Hiltebeitel A., *Dharma. Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford University Press, 2011.
- Kudelska M., *Hinduizm*, Kraków 2006.
- Kudelska M., *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003.
- Manu Swajambhuwa, *Manusmryti czyli Traktat o Zaczności*, tł. z oryginału sanskryckiego, wstępem, przedmową, przypisami i słowniczkiem opatrzył M.K. Byrski, Warszawa 1985.
- Pażucha K., *Notes Towards Defining ‘Theory’ (Śāstra) in Sanskrit; Systematic Classification Presented in Rājaśekhara’s Kāvyaṁimānsā*, „Estetyka i Krytyka” 2013, nr 32(1), s. 97–116.
- Pollock Sh., *The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History*, „Journal of the American Oriental Society” 1985, vol. 105(3), s. 499–519.
- Schayer S., *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, „Rocznik Orientalistyczny” 1925, t. 2, s. 26–32.
- Sellmer S., *Indyjski schemat „celów człowieka” (puruṣārtha)*, „Estetyka i Krytyka” 2011, nr 22(3), s. 135–150.
- Słuszkiewicz E., *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 1980.

#### STRESZCZENIE

Według filozofii indyjskiej Wszechświat widziany jest jako uporządkowany wedle jednej naczelnej zasady, rządzącej zdarzeniami na wszelkich poziomach. Człowiek jest w tym kosmicznym planie elementem wyróżnionym, stanowiąc zarazem wynik rozwoju świata, jak i czynnik sprawczy jego dalszego udoskonalania. Rzeczywistość kulturowa człowieka to z jednej strony ciąg dalszy świata natury, uformowany wedle tych samych praw, a z drugiej przekształcenie natury, jej uszlachetnienie i udoskonalenie. Życie ludzkie jest szczególnym zadaniem, stawianym przez świat – zadaniem poznania i zrozumienia jego zasad oraz stosowania się do nich w działaniu, przyczyniającym się do coraz większej złożoności i wyrafinowania. Zadanie to nie ma innych celów poza sobą samym, a spełniwszy je, czyli doprowadziwszy realizację świata do końca, człowiek może osiągnąć ostateczny cel indyjskiej filozofii i religii – wyzwolenie ze świata.

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia indyjska, rytuał, dharma

## SUMMARY

According to Indian philosophy, the Universe is patterned by means of one primal rule that governs events and actions on every level. In this cosmic pattern a human being is a special element, being both a result of the world's development, and a causer of its further improvement. The actuality of human culture on the one hand is a continuation of the nature, patterned with the same rules, but on the other hand it is a reconfiguration and refinement of the nature. Human life is seen as a special task, put before them by the reality itself. It is a task of acknowledging and understanding of the world's principles and following them in their actions in order to add to the structure and refinement of the world. This task has no external goals but itself. After completing it, that is after completing the world's realization, man can attain the final goal of all the Indian philosophy and religion – the liberation from the world.

KEYWORDS: Indian philosophy, ritual, dharma

# 3.

ANNA I. WÓJCIK

## Kultura w filozoficznej dyskusji konfucjanistów z daoistami

Czy chińscy myśliciele uprawiali filozofię kultury? Z całą pewnością kultura stała w centrum ich zainteresowań, ale czy prowadzili filozoficzną refleksję nad kulturą? Odpowiedź brzmi: oczywiście tak. Jednak wielu chińskich koncepcji zrodzonych z tego namysłu nie uda nam się łatwo, a niejednokrotnie w ogóle, dopasować do nauki zwanej na Zachodzie „filozofią kultury”. W myśli chińskiej bowiem inaczej była (i jest) rozumiana i kultura, i sama filozofia. „Filozofia” w źródłowym dla Zachodu platońskim odniesieniu była umiłowaniem mądrości (*philo-sophia*). W kontekście chińskim próba znalezienia odpowiedniego terminu nie stanowiła łatwego przedsięwzięcia. Początkowo (w drugiej połowie XIX w.), gdy zaczęto tłumaczyć pisma filozofów zachodnich, wydawało się, że termin „filozofia” nie znajdzie swojego odpowiednika w przestrzeni cywilizacji chińskiej. Ostatecznie posłużono się złożeniem znaków *zhe* (mądrość) i *xue* (nauka). Jednak, jak zwraca uwagę Antonio S. Cua, sposób interpretowania tego określenia wyznaczony został oczywiście w odniesieniu do Konfucjusza. Stąd *zhexue* była umiłowaniem uczenia się, jak stawać się człowiekiem mądrym (*shi*), wykształconym (*wenren*), szlachetnym (*junzi*) i kompetentnym oraz jak czerpać z tego radość<sup>1</sup>. Dla Kon-

---

<sup>1</sup> A.S. Cua, *The Emergence of the History of Chinese Philosophy*, [w:] B. Mou (ed.), *History of Chinese Philosophy*, London–New York 2009, s. 43–45.

fucjusza ważne było to, że można czerpać radość ze wspomagania innych w ich własnych wysiłkach na tej drodze.

Nasze poszukiwanie adekwatnej prezentacji podejścia do kultury w koncepcjach filozoficznych szkoły konfucjańskiej i daoistycznej zaczniemy od omówienia podstawowego kontekstu, w jakim w Chinach prowadzono rozważania o kulturze. JeeLoo Liu opisuje najważniejsze jej zdaniem elementy składające się na obraz świata, w kontekście którego filozofowali przedstawiciele wszystkich kluczowych nurtów myśli chińskiej, w następujący sposób:

Podsumowując, według dawnych, przedfilozoficznych przekonań Chińczyków, świat stanowi organiczną, uporządkowaną i podległą pewnym zasadom całość, nie zaś chaotyczny, zdominowany przez przypadek, zlepek elementów. Podstawowym tworzywem niezliczonych rzeczy istniejących w tym świecie nie jest materia, lecz siła lub energia dwóch natur: *yin* i *yang*, których ruch przebiega w zgodzie z pewnym rytmem. Mędrzec [...] umie włączyć się w ów kosmiczny rytm, gdyż jego umysł i kosmos tworzą jedność. Kosmiczny rytm jest obecny w Naturze w taki sam sposób jak w świecie ludzi. Co więcej, pomiędzy rzeczywistością duchową a rzeczywistością materialną nie ma ostrej granicy. Zmarli i żywi nie zamieszkują dwóch odrębnych światów. Duch człowieka nie jest niewolniczo związany z jego ciałem. Kiedy człowiek umiera, duch może wędrować w różnych wymiarach – powyżej lub poniżej żyjących, a nawet pośród nich. Również własne „ja” człowieka nie jest odgródzone od świata. Subiektywna, osobowa jaźń i obiektywny świat nie pozostają do siebie w opozycji, ale są częściami jednej całości. To, jak człowiek żyje, jest uzależnione od tego, co dzieje się we wszechświecie, zarazem sposób życia człowieka wpływa na stan wszechświata. Tak jak powietrze, którym oddychamy, przenika do atmosfery, tak też to, co robimy, wchodzi we wzajemne, przyczynowe związki z otaczającym nas światem. Owa wiara w jedność Natury i ludzkiego świata, umysłu i materii, ciała i ducha, człowieka i wszechświata, stała się fundamentem chińskiej kosmologii<sup>2</sup>.

Dodajmy, że owa wiara stała się również kluczowym źródłem przekonań, w ramach których kształtował się chiński namysł nad kulturą. Jeśli przyjrzymy się temu pierwotnemu obrazowi, zauważy-

---

<sup>2</sup> J.L. Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tł. M. Godyń, Kraków 2010, s. 4.

my przede wszystkim, że gdy konfucjaniści i daoiści myśleli „świat”, mieli na myśli coś innego niż Platon i Arystoteles, niż św. Augustyn i św. Tomasz, niż Kartezjusz i Kant. Gdy wiodący i najbardziej wpływowi myśliciele chińscy radzili słuchającym ich wykładów uczniom i wykształconym ludziom czytającym traktaty filozoficzne, jak w świecie działać, gdy projektowali cele warte tego, by je osiągać, raczej też co innego brali pod uwagę, niż miało to miejsce w przypadku twórców teoretycznych nauk Zachodu.

Inna też była filozofia chińska. Inne były sposób jej uprawiania, jej cel i metody. Była przede wszystkim praktyczną filozofią „z tego świata” i zarazem idealistyczną „filozofią tamtego świata”. W jednym i w drugim przypadku nie miało to charakteru powierzchownego, co z mocą podkreślał Feng Youlan (1895–1990) – jeden z najbardziej uznanych XX-wiecznych historyków filozofii chińskiej. Według niego, ten stawał się mądrym człowiekiem, komu udawało się połączyć obie formy w spójną, harmonijną całość, czyli pogodzić realizm życia społeczno-politycznego z idealizmem duchowego doskonalenia się. Nie w teorii, lecz w postępowaniu w zwyczajnym, codziennym życiu. Dlatego Feng Youlan był przekonany, że „[...] zadaniem filozofii jest umożliwienie człowiekowi ukształtowania w sobie tego rodzaju charakteru”<sup>3</sup>. JeeLoo Liu – współczesna filozofka z Kalifornijskiego Uniwersytetu Stanowego, młodsza o kilka pokoleń od Feng Youlan – podobnie podsumowuje wyniki prowadzonych przez siebie badań:

Wszystkie szkoły epoki starożytnej, choć tak niepodobne do siebie, miały pewną wspólną cechę, a mianowicie głęboką troskę o współczesny im świat. Rozwijana w tych szkołach filozofia bądź wskazywała sposoby rozwiązania ówczesnych problemów społecznych i politycznych, bądź uczyła, jak ich unikać. Żaden ze starożytnych myślicieli nie próbował zajmować się jakąś pozaświatową, transcendentną rzeczywistością. Antyczna myśl chińska jest zasadniczo realistyczną filozofią z **tego** świata<sup>4</sup>.

Filozofia kultury będzie nosiła w sobie to samo piętno prowadzące do wymogu pragmatycznej stosowalności i swoistej „lokalności”

<sup>3</sup> Y.L. Feng, *Krótką historia filozofii chińskiej*, tł. M. Zagrodzki, Warszawa 2001, s. 9–11.

<sup>4</sup> J.L. Liu, dz. cyt., s. 25.

które daje się odszukać praktycznie nieomal w każdej dziedzinie namysłu filozoficznego podejmowanego w Chinach – i tych starożytnych, i tych współczesnych.

Dlatego nie znajdziemy w niej filozoficznej refleksji nad kulturą przeprowadzonej za pomocą jasno określonych kategorii, lecz przeciwnie – będziemy mogli napotkać wiele przykładów celowego i metodycznie stosowanego uchylania się myślicieli od prowadzenia dyskursu abstrakcyjnego, formalnego i nauczania w tej formie. Przykład szedł „z góry”. Zarówno Konfucjusz (551–479 p.n.e.), jak i Mencjusz (371–289 p.n.e.), Xunzi (340–245 p.n.e.), Laozi (ok. VI w. p.n.e.) i Zhuangzi (ok. 399–285 p.n.e.) proszeni przez uczniów o wyjaśnienie znaczenia ważnych pojęć filozoficznych uchylali się od podejmowania i analizowania tych kwestii. Ich mowa zawsze skierowana była do konkretnego odbiorcy. Była dopasowana do jego braków lub zalet. Nierzadko dawali różne odpowiedzi na te same pytania, ponieważ ich celem było wskazywanie kierunku własnej aktywności edukacyjno-rozwojowej tego, kto zadawał pytanie<sup>5</sup>, a nie zaopatrywanie go w teoretyczne uogólnienie. Koncentrowali się na tym, jaki wpływ na innych ma ich filozofia, jak pomaga uczniom w kształtowaniu przez nich wyobraźni, osobowości, charakteru; raczej zajmowali się zręcznym zakrywaniem oczywistości, które według nich utrudniały prawidłowe odczytanie aktualnej sytuacji i okoliczności, w jakich się ich rozmówca znajdował, niż ich odkrywaniem<sup>6</sup>. Xinzhong Yao uważa, że to ściśle powiązanie z praktycznym wymiarem życia jest niezwykle ważnym i niezbywalnym – a niesłusznie lekceważonym przez niektórych zachodnich badaczy – rysem charakterystycznym w sposób trwały konfucjanizm. Dlatego z mocą pisał, że w nauce liczą się „[...] nie tylko filozoficzne roztrząsania o ludzkiej naturze, lecz także żarliwa samo-przemiana jednostki w odniesieniu do jej duchowego i kulturowego przeznaczenia”<sup>7</sup>.

Nauka była jednym z dwu podstawowych kontekstów myślenia o kulturze. Drugim była konieczność zapewnienia porządku i spokoju społecznego. W pierwszym chodziło o szeroko rozumiane

<sup>5</sup> Zwracają na to uwagę JeeLoo Liu (tamże, s. 48) i François Jullien (*Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, tł. M. Falski, Kraków 2006, szczególnie rozdz. 9).

<sup>6</sup> F. Jullien, dz. cyt. (szczególnie rozdz. 11, 12, 13).

<sup>7</sup> X.Zh. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tł. J. Hunia, Kraków 2009, s. 12.

wspieranie naturalnego dla ludzi procesu kulturowo określonego stawaniem się sobą, dojrzewaniem w ramach danych, określonych form kultury i wreszcie zmierzaniem ku doskonałości, która wychodzi poza ramy jakichkolwiek form, czyli mądrości. W tym drugim z podstawowych kontekstów, w jakim prowadzono filozoficzny namysł nad kulturą, została ona postawiona w centrum wielkiego przedsięwzięcia społeczno-politycznego. Formy kultury, za pomocą których ukształtowano umysły i uczucia kolejnych pokoleń Chińczyków, tworzyły treści prawa obyczajowego (li), którym rządziło się nieprzerwanie przez ponad dwa tysiące lat Cesarstwo Chińskie. Dlatego kultura konfucjańska nie była tylko *decorum*, naddatkiem. Nie była czymś, czemu można się było poświęcić jedynie w wolnych chwilach, które już w *Dialogach konfucjańskich* określane były mianem „po spełnieniu swoich obowiązków”. Filozofowie widzieli wagę tworzenia i uprawiania form kultury odpowiednich dla czasu „po spełnieniu swoich obowiązków”, jak i dla każdej chwili wypełnionej społecznie użytecznymi zajęciami, dla których istniały specjalnie opracowane formy kultury. Niezwykle ważne bowiem było to, że Kraj Środka stanowił państwo oparte na ładzie, pojawiającym się za sprawą powszechności przebywania ludzi w przestrzeni ceremonialnie opracowanych zadań, które każdy miał w swoim codziennym życiu do wykonania. W formach kultury zawarta była wiedza o tym, jaką postawę winno się przyjąć w trakcie wypełniania zobowiązań wobec innych ludzi, z którymi tworzyło się wspólnotę, i wobec siebie samego. Przyjmowanie takiej oczekiwanej przez otoczenie postawy wobec kulturowo określonych obowiązków, które nakłada na daną osobę moment życia, w jakim się znajduje, i miejsce w społeczeństwie, jakie w danym momencie zajmuje, było traktowane jak umiejętność – tak rozumiana była każda z cnót konfucjańskich<sup>8</sup> – zatem można się było w niej ćwiczyć i wyćwiczyć. Wracamy więc do kwestii nauki i edukacji.

Kultura (*wenhua*) i konfucjańska nauka (*xue*) były w Chinach za czasów panowania dynastii Han (206 p.n.e.–221) traktowane jak kategorie synonimiczne. Z biegiem stuleci ów obraz jedynej kultury otoczonej morzem barbarzyńskich plemion tylko się umacniał. Po raz pierwszy na poważnie został skonfrontowany, co do powszech-

<sup>8</sup> J.L. Liu, dz. cyt., s. 50.

ności swego obowiązywania, na początku naszej ery, w czasach, gdy buddyzm zaczął intensywnie przenikać do Chin i umacniać swoje wpływy w życiu społecznym i politycznym. Do tego historycznego przełomu kwestia zachowywania i przekazywania kolejnym pokoleniom wzorów tej jedynej konfucjańskiej kultury pozostawała w centrum uwagi elit cesarstwa chińskiego.

Później buddyzm, mający swe korzenie w Indiach i dlatego przez konfucjanistów odbierany głównie przez pryzmat tradycji konkurującej z ich własnymi formami kulturowymi, wszedł do głównego nurtu życia cywilizacji chińskiej na tyle, na ile się zsinizował, na ile się zgrał i poddał formom kultury konfucjańskiej. W trakcie trwającego kilkanaście wieków procesu modyfikacji wzorów ukształtowała się też nowoczesna jej forma – nazwana przez późniejszych badaczy neokonfucjańską. Podczas dokonywania się tego procesu nie uległo zmianie jedynie miejsce kultury w życiu ludzi i ich lokalnych wspólnot. Miejsce w centrum świata chińskiego, jako konstytutywny czynnik tworzący ten świat, które wyznaczył kulturze Konfucjusz.

Wielu zachodnich badaczy zwracało uwagę na to, że człowiek w chińskim kontekście filozoficznym był postrzegany przede wszystkim jako praktyczny uczestnik kosmicznych przemian, a nie przyglądający mu się (grecka *theoria*) badacz, poszukujący adekwatnego obrazu rzeczywistości. Wydaje mi się jednak, że dotychczas w nauce zachodniej słabo podkreślaliśmy to, co sami filozofowie chińscy uznawali za niezwykle ważne. Owszem, przyznawali oni, że człowiek – jako niemożliwa do radykalnego oddzielenia od całości świata jego część – jest raczej uczestnikiem świata niż jego obserwatorem, ale równocześnie podkreślali, że myśliciele, filozofowie, mistrzowie sztuk różnych są nauczycielami. I są nimi nie przypadkowo, nie dodatkowo, ale przede wszystkim. Odnajdujemy tu jedną z najbardziej znamienych różnic w pojmowaniu kultury, w stosunku, jaki do niej mają ludzie żyjący w Państwie Środka.

Jeśli konfucjaniści w coś wierzyli (i wciąż wierzą najgłębiej), to właśnie w naukę (*xue*), w kształcenie się i pomaganie innym w zdobywaniu wykształcenia i kształtowaniu charakteru odpowiedniego do tego zadania. Wierzą w nią jako w przedsięwzięcie, które daje najwięcej, i zarazem najwięcej od człowieka wymaga. Najważniejsze księgi chrześcijaństwa i hinduizmu zaczynają się inwokacją do Boga. Początek *Dialogów konfucjańskich* – jednej z pięciu najważniejszych



ksiąg konfucjanizmu – stanowi wyznanie wiary w sens kształcenia się i bycia nauczycielem:

Mistrz powiedział: Czyż nie daje to radości, gdy człowiek się uczy [*xue*] i czas swój ćwiczeniem w nauce wypełnia? Czyż nie sprawia to również radości, gdy wiedzę czerpać przybywają do niego przyjaciele z krain najdalszych? (L1)<sup>9</sup>.

Idąc w tym względzie drogą wytyczoną przez Konfucjusza, jego następcy uważali się przede wszystkim, podobnie jak i on sam, za nauczycieli form kultury, takich jak ceremonialne tańce i muzyka, jak piękne pisanie i sztuka matematyki, jak powożenie zaprzęgiem konnym i sztuka łucznictwa. Ale również nauczycieli wspomagających uczniów w nabywaniu umiejętności wykorzystywania form sztuki w dyplomacji, przywództwie politycznym i dbałości o ład społeczny. Równie ważny dla nich – choć najbardziej elitarny i możliwy do podjęcia tylko przez nielicznych – był cel duchowy, czyli filozoficzny, w kontekście chińskim bowiem droga uprawiania form kultury tak była traktowana, i w taki właśnie sposób była uprawiana. Ceremonie i muzyka oraz pozostałe formy kultury składały się na tak zwane sześć sztuk konfucjańskich (*liuyi*), a kształcenie się w nich wytyczało jedną z ważnych ścieżek konfucjańskiej drogi ku dorosłości, ku pełni bycia człowiekiem, ku doskonałości mądrości. Paweł Sajdek, badając filozofię Xunzi dotyczącą rytuału z mocą, podkreślił, że znak „[...] tłumaczony jako »rytuał«, »ceremonia«, »obrzędowość«, ale także »wzorce moralne«, »etykieta« można uznać za klucz do zrozumienia nie tylko konfucjanizmu, lecz także ogólnie kultury chińskiej”<sup>10</sup>.

Nawiązując do przywołanego w ostatnim cytacie filozofa konfucjańskiego: bardzo ciekawy jest spór o naturę ludzką toczony przez dwu największych kontynuatorów myśli konfucjańskiej epoki klasycznej. Na przełomie IV i III wieku p.n.e. Mencjusz i Xunzi prowadzili jedną z najważniejszych w historii filozofii chińskiej dysputę,

<sup>9</sup> *Dialogi konfucjańskie*, tł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław 1976, s. 36.

<sup>10</sup> P. Sajdek, *Rytuał u Xunzi*, [w:] *Rozumienie wartości w kulturach Wschodu*, „Estetyka i Krytyka” 2011, nr 22(3), s. 127.

w której ten pierwszy stał na stanowisku, że człowiek z natury jest dobry, a drugi z myślicieli przedstawiał argumenty na rzecz tezy przeciwnej: natura ludzka jest zła, człowiek z natury jest egoistą, kierującym się chęcią posiadania trudno dostępnych dóbr luksusowych i preferującym wygodne życie ponad potrzebę spełniania się jako prawy człowiek. Zdawać by się mogło, że takie mocne tezy o charakterze ontologicznym, które w dramatyczny sposób się wykluczają, nie stwarzają żadnej przestrzeni wspólnej. Ale, jak zwracałam na to uwagę wcześniej, charakterystyczną cechą filozofowania na sposób chiński jest preferowanie kontekstów pragmatycznych. Nie powinno nas zatem dziwić, że oba te stanowiska spotkały się we wspólnym programie stawiającym kulturę w centrum powszechnego procesu edukacyjnego. Wprawdzie Mencjusz był zdania, że formy kultury są naturalne (co było zgodne z głoszoną przez niego tezą ontologiczną), a Xunzi uważał je za sztuczne i w pełni narzucane z zewnątrz, przez wspólnotę, w której ów z natury barbarzyński człowiek żyje, lecz obaj głęboko wierzyli, że warto porządkować społeczeństwo i naprawiać siebie samego. Mencjusz, ponieważ to pozwalało być w zgodzie z własną naturą. Xunzi, ponieważ to się opłacało, a ludzie dla tego myśliciela byli nie tylko źli z natury, byli z natury również rozumni i potrafili uzmysłwić sobie, że bycie „kulturalnym” wśród innych „kulturalnych” zwiększa szanse na bezpieczne i dostatnie życie.

Konfucjaniści zatem – następcy i Mencjusza, i Xunzi – mieli się za nauczycieli kształcących „kulturalnych” doradców politycznych, „kulturalnych” urzędników na wszelkich szczeblach biurokracji cesarskiej oraz „kulturalnych” ojców, synów, przyjaciół, „kulturalne” żony, matki i córki, czyli wszystkich tych, których postawa kształtowała sposób, w jaki toczyło się życie ludzi we wspólnocie (co zawsze w konfucjanizmie oznaczało kontekst polityki) lub tych, którzy poddając się wpływowi innych, przyjmowali wyróżniony przez mistrzów/nauczycieli wzór cywilizacyjny za swój własny<sup>11</sup>. Sztuka, wykształcenie humanistyczne miały w konfucjanizmie zarówno

---

<sup>11</sup> Autorzy najważniejszych współczesnych opracowań szerzej opisali tę właściwość kultury. Czytelnik może sięgnąć dla przykładu do J.L. Liu, dz. cyt. (rozdz. 2); B.I. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, tł. M. Komorowska, Kraków 2009, s. 94–97; F. Jullien, dz. cyt. (szczególnie rozdz. 9).

charakter edukacji artystycznej, jak i wymiar praktyczny, który był sprawdzianem tego, z jaką siłą i skutecznością po owej drodze się podąża. Filozofowie nawiązywali tu wprost do nauki Konfucjusza:

Mistrz rzekł: Choćby kto umiał recytować trzysta utworów *Księgi pieśni*, ale obdarzony urzędem nie wykaże umiejętności, a wysłany z daleką misją, nie potrafi tam udzielić odpowiedzi, na cóż mu się owa wiedza przyda? (XIII.5)<sup>12</sup>.

Konfucjusz jako pierwszy w tak dużym stopniu widział wspólnotę (rodzinną, lokalną i szerzej – księstwa i kraju) jako właściwe dla każdego z ludzi miejsce w kosmicznej całości. Właściwe, bo wspierające rozwiniętymi formami kultury naturalne, ludzkie mechanizmy dorastania do pełni, dojrzewania, doskonalenia umiejętności, w tym tych najcenniejszych (nazwanych dlatego cnotami konfucjańskimi), które pozwalały tworzyć więzi między ludźmi i podtrzymywać spokojne życie we wspólnocie:

Mistrz rzekł: Ten, u kogo cechy wrodzone górują nad należytą postawą [*wen*], jest nieokrzesany. Ten, u kogo należyta postawa [*wen*] góruje nad cechami wrodzonymi, jest jak ów skryba, zdolny jeno do przepisywania, lecz nie do tworzenia. U kogo zaś należyta postawa z cechami wrodzonymi pozostaje w zgodzie, ten jest szlachetny [*junzi*] (VI.16)<sup>13</sup>.

Mistrz rzekł: Bywali szlachetni [*junzi*], którym brakło humanitarności [*ren*]. Lecz jeszcze się nie zdarzyło, aby prostak [*xiaoren*] tę cnotę posiadał (XIV.7)<sup>14</sup>.

Mistrz rzekł: Nie można uważać za szlachetnego [*junzi*] tego, kto nie rozumie woli [*ming*] Nieba. Kto obyczajów [*li*] nie poznał, nie może o sobie powiedzieć, iż dojrzałość osiągnął. Kto nie rozumie sensu słów, nie jest w stanie poznać ludzi (XX.3)<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> *Dialogi...*, s. 128.

<sup>13</sup> Tamże, s. 73.

<sup>14</sup> Tamże, s. 138.

<sup>15</sup> Tamże, s. 195.

Konfucjusz ze smutkiem w głosie rzekł: Człowiek nie może się łączyć w społeczność z ptakami i zwierzętami. Jeśli nie będę współżył w społeczności z innymi ludźmi, to z kimże miałbym współżyć? (XVIII.6)<sup>16</sup>.

Natomiast filozofowie daoistyczni sformułowali swoje stanowisko wobec kultury, opierając się na dwóch innych niż konfucjańskie wielkich projektach badawczych. Najpierw przeprowadzili gruntowną krytykę wszelkich form kultury, później poszukali sposobu na efektywne ich przekroczenie. Laozi i Zhuangzi jako ci myśliciele, którzy zainicjowali filozofowanie na sposób daoistyczny (nazwany tak przez późniejszych historyków w nawiązaniu do imienia szkoły), podobnie jak Konfucjusz i jego uczniowie widzieli kulturę jako powszechne środowisko, w ramach którego toczy się życie ludzkie. Rozpoznali również totalny charakter kultury. Ludzie żyją i myślą o kulturze ze środka kultury. Wykroczenie poza nią jest nieomal misją niemożliwą do przeprowadzenia. Zaś pozostawanie w ramach określonych przez dane formy kultury ogranicza ludzkie, naturalne umiejętności i jest źródłem chaosu społecznego i duchowego oraz odległego od pełni, nieszczęśliwego życia. Można w tym miejscu podziwiać, jak wcześnie, bo już w chińskiej starożytności, filozofowie mieli świadomość, że krytyczny namysł nad kulturą musi być siłą rzeczy czyniony przez „ludzi tej kultury”. Ludzi, którzy nauczyli się myśleć w ramach tego, co stanowi przedmiot ich namysłu. Daoiści już w starożytności, w wiekach od VI do IV p.n.e., prawidłowo rozpoznali tę sytuację i uczynili ją przedmiotem swej filozofii.

Efektom drugiego z daoistycznych projektów badawczych były koncepcja bezimiennego dao, które jest bez znaczenia, oraz koncepcja mowy, która jest jak wiatr. Było nim również skonstruowanie słynnych analogii filozoficznych: mędrzec przyrównany do nowo narodzonego oseska, do wiejskiego głupka i bezdomnego włóczęgi – to odkrył dla kulturalnych ludzi (*wenren*) Laozi. Zhuangzi dorzucił do tego naukę o chowaniu świata w świecie; naukę opróżniania umysłu, by stał się jak puste zwierciadło, w którym wszystko się odbija, ale nic się nie zatrzymuje<sup>17</sup>. Tym samym stał się dla wykształconych

<sup>16</sup> Tamże, s. 180.

<sup>17</sup> Obszernie o tych koncepcjach pisałam w książce *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010.

ludzi nauczycielem zapominania (*wang*) i „instruktorem” ćwiczenia się w byciu w świecie jak na beztroskiej wycieczce (*xiaoyaoyu*).

W starożytnych traktatach filozoficznych daoistów odnajdujemy to samo przekonanie, które kierowało konfucjanistami. Daoiści również przede wszystkim mieli się za nauczycieli. Dość osobliwych nauczycieli, ponieważ uczyli tego, jak fatalne skutki dla człowieka, dla jego naturalnych umiejętności ma konfucjańska nauka, na przykład w tym powszechnie przywoływanym fragmencie:

Pięć kolorów czyni ludzkie oczy ślepy,  
pięć dźwięków czyni ludzkie uszy głuchymi,  
pięć smaków czyni ludzkie usta jałowymi,  
wścigi i polowania czynią ludzkie umysły szalonymi,  
a trudno dostępne dobra czynią z ludzi złodziei<sup>18</sup>.

Daoiści uczyli zatem, jak się nauczyć porzucać kształcenie, i pokazywali, że to zadanie jest równie trudne jak widziana oczami ich konfucjańskich oponentów nauka. Jako jedną z nieprzebranej ilości wypowiedzi na ten temat, które znajdują się w księgach klasycznych, przytoczmy jedną, reprezentującą ogólny kierunek myśli. Weźmy fragment z nauki Laozi zaopatrzonego w komentarz jednego z jego największych komentatorów, czyli Wang Bi (226–249):

Zaniechaj mądrości i porzuć uczoność – a ludzie staną się stokroć bardziej szczęśliwi. Zaniechaj humanitarności i porzuć sprawiedliwość – a ludzie powrócą do nabożności synowskiej i ojcowskiej miłości. Zaniechaj zręczności i porzuć zysk – a znikną złodzieje i bandyci. [...] komentarz Wang Bi: Mądrość i inteligencja są najlepsze, gdy chodzi o ludzkie zdolności. Humanitarność i sprawiedliwość są najlepsze, gdy chodzi o ludzkie zachowanie. Zręczność i żądza zysku są najlepsze, gdy chodzi o życiową zaradność. Mówi się jednak wyraźnie, że trzeba ich zaniechać. Ale nie wystarczy po prostu powiedzieć, że trzeba ich zaniechać, nie uzupełniając tego zalecenia czymś jeszcze, dzięki czemu mogłoby ono nabrać sensu. W tej sytuacji lepiej skupić się na prostocie, pomniejszaniu tego, co osobiste, i uwalnianiu się od namiętności<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tł. A.I. Wójcik, Kraków 2006, s. 43.

<sup>19</sup> Tamże, s. 55.

Czego uczyli chińscy filozofowie epoki starożytnej? Jako konfucjaniści byli przekonani, że są przede wszystkim nauczycielami ceremonii, starożytnych wzorów kultury. Od tego zaczął Konfucjusz. Później, pod wpływem daoizmu i buddyzmu, było to wzbogacane o nowe obszary, umiejętności. Jako daoiści szli za Starym Mistrzem (Laozi), za Przyrodą jako Wielkim Nauczycielem (Zhuangzi), i idąc za dao, uczyli, jak opróżniać umysły i serca.

Jednak wydaje mi się, że równie ważne, a może nawet ważniejsze od tego, co ich dzieliło, było to, w czym ich nauki były zbieżne. Wszyscy oni bowiem – konfucjaniści, daoiści, a nawet i chińscy buddyści – pod jednym względem byli podobni: uczyli tego, jak samemu się uczyć i jak nie ustawać w tym przedsięwzięciu przez całe swoje życie.

„Milczący nauczyciele” – takie określenie przylgnęło do daoistycznych mistrzów „sztuki pielęgnowania życia”. Ale nie tylko oni uczyli, uciekając od informacyjnej, deskryptywnej funkcji mowy. Podobnie postępował Konfucjusz i jego następcy. Choć gwoli prawdy historycznej należy podkreślić, że właściwie mało kto spośród wielkich myślicieli chińskich uczył, wykładając jakąś teorię. Przedstawiciele różnych szkół filozoficznych różniły proponowane metody kształcenia, a nie przekonanie, że słowa stają się w edukacji użytecznym narzędziem dopiero wtedy, gdy nauczycielowi udaje się złamać/przełamać ich informacyjną siłę na wiele sposobów. Bo najogólniej rzecz biorąc, w chińskiej edukacji kulturowej nie chodziło o to, by dobrze informować, by przekazywać jakąś prawdę (w szczególności tę jedyną), lecz by pobudzać/budzić ucznia do kształtowania samego siebie, do kształtowania swego charakteru, a tym samym do nabywania optymalnej umiejętności bycia w świecie:

Mądrości, tak jak zostały nam przekazane w *Dialogach konfucjańskich* [...] nie starały się zdefiniować pojęć **ogólnych**, choćby w płaszczyźnie moralnej; nie dążyły do ukonstytuowania jakiejś „nauki”, nawet o cnocie. Nic nie **stwarzają** z teoretycznego punktu widzenia, jak też nic nie „objawiają” z perspektywy mistycznej. Nie mają na celu regulowania naszego zachowania z zewnątrz, przystosowania go do wymogów doktryny, lecz ułatwienie osiągnięcia dopasowania do okoliczności [...]. Jej [czyli nauki konfucjańskiej – A.I.W.] zdecydowaną troską nie jest poznanie, zmierzające ku Prawdzie, lecz regulacja zachowania –

pozwalająca na przyswojenie regulacji Świata. Nie pretendują też do opisu rzeczywistości, odtwarzania wielkiego powiązania wszechrzeczy w płaszczyźnie abstrakcji, mądrość konfucjańska – kierowana przez Mistrza do ucznia w związku z okolicznościami – może mieć jedynie wartość wskazówki<sup>20</sup>.

Ponieważ sama mądrość była widziana w kategoriach nie tyle wiedzy obiektywnej, ile umiejętności, jaką ma człowiek wykształcony/wycwiczony w pewnej dziedzinie, jasne jest, że nie można było jej przejść od kogoś mądrego ani nauczyć się jej od nikogo innego. Można ją było natomiast osiągnąć osobiście, stając się osobą mądrą. Chińscy nauczyciele, zarówno ci, uczący form kultury, jak i nauczyciele porzucania tych form, mogliby powtórzyć za Sokratesem, że wie, czym jest mądrość, jedynie ten, kto jest mądry. Zdaniem chińskich filozofów między „wiedzieć” a „być” nie ma przepaści takiej, na jaką często natykamy się, zestawiając to, co teoretycznie wiadomo, z tym, co praktycznie się umie, i z tym, jaką osobą faktycznie się jest w danym momencie życia. Na tej drodze ku wiedzy ogromną rolę odgrywała odkrywająca sensy siła osobistego zaangażowania, własnego doświadczenia, innymi słowy: siła afirmacji. W tym kontekście nie powinna dziwić pewna niezwykła cecha podejścia do form kultury, jaką w Chinach objawiali wszyscy – i ci, którzy wielbili kulturę starożytnych, i ci, którzy – jak daoiści – się od niej odwracali. Kultura, inaczej niż to miało miejsce na Zachodzie, nie była przez filozofów wiązana z umiejętnością symbolizowania. Mamy tu kolejną ważną, znaczącą różnicę w pojmowaniu kultury, na jaką można wskazać, porównując Chiny i krąg kultury zachodniej. To, co jest naturalne, nie jest widziane jako przekształcane mocą symbolu w to, co kulturalne. To odkrycie jest niezwykle ważne, a teza ta z mocą po raz pierwszy została wypowiedziana przez wybitnego francuskiego sinologa i filozofa François Julliena<sup>21</sup>. W tym miejscu należy odesłać czytelnika do jego książki, ponieważ szczegółowy takiego stanowiska wart są przyswojenia w obszerniejszym opisie, niż pozwalają na to ramy naszej publikacji. Aby jednak nie pozostawić czytelnika bez żadnej wskazówki co do kierunku, w jakim Jullien prowadził swój dyskurs, przedstawmy niewielką próbkę jego stylu:

<sup>20</sup> F. Jullien, dz. cyt., s. 131–132.

<sup>21</sup> Tamże.

Muszę uściślić, że moje zainteresowanie w trakcie tego badania wykracza poza poezję: poprzez poezję chciałbym dojść do tego, co mogło kulturowo warunkować sposób, w jaki odnosimy się do rzeczywistości. Tym bowiem, co zρέcznie oświebla „poezja”, wprowadzając na poziom języka, jest relacja nawiązywana ze światem przez świadomość; zwraca nas ku źródłom naszego „doświadczenia”. Zgodnie ze sposobem postrzegania zjawiska poezji w Chinach, poeta „zapożycza” z pejzażu, żeby wyrazić swe wnętrze; „pobudzony” przez świat na zewnątrz, sam z kolei wzbudza emocje u czytelnika. Tak więc poezja w Chinach rodzi się ze stosunku pobudzania, a nie z operacji **wyobrażania**. Świat nie jest „przedmiotem” dla świadomości, lecz służy jej jako partner w **procesie** interakcji<sup>22</sup>.

Wracając do filozofii kultury zawartej w pismach starożytnych klasyków konfucjanizmu, to metafora procesu nabywania kultury, procesu cywilizowania się pochodzi od Konfucjusza, który w jednym z dialogów prowadzonych z uczniami wskazał kto, jego zdaniem, zasługuje na szczególną pochwałę:

Tsy-kung zapytał: Co sądzić o kimś, kto w biedzie nie ucieka się do pochlebstw, a w dostatku nie jest zarozumiały?

Mistrz odpowiedział: Ten na pochwałę zasłużył. Lecz jeszcze bardziej jest jej godzien ów, kto w biedzie jest zadowolony, a w dostatku obyczajność [*li*] zachować zdoła.

Na to Tsy-kung rzekł: w *Księdze Pieśni* powiedziano:

Nasz Pan jest wspaniały  
Jest jak kamień szlachetny  
Cięty i szlifowany,  
Cyzelowany i wygładzony.

Czy słowa te mówią o tym samym?

Mistrz rzekł: Oto jaki jest Tsy-kung! Mogę z nim zacząć rozmawiać o *Księdze Pieśni*. Gdym mu początek ukazał, sam dalszą część pojął<sup>23</sup>.

W metaforze „szlifowania kultury” mamy ukazany proces kształcenia (i samokształcenia). Dodajmy, że ten obraz stał się jednym

<sup>22</sup> Tamże, s. 92.

<sup>23</sup> *Dialogi...* s. 40.



z najważniejszych i najbardziej podstawowych wzorów, na które powoływały się kolejne pokolenia chińskich nauczycieli. Jego waga w konfucjanizmie równa się sile oddziaływania platońskiej metafory jaskini. Wizja celu nauki i samej nauki jako szlifowania kultury, który z „nieobrobionego” młodego człowieka wydobywa naturalną doskonałość, ma w sobie wszystkie ważne dla tego zagadnienia treści.

Po pierwsze, kulturalny człowiek – jak kamień szlachetny – jest w cywilizowanym świecie cennym skarbem. Wspólnota, do której należy, jest bogata tymi wartościowymi umiejętnościami, które w sobie wykształcił na drodze osobistych wysiłków i trudów.

Ta droga – droga własnego zaangażowania edukacyjnego i zaangażowanej pracy nad sobą – jest jak cięcie i szlifowanie kryształu górskiego, jak cyzelowanie i wygładzanie jaspisu. W obu tych technikach szlifierskich mamy obraz tego, co okaże się szczególnie ważne dla uczniów i nauczycieli konfucjańskich. Doświadczony szlifierz kryształów potrafi odnaleźć w nieobrobionym kamieniu odpowiednie, wartościowe płaszczyzny cięcia. Takie, które na późniejszym etapie pracy nad kamieniem wydobędą najwspanialszy blask. Każdy kryształ ma swoją historię wzrastania. Jeśli nie umie się ciąć po tych naturalnych dla jego wzrostu płaszczyznach, zniszczy się strukturę, która w jedyny i niepowtarzalny sposób odbija światło. W przypadku jaspisu technika jest inna. Nieobrobiony minerał, cierpliwie i bardzo wytrwale szlifuje się droбноziarnistym piaskiem i wygładza tak długo, aż osiąga się doskonale gładką powierzchnię, odbijającą światło w taki sposób, by nadać wewnętrznej barwie kamienia niespotykaną głębię i życie.

Wybór technik szlifierskich/edukacyjnych jest w przypadku obu kamieni inny, ale przekonanie jest to samo, że wprawdzie szlif jest czynnością inną niż dotychczasowy wzrost, lecz nie jest całkowicie mu obcy, nienaturalny. Tylko ze współgrania tego, co nieobrobione, z tym, co jako ukształtowane wydobywa blask (edukacja kulturowa), tworzy się człowiek dojrzały, który jest jak kamień szlachetny. W samym szlifie ważne jest, by „ciąciem”, jakim jest w tej metaforze nauka form kultury, nie zniszczyć naturalnego „materiału”. Równie ważne i podkreślane będzie później przekonanie, że szlif wymaga wytrwałej, mozolnej i cierplivej pracy, której poświęcić się musi ten, kto wchodzi na drogę nauki konfucjańskiej. A według konfucjanistów każdy człowiek powinien

tą drogą w miarę swoich sił, chęci i zaangażowania podążać. Bo to jest ludzki sposób istnienia.

W tym kontekście należy jeszcze raz przywołać badania François Julliena, który wprowadził do przestrzeni filozofii akademickiej nowy – moim zdaniem ze wszech miar właściwy – pogląd dotyczący miejsca i roli sztuki w chińskiej filozofii form kultury. W kolejnych książkach wykazał w uzasadniony sposób, że sztuka, jej uprawianie zajmowały niezwykle ważne miejsce w wielu przestrzeniach zwykłego, codziennego życia społeczno-politycznego w państwach konfucjańskiego kręgu kulturowego. Takie nastawienie do sztuki tworzyło i podtrzymywało powszechnie podzielane przekonanie, że kultura była w Chinach rozpatrywana przede wszystkim jako wszechobecne środowisko, w którym rozgrywa się życie ludzkie. Filozofowie przekonywali, że jest ona dla ludzi ich naturalnym środowiskiem – to konfucjaniści. Naturalnym, ale zbędnym, czy wręcz szkodliwym – to daości. Sztucznym, lecz racjonalnie przydatnym – to konfucjanista Xunzi i legiści. I jeszcze buddyzm chiński, który wprowadzie dla Chin nie był tak starożytny jak wymienieni filozofowie, ale dyskusja i recepcja nauk buddyjskich wydała równie „pierwotne” formy – i tu mamy kulturę jako chorobę i zarazem lek, który okazuje się pomocny w jej leczeniu. Wszyscy myśliciele chińscy, bez wyjątku, podkreślali owo wszechobejmujące, powszechne odniesienie życia osobistego, społeczno-politycznego i duchowego do form kultury.

Kolejnym ważnym zagadnieniem w filozoficznym namyśle nad kulturą w Chinach była kwestia jej relacji do religii (*zhongjiao*). Najkrócej rzecz ujmując, można by postawić tezę, że religia była tam traktowana jako jedna z wielu form kultury. Dlatego we współczesnych opracowaniach możemy spotkać takie oto wnioski, płynące z najnowszych badań:

Kultura i religia są powiązаныmi aspektami cywilizacji, mającymi tę samą naturę, lecz różne charakterystyki i funkcje. W Chinach nigdy nie działały w izolacji aż do czasów współczesnych, gdy pod wpływem Zachodu zarówno ideologia polityczna, jak i struktury społeczne uległy transformacji. W tradycyjnych Chinach religia była nieodłączną częścią kultury, która gwarantowała uporządkowany charakter związków społecznych i formy, w ramach której religia

mogła działać. W tym sensie religia chińska może być określona jako system kultury, który rządzi rytuałami przejścia, dorocznymi festiwalami celebrowanymi przez Chińczyków... [...] W Chinach religia i kultura ściśle od siebie zależą. [...] ...związek kultury i religii może być porównany do jedności ciała i umysłu/duszy. Kultura jest „ciałem” religii a religia jest „umysłem/duszą” kultury<sup>24</sup>.

Kultura (*wenhua*) i religia (*zongjiao*) miały mieć również wspólne pochodzenie:

Wielu badaczy wysnuwa wniosek, że jeśli chodzi o pochodzenie, to nie było różnicy między religią a kulturą, i upatrują pochodzenie sztuki, zwyczajów społecznych, filozofii, polityki, a nawet narodowości w wierzeniach i praktykach religijnych. Według Tang Junyi (1909–1978), czołowego przedstawiciela szkoły Nowego Konfucjanizmu, na przykład duch filozofii chińskiej, moralności i polityki wywodzi się wprost z pierwotnej czci oddawanej Niebu [...] jako miejsca, w którym przodkowie kontynuują swoją duchową egzystencję... [...] stąd cześć oddawana Niebu równocześnie była odnoszona również do przodków. W tym sensie wydaje się, że jest całkiem rozsądne przyjąć, że kultura (*wen*) i religia (*zong*) (cześć oddawana tradycji określonej przez przodków) mają to samo źródłowe znaczenie w kulcie nabożności i szczerości [dwie cnoty konfucjańskie] skierowanej ku duchowym protoplastom<sup>25</sup>.

Kultura i religia nie tylko miały to samo źródło znaczeniowe, ale pełniły tę samą funkcję w wymiarze społecznym i duchowym. Według Xinzhong Yao i Yanxia Zhao jest nią edukacja. Obaj badacze tak o tym piszą w swej ostatniej książce:

Jak już wspominaliśmy o tym w rozdziale 2, religia [*jiao*] jest pierwotnie rozumiana jako proces uczenia i wychowywania i jest nakierowana na przemianę ludzi ze stanu bycia nieoświeconym w stan bycia oświeconym, za pomocą działających jako zewnętrzne ceremonii i rytuałów, oraz uwewnętrznionego dojrzewania ku szczerości i poszanowania, oddawania czci. Takie też jest znaczenie znaku *hua*, który współtworzy znak określający kulturę [*wenhua*]. [...] Ta

<sup>24</sup> X.Zh. Yao, Y.X. Zhao, *Chinese Religion: A Contextual Approach*, New York 2010, s. 77–78 (tłumaczenie wszystkich cytatów obcojęzycznych w artykule – A.I.W.).

<sup>25</sup> Tamże, s. 79.

kultura jest w swej istocie zorientowana na człowieka, syntetyczna i praktyczna zarazem<sup>26</sup>.

Ponadto humanistyczny charakter religii chińskiej integruje to, co religijne, z tym, co kulturowe, umożliwiając duchową kultywację w życiu rodzinnym, społecznym i politycznym, jak i poprzez różnorodne działania świeckie i pasje. Na przykład wierzy się, że duch ludzki może się rozwijać w uprawianiu kaligrafii, malarstwa i muzyki, wzmacniany jest również poprzez codzienne, poranne ćwiczenia gimnastyczne *taiji* czy *qigong*<sup>27</sup>.

Należy również pamiętać o tym, że integrującemu i holistycznemu spojrzeniu na religię i kulturę towarzyszyło głębokie przekonanie, że jest tylko jedna kultura. Tym samym dla wszystkich przedstawicieli szkół filozoficznych „Chińczyk” to nie było określenie nacji, lecz nazwa cywilizacji. Pogląd ten najłatwiej daje się zauważyć w koncepcji konfucjańskiej cnoty lojalności czy wzajemności (*zhong*). Jej wyrazem była kategoria „wszyscy nasi ludzie”, w której „nasi” oznacza osoby wychowywane, dorastające w tej samej kulturze (nie jak na Zachodzie, wyznające te same wartości)<sup>28</sup>. Tacy ludzie w powszechnym procesie edukacji byli uczeni tego samego języka pisanego i tych samych ceremonii, czyli tego, co było fundamentem faktycznej uniwersalności kultury konfucjańskiej, czyli chińskiej. Dlatego, gdy w wieku XIX i XX Chiny otworzyły się na Zachód, ówczesni filozofowie i przedstawiciele elit rządzących byli przekonani, że z korzyścią należy adaptować zachodnią technikę, ale nie kulturę. Duch wspólnoty i jej tożsamość leżą w zachowaniu własnej kultury. W postawieniu nieprzekraczalnych granic dla recepcji odmiennych form kultury. Byli, inaczej, niż ma to miejsce w doktrynie liberalnej demokracji, przekonani o fundamentalnej niemożności i szkodliwości podejmowania dialogu w tym zakresie. Opierając się bowiem na własnej historii, doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że imperializm kulturowy jest nazwą pewnego rodzaju skutecznej polityki silniejszych państw wobec słabszych. Tu

<sup>26</sup> Tamże, s. 79–80.

<sup>27</sup> Tamże, s. 86.

<sup>28</sup> Obszernie o tej właściwości kultury w Chinach traktuje książka Petera K. Bola „*This Culture of Ours*” – *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford 1992.

kultura traktowana była jako element walki politycznej i stabilizacji podbojów militarnych. W Chinach istniało takie powiedzenie, że można zdobyć królestwo z konia, czyli za pomocą podbojów militarnych, ale rządzić nim trwale nie da się inaczej niż za pomocą tworzenia form kultury i ich upowszechniania, kształcenia się w nich. Już w odległych czasach starożytnych pierwszy władca z dynastii Zhou pokazał, że świetnie rozumie tę zasadę politycznej skuteczności. To samo można stwierdzić o założycielu dynastii Han, który przytoczone powiedzenie po raz pierwszy miał usłyszeć od swojego konfucjańskiego doradcy. Współcześnie tę zasadę władze chińskie próbują wprowadzić w życie w Tybecie. Pochodzenie form kultury i ich żywotność, możliwość ich trwania zależy od tego, czy istnieją ludzie, którzy się w niej kształcą i uczą innych jej form. Chińscy filozofowie nigdy nie uważali, że podstawą trwałości kultury może być istnienie jakiegoś innego świata niż ten tu i teraz, w szczególności nie stworzyli wyobrażenia istnienia świata idealnych form kultury. Wzmianki o tym znajdujemy już w *Dialogach konfucjańskich*:

Mistrz powiedział o Tsy-tsienie: Szlachetny zaprawdę jest ten człowiek! Gdyby jednak w księstwie Lu szlachetnych mędrców nie było, od kogoż mógłby on takiej szlachetności się nauczyć? (V, 2).

W K'uang znalazłszy się w niebezpieczeństwie, Mistrz powiedział: Czyż nie we mnie od śmierci króla Wena spoczywa (*wen*) kultura starożytnych? Gdyby Niebiosa pragnęły jej zguby, nie powierzyły by jej mnie. Jeśli zaś Niebiosa zguby jej nie pragną, to cóż mogą mi uczynić mieszkańcy K'uang? (IX, 5).

Mistrz rzekł: Zaledwie wróciłem z księstwa Wei do Lu i oto już muzyka tego kraju stała się wzorowa, a pieśni dworskie oraz hymny ku czci przodków zaczęto stosować zgodnie z ich pierwotnym przeznaczeniem (IX, 14)<sup>29</sup>.

Rozważania o filozofii kultury w dyspacie konfucjanistów z daoistami zakończmy odwołaniem się do pewnej pozytywnej właściwości kultury w Chinach. Lin Yutang, nawiązując wprost

<sup>29</sup> *Dialogi...*, odpowiednio: s. 61, 93, 96.

do samego Konfucjusza, badał stosunek kultury i przyjemności, radości czerpanej z jej praktykowania (jak należałoby to określić w zgodzie z chińskim podejściem), z uprawiania jej form. W książce *The Importance of Living* przypomina wywodzącą się z syntezy konfucjanizmu i daoizmu koncepcję wiążącą mądrość, duchową dojrzałość z radością (*le*) i bezużytecznością (*wuyong*). Przywołując te idee, stawia tezę, że tylko człowiek „mądrze beczynny” naprawdę potrafi być człowiekiem kultury (*wenren*). Lin Yutang przewrotnie (w czym bliżej mu do daoistów niż konfucjanistów) twierdzi, że dla kultury kwestia wolnego czasu jest kluczowa. Píše wręcz, że w swej istocie kultura jest produktem sposobu, w jaki cywilizowany, wykształcony człowiek odpoczywał: „Stąd kultura jako sztuka sprowadza się do sztuki próżnowania”<sup>30</sup>. Konfucjusz w *Dialogach konfucjańskich* jasno nakreślił sposób, w jaki godzi się, by człowiek szlachetny spędzał swój wolny czas. Powinien mu on upływać na uprawianiu jednej z tak zwanych sześciu sztuk konfucjańskich<sup>31</sup>. Muzyka i ceremonie, sztuka pięknego pisania i matematyka oraz łucznictwo i powożenie zaprzęgiem konnym wyznaczyły w historii Państwa Środka przestrzeń kultury artystycznej we właściwym tego słowa znaczeniu. Konfucjańscy filozofowie z tak zwanego nurtu neodaistycznego dokonali syntezy tej nauki konfucjańskiej z koncepcjami daoisty Zhuangzi, takimi jak „beztroska wędrownia” i duchowa funkcja określonych „bezużytecznych” zajęć przekształcających te „użyteczne” w drogę mądrości, która kieruje ludzi ku poszukiwaniu harmonii i w konsekwencji ku powrotowi do dao<sup>32</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bol P.K., „*This Culture of Ours*” – *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford 1992.
- Cua A.S., *The Emergence of the History of Chinese Philosophy*, [w:] B. Mou (ed.), *History of Chinese Philosophy*, London–New York 2009.
- Dialogi konfucjańskie*, tł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław 1976.

<sup>30</sup> Y.T. Lin, *The Importance of Living*, New York 1937, s. 150.

<sup>31</sup> *Dialogi...*, VII.6, s. 78.

<sup>32</sup> Szerzej o tym pisałam w książce *Filozoficzne podstawy...*

- Feng Y.L., *Krótką historia filozofii chińskiej*, tł. M. Zagrodzki, Warszawa 2001.
- Jullien F., *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, tł. M. Falski, Kraków 2006.
- Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tł. A.I. Wójcik, Kraków 2006.
- Lin Y.T., *The Importance of Living*, New York 1937.
- Liu J.L., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tł. M. Godyń, Kraków 2010.
- Sajdek P., *Rytuał u Xunzi*, [w:] *Rozumienie wartości w kulturach Wschodu*, „Estetyka i Krytyka” 2011, nr 22(3).
- Schwartz B.I., *Starożytna myśl chińska*, tł. M. Komorowska, Kraków 2009.
- Wójcik A.I., *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010.
- Yao X.Zh., *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tł. J. Hunia, Kraków 2009.
- Yao X.Zh., Zhao Y.X., *Chinese Religion: A Contextual Approach*, New York 2010.

#### STRESZCZENIE

Tekst przedstawia klasyczną chińską filozofię kultury. Z całą pewnością kultura stała w centrum zainteresowań chińskich filozofów. Jednak wielu chińskich koncepcji zrodzonych z tego namysłu nie uda nam się łatwo, a niejednokrotnie w ogóle, dopasować do nauki zwanej na Zachodzie „filozofią kultury”. Tekst prezentuje podstawowe cechy charakteryzujące filozoficzną refleksję nad kulturą w Chinach.

SŁOWA KLUCZOWE: chińska filozofia kultury, konfucjanizm, daoizm

#### SUMMARY

The text shows Chinese Classical philosophy of the culture. The culture was in the center of Chinese philosophers interests, but many Chinese concept born out of this thinking we can not readily and often in general fit into the Western philosophy of culture. The text presents the basic characteristic of a philosophical reflection on culture in China.

KEYWORDS: Chinese philosophy of culture, confucianism, daoism





## 4.

ARTUR PRZYBYŚLAWSKI

### **Filozofia kultury z perspektywy tybetańskiej**

Jeśli w ogóle mówić o filozofii kultury w kontekście myśli tybetańskiej, to trzeba pamiętać, że tamtejsi filozofowie nie problematyzują swojej kultury i nie czynią jej natury przedmiotem filozoficznych rozważań. To, co zatem zostanie przedstawione poniżej, jest raczej próbą odpowiedzi na pytanie, jak mogłaby wyglądać tybetańska filozofia kultury zbudowana w oparciu o wizję człowieka i świata kultywowaną w Krainie Śniegów. Dla owego hipotetycznego konstruktu tybetańskiej filozofii kultury analogiczna refleksja europejska będzie zarówno ramą, jak i tłem kontrastowym. Dla niniejszego tekstu tak rozumiany punkt odniesienia stanowić będzie filozofia form symbolicznych Ernsta Cassirera. Zapewne można się pokusić o wyjaśnienie kultury tybetańskiej jako swoistej wschodniej ekspresji form symbolicznych zidentyfikowanych przez niemieckiego filozofa, które mając charakter powszechny, nie są determinowane geograficznie. Niemniej jednak zależy mi raczej na pokazaniu, iż samo nastawienie myśli tybetańskiej nie pozostawia właściwie miejsca na tego rodzaju refleksję z perspektywy proponowanej przez Cassirera, która w horyzoncie filozofii tybetańskiej – zorientowanej zgodnie z naukami buddyjskimi na osiągnięcie oświecenia dla pożytku wszystkich istot – nie wnosilaby niczego istotnego w rozumienie sytuacji człowieka.

Jak pisze Ralf Konersmann, „kultura nie dysponuje żadnym niezależnym od ludzkiego działania dynamizmem”<sup>1</sup>. Filozofia kultury musi się zatem opierać na pewnej wizji człowieka. W Tybecie rozumienie kultury opiera się oczywiście na buddyjskiej antropologii<sup>2</sup> (choć ten termin – jak się okaże – nie najlepiej tu pasuje). Ta ostatnia zaś opiera się na buddyjskiej metafizyce. Nieco upraszczając, można zatem przyjąć, że filozofia kultury Tybetu jest zasadniczo filozofią kultury buddyjskiej. Skoro zaś tybetańska kultura silnie związana jest z idealizmem buddyjskim zakorzenionym w sutrze *Lankāvatāra*, z jej słynnym stwierdzeniem, iż świat jest jedynie umysłem, to idąc jeszcze dalej, można uznać, iż filozofia kultury Tybetu jako filozofia kultury buddyjskiej jest ostatecznie oparta na filozofii umysłu, która łączy w jedno naukę o świecie jako umyśle i naukę o człowieku jako istocie obdarzonej umysłem. Jak powiada III Karmapa:

Zarówno zjawiska są umysłem, jak i umysłem jest pustka.  
 Zarówno rozpoznanie jest umysłem, jak i umysłem twym jest iluzja.  
 Zarówno to, co powstaje, jest umysłem, jak i umysłem jest to, co ginie.  
 Obyśmy odcięli wszelkie projekcje dotyczące umysłu.  
 [...]  
 Gdy patrzy się na rzeczy, nie ma rzeczy; widzi się umysł.  
 Gdy patrzy się na umysł, nie ma umysłu; jest pusty-pozbawiony natury.  
 Gdy patrzy się na oba, z miejsca wyzwalamy się od lgnięcia do obu.  
 Obyśmy rozpoznali przejrzyste światło – realność umysłu<sup>3</sup>.

Tak oto w świecie, który jest umysłem, istota obdarzona owym umysłem tak rozległym jak ów świat, stara się poznać naturę umysłu, co z konieczności będzie również poznaniem natury zjawisk, czyli

<sup>1</sup> R. Konersmann, *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009, s. 33.

<sup>2</sup> To twierdzenie nie przeczy oczywiście temu, że wytworzona kultura kształtuje zwrotnie również człowieka, który ją wytworzył.

<sup>3</sup> III Karmapa Rangdzung Dordże, *nges don phyag rgya chen po'i smon lam*, [w:] *bka' brgyud pa'i gsung rab*, t. 20, Zi-ling 2002, s. 882–883 (*snang yang sems la stong yang sems yin te // rtogs kyang sems la 'khrul yang rang gi sems // skyes kyang sems la 'gags kyang sems yin pas // sgro 'dogs thams cad sems la chod par shog // [...] yul la bltas pas yul med sems su mthong // sems la bltas pas sems med ngo bos stong // gnyis la bltas pas gnyis 'dzin rang sar grol // 'od gsal sems kyi gnas rtogs par zhog //*) (wszystkie tłumaczenia z języka tybetańskiego w artykule – jeśli nie podano nazwiska tłumacza – A.P.).

świata. Zewnętrzny wyraz tego wewnętrznego programu filozoficznego Krainy Śniegów stał się kulturą Tybetu.

### Człowiek jako istota obdarzona umysłem

Europejska filozofia kultury stara się określić specyfikę człowieka jako istoty zdolnej do wytworzenia kultury dzięki na przykład formom symbolicznym (Cassirer). Człowiek jako twórca kultury staje się zatem istotą wyróżnioną – zwierzęciem obdarzonym logosem, rozumem, *animal rationale*, które należy dalej – jak chce Cassirer – dookreślić jako *animal symbolicum*. W Tybecie jednak panuje raczej tendencja odwrotna. Tamtejsza filozofia, podążając za swym dziedzictwem indyjskim, stara się raczej pokazać, iż człowiek – nawet jako twórca kultury – bardzo podobny jest do zwierząt, do bogów (którzy też nie stanowią kategorii wyróżnionej) i do innych istot w tym fundamentalnym względzie, iż posiada umysł. Pozycja człowieka zasadniczo nie jest w jakiś szczególny sposób uprzywilejowana, a człowieczeństwo nie jest czymś, co starano by się dookreślić i uczynić szczególnym przedmiotem filozoficznej spekulacji. Co więcej, ludzkie odrodzenie z perspektywy filozofii buddyjskiej może się stać czymś, czego wręcz się nie rekomenduje istocie świadomej, która znalazła się pomiędzy jedną samsaryczną egzystencją a drugą. Albowiem filozofia buddyjska przyjmuje perspektywę rozpoznania natury umysłu – będącą jej głównym celem – na co szansa pojawia się niedługo po śmierci, kiedy tendencje karmiczne nie skryształizowały się na tyle, by zdeterminować kolejne odrodzenie. Filozofia buddyjska Tybetu, jako dziedzictwo kultury indyjskiej, zorientowana jest ostatecznie na wyzwolenie się z ciągu odrodzeń<sup>4</sup>, a więc także z odrodzenia ludzkiego. Szansa na

<sup>4</sup> Nie jest to wyłącznie buddyjska perspektywa, lecz raczej starożytne przekonanie zakorzenione w kulturze Indii. Już najwcześniejsza zachowana literatura wedyjska „uznaje kontynuowaną w przyszłych żywotach egzystencję za źródło udręki, za nieskończone powtarzające się cierpienie i nieszczęście. Tych, których idee znalazły wyraz w tej literaturze, interesowało nie zapewnienie sobie dobrego odrodzenia, lecz raczej położenie kresu odradzaniu się w ogóle. Ich celem było wyzwolenie z nieskończonego cyklu odrodzeń” (J. Bronkhorst, *Karma*, Honolulu 2011, s. 3).

owo wyzwolenie (jedna z kilku opisanych w *Tybetańskiej księdze umarłych*) następuje po śmierci i jest symbolizowana przez złoto-żółte światło płynące z serca Buddy Ratnasambhawy, pojawiającego się w pośmiertnej wizji, a wraz z tą możliwością pojawia się też niebezpieczeństwo (sic!) ludzkiego odrodzenia:

Jednocześnie z nim do twojego serca wniknie ciemnoniebieskie beżopolyskliwe światło ze sfery ludzi. Wówczas za sprawą zbytnio wybujałego „ja” uczujesz wielki lęk i trwogę przed tym jaskrawym żółtym blaskiem i rzucisz się do ucieczki; tymczasem zrodzi się w tobie sympatia i przywiązanie do ciemnoniebieskiej, matowej światłości z ludzkiej sfery samsary<sup>5</sup>. [...] Nie spoglądaj z upodobaniem na owo matowe ciemnoniebieskie światło z dziedziny ludzi, albowiem jest to pełna udręk droga zgromadzonych przez twoje nazbyt wybujałe „ja” złych skłonności. Jeśli ci się ono spodoba, trafisz nią do człowieczej sfery samsary i będziesz doświadczał wszelkich utrapień narodzin, starości, choroby i śmierci, i nigdy nie wydostaniesz się z samsary. To wielka zawada na drodze do wyzwolenia, a więc nie spoglądaj tam i wyzbądź się „ja”<sup>6</sup>.

Abstrahując od mitologicznego kontekstu przytaczanego fragmentu, człowiek czy raczej ludzkie odrodzenie, jak mówią nauki buddyjskie, jest w *Tybetańskiej księdze umarłych* ukazane jako jedna z sześciu egzystencji, w których istoty doświadczają ostatecznie czterech rodzajów cierpienia związanych z narodzinami, starością, chorobą i śmiercią. Jeśli na tym tle ludzkie odrodzenie miałoby się jakoś wyróżniać, to tylko z powodu prowadzącej do niego przyczyny, jaką jest pożądanie uznane za jedną z głównych zasłon nieoświeconego umysłu<sup>7</sup>. W buddyjskiej filozofii, dla której ostatecznym celem jest rozpoznanie natury umysłu, osiągnięcie ludzkiej egzystencji nie jest samo przez się nadrzędną wartością. Człowieczeństwo w sytuacji opisywanej w *Tybetańskiej księdze umarłych* jest właściwie błędem – utratą szansy na oświecenie. Niewłaściwie wykorzystane ludzkie odrodzenie może być przeszkodą na drodze do osiągnięcia

<sup>5</sup> W cytatach zachowana jest pisownia danego wydania (przyp. red.).

<sup>6</sup> *Tybetańska księga umarłych*, tł. I. Kania, Kraków 2001, s. 54.

<sup>7</sup> Odrodzenie w pięciu pozostałych sferach: bogów, półbogów, zwierząt, pretów i istot piekielnych powodowane jest odpowiednio przez dumę, zazdrość, niewiedzę, chciwość i gniew.

wyzwolenia, chyba że stanie się szczególnym odrodzeniem zwanym w kulturze buddyjskiej „cennym ludzkim ciałem [*mi lus rin po che*]”.

Owo cenne ludzkie ciało dookreślane jest mianem najwyższego, doskonałego (*mchog*), któremu nie dorówna żadne inne odrodzenie w uwarunkowanej egzystencji. Jest tak dlatego, że właśnie ono stanowi podstawę osiągnięcia stanu buddy (*sangs rgyas bsgrub pa'i rtan*) i charakteryzowane jest przez Gampopę (*sgam po pa*, 1079–1153) następująco:

Jeśli zapytać, czy istoty piekielne, prety i inne z pozostałych pięciu sfer [samsary – A.P.] mają możliwość osiągnięcia stanu buddy, to [odpowiedź brzmi, że] nie. Tak zwane cenne ludzkie ciało – czyli ciało odznaczające się dwoma aspektami wolności i dyspozycji oraz umysł odznaczający się trzema aspektami zaufania – składają się na szlachetność osoby, która jest podstawą osiągnięcia stanu buddy<sup>8</sup>.

Ludzkie odrodzenie z konieczności nie jest samo przez się cenne, ponieważ nie w każdym istota odznacza się posiadaniem ośmiu wolności<sup>9</sup>, dziesięciu dyspozycji<sup>10</sup> oraz trzech rodzajów za-

<sup>8</sup> Gampopa, *Chos rje sgam po pa bsod nams rin chen gyis mdzad pa'i dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin che'i rgyan zhes bya ba bzhugs so*, Sarnath-Varanasi 1999, rozdz. 2, s. 12 (*dmyal ba yi dwags la sogs pa lnga char gyis sangs rgyas bsgrub tu nus pa cig yin nam zhe na / ma yin te / mi lus rin po che zhes bya ba / lus dal 'byor rnam gnyis dang ldan pa / sems dad pa rnam gsum dang ldan pa 'di / sangs rgyas bsgrub pa'i rten*).

<sup>9</sup> Jest to osiem wolności (*dal ba brgyed*) od następujących negatywnych stanów:

- odrodzenie w stanach piekielnych (*dmyal ba*), odrodzenie w świecie pretów (*yi dwags*),
- odrodzenie w świecie zwierząt (*dud 'gros*),
- odrodzenie w świecie bogów charakteryzujących się długim życiem (*lha tshe ring po*),
- odrodzenie jako człowiek w tzw. regionie granicznym (*yul mtha' 'khob*), czyli tam, gdzie nie ma dostępu do nauk buddyjskich,
- odrodzenie jako człowiek ułomny (*dbang po ma tshang ba*),
- odrodzenie jako człowiek o niewłaściwych poglądach (*log par lta ba*),
- odrodzenie jako człowiek w czasach, gdy nie pojawił się Tathagata (*de bzhin gshegs pa ma byon pa*).

<sup>10</sup> Na dziesięć dyspozycji (*'byor pa bcu*) składają się ich dwie grupy: dyspozycje zależne od nas samych (*rang 'byor*) i zależne od innych (*gzhan 'byor*). Pierwsze pięć to: bycie człowiekiem (*mi yin pa*), odrodzenie w kraju środka (*yul dbus*

ufania<sup>11</sup>. Dopiero uzyskanie wszystkich dwudziestu jeden warunków pozwala uznać takie odrodzenie za wartościowe, którym nie jest nawet w przypadku posiadania aż dwudziestu z nich. O wysokiej waloryzacji takiego szczególnego ludzkiego odrodzenia decyduje fakt, iż pozwala ono osiągnąć oświecenie, pozwala stać się buddą, a więc *de facto* przekroczyć własne uwarunkowania i zmienić całkowicie swój status. O wartości człowieka czy człowieczeństwa w znaczeniu cennego ludzkiego ciała decyduje zatem możliwość wykroczenia poza człowieczeństwo, by stać się buddą, niebędącym istotą z tego porządku, do którego zaliczą się wszyscy mieszkańcy sześciu sfer uwarunkowanej egzystencji. Cenna ludzka egzystencja to ta, w której można właściwie przestać być człowiekiem, by stać się buddą.

- Więc, panie, może jesteś bogiem?
- Nie, braminie, nie jestem bogiem.
- Więc, panie, może jesteś gandharwą?
- Nie, braminie, nie jestem gandharwą?
- Więc, panie, może jesteś jakszą?
- Nie, braminie, nie jestem jakszą?
- Więc, panie, może jesteś człowiekiem?
- Nie, braminie, nie jestem człowiekiem.

[...]

---

*su skye ba*), czyli tam, gdzie istnieje dostęp do nauk buddyjskich, odrodzenie z pełnią władz bez ułomności (*dbang po tshang ma*), nieoddawanie się skrajnym działaniom (*las kyi mtha' ma log pa*), zaufanie do przedmiotów (*gnas la dad pa'o*) będących trzema klejnotami. Do drugiej grupy należą: fakt, że Budda pojawił się na tym świecie (*sangs rgyas 'jig rten du byon pa*), fakt, że Budda nauczał dharmy (*des dam pa'i chos ston pa*), fakt, że nauki nadal są obecne (*bstan pa gnas pa*), fakt, że istnieją ci, którzy podążają za naukami (*de'i rjes su 'jug pa*), miłość i współczucie ze strony innych (*gzhan phyin snying brtse ba*).

<sup>11</sup> Trzy rodzaje zaufania (*dad pa gsum*): przejrzyste zaufanie (*dang ba'i dad pa*), zaufanie pełnej chęci (*mngon par 'dod pa dad pa*), zaufanie przekonania (*vid ches pa'i dad pa*).

Gdy na przykład, braminie, zrodzony w wodzie i w wodzie wyrosły lotos niebieski albo lotos czerwony, albo lotos biały, wystrzela wysoko z wody i buja ponad wodą, wcale nią nie zmoczony – podobnie też ja, braminie, zrodzony w świecie i w świecie wyrosły, przemógłszy ten świat, żyję przez ten świat nie zbrukany. Uważaj mnie braminie za Buddę<sup>12</sup>.

Aby zrozumieć przeciwstawienie człowieka i buddy, przeanalizować trzeba kategorię istoty obdarzonej umysłem (*sems can*), do której zalicza się człowieka. Albowiem w kulturze tybetańskiej człowiek przeciwstawiany jest buddzie dlatego, że jest mu przeciwstawiana istota obdarzona umysłem. Nie jest to jednak polaryzacja dwóch całkowicie oddzielnych biegunów, lecz przeciwstawienie dwóch sposobów funkcjonowania, które ostatecznie pozostają esencjalnie powiązane.

Zamiast istoty żywej, kategoryzowanej później w rozmaity sposób, Tybet posługuje się kategorią istoty obdarzonej umysłem. Tybetański termin *sems can* oznacza dosłownie posiadacza umysłu i stosowany jest wobec wszelkich doświadczających istnień (z wyjątkiem roślin). Terminem tym nauki buddyjskie posługują się najczęściej tam, gdzie Europejczyk chętniej używałby słowa „człowiek”. Poza określeniem warunków składających się na cenne ludzkie ciało filozofia buddyjska nie poświęca samemu człowiekowi szczególnej uwagi. Panująca w Krainie Śniegów filozoficzna tendencja nie zmierza do tego, by go wyróżnić, lecz przeciwnie – by pokazać, iż nie różni się on zasadniczo nawet od zwierzęcia, które – choć nie tak inteligentne – również posiada umysł. Owo określenie człowieka jako posiadacza umysłu, choć powierzchownie zdaje się przypominać Arystotelesowską definicję „zwierzęcia obdarzonego rozumem”, w istocie jest jej przeciwstawne. Nie stawia go bowiem w szczególnej pozycji, jak chciał Stagiryta, lecz zrównuje z wszelkimi istotami mającymi zdolność podstawowej, mniej lub bardziej świadomej identyfikacji tego, co jest przez nie doświadczane. Europejska tendencja może tu kazać myśleć, iż takie postawienie sprawy jest *de facto* obniżeniem statusu człowieka, ale ów człowiek nie jest zasadniczo istotą niższą od bogów i wyższą od

---

<sup>12</sup> *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, tł. I. Kania, Kraków 1999, s. 22.

zwierząt<sup>13</sup>, lecz równą im właśnie pod tym względem, iż wszystkie są posiadaczami umysłu i w tym sensie dotyczą ich te same konsekwencje tego fundamentalnego faktu (o których poniżej)<sup>14</sup>.

Wielki słownik języka tybetańskiego, będący jednocześnie słownikiem tybetańskiej kultury, podaje następującą definicję posiadacza umysłu (*sems can*): „ogólne określenie odrodzonej i wędrującej [w sansarze istoty], która nie osiągnęła pełni stanu Buddy”<sup>15</sup>. Jeśli zatem chcemy w ogóle mówić o hierarchii istnień, to jest ona dwustopniowa: budda i wszyscy, którzy tego stanu nie osiągnęli. Posiadacz umysłu to ten, który nie jest buddą. W szczególności zaś – zgodnie z podaną dalej listą synonimów – ów posiadacz umysłu jest tym, który się odrodził i wędruje w sansarze (*skyes 'gro*), jednym z wielu odrodzonych (*skye rgu*), tym, który ma (swoje) odrodzenie (*skye ldan*), odrodzoną istotą (*skye bo*, *skyes bu*), wędrującym w sansarze (*'gro ba*), posiadaczem ciała (*lus can*), tym, który ma świadomość (*shes ldan*), tym, który ma umysł (*sems ldan pa*), żywą istotą (*srog chags*)<sup>16</sup>.

Podstawowe uposażenie istoty obdarzonej umysłem, czyniące z niej właśnie to, czym/kim jest, definiuje się jako „świadomość, która w swej własnej mocy widzi naturę obiektu, który stał się jej przedmiotem [poznania]”<sup>17</sup>. Tak zdefiniowany tybetański termin

<sup>13</sup> Odrodzenia te oczywiście względnie – ale nie zasadniczo – różnią się ilością doświadczanego w nich uwarunkowanego szczęścia oraz wolności, i pod tym względem ludzkie odrodzenie uznaje się za wyższe od zwierzęcego i niższe od boskiego (choć w odrodzeniu boskim ilość doświadczanego szczęścia jest tak wielka, że faktycznie staje się przeszkodą uniemożliwiającą myślenie o wyzwoleniu, a tym bardziej praktykę zmierzającą do jego osiągnięcia).

<sup>14</sup> Wszelkie między nimi różnice, wyliczane i opisywane pieczołowicie w abhidharmie, są oczywiście bardzo wyraźne, ale mają charakter drugorzędny, wynikający z tymczasowego uwarunkowania karmicznego. Zob. A. Sada-kata, *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*, tł. M. Kanert, Poznań 2000, s. 43–79.

<sup>15</sup> *bod rgya tshig mdzod chen mo*, t. 2, Pekin 2006, s. 2940 (*sangs rgyas ma char ba'i skye 'gro spyi'i ming*).

<sup>16</sup> Istnieje jeszcze drugie znaczenie terminu *sems can*, a mianowicie „niebędąca człowiekiem istota żywa i żywy inwentarz” (*mi min pa'i srog chags dang sgo nor*), ale najczęściej używany jest on w szerokim znaczeniu jakichkolwiek żywych istot obdarzonych umysłem.

<sup>17</sup> *bod rgya tshig mdzod chen mo*, s. 2937 (*rang yul du gyur pa'i don gyi ngo bo rang stobs kyi's mthong ba'i shes pa*).



*sems*, mimo wyraźnie filozoficznego wydźwięku, jest faktycznie najbardziej potocznym określeniem władzy poznawczej, którą dysponują sansaryczne istoty. Oznacza on podstawową zdolność do doświadczania bez względu na to, czy jest to doświadczenie wysoce intelektualne, emocjonalne czy proste doświadczenie zmysłowe bez szczególnej konceptualizacji. Indyjscy bogowie, zwierzęta, ludzie, demony etc. – każda z tych istot ma swą podstawową przytomność, dzięki której zdolna jest do odbioru pobudzeń i doświadczania w mniejszym lub większym zakresie samej siebie: to właśnie jest umysł w znaczeniu *sems*.

Od owej zdolności do doświadczania nieoddzielne są chęć uniknięcia cierpienia i pragnienie szczęścia nieuchronnie związane z każdym aktem przeżywania. Dążenie do szczęścia jest inherentnym mechanizmem doświadczającej świadomości, która na mocy tego, czym jest, nie może nie pragnąć szczęścia. Szczęście jest więc niezbywalnym prawem każdej świadomej istoty, każdego posiadacza umysłu, prawem nieredukowalnym, bo wynikającym z samej natury świadomości. Wszystkie istoty świadome są więc równe w swym dążeniu do szczęścia, ponieważ wszystkie w tym samym stopniu są posiadaczami umysłu. Owo pragnienie szczęścia jest też jedynym powodem, dla którego Budda udzielał nauk.

Wszystkie istoty świadome są też równe z tego względu, że jako posiadające umysł, posiadają również naturę umysłu (*sems kyi ngo bo*). Ją zaś określa się zwykle mianem esencji tathagaty (*de bzhin gshegs pa'i snying po*) lub esencji sugaty (*bde bar gshegs pa'i snying po*). Owa esencja jest fundamentem i punktem wyjścia buddyjskich nauk Tybetu, „albowiem wszystkie istoty obdarzone umysłem, takie jak my etc., posiadają esencję tathagaty, która jest przyczyną stanu buddy”<sup>18</sup>. Bez tego założenia trudno wyobrazić sobie buddyzm tybetański z jego kulturą i praktyką, skoro stawia sobie za cel aktualizację potencjału tkwiącego w tejże esencji.

Tybetańska filozofia tathagatagarbhy przedstawia istotę obdarzoną umysłem – a zatem również człowieka – jako pierwotnie doskonałą, bo immanentnie powiązaną z najgłębszym pokładem rzeczywistości nazywanym przestworem zjawisk (skr. *dharmadhātu*, tyb. *chos*

<sup>18</sup> Gampopa, dz. cyt., rozdz. 1, s. 3 (*bdag cag la sogs pa'i sems can thams cad la sangs rgyas kyi rgyu / de bzhin gshegs pa'i snying po yod pa'i phyir ro //*).

*dbyings*)<sup>19</sup>. Przewór zjawisk jest pierwotnym, wszechogarniającym potencjałem każdego wydarzenia się, z którego emanuje wszystko, co doświadczane, i wszelki doświadczający w najszerszym sensie tych słów. Z przeworu zjawisk wyłania się zarówno przestrzeń fizyczna wraz ze światami w niej się stającymi, jak i przestrzeń mentalna z jej bogactwem zjawisk umysłowych i zdolnością poznawania świata. Z przeworu zjawisk wyłaniają się wreszcie wszystkie doskonałe formy Buddów doświadczane przez nieoddzielny od nich umysł medytujących mistrzów, który również wyłania się z przeworu zjawisk. Jak mówi VIII Karmapa: „Z przeworu, z głębokiego siedliska tathagatów biorąca się pierwotna świadomość rozpoznająca jest odwiecznie nieróżna od przeworu będącego esencją sugaty”<sup>20</sup>.

Przewór zjawisk nazywany jest tu siedliskiem tathagatów, czyli naturalnym miejscem funkcjonowania umysłu oświeconych buddów – tathagatów. Tak rozumiany przewór ma jedną fundamentalną cechę, jaką jest świadomość – jest świadomą przestrzenią. Owa świadomość, która musi być pierwotna, bo pierwotny jest sam przewór zjawisk, z którym jest spojona, z konieczności jest wszechogarniająca, gdyż taki jest przewór zjawisk. Określenie owej pierwotnej świadomości jako rozpoznającej (tyb. *rtogs*) oznacza, iż rozpoznaje ona ów przewór w całym jego bogactwie jako świadomy tego, co się w nim wydarza, a zatem rozpoznaje w nim samą siebie jako nierozdzielnie z nim spojona. W tym akcie rozpoznania urzeczywistnia (tyb. *rtogs*) samą siebie, a więc na mocy samej rzeczywistości jest fundamentalną samoświadomością. Wszechświat jest zatem wszechogarniającą samoświadomością nieoddzielną od wszechbogatego przeworu pozwalającego wydarzać się wszystkiemu, co się wydarza.

Istoty żywe i obdarzone świadomością są oczywiście jednym ze sposobów wyrażania się bogactwa tak rozumianego przeworu zjawisk, w którym wydarza się wszystko, a więc i świadomość nieoświeconych istot<sup>21</sup>. Ich świadomość jest zatem odeń nieoddzielna

<sup>19</sup> Ta koncepcja ma oczywiście swój indyjski rodowód oparty głównie na tzw. pięciu dharmach Maitrei.

<sup>20</sup> VIII Karmapa Mikjo Dordże, *Pochodnia madhjamiki szentong*, tł. A. Przybyślawski, Warszawa 2012, s. 54.

<sup>21</sup> Omówienie tego pojęcia zob. w: A. Przybyślawski, *Pojęcie świadomości uwarunkowanej w filozofii tybetańskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 2012, nr 3, s. 577–584.

bez względu na to, czy owa nieoświecona świadomość zdaje sobie z tego sprawę, czy nie. Świadomość (*shes pa*), która przeżywa siebie jako nieoddzielną od przestworu zjawisk, jest pierwotną świadomością rozpoznającą (*rtogs pa'i ye shes*), a świadomość, która przeżywa siebie jako podmiot oddzielny od tego, co przez nią przeżywane, to świadomość uwarunkowana (*rnam shes*). Oba te stany, choć tak bardzo różne, są jednak stanami świadomości, co oznacza, że mają wspólny korzeń – podstawową przytomność lub po prostu świadomość (*shes pa*). Jeśli świadomość uwarunkowana uświadomi sobie samą siebie jako nieoddzielną od przestworu zjawisk, stanie się świadomością pierwotną, a ta właśnie charakteryzuje każdego buddę, czyli tathagatę, czyli sugatę. Każda świadomość zatem na mocy tego, że pochodzi z przestworu zjawisk, jest właśnie świadomością, ma możliwość urzeczywistnienia swej nieoddzielności odeń i przeżycia samej siebie jako wszechogarniającej samoświadomości pierwotnej, nieoddzielnej od przestworu zjawisk.

„Aspektowi wolnej od splamień świadomości przynależy również aspekt świadomości pierwotnej. Dzięki sile ich obu uwarunkowane poznanie transformowane jest w [poznanie] bez splamień”<sup>22</sup>. Zatem wszelka świadomość uwarunkowana istoty nieoświeconej, obdarzonej umysłem, może zostać przekształcona w świadomość pierwotną. Tę możliwość tkwiącą w każdej świadomości na mocy tego, czym sama jest, nazywa się esencją tathagaty lub esencją sugaty, lub naturą buddy, która rozpoznana zostaje w procesie buddyjskiej praktyki. Drogą do tego jest usunięcie tak zwanych splamień umysłu, które nie pozwalają nieoświeconej istocie przeżyć siebie jako buddę dysponującego świadomością pierwotną. Im bardziej istota obdarzona umysłem przekonuje się o swej nieoddzielności od przestworu zjawisk wraz z wyłaniającą się zeń świadomością pierwotną, tym bardziej pozbywa się karmicznych zasłon w swym umyśle: „gdy poznanie tego staje się dostateczne, pozbywamy się wtedy wszystkich [karmicznych] nasion zasłon [umysłu]”<sup>23</sup>. Technicznie rzecz biorąc, usunięcie zasłon umysłu możliwe jest dzięki praktyce tak zwanych dwóch nagromadzeń, która kulminuje doświadczeniem świadomości pierwotnej: „Jeśli chodzi o owo samopoznanie

<sup>22</sup> VIII Karmapa Mikjo Dordże, dz. cyt., s. 54.

<sup>23</sup> Tamże.

pierwotnej świadomości rozpoznającej, to pierwotna świadomość transformująca urzeczywistnia bezmierne nagromadzenia<sup>24</sup>.

Jeśli zatem doświadczenie, a raczej samodoświadczenie świadomości pierwotnej jest całkowitym urzeczywistnieniem dwóch nagromadzeń, to drogą do tego doświadczenia będzie właśnie budowanie w nieoświeconym umyśle owych dwóch nagromadzeń, do których sprowadza się praktyka sześciu paramit, czyli działań wyzwalających. Poprzez pierwsze pięć, jakimi są szczodrość, właściwe postępowanie, cierpliwość, wytrwałość i medytacja, buduje się w umyśle pozytywny psychologiczny potencjał pozwalający na uspokojenie nieoświeconego, rozproszonego umysłu. Ów spokój następnie wykorzystuje się do tego, by umysł mógł w medytacji we właściwy sposób spocząć w samym sobie i rozpoznać swą naturę, swą podstawową dyspozycję do osiągnięcia oświecenia (esencję tathagaty) i ją zaktualizować. Ten ostatni krok jest praktyką szóstej paramity nazywanej paramitą wiedzy (*shes rab*) lub świadomości pierwotnej (*ye shes*), a więc ponawianą aż do skutku próbą samowiedzy umysłu, próbą samorozpoznania świadomości w jej naturalnym potencjale. Jeśli zatem pierwotna świadomość rozpoznająca, a więc stan buddy, jest zgodnie z powyższym cytatem całkowitym urzeczywistnieniem dwóch nagromadzeń, a droga do stanu buddy jest ich akumulacją, to najkrócej rzecz ujmując, praktyka buddyjska polega na tym, by starać się być buddą, aż do momentu, kiedy się nim faktycznie staniemy. Budda bowiem nie różni się w swej naturze od zwykłej istoty obdarzonej umysłem, jedyna różnica między nimi polega właściwie na pracy, której jeszcze nie wykonały istoty nieoświecone.

Filozofii buddyjskiej Tybetu całkowicie obca jest przeto Cassirerowska intuicja, stojąca za jego filozofią kultury, a dotycząca natury ludzkiej:

Filozofia form symbolicznych wychodzi z założenia, że jeżeli istnieje jakokolwiek definicja natury albo „istoty” człowieka, to definicję tę można jedynie rozumieć funkcjonalnie, nie zaś substancjalnie. Nie możemy określić człowieka na podstawie żadnego tkwiącego w nim elementu, który stanowiłby jego istotę metafizyczną, ani też na podstawie żadnej wrodzonej zdolności czy instynktu, które dałyby

---

<sup>24</sup> Tamże.

się u niego stwierdzić w drodze obserwacji empirycznych. Cechą charakterystyczną człowieka, jego znakiem rozpoznawczym nie jest jego metafizyczna czy fizyczna natura – lecz jego praca. To właśnie praca, to właśnie system ludzkich działań określa i determinuje zakres pojęcia „człowieczeństwo”<sup>25</sup>.

Filozofia tybetańska wychodzi natomiast z założenia, że próbując odpowiedzieć na pytanie o naturę człowieka, docieramy nie do tego, co pierwotnie określa jego człowieczeństwo, którym ta myśl niezbyt się interesuje. Schodzimy w tym przypadku na poziom bardziej ogólny, na którym mówi się o naturze posiadacza umysłu – pod tę kategorię podpada również człowiek. Prawda o człowieku jest więc ogólniejsza niż jakieś wyróżniające go człowieczeństwo. Człowieczeństwo nie jest czymś, co odgrywałoby tu szczególną rolę. Jest przygodnym karmicznym rezultatem poprzednich działań i tendencji, który trwać będzie tylko tak długo, aż nie wyczerpie się jego potencjał zgromadzony w umyśle istoty nim obdarzonej. W perspektywie reinkarnacji i karmicznych uwarunkowań człowieczeństwu, którego specyfikę tak bardzo chce wydobywać filozofia kultury, nie można przyznać żadnej wyróżnionej pozycji. Jest ono bowiem jedynie stanem tymczasowym, który musi przeminąć.

Można natomiast mówić o wyjątkowości posiadacza umysłu, który – jeśli faktycznie jest istotą szczególną, odrodzoną zwłaszcza w cennym ludzkim ciele – ma zdolność rozumienia i korzystania z nauk Buddy. Owa zdolność nie jest swoistą cechą ludzką, choć pewnie w świecie ludzi występuje najczęściej; niemniej jednak buddyjskie legendy pełne są również opowieści o inteligentnych zwierzętach, słuchających nauk Buddy, których adeptami są niejednokrotnie również bogowie.

Cassirera bardziej interesuje wyjaśnianie kultury w kategoriach genetycznych, czemu służy jego filozofia form symbolicznych. W Tybecie jednak refleksja nad kulturą dokonuje się właściwie tylko w kategoriach teleologicznych. Wyjaśnienie, czym jest kultura, jest tam odpowiedzią na pytanie, do czego kultura służy, a jej sens rozumiany jest w eschatologicznych ramach filozofii buddyjskiej. Nie oznacza to oczywiście, że nie można próbować opisu buddyjskiej

---

<sup>25</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tł. A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 132.

kultury Tybetu w kategoriach Cassirerowskich form symbolicznych. Byłaby to jednak perspektywa całkowicie obca tybetańskiej samoświadomości filozoficznej, a na dodatek zostałaby uznana za nierелеwantną właśnie dlatego, że rezygnuje z odniesienia do celu nauk buddyjskich.

Rozumienie kultury w Tybecie idzie zatem dokładnie w przeciwnym kierunku niż Cassirer, który twierdzi:

Rozum jest bardzo wąskim i niewystarczającym terminem, nie może więc objąć form kulturalnego życia człowieka w całym ich bogactwie i różnorodności. Wszystkie te formy jednak są formami symbolicznymi. Stąd zamiast określać człowieka jako *animal rationale*, powinniśmy określać go jako *animal symbolicum*. W ten sposób potrafimy wskazać na odrębność gatunkową człowieka i zrozumieć otwierającą się przed nim nową drogę do cywilizacji<sup>26</sup>.

Wedle filozofii buddyjskiej natomiast potrzeba właśnie – jak widzieliśmy – pojęcia rozumu, a raczej umysłu i to możliwie najszerszego, aby wyjaśnić nim wszelkie przejawy świadomej egzystencji. Dopiero w tak szerokim dostarczonym przezeń planie człowieka jako istoty obdarzonej umysłem, a więc i esencją tathagaty, można znaleźć jedyne, istotne dla Tybetu wyjaśnienie fenomenu kultury jako narzędzia do realizacji owego pierwotnego potencjału doskonałości. A zatem to nie natura ludzka rozumiana jest poprzez naturę jego wytworów, lecz odwrotnie – natura form kultury staje się zrozumiała w perspektywie natury człowieka jako istoty obdarzonej umysłem.

### **Kultura jako droga do oświecenia**

Tybetańczycy tradycyjnie na określenie kultury używają kilku zbliżonych terminów: *rig bzhung*, *shes rig*, *rig gnas*. Pierwszy z nich oznacza dosłownie „traktaty wiedzy”, drugi jest złożeniem dwóch czasowników: *shes* – być świadomym, poznawać oraz *rig* – wiedzieć. Trzeci oznacza literalnie miejsce/obszar/dziedzinę wiedzy

<sup>26</sup> Tamże, s. 70.

i objaśniany jest jako „miejsce/obszar/dziedzina tego, co poznawalne [*shes par bya ba'i gnas*]”<sup>27</sup>. Jest to zatem przestrzeń, w jakiej operuje intelekt czy świadomość, lub obszar, w którym wydarza się poznanie.

Tybetańskie pojęcie kultury<sup>28</sup> jest więc pierwotnie powiązane z pojęciem poznania i udzielanej mu przestrzeni; tak rozumiana kultura harmonizuje zatem z tybetańskim pojęciem człowieka jako istoty obdarzonej umysłem lub świadomością (*shes ldan*), a więc istoty poznającej (*shes*). Kultura jako *rig gnas*, czyli przestrzeń, w której wydarzają się najszerzej rozumiane wiedza i poznanie, jest obszarem, w którym człowiek jako istota obdarzona umysłem potwierdza fakt posiadania tegoż umysłu, czyli potwierdza to, czym jest, poprzez formy działania tegoż umysłu. W przeciwieństwie do tego, co twierdzi Cassirer, owe formy nie są wyrazem samej istoty człowieczeństwa, czy raczej natury owej istoty obdarzonej umysłem, którą zasadniczo jest człowiek. Jego naturą bowiem jest natura umysłu rozpoznana w momencie oświecenia. Taki przejaw natury ludzkiej jako *animal symbolicum* jak język pisany i mówiony nie występuje w świadomości tybetańskiej jako swoisty wyraz człowieczej natury. Świadczą o tym na przykład mitologiczne opowieści przejęte w Tybecie z Indii o uczonym plemieniu węży zwanych nagami, które to istoty odznaczają się przenikliwym intelektem i nierzadko były nauczycielami ludzi na polu zarówno gramatyki, jak i filozofii, i to tak zaawansowanej jak mahajanistyczna.

Kultura zatem rozpatrywana jest jako twór nie tyle człowieka, ile raczej posiadacza umysłu zmierzającego do oświecenia. Na owej drodze do oświecenia czynnikiem kluczowym jest właśnie poznanie uznawane za wyzwalające. W kategoriach poznania opisuje się również samo oświecenie czy stan buddy jako wszechwiedzę, czy też poznanie wszystkiego (*thams cad mkhyen, kun mkhyen*). Kultura w Tybecie jest zatem traktowana jako wyraz nie tyle człowieczeństwa, ile raczej poznania, które może posłużyć do osiągnięcia oświecenia.

<sup>27</sup> *bod rgya tshig mdzod chen mo*, s. 2682.

<sup>28</sup> Bardziej współczesne określenia tybetańskie tłumaczone jako kultura to *shes rgyud smin sbyong* oraz *bsam pa'i dpal yon* będące próbą oddania kultury w tybetańskim znaczeniu, jako kultywowania, które dla Tybetańczyków jest oczywiście kultywowaniem umysłu.



Kultura jako *rig gnas* może się odnosić zarówno do wiedzy w najszerszym sensie, jak i używana jest w znaczeniu zawężonym do pięciu dziedzin. „Na owe pięć dziedzin składają się wiedza o słowach, wiedza dotycząca poznania właściwego, wiedza sztuk pięknych, wiedza lekarska i wiedza wewnętrzna”<sup>29</sup>. Innymi słowy, mamy tu odpowiednio cztery tak zwane zewnętrzne rodzaje wiedzy, na które składają się gramatyka, teoria wiedzy, wiedza rzemieślnicza w znaczeniu *techne*, zawężana do sztuk pięknych, oraz tak zwana wiedza wewnętrzna, obejmująca rozwój duchowy, którym w tym przypadku, co nie będzie zaskoczeniem, jest buddyzm. Choć mogłoby się wydawać, że do realizacji buddyjskiego ideału powinna wystarczać sama owa wewnętrzna wiedza, Tybetańczycy zgadzają się z chętnie cytowanym tu Maitreią, że

Jeśli nie osiągnie się biegłości w pięciu dziedzinach wiedzy,  
Nawet najwyższy aria nie stanie się wszechwiedzący<sup>30</sup>.

Kultura jako wymienione pięć dziedzin<sup>31</sup> swe najwyższe znaczenie uzyskuje zatem jako środek do osiągnięcia wszechwiedzy równoznacznej z pełnym oświeceniem. Wymienieni ariowie, czyli istoty wyższe pod względem duchowych kwalifikacji, a zatem bodhisattwowie, mogą w swym rozwoju zajść bardzo daleko, ale nie są w stanie osiągnąć pełnego oświecenia bez zgłębienia pięciu dziedzin wiedzy. Nie chodzi tylko o prozaiczny fakt, że ktoś, kto nie zna dobrze języka w mowie i piśmie, nie jest w stanie zgłębić buddyjskich nauk, ale o to, że bez biegłości w tychże pięciu dziedzinach nie jest w stanie również doścignąć ideału bodhisattwy,

<sup>29</sup> Namgjel Dragpa, [*yongs 'dzin rnam rgyal grags pa*]. *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, [w:] *blo gros mtha' yas pa'i mdzod*, t. 12, Kathmandu 2009, s. 29 i nast. (*rigs pa'i gnas lnga ni / sgra rigs pa dang tshad ma rigs pa / bzo rigs dang gso ba rigs pa / nang rigs pa dang lnga la byed /*).

<sup>30</sup> Maitreia/Asanga, *Mahāyānasūtrālamkāra*, [w:] *rtsa ba phyogs bsdu bzhugs so*, Sarnath, Varanasi:2009, 11.60 (*rigs pa'i gnas lnga dag la mkhas par ma byas na / phags mchog gis kyang thams cad mkhyen nyid mi 'gyur zhing /*).

<sup>31</sup> Historię rozwoju pięciu wymienionych dziedzin zob. w: Muge Samten, *A History of traditional fields of learning*, trans. Sangye Tandar Naga, New Delhi 2005.



który dopiero na dziesiątym stopniu<sup>32</sup> może się stać w pełni oświeconym buddą<sup>33</sup>.

Funkcję pięciu dziedzin wiedzy wyjaśnia się w Tybecie również na podstawie tekstów Maitrei w sposób następujący:

Następnie gramatyka i teoria wiedzy dokonują odparcia orędowników niewłaściwych systemów; sztuki piękne i medycyna pozwalają przekonać innych do podążania [za naukami Buddy]; wiedza wewnętrznej rozwoju pozwala samemu poznać wszystko<sup>34</sup>.

Wszystkie trzy rozróżnienia co do funkcji poszczególnych dziedzin wiedzy można ostatecznie sprowadzić do jednej – kluczowej funkcji bodhisattwy, jaką jest przynoszenie pożytku innym. Gramatyka oraz teoria wiedzy określająca zasady poprawnego wnioskowania i szerzej rozumianego poznania pozwalają na odparcie niewłaściwych (z punktu widzenia filozofii buddyjskiej) poglądów, które nie tylko mogą szkodzić tradycji buddyjskiej, ale i tym, którzy je kultywują, mogą przynieść szkodę na skutek niewłaściwych działań podjętych pod ich wpływem i prowadzących do negatywnych konsekwencji karmicznych. Medycyna i sztuki piękne pozwalają bezpośrednio pomagać istotom, które są na nie otwarte. Same nauki buddyjskie zaś pozwalają osiągnąć wszechwiedzę, która jako akt pierwotnej świadomości rozpoznającej „doprowadza do [stanu] samego tathagaty, będącego całkowitym spełnieniem pożytku własnego i innych”<sup>35</sup>. Stan tathagaty, czyli oświecenie, w mahajanie zawsze rozumiany jest jako ostateczne spełnienie tak zwanych dwóch pożytków, jakimi są rozpoznanie dharmakaji równoznaczne z pożytkiem własnym, a urzeczywistnienie sambhogakaji oraz nirmanakaji otwiera nieograniczone pole do pomagania istotom obdarzonym umysłem na wszelkie sposoby.

<sup>32</sup> Zob. przyp. 24 w: VIII Karmapa Mikjo Dordże, dz. cyt., s. 59.

<sup>33</sup> Między najbardziej zaawansowanymi bodhisattwami a samym Buddą istnieje nadal ogromna przepaść, którą chętnie się podkreśla w tekstach buddyjskich.

<sup>34</sup> Namgjel Dragpa, dz. cyt., s. 30 (*de yang sgra rigs pa dang tshad ma rigs pa gnyis kyis grub mtha' ngan pa tshar gcod par byed pa dang / bzo rigs pa dang gso ba rigs pa gnyis kyis gzhan rjes su 'dzin par byed / nang rigs pas ni rang nyid kun shes par byed pa yin te /*).

<sup>35</sup> VIII Karmapa Mikjo Dordże, dz. cyt., s. 55.

Pożytek własny i innych, czyli wiedza i miłość [płynące] z jej [czyli świadomości pierwotnej] właściwości, dokonują usunięcia splamień innych istot obdarzonych umysłem. Toteż owa świadomość pierwotna [pojawiająca się] natychmiast z chwilą [stania się] samym tathagatą, całkowitym, doskonałym buddą, nie ma nauczyciela. Dzięki samowylonionej świadomości pierwotnej [manifestuje się] całkowicie doskonały budda w swej istocie niewyraźny [...] Budda rodzi się sam ze swej własnej świadomości pierwotnej; sam zdobywa panowanie<sup>36</sup>.

Stan buddy jako akt ostatecznej wolności zdobywającej dla siebie wiedzę obejmującą wszystkie zjawiska, która realizuje się w pomaganiu innym, stanowi cel tybetańskiej kultury. Cel ten nadaje jej również ostateczny sens, bez którego wszystko, co człowiek robi, bez względu na to, jak bardzo realizuje go jako *animal symbolicum*, byłoby tylko jedną z niezliczonych aktywności sansarycznych, które nie mogą dać trwałego szczęścia. Tym ostatnim jest dla buddyjskiej tradycji tylko nieuwarunkowany stan tathagaty, czyli tego, kto – według tybetańskiej wykładni terminu – dotarł do takości, będący również stanem sugaty, czyli tego, kto dotarł do nieuwarunkowanej radości i szczęścia.

### **Kultura jako przekaz metod i doświadczenia**

W przedstawionej powyżej perspektywie człowieka jako istoty obdarzonej umysłem oraz kultury usprawiedliwionej teleologicznie, jako warunek możliwości osiągnięcia oświecenia, można spojrzeć jeszcze na sam mechanizm kultury, w którym wyraża się jej funkcja pomocniczego narzędzia przydatnego na drodze do oświecenia.

Najważniejszą cechą buddyjskiej tradycji ożywiającej tybetańską kulturę jest coś, co Tybetańczycy określają słowem *brgyud*, pochodzącym od czasownika *brgyud pa* – przekazywać, łączyć, spajać, transmitować. Słowo to prawdopodobnie najlepiej oddawać terminem „przekaz”, ponieważ Tybetańczycy mają tu na myśli fakt żywej obecności doświadczenia oświecenia dostępnego dla kolejnych pokoleń, praktykujących dzięki sukcesji oświeconych mistrzów, będących dzierżycielami tego doświadczenia wraz z metodami służącymi

---

<sup>36</sup> Tamże.

do jego uzyskania. Za szczególnie szczęśliwą, niezwykłą i rzadką Tybetańczycy uznają tę okoliczność, że historyczny Budda miał tylu zdolnych uczniów, by przekazać im w pełni swoje doświadczenie, a oni z kolei mieli równie zdolnych uczniów mogących je od nich przejąć i tak dalej aż do czasów obecnych. Dla Tybetu tradycja (*lugs srol*) to przede wszystkim tradycja przekazu doświadczenia Buddy, która może się wylegitymować nieprzerwaną sukcesją oświeconych mistrzów, sięgającą samego historycznego Buddy<sup>37</sup>.

Aby owo doświadczenie mogło być w kulturze zachowane, kładzie się w niej nacisk na relację mistrza i ucznia, ponieważ to między nimi, a raczej między ich umysłami dochodzi do owego fundamentalnego przekazu. Tybetańska literatura sporo miejsca poświęca dokładnym rozważaniom nad tym, kim jest idealny nauczyciel i idealny uczeń<sup>38</sup>. Teksty poświęcone tej tematyce są wyczeniem cech, które trzeba posiadać, oraz warunków, które muszą się zejść, aby mogło dojść do autentycznego przekazu nauk i doświadczenia. Biografie tybetańskich mistrzów (*rnam thar*)<sup>39</sup> są fabularyzowanym odzwierciedleniem tych katalogów cech i zawsze ich kluczowym zagadnieniem jest relacja nauczyciela i ucznia, a w niektórych przypadkach ograniczają się niemal do wymienienia listy nauczycieli. Najogólniej rzecz biorąc, kwalifikacje ucznia określa się na przykładzie naczynia, którym musi się stać, aby przyjąć nauki udzielane przez nauczyciela. Nie może zatem być dziurawym naczyniem, które nie jest w stanie zatrzymać nauk – w Polsce powiedzielibyśmy zapewne, iż nie może służyć jednym uchem, a wypuszczać

<sup>37</sup> Abstrahuję tu od akademickich sporów, czy historyczny Budda faktycznie uczył nauk trzeciego obrotu wraz z tantrami, które praktykowane są w Tybecie. Czynię to z dwóch powodów. Po pierwsze, nie wydaje mi się, że kwestię tę można bezsprzecznie rozstrzygnąć po dwóch i pół tysiąca lat od działalności Buddy, zwłaszcza że on sam nie spisał żadnych swoich nauk. Po drugie, tradycja buddyjska Tybetu w swej samoświadomości – której zresztą o tysiąc lat bliżej niż nam do czasów historycznego Buddy – określa siebie jako bezsprzecznie buddyjską i takie samookreślenie jest wynikiem tysiącletniego procesu, który trudno zasadnie kwestionować w XXI w. na podstawie ograniczonych pisanych źródeł historycznych lub ich braku.

<sup>38</sup> Zob. Jamgön Kongtrul Lodrö Thaye, *The Treasury of Knowledge. Buddhist Ethics*, vol. 5, New York 2003, s. 35–79.

<sup>39</sup> Zob. A. Przybysławski, *Ekspresja oświecenia, czyli kilka uwag o tybetańskim gatunku literackim rnam thar*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 2, s. 125–138.

drugim; nie może być naczyniem, które stoi do góry dnem, a więc musi zarówno chcieć otrzymać nauki (Budda udzielał nauk, kiedy był o nie proszony), jak i być w stanie je sobie przyswoić; oraz nie może być wypełnionym naczyniem, to znaczy: nie może się trzymać kurczowo innych poglądów, co uniemożliwiłoby akceptację otrzymywanych nauk (z tego powodu filozoficzne teksty buddyjskie często zaczynają się od obalenia poglądów niebuddyjskich); lub też nie może być naczyniem zawierającym truciznę, czyli poglądy lub nastawienie, które wypaczą sens przekazywanych nauk.

Taki uczeń, będący właściwym naczyniem, musi z kolei spotkać właściwego nauczyciela, który – skrótowo rzecz ujmując – sam musi doświadczać tego, czego będzie uczył, oraz mieć prostą, acz rzadko spotykaną cechę – mówi i robi dokładnie to, w czym przypomina samego Tathagatę: „Tathagata, o mnisi, jak mówi, tak czyni; jak czyni, tak mówi. Ponieważ jak mówi, tak czyni, i jak czyni, tak też mówi – nazywany jest [mianem] Tathagata”<sup>40</sup>. Podczas ich spotkania, po którym koniecznie musi nastąpić wzajemne sprawdzenie, czy faktycznie uczniowi warto przekazać nauki i czy faktycznie nauczyciel wart jest tego, by mu zaufać, może dojść do przekazu doświadczenia, który znów wymaga trzech rzeczy po obu stronach tej relacji.

Nauczyciel przekazuje swe doświadczenie trójtorowo poprzez inicjację (*dbang*), ustny przekaz tekstu (*lung*), objaśnienia (*khrid*)<sup>41</sup>. Pierwsza z nich, najogólniej rzecz biorąc, jest wspólną medytacją, podczas której uczeń ma szansę przejąć z umysłu nauczyciela do swego umysłu nieco doświadczenia mistrza i która pełni rolę zarówno formalnej zgody na konkretną praktykę, jak i jest dla niej punktem odniesienia i nicią przewodnią. Ustny przekaz polega na przeczytaniu tekstu praktyki, z którego będzie korzystać uczeń; jest to pamiętka po tym, że wszystkie nauki historycznego Buddy były przekazywane w formie ustnej, a więc w słowach dźwięczało jego doświadczenie, tak jak i później w słowach mistrzów dźwięczało powtórzone przez nich doświadczenie Buddy. Objasnienia zaś sta-

<sup>40</sup> *Muttāvali...*, s. 34.

<sup>41</sup> Więcej na ten temat zob. również w: A. Przybyślawski, *Lung, czyli siła słowa mówionego w tradycji buddyzmu tybetańskiego*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2014, nr 2, s. 89–98.

nowią niezbędne uzupełnienie często bardzo enigmatycznego tekstu praktyki, bez których nie można by z niego właściwie skorzystać.

Ze strony ucznia zaś odpowiedzią na tak dokonywany przekaz są trzy rzeczy, które musi wykonać, a mianowicie: słuchanie, rozmyślanie, medytacja. Słuchanie oznacza w istocie wiedzę uzyskaną podczas spotkania oświeconego nauczyciela, co wyraźnie kontrastowane jest z czysto intelektualną wiedzą książkową (dlatego mówi się tu o słuchaniu, a nie o czytaniu). Rozmyślanie jest koniecznym przygotowaniem do medytacji, ponieważ uznaje się ją za urzeczywistnienie otrzymanych nauk we własnym doświadczeniu, co może się wydarzyć tylko wtedy, gdy nauki zostały gruntownie zrozumiane po dogłębnym przemyśleniu.

Dzięki temu właśnie kultura tybetańska może się oprzeć procesowi stawania się skostniałą tradycją i nadal być przekazem żywego doświadczenia – doświadczenia pierwotnej świadomości rozpoznającej, wyzwalanej ostatecznie przez medytację.

Jeśli wobec tego zapytać, co rozpoznawać ma sama pierwotna świadomość rozpoznająca, to definitywnie ujmuje ona bezpośrednio przestwór wszystkich tathagatów. Owo definitywne ujęcie będące poznaniem rozpoznającym to prawdziwe diamentowe samadhi<sup>42</sup>.

Czasami, gdy szczególna otwartość i dojrzałość ucznia spotka się z niezwykle zręcznością urzeczywistnionego nauczyciela, może się zdarzyć coś, co Tybetańczycy nazywają *gdams ngag*, a nawet *man ngag*, a co oznacza tajemny przekaz ustny. Jego pierwszy przykład znajdujemy już w naukach Buddy, które wyzwoliły u jednego z jego uczniów natychmiastowe doświadczenie ich znaczenia. Później ta sytuacja miała się jeszcze wiele razy powtarzać w przypadku nie tylko samego Buddy, ale i indyjskich mahasiddhów oraz tybetańskich joginów. Intensywność i niezwykłość tego doświadczenia – którego świadectwem są tak zwane pieśni urzeczywistnienia (skr. *doha*, tyb. *mgur*)<sup>43</sup> – nie dawała się wytłumaczyć zwykłymi słowami,

<sup>42</sup> VIII Karmapa Mikjo Dordże, dz. cyt., s. 55.

<sup>43</sup> Na temat tego gatunku literackiego zob. tekst Rogera R. Jacksona w: J.I. Cabezón, R.R. Jackson, *Klasyczna literatura tybetańska*, tł. F. Majkowski, Warszawa 2012.

dlatego uciekano się do metafory. Mówiono, iż wskazówki te szepce wprost do ucha dakini (tyb. *mkha' 'gro*), czyli żeński budda, będąca ucieleśnieniem pierwotnej świadomości rozpoznającej; szepce je, pozostając tak blisko, że na uchu czuje się jej gorący oddech. Dzięki nim – żeńskim buddom, których imię w tybetańskim przekładzie oznacza tę, która wędruje w przestrzeni – żyje buddyjska kultura Tybetu; żyje dziś nie tylko w samym Tybecie, ale i na Zachodzie, ponieważ poznanie na szczęście nie zależy od geografii, lecz przynależy każdej istocie obdarzonej umysłem.

#### BIBLIOGRAFIA

- III Karmapa Rangdzung Dordże, *nges don phyag rgya chen po'i smon lam*, [w:] *bka' brgyud pa'i gsung rab*, t. 20, Zi-ling 2002.
- VIII Karmapa Mikjo Dordże, *Pochodnia madhjamiki szentong*, tł. A. Przybysławski, Warszawa 2012.
- bod rgya tshig mdzod chen mo*, t. 2, Pekin 2006.
- Bronkhorst J., *Karma*, Honolulu 2011.
- Cabezón J.I., Jackson R.R., *Klasyczna literatura tybetańska*, tł. F. Majkowski, Warszawa 2012.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tł. A. Staniewska, Warszawa 1971.
- Gampopa, *Chos rje sgam po pa bsod nams rin chen gyis mdzad pa'i dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin che'i rgyan zhes bya ba bzhugs so*, Sarnath-Varanasi 1999.
- Jamgön Kongtrul Lodrö Thaye, *The Treasury of Knowledge. Buddhist Ethics*, vol. 5, New York 2003.
- Konersmann R., *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009.
- Maitreia/Asanga, *Mahāyānasūtrālamkāra*, [w:] *rtsa ba phyogs bsodus bzhugs so*, Sarnath, Varanasi 2009.
- Muge Samten, *A History of Traditional Fields of Learning*, trans. Sangye Tandar Naga, New Delhi 2005.
- Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, tł. I. Kania, Kraków 1999.
- Namgiel Dragpa, [yongs 'dzin rnam rgyal grags pa]. *skye dgu'i bdag po la rigs lam gsal byed*, [w:] *blo gros mtha' yas pa'i mdzod*, t. 12, Kathmandu 2009.
- Przybysławski A., *Ekspresja oświecenia, czyli kilka uwag o tybetańskim gatunku literackim rnam thar*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 2, s. 125–138.
- Przybysławski A., *Lung, czyli siła słowa mówionego w tradycji buddyzmu tybetańskiego*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2014, nr 2, s. 89–98.

Przybyśławski A., *Pojęcie świadomości uwarunkowanej w filozofii tybetańskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 2012, nr 3, s. 577–584.

Sadakata A., *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*, tł. M. Kanert, Poznań 2000.

*Tybetańska księga umarłych*, tł. I. Kania, Kraków 2001.

#### STRESZCZENIE

Tekst ukazuje specyficzne, tybetańskie podejście do problemu człowieka i kultury. Oba pojęcia analizowane są w perspektywie filozofii buddyjskiej operującej szerszą kategorią istoty obdarzonej umysłem. W tej perspektywie kultura pełni rolę nie tyle ekspresji natury człowieka, ile narzędzia realizacji potencjału zawartego w naturze umysłu.

SŁOWA KLUCZOWE: natura buddy, kultura tybetańska, buddyzm

#### SUMMARY

The text shows specific, Tibetan approach to the problem of man and culture. Both concepts are analyzed in the perspective of Buddhist philosophy referring to much wider concept of being endowed with mind. In this perspective the culture is not the expression of human nature but it plays the role of the tool for realizing the potential of the nature of mind.

KEYWORDS: Buddha nature, Tibetan culture, Buddhism





## 5.

BEATA SZYMAŃSKA

### Kultura Japonii

Pisanie o kulturze japońskiej (podobnie jak o każdej kulturze) w sposób ogólny a zarazem skrótowy jest rzeczą niemożliwą. Można jednak, jak sądzę, skupić się na wybranych problemach na tyle ogólnych, aby poprzez ich analizę wskazać pewne kluczowe dla tej problematyki kwestie. Takim najbardziej ogólnym zagadnieniem jest ustalanie, co rozumie się przez kulturę danego kraju. Jak wiadomo, dysponujemy niezmierną ilością definicji kultury (rokrocznie ta liczba się zwiększa). Trudno byłoby więc przyjąć jakiś jeden, określony termin.

W tym tekście ograniczę się do stwierdzenia, iż każdy z omawianych autorów rozumie kulturę nieco inaczej, a zakres tego pojęcia jest wyznaczany przez dokonywany przez nich wybór problemów uważanych za najistotniejsze dla kultury japońskiej. Nie podejmuję też dyskusji z prezentowanymi przez nich poglądami, ich weryfikacja przekracza bowiem zakres i możliwości niniejszego opracowania. Zresztą, jak pisał badacz Orientu Edward D. Said, nawet to, iż dany pogląd podziela zgodnie wielu badaczy nie dowodzi jego prawdziwości. „Spójność obszernego zbioru tekstów wynika częściowo z faktu, iż zazwyczaj odwołują się one do siebie nawzajem [...] orientalizm jest to w końcu system cytowania prac i autorów”<sup>1</sup>. Zawsze mamy do czynienia nie z „prawdą”, ale przede

---

<sup>1</sup> E.D. Said, *Orientalizm*, tł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 58.

wszystkim z jej reprezentacją<sup>2</sup>. Często też powstają konstrukty pojęciowe niemające swych odpowiedników w rzeczywistości, na przykład ów „Orient”. Jak pisze Said:

Wartość, skuteczność, siła, oczywista prawda pisemnej wypowiedzi na temat Orientu zależy od niego w bardzo niewielkim stopniu [...] Wprost przeciwnie, pisemna wypowiedź istnieje dla czytelnika dzięki wykluczeniu, wyparciu, uczynieniu zbytecznym czegoś takiego jak prawdziwy Orient<sup>3</sup>.

Dodatkowym czynnikiem, który podważa bezstronność opisów, zwłaszcza dawnych relacji podróżników, kupców czy misjonarzy, jest fakt, że poznawanie obcych kultur niemal nigdy nie było bezinteresowne. Największe zaciekawienie budziła kultura tych obcych ziem, którymi kraj badacza był z jakichś powodów szczególnie zainteresowany. Przyczyny mogły być różne: podboje, handel, wojna. Właśnie brak takich interesów spowodował, że zamknięta dla Zachodu Japonia długo pozostawała poza obszarem zainteresowania jego mieszkańców i w porównaniu z ilością informacji dotyczących takich krajów jak te znajdujące się na obszarze Półwyspu Arabskiego, także Indie czy Chiny, wiedza o Japonii przez długie lata była niewielka. W gruncie rzeczy dopiero wzrost zainteresowania sztuką japońską na przełomie XIX i XX wieku spowodował, iż Zachód zaczął rzeczywiście interesować się tym krajem, który nigdy nie był politycznie ani ekonomicznie podległy wielkim imperiom Zachodu. Wspomniany już Said, kiedy pisze o Oriencie, swoją uwagę kieruje na Bliski Wschód, świadomie nie uwzględniając Chin i Japonii, czyli – jak pisze – krajów, w których interesy lokowały trzy wielkie imperia: brytyjskie, francuskie i amerykańskie<sup>4</sup>. Szwajcarski podróżnik Nicolas Bouvier pisał:

[...] kiedy w sierpniu 1853 amerykańskie korwety komodora Perry'ego zmuszą Japonię do otwarcia się na handel zagraniczny – próżno by

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 55.

<sup>3</sup> Tamże, s. 56.

<sup>4</sup> Tamże, s. 47.

szukać na ziemi cywilizowanego miejsca, o którym byłoby jeszcze mniej wiadomo<sup>5</sup>.

Tak więc pełniejsza wiedza o kulturze japońskiej ukształtowała się stosunkowo późno. Oczywiście obecnie dysponujemy już ogromną literaturą dotyczącą tego zagadnienia, a wybór źródeł informacji nie był tu sprawą prostą. Wydało mi się, iż byłoby interesujące odwołanie się do tych publikacji, które prezentują zupełnie odmienne podejścia do tematu, a dwie z wybranych przeze mnie trzech pozycji książkowych wywarły ponadto ogromny wpływ na tworzenie przez człowieka Zachodu obrazu tego kraju. Każda z nich wybiera też inne aspekty jako reprezentatywne dla tego, co można określić jako „kulturę Japonii”.

Kolejność, w jakiej te książki zostaną przedstawione, wyznaczają daty ich pierwszych wydań. W 1946 roku ukazała się *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*<sup>6</sup> Ruth Benedict. Autorem drugiej, opublikowanej w roku 1958, pracy zatytułowanej *Zen i kultura japońska* był Daisetz Teitaro Suzuki<sup>7</sup>. A w roku 1970 Roland Barthes opublikował swoje *Imperium znaków*<sup>8</sup>. Różnią się one nie tylko podejściem do kultury japońskiej czy wyborem zagadnień uznanych za najważniejsze, ale też sposobem uzyskiwania wiedzy o Japonii.

Ruth Benedict (1887–1948) była antropologiem i wykładowcą na kierowanym przez Franza Boasa Wydziale Antropologii Uniwersytetu Columbia w Nowym Yorku. Jej książka o Japonii powstawała, jak wiadomo, w szczególnej sytuacji. Była pisana „na zamówienie”, kiedy w roku 1944 Stany Zjednoczone przygotowywały się do ustalenia reguł działania w momencie wprowadzania przez armię amerykańską pokojowego ładu w podbitej Japonii. Najwybitniejszym uczonym i specjalistom zlecono przygotowanie charakterystyk poszczególnych pokonanych krajów<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> N. Bouvier, *Kronika japońska. Pustka i pełnia*, tł. K. Sławińska, K. Arustowicz, Warszawa 2014, s. 66.

<sup>6</sup> R. Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tł. E. Klekot, Warszawa 1999.

<sup>7</sup> D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, tł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009.

<sup>8</sup> R. Barthes, *Imperium znaków*, tł. A. Dziadek, Warszawa 1999.

<sup>9</sup> Pisze o tym we wstępie do polskiego przekładu książki Ruth Benedict jej tłumaczka Ewa Klekot (*Chryzantema i miecz...*, s. 5).

Autorka nigdy nie była w Japonii i swoje badania oparła na istniejących już wówczas nielicznych opracowaniach naukowych dotyczących Japonii, także na rozmowach z imigrantami japońskimi osiadłymi w Stanach oraz z jeńcami wojennymi; uwzględniła też takie materiały jak filmy, powieści i artykuły prasowe.

Z kolei Daisetz Teitaro Suzuki (1894–1966) był znawcą buddyźmu zen i jego najbardziej znanym propagatorem na Zachodzie. Autor ponad stu książek i licznych artykułów był przez wiele lat wykładowcą na Buddyjskim Uniwersytecie Otani w Kioto. (Sam praktykował zen linii rinzai.) Wśród wybranych tu autorów jako jedyny był Japończykiem i pisał o kulturze japońskiej widzianej niejako „od wewnątrz”. Natomiast jego długoletnie kontakty z kulturą Zachodu dały mu możliwość dokonania porównań i wskazywania na różnice i analogie między Wschodem i Zachodem.

Roland Barthes (1915–1980) pisarz, krytyk (i – według niektórych – filozof) uważany jest za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli strukturalizmu i poststrukturalizmu. Jego bezpośrednia znajomość Japonii ograniczała się do kilku krótkich wizyt, a ich owocem była niewielka książka zatytułowana *Imperium znaków*. Japonia w jego ujęciu to kraj współczesnych miast, zarazem nowoczesny, jak i głęboko przywiązany do tradycji. O szczególnej formie wypowiedzi autora będzie jeszcze mowa.

Zacząć należy od książki Ruth Benedict. Zadanie, jakiego się podjęła autorka, wymagało określenia zakresu tego, które elementy kultury okażą się ważne dla zrozumienia przez Amerykanów sposobu myślenia i utrwalonych reguł zachowania ludzi Japonii – kraju, z którym toczono wojnę.

Japońskie zaangażowanie w wojnę totalną musieliśmy poznać nie tylko od strony celów i motywacji, jakimi kierowały się władze w Tokio, nie tylko od strony historii Japonii, statystyk wojskowych i gospodarczych: musieliśmy się dowiedzieć, na co rząd może liczyć ze strony ludzi, spróbować zrozumieć japoński sposób myślenia i emocje oraz wzory, według których były one kształtowane<sup>10</sup>.

Szczególna sytuacja, w jakiej była pisana ta książka, sprzyjała zadawaniu pytań o to, co motywowało młodych pilotów japońskich do czynów takich jak samobójcze atakowanie okrętów wroga, co

---

<sup>10</sup> R. Benedict, *Chryzantema i miecz...*, s. 16.

powodowało, że jeńcy japońscy woleli zginąć, niż dostać się do niewoli, jak zrozumieć absolutne posłuszeństwo wobec cesarza, którego doniosła rola w społeczeństwie japońskim była przecież zjawiskiem historycznie bardzo późnym. W gruncie rzeczy cała struktura „wzorów kultury” zmierza do odpowiedzi na te pytania.

Jako antropolog kultury [...] wyszłam z założenia, że najbardziej oderwane ludzkie zachowania wiążą się ze sobą w system. Poważnie studiowałam, w jaki sposób setki szczegółów układały się w ogólne wzory. Społeczność ludzka musi wytworzyć jakiś wzór, według którego żyje. Uznaje ona pewne sposoby reagowania na określone sytuacje i pewne sposoby ich oceny. Członkowie tej społeczności przyjmują takie rozwiązania za podstawę swego bytu i niezależnie od trudności traktują je jak swoje<sup>11</sup>.

Oto najkrótsze wyłożenie przyjętej w książce metodologii dokonane przez autorkę *Wzorów kultury* (polski przekład tej książki autorstwa Jerzego Prokopiuka ukazał się w 1966 r.)<sup>12</sup>.

Jedną z cech strukturalnych kultury japońskiej jest zdaniem Benedict coś, co określa się pojęciem „właściwego miejsca”, które dla każdego członka japońskiego społeczeństwa jest precyzyjnie wyznaczone. W ściśle zhierarchizowanym społeczeństwie japońskim ten postulat wyznacza cały skomplikowany rytuał zachowań, zwłaszcza zaś odnoszenia się do ludzi stojących pod jakimkolwiek względem wyżej w hierarchii społecznej. Jest to więc odnoszenie się samuraja do swego feudalnego pana – *daimyo*, relacje w obrębie rodziny: żony i męża, młodszego i starszego rodzeństwa, a obecnie na przykład pracownika korporacji i zwierzchnika. Dobrze funkcjonujący członek społeczeństwa japońskiego potrafi natychmiast ustalić, czy wobec nowo poznanego człowieka jego zachowanie powinno wynikać z różnicy wieku, płci czy stanowiska. Dodajmy tu, że oczywiście trzeba już wcześniej coś o swoim rozmówcy wiedzieć. W małej grupie społecznej taka wiedza jakoś była dana, bo wszyscy się znali. (Dziś zastępuje ją nieustanna wymiana biletów wizytowych.)

<sup>11</sup> Tamże, s. 22.

<sup>12</sup> R. Benedict, *Wzory kultury*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.

Za typowy przejaw kultury japońskiej Benedict uznaje pokłony. Jak później zobaczymy, tak samo widział to też Barthes. (Obecnie ten jakże japoński zwyczaj powoli zanika, a w każdy razie jest, jeśli tak można powiedzieć, złagodzony.)

Nie wystarczy wiedzieć, komu należy się kłaniać, ale trzeba jeszcze wiedzieć, jak i ile razy. Pokłon, który jest odpowiedni dla jednego gościa, może być uznany za obelgę przez drugiego, zajmującego nieco inną pozycję względem tego, kto się kłania. Różne są rodzaje pokłonów: od klękania z padaniem na twarz [...] do zwykłego pochylenia głowy i ramion. Człowiek musi się nauczyć, i to wcześniej, oddawania szacunku w sposób odpowiedni do każdej sytuacji<sup>13</sup>.

Jednym z elementów, które, jak pisze autorka, są istotne zarówno dla całej struktury społecznej, jak i na przykład dla relacji w obrębie rodziny, jest pojęcie obowiązku określane japońskim terminem *on* i cała grupa terminów bliskoznacznych, takich jak *ko on* – obowiązek nałożony przez cesarza, *shi-no on* nakładane przez nauczyciela czy *ko* – obowiązek wobec rodziców („miłość synowska”; *on* określa powinności człowieka wobec rodziców, dzieci, nauczyciela, wreszcie – cesarza). W tej grupie mieści się też pojęcie *giri*. Są to „zobowiązania, które muszą zostać spłacone co do grosza, w określonym czasie, odpowiednio do wielkości i przysługi”<sup>14</sup>.

To pojęcie ustala system powinności wobec tych ludzi, z którymi człowiek pozostaje w relacjach bliższych czy odległych, ale ważnych – od rodziców po cesarza. Jest to *giri* wobec świata. *Giri* odnosi się też do obowiązku „wobec własnego imienia” i bliskie jest pojęciu „honor”. To z kolei pozwala na zrozumienie tego, co tak przyciąga uwagę w japońskich filmach; jest to słynne *seppuku* – honorowe samobójstwo, a także zemsta w obronie urażonego honoru własnego, również swojego zwierzchnika czy rodziny. Zemsta jest czymś oczyszczającym. Benedict pisze:

Japońska tradycja ciągle stawia przed oczy społeczeństwa ideał wendety jako „porannej kąpeli”. Każdy zna niezliczone opowieści

<sup>13</sup> R. Benedict, *Chryzantema i miecz...*, s. 54.

<sup>14</sup> Tamże, s. 127.

z życia bohaterów: największą popularnością cieszy się osnuta na wydarzeniach historycznych *Opowieść o czterdziestu siedmiu samurajach*. Można je przeczytać w szkolnych czytankach, obejrzeć w teatrze lub w postaci adaptacji filmowej, znaleźć w popularnych wydawnictwach. Są one częścią żywej kultury dzisiejszej Japonii<sup>15</sup>.

Te pojęcia związane z „obowiązkiem”, a także kilka innych tu niewymienionych, dobrze oddają japońską wizję życia.

Japończycy widzą „całość powinności człowieka” jakby w postaci mapy podzielonej na poszczególne regiony [...] Każdy krąg ma swój własny kodeks postępowania i bliźnich nie ocenia się, przypisując im jakieś integralne osobowości, lecz mówiąc, że „nie wiedzą, co to *ko*, albo nie wiedzą, co to *giri*”<sup>16</sup>.

Odrębny krąg zagadnień zawiera rozdział książki zatytułowany *Krąg namiętności ludzkich*. Zaczyna się od opisu – jak stwierdza Benedict – jednej z największych przyjemności, jaką dla człowieka Japonii jest gorąca kąpiel. Warto tu zauważyć, że o zamięłowaniu Japończyków do czystości wspominało we wszystkich dawnych opisach podróży do tego dziwnego kraju, w którym raczej zaniedbanego i stroniącego od nadmiernej czystości człowieka Zachodu uważano za barbarzyńcę.

Pisząc o „kręgu ludzkich namiętności”, autorka skupia się jednak przede wszystkim na tym, co dla ludzi Zachodu stało się przedmiotem zarówno fascynacji, jak i zgorznienia: na japońskim życiu erotycznym. I chodzi tu zarówno o miłość romantyczną, jak i o relacje seksualne.

W naszej kulturze przyjemności erotyczne obwarowane są wieloma tabu, których Japończycy nie znają. Jest to dziedzina, która dla nas podlega osądom moralnym, a dla nich nie. Seks, jak inne „namiętności ludzkie”, Japończycy uważają za rzecz z gruntu dobrą, choć zaliczaną do tych mniej ważnych. [...] Stale jeszcze komentują fakt, że Brytyjczycy i Amerykanie uważają niektóre z ich ulubionych albumów z obrazkami za pornografię oraz widzą w tak fatalnym świetle Yoshiwarę – dzielnicę gejszy i prostytutek<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, s. 154.

<sup>16</sup> Tamże, s. 183.

<sup>17</sup> Tamże, s. 172–173.

Ten tolerancyjny stosunek do seksu dotyczy także, mieszczącej się w pełni w tradycji japońskiej, miłości homoseksualnej.

Świat gejsz tak często przedstawiany swobodnie w sztuce Japonii stanowi dla zachodniego odbiorcy temat zarazem atrakcyjny, jak i niezbyt zrozumiały. A jednak mieści się dobrze w pojęciu „właściwego miejsca”: w oddzieleniu rodzinnego kręgu od świata przyjemności. (Barthes zauważa nie bez złośliwości, że „w Japonii – w tym kraju, który nazywam Japonią – seksualność zawarta jest w seksie i nigdzie indziej; w Stanach Zjednoczonych, przeciwnie, – seks jest obecny wszędzie z wyjątkiem seksualności”<sup>18</sup>).

Ten swobodny stosunek do seksu nie oznacza jednak, że dozwala się przy tym na pobłażliwość w stosunku do samego siebie. Przeciwnie, wysoko cenioną cnotą jest dyscyplina wewnętrzna. W książce Benedict jest jej poświęcony odrębny rozdział. „Niezależnie od klasy społecznej, Japończycy oceniają siebie i innych na podstawie całego zestawu pojęć związanych z samokontrolą i opanowaniem”<sup>19</sup>.

Postulat wewnętrznej dyscypliny Benedict wiąże z buddyzmem zen. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że w okresie, kiedy autorka pisała o „chryzantemie i mieczu”, wiedza o tym nurcie, tak ważnym dla kultury Japonii, dopiero zaczynała się kształtować. Stąd też jej informacje są miejscami dość dyskusyjne. Ona sama odwołuje się przede wszystkim do dwóch książek. Jedną z nich jest obszerna *Japanese Buddhism* Charlesa Eliota, która ukazała się w 1935 roku. Drugą pozycją, do jakiej Benedict się odwołuje, jest (wydana w 1924 r.) *Essays in Zen Buddhism*, której autorem był Suzuki. O jego wizji kultury japońskiej i roli, jaką w niej odegrał buddyzm zen, będzie mowa za chwilę. Na razie wystarczy za Benedict przytoczyć opinię Eliota:

Zen stał się tak bardzo japoński jak ceremonia picia herbaty czy teatr nō. Można było przypuszczać, że w niespokojnym okresie, jakim były wieki XII i XIII, w cichych przystaniach, jakimi były klasztory, i pośród tych, którzy porzucili burze świata, nastąpi rozkwit tej kontemplacyjnej i mistycznej nauki, odnajdującej prawdę nie w pismach,

<sup>18</sup> R. Barthes, dz. cyt., s. 81.

<sup>19</sup> R. Benedict, *Chryzantema i miecz...*, s. 214.



ale w bezpośrednim doświadczeniu ludzkiego umysłu; nie można się było spodziewać jednak, że klasa wojowników przyjmie ją za swoją przewodnią zasadę życiową. A mimo wszystko tak się stało<sup>20</sup>.

Oto możliwie najkrótsze podkreślenie roli buddyzmu.

W tym miejscu warto też wspomnieć o tym, czego w książce Benedict nie ma lub – mówiąc ściślej – o czym są tylko wzmianki. Mam na myśli istotny wpływ, jaki wywarła na kulturę Japonii druga wielka religia – shintoizm. Benedict pisze o nim wówczas, kiedy omawia reformę Meiji. Ponieważ żadna z prezentowanych tu książek nie zajmuje się znaczeniem shintō i jego szczególną rolą w kulturze Japonii, może warto o nim coś powiedzieć.

Początki tej religii (o ile shintō w ogóle jest religią) datuje się na mniej więcej 500 rok p.n.e. Shintō, wywodząc się z animistycznych wierzeń, nie ma swego założyciela. (Sama nazwa, japońskie *shintō*, oznacza „drogę duchów”). Przyjmuje się, że istnieje wielu bogów, przy czym cały świat przyrody ma swoje odrębne duchy – od duchów kamieni, drzew, strumieni, gór, po duchy przodków. Słynny japoński szacunek i podziw dla przyrody ma w shintō swoje uzasadnienie. W panteonie bogów ważna rola przypada bogini Amaterasu. Amaterasu Ōmikami to bogini słońca, legendarna założycielka rodu cesarskiego, co uzasadniało boskie pochodzenie cesarza.

W okresie restauracji Meiji (jap. *Meiji Ishin*), w roku 1868 nastąpił przewrót zarówno polityczny, jak i ekonomiczny oraz militarny. Po upadku rządzącego bardzo długo rodu Tokugawa i przeniesieniu stolicy z Kioto do Edo (którego nazwę zmieniono wówczas na Tokio) osłabiono rolę feudalnych władców i zapowiedziano powrót do tradycji, do tego, co rdzennie japońskie. Za rdzennie japońskie uznano właśnie shintō i to powinni byli przyjąć wszyscy Japończycy. Jednak, w gruncie rzeczy, nie było ono traktowane jak religia i w typowym dla Japończyków podejściu przyjmowano, że równocześnie można być wyznawcą shintō i każdej innej religii.

Buddyzm i shintoizm (a także wywodzący się z Chin konfucjanizm) od wieków (po dzisiaj) współistniały harmonijnie ze sobą i większość Japończyków uznawała się za wyznawców zarówno buddyzmu, jak i shintoizmu. Zresztą, jak pisze Benedict, „Z wyjątkiem

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 225.

tych nielicznych, którzy poświęcili się profesjonalnie praktykowaniu surowego życia, religia w Japonii nie jest zbyt twarda”<sup>21</sup>.

Ten obraz kultury rozumianej jako „wzory” zachowań i obyczajów uzupełniony jest opisem sposobów wychowywania dzieci. Autorka zwraca przy tym uwagę na znacząco odmienne traktowanie chłopców i dziewczynek, co jest odzwierciedleniem niskiej roli, jaką wyznaczało kobietom społeczeństwo japońskie.

*Chryzantema i miecz...* jest rzetelnym, opartym na wnikliwych studiach źródłem informacji i przedstawia obraz kultury japońskiej tak, jak jawiła się ona autorce w okresie pracy nad książką, z uwzględnieniem przede wszystkim tych problemów, które Benedict uznała za istotne ze względu na cel, w jakim to opracowanie powstało (o czym była mowa na początku tego artykułu). Zupełnie inne jest podejście, które reprezentuje drugi z omawianych tu autorów – Daisetz Teitaro Suzuki. Inny jest też styl jego książki i sposób prezentowania zagadnień, a także wybór problemów uznanych przez niego za najważniejsze dla kultury japońskiej.

Pierwsze wydanie książki *Zen i kultura japońska* ukazało się w roku 1938 jako zbiór tekstów wygłaszanych w Anglii i w Ameryce w roku 1936 oraz artykułów zamieszczanych w czasopiśmie. Często pisze się o tym autorze, iż to on jako pierwszy popularyzował buddyzm zen na Zachodzie, a omawiana tu pozycja niewątpliwie należy do takiej popularyzatorskiej działalności. W swoich wcześniejszych pracach (także zresztą później) Suzuki starał się w możliwie przystępny sposób wskazywać na istotne cechy buddyzmu zen, lecz jego omówienia są zbyt obszerne, by można je tu przytoczyć *in extenso*. Postaram się więc skrótowo, a to znaczy: z ogromnymi uproszczeniami, wskazać na te cechy buddyzmu zen, które są dla niego najbardziej istotne, zwłaszcza jeśli się uwzględni rolę, jaką zen odegrał w kulturze Japonii.

Zen jest jedną ze szkół buddyzmu mahajany. Powstał w Chinach, gdzie określił go termin „buddyzm chan”. Podobnie jak cały buddyzm, zen był w znacznym stopniu nośnikiem chińskiej tradycji i kultury – ten fakt trzeba wyraźnie podkreślić. Sama nazwa *chan/zen* pochodzi od sanskryckiego słowa *dhyana* – medytacja. Charakterystyczna dla zen jest „nieruchoma medytacja” – *zazen*. Ważne jest przekonanie

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 90.

o tym, iż tego, co dotyczy najważniejszych dla człowieka prawd, nie da się ująć w słowach, trzeba się odwoływać do szczególnych sposobów, takich jak koany. Ostatecznym celem jest uchwycenie prawdy, bezpośredni wgląd, czyli oświecenie, *satori*, co jest możliwe tylko w indywidualnym doświadczeniu.

Jak w całym buddyzmie, w zen przyjmuje się przekonanie o nie-trwałości świata, który ze swej istoty jest pustką.

Dotarcie do prawdy i uzyskanie oświecenia to coś, co człowiek rzadko jest w stanie osiągnąć bez pomocy mistrza, który przekazuje swoją wiedzę bezpośrednio uczniowi. Ta ważna rola mistrza jest też istotna w sztuce walki, w zgłębianiu tajników malarstwa i kaligrafii, w sztuce projektowania ogrodów czy w sztuce herbaty.

Charakterystyczna dla zen jest akceptacja codzienności. Suzuki przywołuje wiersz, którego autorem jest Hō Koji, świecki wyznawca zen, żyjący w VII wieku:

Jakie to cudowne, jakie tajemnicze!  
Przynoszę drzewo na opał, nabieram ze studni wodę<sup>22</sup>.

To oczywiście tylko niektóre charakterystyczne cechy buddyzmu zen, które okażą się istotne dla sposobu, w jaki Suzuki opisuje kulturę. Jak sam pisze, w książce będzie się zajmował między innymi

[...] wpływem buddyzmu zen na kształtowanie się japońskiej kultury i japońskiego charakteru – zwłaszcza jego ogólnym oddziaływaniem na sztukę, a w szczególności na *bushidō* („drogę wojownika”), oraz jego znaczeniem w badaniu i upowszechnianiu konfucjanizmu, edukacji i powstaniu sztuki herbaty, jak również tego gatunku poetyckiego, który nazywa się *haiku*<sup>23</sup>.

Gdyby do tych problemów dodać jeszcze malarstwo tuszowe, sztukę kaligrafii, może także sztukę ikebany – mielibyśmy niemal pełny zestaw tych przejawów, które Zachód uznaje za najbardziej charakterystyczne i przykuwające uwagę elementy japońskiej kultury.

<sup>22</sup> D.T. Suzuki, dz. cyt., s. 10.

<sup>23</sup> Tamże, s. 11.

Swoje wywody Suzuki rozpoczyna od dwóch rozdziałów zatytułowanych *Zen i sztuka miecza*, które poprzedza rozdział *Zen i samuraje*. On sam nie uzasadnia takiej kolejności i dopiero analiza cech, jakie uznaje za najważniejsze dla mistrza miecza, pozwala zrozumieć, jak mocno kultura Japonii przeniknięta jest tym, co stanowi etyczny kodeks samurajów. Jako najważniejsze cechy samurajskiej etyki autor wymienia lojalność, poświęcenie, dobroć szacunek i rozwijanie w sobie wszelkich innych uczuć wyższych.

Usunięcie ze świadomości własnego „ja” – postulat częsty w buddyzmie zen – jest warunkiem wkroczenia na drogę miecza. Warto tu przytoczyć za Suzukim nauki tak wielkiego mistrza miecza, jakim był Yagyu Tajima no kami Munenori.

Mówi on, że na ostatnim etapie sztuki miecza pojawia się umysł, który nie jest umysłem. „Nie-umysł” (*mushin*) oznacza „codzienny umysł” (*heijoshin*) i gdy się go osiągnie, wszystko toczy się jak najlepiej. Na początku każdy oczywiście dąży do jak najlepszego posługiwania się mieczem, tak jak przy uczeniu się każdej innej sztuki. Konieczne jest mistrzowskie opanowanie techniki. Ale jeśli umysł ucznia koncentruje się na czymś, na przykład, gdy pragnie wypaść dobrze, popisać się swoimi umiejętnościami lub przewyższyć innych lub gdy za bardzo mu zależy na opanowaniu sztuki, na pewno popełni więcej błędów, niż jest to naprawdę konieczne. Dlaczego? Dlatego, że kiedy jego samo-świadomość lub świadomość „ja” zanadto wypełnia całe jego pole uwagi, wówczas nie może wykazać się sprawnością, jaką już nabył lub jaką zamierza nabyć. Musi pozbyć się tej przytłaczającej samo- lub ego-świadomości i przyłożyć się do wykonywanej pracy tak, jak gdyby nic szczególnego w tym momencie się nie działo. Gdy człowiek działa w stanie „nie-umysłu” (*mushin*) lub „nie-myślenia” (*munen*), co oznacza nieobecność wszelkiego rodzaju samo- lub ego-świadomości, wtedy jest w pełni wolny od zahamowań i nie doznaje żadnych przeszkód. Jeśli strzela, to po prostu bierze swój łuk, zakłada strzałę, naciąga cięciwę, koncentruje wzrok na celu, i gdy widzi, że ustawienie jest prawidłowe, wypuszcza strzałę. [...] To jest właśnie nasz „codzienny umysł” (*heijoshin*)<sup>24</sup>.

Ten dość obszerny cytat, wskazuje na to, co, jak się wydaje, jest kluczowym tematem całego wywodu Suzukiego: na drogę dyscy-

<sup>24</sup> Tamże, s. 93, 94.

plinowania umysłu. Ma to wojownika miecza – samuraja – doprowadzić do tego, co w zen określa się jako stan „pustego umysłu”, paradoksalnie tożsamego w sytuacji walki z maksymalną koncentracją pozwalającą na niezważanie na niebezpieczeństwo i możliwość bliskiej śmierci. Ta całkowita utrata własnego „ja” pozwala na intuicyjne dokonanie jednego właściwego ruchu, wystarczającego na pokonanie przeciwnika.

Nie przypadkiem Benedict, pisząc o dyscyplinie wewnętrznej jako o istotnym etycznym postulatcie i przywołując wniosek z wywodów Suzukiego, odnosi to do całego japońskiego społeczeństwa:

Nie pozostaje nic oprócz celu oraz czynu, który służy jego osiągnięciu. Badacz ludzkiego zachowania mógłby odnieść to stwierdzenie bardziej konkretnie do kultury japońskiej. W dzieciństwie Japończyk uczy się rygorystycznego obserwowania własnych czynów [...] jego ja-obszawator jest niesłychanie wrażliwy. Aby doprowadzić się do ekstazy duchowej, eliminuje to wrażliwe „ja”. Przestaje czuć, że to „on coś robi”<sup>25</sup>.

Oczywiście tego rodzaju generalizacja jest pewnym zabiegiem metodologicznym, jednak kodeks etyki samurajskiej jest ogólnie przyjętym wzorem cnót i należytego postępowania, i z pewnością znajomość jego zaleceń pozwalała zrozumieć zachowania zarówno dowódców, jak i zwykłych żołnierzy japońskich w działaniach wojennych.

Kolejna część książki odnosi się do zupełnie innego obszaru – jest to rozdział *Zen i haiku*. Oczywiście nie byłoby tu celowe przytaczanie bardzo skądinąd cennych uwag Suzukiego dotyczących tej formy krótkich siedemnastosylabowych wierszy, które w historii poezji japońskiej stanowią stosunkowo późne zjawisko. Trzeba się natomiast zastanowić, dlaczego właśnie ten rodzaj sztuki – poezja zajmuje w jego książce tak istotną pozycję i jest wyraźnie wyróżniona wśród ważnych problemów kultury japońskiej. Uzasadnienie Suzukiego nie jest, jak się wydaje, zbyt jasne. Po jego sformułowaniu trzeba się będzie jeszcze odwołać do innego autora piszącego o tej sprawie. Sam Suzuki nawiązuje do faktu, iż jedną z cech buddyźmu

<sup>25</sup> R. Benedict, *Chryzantema i miecz...*, s. 230.

zen, które „w szczególny sposób przemawiają do japońskiej mentalności”<sup>26</sup>, jest uznanie, iż prawda nie jest możliwa do uchwycenia w wiedzy wyrażającej się w pojęciach. Taka bowiem wiedza „nie jest twórcza, lecz stanowi tylko zbiór martwych prawd”<sup>27</sup>. I dodaje: „pod tym względem zen jest najdoskonalszym przejawem myślenia Wschodu. Słusznie mówi się, że umysł Wschodu jest intuicyjny, a umysł ludzi Zachodu logiczny i dyskursywny”<sup>28</sup>.

Być może tego rodzaju uogólnienia idą zbyt daleko. Tak więc dla rozjaśnienia sprawy warto przywołać słowa współczesnego japońskiego filozofa Watsuji Tetsuro, a przytacza je Hajime Nakamura, stwierdzając przy okazji, że chociaż „język japoński nie nadaje się do ściśle logicznych wypowiedzi, to jest doskonałym narzędziem ekspresji, intuicji i indywidualnych uczuć”<sup>29</sup>. Tetsuro potwierdza tę opinię:

W języku japońskim wyrażenie uczucia i woli wysuwa się na pierwsze miejsce. Dzięki tej właściwości to, co człowiek rozumie w swoim bezpośrednim i praktycznym działaniu, zostaje w doskonały sposób zachowane w języku<sup>30</sup>.

„W Japonii niemal każdy jest poetą”<sup>31</sup> – konkluduje Nakamura.

Tak więc intuicyjny i emocjonalny język sztuki jest najlepszym przekątnikiem prawdy. Świat artysty to świat swobodnej twórczości, a ta płynie wprost od intuicji ujmującej rzeczy w ich bytowości, bez pośrednictwa zmysłów i intelektu. Artysta tworzy formy i dźwięki z czegoś, co jest nieuformowane i bezdźwięczne. I w tym właśnie przejawia się zbieżność świata artysty i świata zen<sup>32</sup>.

Artysta – geniusz, podobnie jak mistrz zen, dostrzega prawdziwą rzeczywistość, a dochodzi do tego po wytrwałym treningu, po długim okresie surowej dyscypliny, ponieważ, jak pisze Suzuki,

---

<sup>26</sup> D.T. Suzuki, dz. cyt., s. 142.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tł. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005, s. 514.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 11.

„tylko cała seria doświadczeń prowadzi do intuicyjnych, tajemnych głębi sztuki, to znaczy do źródła życia”<sup>33</sup>. Zarówno zen, jak i poezja nie odwołują się do intelektu, ale tylko poezja, w odróżnieniu od innych sztuk, przyjmuje za swój środek wyrazu wypowiedź językową.

Nie tylko jednak sztuka w ścisłym rozumieniu tego słowa, lecz także szczególnego rodzaju działalność artystyczna może się stać drogą prowadzącą do uchwycenia prawdy. To między innymi „sztuka herbaty” – *chanoyu*. Suzuki poświęca jej trzy kolejne rozdziały, uważając, iż to właśnie w niej wyraża się w pełni duch Japonii. Oczywiście nie sposób tu zamieścić pełnego opisu zarówno samej ceremonii, jak i pomieszczenia, w którym się ona powinna odbywać, czy używanych w jej trakcie przyborów. O jej randze świadczy fakt, iż prowadzi ją często mistrz, który biegłość w tej sztuce osiągnął po długim treningu, podobnym do tego, jaki przechodzi mistrz zen.

W ceremonii herbaty znajdują swój wyraz pewne szczególne wartości estetyczne, które realizować powinno każde dobre dzieło sztuki, a które trzeba uznać za tak bardzo „japońskie”, że trudno dla nich znaleźć w jakimkolwiek języku Zachodu bezpośrednie odpowiedniki.

Owe niedające się przełożyć terminy to *wabi* i *sabi*<sup>34</sup>. To pojęcia bliskoznaczne i współcześnie niekiedy oddawane są jedną nazwą: *wabi/sabi*. Suzuki, próbując bliżej określić pojęcie *wabi*, odwołuje się do jego pierwotnego, słownikowego znaczenia – to „ubóstwo” lub „przebywanie poza kręgiem towarzyskim”. Obydwa też w jakiś sposób odnoszą się do samotności, ale także do prostoty i do, jak mówi Suzuki, „estetycznego ascetyzmu”.

*Sabi* oznaczające dosłownie także samotność, opuszczenie, zawiera dodatkowo element estetyczny tak istotny na przykład w doborze utensyliów pojawiających się w ceremonii herbaty – archaiczność, niedoskonałość, co może wyrażać się niekiedy w bardzo wyrafinowanych technikach „postarzania” przedmiotu. Cenione najwyższej przez znawców (a także cenne w wymiarze swej rynkowej wartości) są te akcesoria – naczynia, czerpaki itd., które zachowały indywidualny rys pewnej niedoskonałości: nieregularność kształtu, niedokładność

<sup>33</sup> D.T. Suzuki, dz. cyt., s. 145.

<sup>34</sup> Pisałam o tym w mojej książce *Kultury i porównania* (Kraków 2003) i do tego tekstu w tym miejscu się odwołuję.

barwy będącą wynikiem ich wypalenia, sklejone (niekiedy złotem) pęknięcia rozbitego nieumyślnie (a czasem i umyślnie) naczynia. Ta niedoskonałość, brak symetrii, niedokładność wykonania (są to często naczynia bardzo stare) stanowią piękno przedmiotu: surowość, prostota, zachowanie tego, co indywidualne i niepowtarzalne. *Sabi* to odnajdywanie jakości estetycznie wartościowych w takich elementach jak: starość (zarówno przedmiotów, jak i ludzi), chłód, odrętwienie – to uczucie, które wywodzi się z ubóstwa i braku, ale zawsze uczucie estetyczne. Zarówno *wabi*, jak i *sabi* są zawarte w krajobrazie, w tak chętnie przedstawianych motywach jesiennego deszczu, opuszczonego domu, samotnej góry. W malarstwie i poezji te właśnie elementy krajobrazu stają się treścią utworu wyrażającego nastrój *wabi* lub *sabi*.

Pewne zróżnicowanie terminów *sabi* i *wabi* Suzuki dostrzega w ich współczesnym stosowaniu. *Sabi* odnosi się bardziej do estetycznych walorów przedmiotów, podczas gdy *wabi* określa raczej postawę człowieka wobec życia, postawę, w której akceptuje się prostotę i ubóstwo. Zawsze jednak – podkreśla Suzuki – są to terminy estetyczne. Gdyby ten estetyczny aspekt nie występował, ubóstwo oznaczałoby po prostu biedę, a samotność mizantropię czy społeczne nastawienie. Tym, co niewątpliwie łączy te terminy, jest zawarte w nich odesłanie do nastroju melancholii – łagodnie smutnej zadumy nad przemijaniem. Niezwykle wyrafinowane poczucie piękna może znaleźć wyraz w rozmyślnym przywróceniu pierwotnego nieładu, zakłóceniu narzuconego porządku, słowem: przywróceniu „stanu natury”. Przetworzone na dzieło sztuki owo „ubóstwo” to stały motyw wierszy tworzonych przez mnichów – poetów zen, którzy właśnie poprzez własne doświadczenie biedy uzyskują estetyczny wgląd w nieoczekiwane ujawnione piękno. To – posługując się dla skrótu motywem jednego z wierszy – dziurawy dach, przez który swobodnie wpływa światło księżyca.

Jeszcze inne rodzaje nastroju – wartości estetycznej to *aware*, co Alan Watts próbuje określić jako „jeszcze intensywniejsze, nostalgiczne uczucie smutku związane z jesienią i stopniowym zanikaniem świata”<sup>35</sup>, oraz *yūgen* – odczucie tajemniczości świata czy tylko chwili, jaką artysta chce wyrazić w dziele. Zatrzymajmy

<sup>35</sup> A. Watts, *Droga Zen*, tł. S. Musielak, Poznań 1997, s. 220.



się przez chwilę nad tym ostatnim pojęciem, które nie tyle jest wieloznaczne, ile wyrażając niejasność, ciemność „bytu”, samo jest niejasne i nie ma ścisłej definicji. *Yūgen*<sup>36</sup> odzwierciedla przekonanie, a raczej doznanie, iż zewnętrzna, dostępna zmysłowej obserwacji rzeczywistość jest przeniknięta tajemnicą, którą artysta niekiedy potrafi dostrzec i wyrazić.

*Yūgen* mroczne, ciemne, niewyraźne – ten szczególny nastrój tajemnicy ma potrójny aspekt: zawiera go przyroda, odczuwa artysta, przekazuje dzieło sztuki. Jest to nastrój, który przenika każde naprawdę wielkie dzieło. To dzięki niemu – pisze Suzuki – „osiągamy w świecie nieustannych zmian wgląd w rzeczy wieczne: spoglądamy na tajemnice Rzeczywistości”<sup>37</sup>. O ile *aware* to raczej doznanie smutku wobec przemijania świata, o tyle *yūgen* jest wrażeniem, jakie powstaje po przekroczeniu świata zmiany i nietrwałości, i jest dostrzeżeniem, że coś się za nim kryje. Docieranie do tajemnicy bytu jest równoznaczne z oświeceniem, tak jak rozumie je buddyzm, i zapewne właśnie dlatego *yūgen* bywał uznawany za najwyższą wartość w sztuce. „Ubóstwo, *sabi* lub *wabi*, prostota, samotność i tym podobne idee to najbardziej charakterystyczne cechy japońskiej sztuki i kultury” – pisze Suzuki<sup>38</sup>.

Końcowa część książki Suzukiego poświęcona jest kwestii, którą sam uważał za niezwykle istotną dla zrozumienia japońskiej kultury – to „umiłowanie natury” (właśnie taki tytuł nosi ostatni rozdział jego książki)<sup>39</sup>. Miłość do natury – pisze Suzuki – jest dominującą nutą w japońskim charakterze<sup>40</sup>. I ubolewa, że kontakty z Zachodem i źle rozumiany postęp przynoszą niekorzystne zmiany:

W naszych prozaicznych czasach młodych ludzi w Japonii ogarnął nowy szał: wspinają się na góry, ale tylko dla samego wspinania i nazywają to „zdobywaniem gór”. Cóż za profanacja! Moda ta, bez

<sup>36</sup> O *yūgen*, a także o innych wymienionych w tekście nastrojach pisał m.in. Mikołaj Melanowicz w swojej *Literaturze japońskiej* (t. 1, Warszawa 1994).

<sup>37</sup> D.T. Suzuki, dz. cyt., s. 143.

<sup>38</sup> Tamże, s. 17.

<sup>39</sup> O pewnych problemach związanych z tym zagadnieniem pisałam w artykule *Człowiek i natura w sztuce zen*, [w:] *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, red. M. Gołaszewska, Kraków 2000.

<sup>40</sup> Tamże, s. 225.

wątpienia, została przeniesiona do nas z Zachodu, wraz z wieloma innymi, nie zawsze wartymi poznawania. Jeśli dobrze rozumiem, idea „zdobywania natury” wywodzi się z hellenizmu, który zakładał, że ziemia powinna służyć człowiekowi i wiatry na morzu mają mu być posłuszne. [...] Tymczasem Wschód nigdy nie hołdował idei podporządkowania Natury rozkazom człowieka powodowanego egoistycznymi zachciankami czy służbie dla niego. Wobec nas bowiem Natura nigdy nie była nieżyczliwa, nie była wrogiem, którego można podporządkować władzy człowieka. My na Wschodzie nigdy nie postrzegaliśmy Natury jako siły stawiającej opór. Przeciwnie, Natura była naszym wiernym przyjacielem i towarzyszem, któremu można bezwzględnie zaufać, nawet mimo częstych trzęsień ziemi, nękających nasz kraj. Sama myśl o podbijaniu Natury jest odstręczająca. Kiedy uda nam się wspiąć na górę, czemu nie powiedzieć: „zawarliśmy z nią przyjaźń”? Poszukiwanie obiektów, które można sobie podporządkować, nie jest zgodne z orientalnym podejściem do Natury<sup>41</sup>.

Za karygodne lekceważenie natury Suzuki uznaje poprowadzenie na szczyty gór kolejek linowych. Jest to, jak sądzi, wyraz „materialistycznego utylitaryzmu współczesnego życia”<sup>42</sup>.

Owa miłość do natury wiąże się ze szczególnym rodzajem ascetyzmu czy powściągliwości.

Co jest najbardziej charakterystyczną cechą ascetyzmu zen w odniesieniu do japońskiej miłości do Natury? To oddawanie Naturze najgłębszego szacunku, jaki jej się należy. Oznacza to, że możemy traktować Naturę nie jak przedmiot, który należy podbić i zmusić bez skrępułów do służby człowiekowi, lecz jak przyjaciela, jak bliźniego, którego przeznaczeniem, podobnie jak naszym, jest osiągnięcie stanu Buddy. Zen pragnie, byśmy poznali Naturę jako czynnik przyjazny, mający dobre intencje, którego wewnętrzna istota jest dokładnie taka sama jak nasza, jako czynnik zawsze gotowy działać w zgodzie z tymi naszymi aspiracjami, które są uzasadnione. Natura nigdy nie jest naszym wrogiem ani zagrożeniem dla nas; nie jest siłą, która nas zniszczy, jeśli i my nie będziemy próbować jej zniszczyć czy skrupować, tak by nam służyła<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Tamże, s. 223.

<sup>42</sup> Tamże, s. 224.

<sup>43</sup> Tamże, s. 236.

Ten szacunek powinien się wyrażać w staraniu o to, aby w miarę możliwości jak najmniej ingerować w przyrodę i nie niszczyć niepotrzebnie jej nawet najdrobniejszych elementów. Opisując pawilon herbaciany, Suzuki zwraca uwagę, iż w jego wnęce – *tokonoma* – umieszcza się tylko jeden kwiat, często zwykłą, pospolitą roślinę. Jest to zarazem zabieg estetyczny, ale też wyraz chęci oszczędnego czy raczej oszczędzającego traktowania kwiatów. (Podobnie podwójne uzasadnienie jest w układzie ikebany, w której używa się do kompozycji tylko kilku roślin). Japońskie zarówno poezja, jak i malarstwo przedstawiają naturę tak, że każdy wyodrębniony, pozornie błaży element jest ważny. Żaba, świetlik, pojedynczy cyprys, polny kwiat – to tematy twórczości najznakomitszych poetów haiku i malarzy. I, jak sądzi Suzuki, jest to cecha właściwa wszystkim Japończykom:

Być może jedna z najbardziej wyrazistych cech Japończyków to ich zdolność do dostrzegania w świecie natury rzeczy małych i delikatnego obchodzenia się z nimi. Zamiast rozprawiać o wzniosłych ideałach czy niezmiernie abstrakcyjnych pojęciach, hodują chryzantemy lub powoje, a gdy przyjdzie właściwa pora, czerpią radość z przyglądania się, jak pięknie kwitną<sup>44</sup>.

Związane z tym są jeszcze inne cechy przysługujące, jak sądzi Suzuki, ludziom Japonii.

Japończycy kochają miękkość, łagodność, półmrok, subtelną sugestywność i inne podobne doznania. Nie okazują gwałtownych uczuć. Choć czasem nawiedzają ich trzęsienia ziemi, lubią siedzieć w spokoju i ciszy, w świetle księżyca<sup>45</sup>.

A jeśli takie uogólnienie wydaje się przesadzone, warto przypomnieć opowieści o samurajach, którzy przed stoczeniem bitwy, w której mogli zginąć, zawsze znajdowali chwilę, aby kontemplować naturę, a czasem napisać o tym wiersz. „Ci, którzy tego nie potrafią, są uznawani w Japonii za ludzi pozbawionych kultury”<sup>46</sup> – reasumuje Suzuki.

<sup>44</sup> Tamże, s. 151.

<sup>45</sup> Tamże, s. 267, 268.

<sup>46</sup> Tamże, s. 51.

Trzecia z omawianych tu pozycji to wydana w 1987 roku książka Rolanda Barthesa *Imperium znaków*. Z kilku powodów jej proste referowanie jest niemal niemożliwe. Zarówno styl narracji, jak i zasadnicze przesłanie książki: przeniesienie jego własnej interpretacji znaku i tego, do czego znak się odnosi (lub właśnie nie odnosi), do interpretacji tak swoistego tekstu, jakim jest kultura masowa, nie pozwala na skrótowe, upraszczające streszczanie wywodów autora. Barthes nie chce opisywać rzeczywistości, lecz jedynie znaki. Jego twierdzeń nie można weryfikować, odwołując się do klasycznej definicji prawdy (zgodność sądu z rzeczywistością).

Mogę – pisał Barthes – [...] nie roszczęc sobie prawa do przedstawiania lub analizowania rzeczywistości (są to główne cechy zachodniego dyskursu), zaczerpnąć z któregośkolwiek miejsca świata (**stamtąd**) pewną liczbę rysów bądź rys (w zależności od tego, czy mówimy o grafice czy języku) i rozmyślnie stworzyć z nich system. System, który nazwę: Japonia<sup>47</sup>.

Jego opisy – obrazki – często są nieprzekładalne na dyskursywny język i omówienie winien zastąpić cytaty. Tak więc w tej części trzeba dokonać zabiegu wydobycia tego, co stanowi dostrzeżony przez Barthesa fragment, scenkę, tworzące „system, który nazwał: Japonia”. Dokonując swoistej zdrady wobec intencji autora, można zobaczyć Japonię, tak jak **widział** ją Barthes.

Oto pierwszy obrazek:

Tacka z posiłkiem przypomina finezyjny obraz: jest to ramka zawierająca na ciemnym tle różnorakie przedmioty (czarki, pudełka, podstawki, pałeczki, drobne porcje pokarmu, trochę szarego imbiru, kilka kawałków pomarańczowych jarzyn, odrobinę brązowego sosu). Jako że naczynia i kawałki pokarmu są małe i delikatne, choć w dużej ilości, można by powiedzieć, że tacka dopełnia definicję malarstwa<sup>48</sup>.

Każdy, komu zdarzyło się usiąść przy niskim stoliku w japońskiej restauracji, zauważy, jak trafny jest ten opis. Wygląd przeważa nad potrzebą zaspokojenia głodu.

<sup>47</sup> R. Barthes, dz. cyt., s. 47.

<sup>48</sup> Tamże, s. 59.

A to obrazek związany z poprzednim: pałeczki. Potrawy, które chwyta się pałeczkami, są podawane jako niewielkie kawałki.

Istnieje [...] zgodność między małym a jadalnym: rzeczy są małe nie tylko po to, by je zjeść, ale także są jadalne, by mogła się wypełnić istota ich bytu, którą jest małość. Harmonia pomiędzy wschodnim pokarmem a pałeczką nie może być jedynie funkcjonalna; [...] składniki są pokrojone, aby mogły być uchwycone pałeczką, ale też pałeczka istnieje dlatego, że składniki są pokrojone na małe kawałki<sup>49</sup>.

(Przypomnijmy, iż o predylekcji Japończyków do tego, co małe i delikatne, pisał Suzuki). I dalej Barthes pisze: „Pałeczka przekształca uprzednio podzieloną substancję w pokarm ptasi, a ryż w mleczy puch [...] pozostawiając naszym zwyczajom jedzenia armie pik i noży związanych z drapieżnością”<sup>50</sup>.

O jedzeniu pałeczkami nie wspominają ani Benedict, ani Suzuki zajęty poważniejszymi sprawami, a przecież opozycja widelec – pałeczka jest niewątpliwie opozycją strukturalnie znaczącą.

Centrum miasta. Centrum Tokio, jak zauważa Barthes, jest puste. Przypomnijmy – w samym centrum, zasłoniętym całkowicie zielenią znajduje się siedziba cesarza otoczona setkami kilometrów zabudowy. „Całe miasto otacza miejsce jednocześnie zakazane i obojętne, siedzibę zamaskowaną zielenią [...] dosłownie zamieszkałą przez niewiadomo kogo”<sup>51</sup>. Nawiązanie do japońskiej roli pustki zarówno w malarstwie, jak i w buddyjskiej koncepcji rzeczywistości nasuwa się samo. „Jeśli dzielnica jest dobrze ograniczona, skupiona [...] to ma swoje centrum, ale to centrum jest duchowo puste: jest nim dworzec”<sup>52</sup>.

Ukłony. Podobnie jak Benedict, która japoński zwyczaj ukłonów uważa za tak charakterystyczny przejaw japońskiej kultury, Barthes dostrzega ich osobliwość, ale oczywiście interpretuje to po swojemu. Ta forma grzeczności – pisze autor –

<sup>49</sup> Tamże, s. 64–65.

<sup>50</sup> Tamże, s. 67.

<sup>51</sup> Tamże, s. 83.

<sup>52</sup> Tamże, s. 88.

[...] nawet jeśli wydaje nam się przesadnie ugrzeczniona (tzn. w naszych oczach „poniżająca”), bo odczytujemy ją według naszych przyzwyczajeń, zgodnie z metafizyką osoby, otóż grzeczność ta jest pewnym ćwiczeniem pustki. [...] ukłon pozbawiony jest jakiegokolwiek uniżoności oraz wszelkiej próżności, bo właściwie nikt nikomu się nie kłania, ukłon jest znakiem<sup>53</sup>.

Haiku. Enigmatyczna charakterystyka, sama mająca cechę haiku, może być tylko cytowana, a nie analizowana:

Haiku wydaje się [...] ofiarować Zachodowi prawa, jakich jego literatura mu odmawia. Macie prawo, mówi haiku, być powierzchowni, ograniczeni, zwyczajni; zamknijcie to, co widzicie, to, co czujecie, w wątlym labiryncie słów, a będzie to dla was pasjonujące; [...] pozbawione chłodu wasze pisanie będzie **pełne**<sup>54</sup>.

Zen. „Cały zen, którego haiku jest jedynie częścią literacką. objawia się [...] jako rozbudowana praktyka zmierzająca do **zatrzymania języka** [...] do opróżnienia, do otępienia nieustępliwej paplaniny duszy”<sup>55</sup>.

I wreszcie – dom, który

[...] w Japonii często rozbierany jest zwykle elementem ruchomym; w korytarzu, jak w idealnym domu japońskim pozbawionym mebli (lub z ich niewielką ilością), nie ma żadnego miejsca, które wskazywałoby na najmniejszą własność; ani siedzenie, ani łóżko, ani stół, względem których ciało mogłoby ustanowić się jako podmiot (lub właściciel) przestrzeni: centrum przestało istnieć<sup>56</sup>.

Pusta przestrzeń to motyw, który w książce Barthesa pojawia się wielokrotnie. Ta pustka buddyzmu zen dla autora jest punktem dojścia, którym jest pustka słowa. A owa pustka słowa „tworzy także pismo; to właśnie z tej pustki wyłaniają się rysy, za pomocą których wyzwolony z wszelkiego sensu Zen zapisuje ogrody, gesty, domy, pałeczki, twarze, przemoc”<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Tamże, s. 122–123.

<sup>54</sup> Tamże, s. 126.

<sup>55</sup> Tamże, s. 133.

<sup>56</sup> Tamże, s. 180.

<sup>57</sup> Tamże, s. 50.

To swego rodzaju spis treści. Wymienione w nim elementy to fragmenty obrazu Japonii takiej, jaką zobaczył Barthes.

Trzy książki, trzy wizerunki Japonii. Oczywiście nie wszystkie problemy zostały pokazane, choćby w niewielkim skrócie. Można by też zapytać, jaki obraz Japonii ukazuje się dziś człowiekowi Zachodu. Wiadomo przecież, że następują tam szybkie przemiany kulturowe i niektóre elementy dawnej kultury odchodzą w przeszłość. Być może dostrzeże on przede wszystkim wieżowce, szybki pociąg Shinkansen i spieszących się dokądś ludzi ubranych według najnowszych wskazówek mody. Ciągłe jednak pozostają pałeczki, podziwianie na wiosnę kwitnących wiśni i pamięć o dawnych mistrzach.

#### BIBLIOGRAFIA

Ponieważ do tematu, jaki podjęłam, nie ma publikacji, które bezpośrednio się z nim wiążą, podaję wybrane pozycje bibliograficzne stanowiące uzupełnienie i poszerzenie poruszanych w moim artykule problemów.

- Barthes R., *Imperium znaków*, tł. A. Dziadek, Warszawa 1999.
- Benedict R., *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tł. E. Klekot, Warszawa 1999.
- Benedict R., *Wzory kultury*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.
- Bradford C., *Młody samuraj. Droga miecza*, tł. H. Pasierska, Warszawa 2010.
- Bradford C., *Młody samuraj. Droga wojownika*, tł. H. Pasierska, Warszawa 2009.
- Bryant A. J., *Samuraje*, tł. J. Godzimirski, Warszawa 1989.
- Dumoulin H., *Zen Buddhism. A History*, vol. 2: *Japan*, trans. J.W. Heisig, P. Knitter, Bloomington 2005.
- Frédéric L., *Życie codzienne w Japonii u progu nowoczesności (1868–1912)*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1988.
- Hall J.W., *Japonia od czasów najdawniejszych do dzisiaj*, tł. K. Czyżewska-Madajewicz, Warszawa 1979.
- Jofan N., *Dawna kultura Japonii*, tł. K. Okazaki, Warszawa 1977.
- Melanowicz M., *Historia literatury japońskiej*, Warszawa 2012.
- Melanowicz M., *Literatura japońska*, Warszawa 2012.
- Menegazzo R., *Japonia*, tł. H. Borkowska, Warszawa 2008.

- Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tł. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.
- Nitobe I., *Bushido – dusza Japonii. Wykład o sposobie myślenia Japończyków*, tł. W. Nowakowski, Bydgoszcz 2001.
- Kanert M., *Starożytna Japonia. Miejsca, ludzie, historia*, Kraków 2006.
- Kozyra A., *Estetyka zen*, Warszawa 2010.
- Kure M., *Samuraje*, tł. P. Cieśla, Warszawa 2006.
- Richie D., *Kumagai. Droga wojownika*, tł. A. Sawicki, Lublin 2008.
- Sen S., *Smak herbaty, smak zen*, tł. M. Godyń, Łódź 1997.
- Suzuki D.T., *Wprowadzenie do buddyźmu zen*, tł. M. i A. Grabowscy, Warszawa 1992.
- Suzuki D.T., *Zen i kultura japońska*, tł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009.
- Trzeciak P., *Powieki Bodhidharmy. Sztuka herbaty dawnych Chin i Japonii*, Zalesie Górne 2009.
- Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Wrocław 1984.
- Tubielewicz J., *Kultura Japonii. Słownik*, Warszawa 1996.
- Varley P., *Kultura japońska*, tł. M. Komorowska, Kraków 2006.
- Watts A., *Droga Zen*, tł. S. Musielak, Poznań 1997.
- Wilkoszewska K. (red.), *Estetyka japońska. Antologia*, t. 1, Kraków 2006.

#### STRESZCZENIE

Tematem tego artykułu jest próba ukazania charakterystycznych cech kultury japońskiej poprzez analizę jej trzech odrębnych ujęć. Ich autorami są Ruth Benedict, Daisetz Teitaro Suzuki i Roland Barthes. Tego rodzaju zestawienie różnego postrzegania i odmiennych metod przedstawiania podobnych zagadnień pozwala na takie ujęcie skomplikowanej i niełatwej do krótkiego ujęcia problematyki, w którym ujawniają się różne aspekty kultury japońskiej widziane z odmiennej perspektywy, lecz przez wszystkich wymienionych tu autorów uznawane za najważniejsze.

SŁOWA KLUCZOWE: kultura japońska, struktura społeczna, sztuka, obyczaje, etyka

#### SUMMARY

The paper attempts at presenting the most essentials characteristics of the Japanese culture. The proposed approach of this presentation is based on three separate views, namely of Ruth Benedict, Daisetz Teitaro Suzuki



and Roland Barthes. Such a methodology allows us to give – in a limited space – an insight into the three perspectives of this rich phenomenon viewed from diverse point of reference.

**KEYWORDS:** Japanese culture, social structure, art, customs, ethics



## 6.

MICHAŁ SOKOŁOWSKI

### „Niematerialny skarb kultury” – herbata w stylu wabicha

*Tylko ten, kto żyje nie w czasie, a w teraźniejszości, jest szczęśliwy.  
Życie w teraźniejszości nie zna śmierci.*

Ludwig Wittgenstein

Ceremonia herbaciana jest pełna paradoksów. Z jednej strony jest to ceremonia obwarowana niebywałą ilością szczegółowych reguł, z drugiej – sfera absolutnej zarazem wolności. Może być jedynie sposobem spędzania wolnego czasu, okazją do spotkania się z przyjaciółmi i wspólnego wypicia herbaty. Może być jednak również formą medytacji, w czasie której zapominamy o innych uczestnikach, a nawet o sobie, herbatę zaś składamy w ofierze Buddzie. Wejście do pawilonu herbacianego stanowi zatem zaproszenie do wyrafinowanej rozrywki, jak i wkroczenie do rzeczywistości alternatywnej.

Sōshitsu Sen XV, głowa rodu Urasenke, przedstawiciel jednej z trzech głównych szkół japońskiej ceremonii herbacianej, określił ją mianem „idealistycznej rozrywki wykraczającej poza ten świat”<sup>1</sup>, rozrywki, w której zbliżamy się do ideału, co pozwala jej stać się kulturą. Ceremonia herbaciana polega na przygotowaniu przez gospodarza jednej czarki herbaty dla gościa – ogród, pawilon i sprzęty służą tylko tej jednej czynności – a o tym, czy zostanie ona wykonana w sposób właściwy, decyduje wzajemny stosunek między gospoda-

<sup>1</sup> Sōshitsu Sen XV, *O duchu herbaty*, tł. A. Zalewska, Poznań 2007, s. 35.

rzem a gościem<sup>2</sup>. Sōshistu Sen pisze, że ceremonia ta zawsze musi być inscenizowana wyłącznie jako herbata, jednocześnie pozostając w ścisłym związku z tym, co stanowi jej ideał<sup>3</sup>. Oglądanie zwoju, utensyliów, wypicie czarki herbaty – nie stanowią ostatecznego celu, ale nie są też wyłącznie środkiem. Ideałem w picciu herbaty jest swobodny przeskok do innego świata. Ustalona forma, kolejność, etykieta, czynności, takie jak zamiatanie i sprzątanie ogrodu, nalewanie wody do misy, palenie kadzidła czy baczne uwzględnianie zmian pory dnia i roku służą właśnie temu. Stanowi ona praktykę i w pierwszym rzędzie jest ofiarą złożoną Buddzie – gdy jednak osiągniemy ów stan świadomości, możemy się w pełni delektować jej smakiem i towarzystwem zaproszonych gości.

Ceremonia herbaciana niemal od początku była zarówno świecką rozrywką, jak i sakralnym rytuałem, by w swojej dojrzałej formie ostatecznie pozwolić obu tym aspektom się przenikać.

Według legendy chińskiej pierwsze liście herbaty wyrosły z powiek Bodhidharmy, gdy ten odciął je sobie zirytowany morzącym go podczas medytacji snem, rozpraszające zaś senność właściwości herbaty miały mu pomóc w dalszej medytacji. Faktem jest natomiast, że herbatę odkryli i nauczyli się uprawiać Chińczycy, rozprzestrzeniając następnie ten zwyczaj w Azji.

Była ona pita zarówno przez prostych ludzi, jak i na dworze cesarskim, w celach zdrowotnych oraz dla przyjemności. Towarzyszyła spotkaniom przyjaciół, podczas których wraz ze śpiewaniem poezji pisanej przez uczestników oraz przy akompaniamencie muzyki tworzyła syntezę wielu sztuk. Intelktualiści nie traktowali herbaty wyłącznie jako napoju zapewniającego fizyczną przyjemność, lecz raczej jako środek pomagający w osiągnięciu duchowej przyjemności. Jednocześnie w średniowiecznych Chinach (Song 960–1279) powszechne były biesiady przy herbacie, którym przy stole towarzyszyła swobodna rozmowa, a napój przyrządzany był na oczach uczestników. Popularność zdobyły także konkursy herbaciane, pełne przepychu, w czasie których zadaniem uczestników było odgadnięcie rodzaju pitej herbaty, a zwycięstwo zapewniało rozgłos i cenne nagrody.

<sup>2</sup> Tamże, s. 44.

<sup>3</sup> Sōshitsu Sen XV, *Smak herbaty, smak zen*, tł. M. Godyń, Łódź 1997, s. 126.

W upowszechniających się herbaciarniach ludzie pili ją, grając w szachy i domino. Elita odwiedzała urządzone ze smakiem wnętrza, gdzie podawano herbatę w cennych utensyliach, klasa średnia miała jaskrawo dekorowane herbaciarnie z napojem serwowanym w purpurowych czarkach, biedocie zaś wystarczała prosta czarka od ryżu przy przenośnym piecyku na ulicy<sup>4</sup>. W chińskich klasztorach buddyzmu chan powszechne było rytualne picie herbaty w związku z wydarzeniami rangi państwowej, świętami religijnymi oraz w trakcie indywidualnych medytacji. Herbata była składana w ofierze przed wizerunkami Buddy oraz Bodhidharmy, legendarnego pierwszego patriarchy buddyzmu chan. Mnisi pili ją zarówno z osobnych czarek, podawanych im przez prowadzącego uroczystość, jak i z jednej czarki krążącej między nimi – co miało symbolizować jedność i równość wszystkich istot.

Do Japonii herbata dotarła w IX wieku w epoce Heian. Początkowo stanowiła ekskluzywną i wyrafinowaną rozrywkę, będąc dla japońskich arystokratów jednym z elementów chińskiego stylu życia. Została przywieziona przez buddyjskich mnichów i to oni założyli jej pierwsze plantacje. U stóp góry Hiei, koło świątyni Enryakuji, plantację miał założyć mnich Saicho, który w 802 roku powrócił do Japonii<sup>5</sup>. W roku 815 mnich Eichu miał osobiście przygotowywać herbatę cesarzowi Sadze, podejmując go w świątyniach Sufukuji i Bonkakuji<sup>6</sup>. Znamienne jest również to, że sproszkowana herbata, zwana *matcha*, tradycyjnie używana w trakcie ceremonii herbacianej, pojawiła się w Japonii w tym samym czasie co zen, przywieziona w XII wieku przez tę samą osobę, mnicha Eisai, założyciela japońskiej szkoły buddyzmu zen – rinzai. Założyciel drugiej najważniejszej w Japonii szkoły zen, soto, mistrz Dogen był zarazem autorem tekstu „Zasady dla klasztoru Eiheiji”, będącego luźnym przekładem chińskiego tekstu z VIII wieku n.e. W tłumaczeniu Dogena po raz pierwszy zostało użyte słowo *chanoyu*, oznaczające ceremonię herbacianą.

Żyjący na przełomie XIII i XIV wieku mnich Muso Soseki (1275–1351) podkreślał, że herbata jest jedną z dróg do przebu-

<sup>4</sup> P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy. Sztuka herbaty dawnych Chin i Japonii*, Zalesie Górne 2009, s. 149.

<sup>5</sup> Tamże, s. 190.

<sup>6</sup> A. Gorlich, *Ichigo ichie. Wchodząc na drogę herbaty*, Kraków 2008, s. 17.

dzenia – *satori*, a w ścieżce herbaty nie chodzi o żadną ceremonię, lecz o niedualistyczny stan świadomości, do którego ma prowadzić *chadō* – droga herbaty.

Picie herbaty, podobnie jak w Chinach, rozprzestrzeniło się wśród różnych warstw społecznych. Dla szlachty było wyrafinowaną rozrywką, dla rycerstwa odpoczynkiem od niebezpieczeństw pola walki i psychicznego napięcia, dla mieszczaństwa podkreśleniem własnych form życia i demonstracją samostanowienia, dla biedniejszych warstw zaś możliwością uświadomienia sobie estetyki wielu aspektów własnego życia.

Arystokraci podchwycili z Chin zwyczaj organizowania konkursów herbacianych, czyniąc je nieraz jeszcze większymi popisami zbytku i marnotrawstwa. W XV wieku rozprzestrzeniły się również spotkania przy herbacie nastawione nie na współzawodnictwo, lecz na utrwalanie więzi między uczestnikami. Ich rozrywkowy charakter podkreśla fakt, że towarzyszyły im picie sake i kąpiele w gorącej wodzie, a uczestniczyć w nich mogły również kobiety.

W XV wieku na popularności zaczęła zyskiwać herbata gabinetowa, w której w 1437 roku wziął udział sam shogun Ashikaga. W latach osiemdziesiątych XV wieku doradca innego shoguna, Yoshimasy, jako pierwszy skodyfikował spotkania herbaciane, opracowując zasady ubioru oraz wchodzenia i wychodzenia gości, rozłożenia utensyliów, sposoby ich trzymania i używania. Opierał się on przy tym na etykietce stworzonej dla wojowników na polecenie Yoshimasy przez Ogasawarę Nagahide, na zasadach klasztornych opatów oraz ruchach i gestach aktorów teatru *no*.

Dojrzała ścieżka herbaty powstała ze spotkania mistrza *rinzai zen* Ikkyu Sojuna (1394–1481) oraz mistrza herbaty pracującego na dworze Yoshimasy, Muraty Shuko (1423–1502). Ikkyu Sojun miał być nieślubnym synem setnego cesarza Japonii; w wieku pięciu lat został oddany do klasztoru i już we wczesnej młodości osiągnął oświecenie w trakcie medytacji w łodzi na jeziorze, pod wpływem krzyku wrony. Prowadził życie *wagabundy*, był poetą, kaligrafem, malarzem i mistrzem gry na flecie. Pod wpływem jego nauk Shuko zmienił swój stosunek do herbaty, uważając, że nie jest ona ani zabawą, ani sztuką, lecz sposobem oczyszczania serca. Każdy jej uczestnik powinien być pełen szacunku, szczerzy w swoim sercu. Spokojna rozmowa przyjaciół miała prowadzić do uniwersalnej

harmonii. Opracował on rytuał, podczas którego herbatę podaje się w niewielkich pomieszczeniach, używając ograniczonej ilości prostych utensyliów, często rodzimego pochodzenia.

Ewolucję tę kontynuował Takeno Joo (1502–1555), urodzony w tym samym roku, w którym zmarł Murata Shuko. Wyróżnił on „Pięć zasad dla początkujących”: bądź uprzejmy, zawsze zdobądź się na pełny wysiłek, praktykuj *wabi*<sup>7</sup>, praktykuj *sabi*<sup>8</sup>, bądź twórczy. Łączył on pojęcie *wabi* z kreatywnością i otwartością, podkreślając piękno skromnej, krytej strzechą chaty i uważając, że *wabi* to także autentyczna szczerść. *Wabi* dodatkowo kojarzone może być z „witalnością w braku witalności”, możliwą do dostrzeżenia w kielkujących spod śniegu pędach<sup>9</sup>. Daisetz Teitaro Suzuki charakteryzuje *wabi* jako „transcendentalną samotność w samym środku wielości rzeczy”<sup>10</sup>. Píše dalej, że być ubogim to być niezależnym od rzeczy tego świata: bogactwa, potęgi i ludzkich opinii, przy jednoczesnym wewnętrznym odczuwaniu w swoim wnętrzu obecności czegoś najcenniejszego, ponad czasem i pozycją społeczną – tego, co tworzy *wabi*. Z kolei gdy pięknu niedoskonałości towarzyszy rzecz stara lub prymitywnie wykonana, mamy do czynienia z *sabi*.

Najważniejszą cechą ceremonii herbacianej Joo miała być jednak szczerza gościnność, pozbawiona sztuczności i ostentacji, działanie zaś powinno być spontaniczne i wypływać prosto z serca. Wewnętrzny spokój i harmonia oraz wyjątkowa i niepowtarzalna relacja między gospodarzem a gośćmi pozwalały odnaleźć spontaniczność i wolność w szeregu wyuczonych ruchów i form. Joo używał wyrażenia *ichigo ichie* – „nigdy więcej”, „tylko ten raz”, „jedna szansa w życiu”, oznaczającego niepowtarzalność i unikalność każdej chwili i każdego spotkania. Każde spotkanie ma miejsce tylko raz, należy skoncentrować się na nim i przeżyć je w pełni – jest to zarazem generalna maksyma życiowa akcentująca znaczenie „tu i teraz” – jedynej chwili, w której żyjemy.

<sup>7</sup> Możliwe do przełożenia jako „piękno prostoty”.

<sup>8</sup> Możliwe do przełożenia jako „piękno niedoskonałości”.

<sup>9</sup> Haha Koshiro, *Chazen ichnimi*, s. 60, za: A. Kozyra, *Estetyka zen*, Warszawa 2007, s. 363.

<sup>10</sup> D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, tł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009, s. 13.

Osobą, która dokończyła dzieło Shuko i Joo, był Sen no Rikyu (1522–1591), kontynuujący osadzanie rytuału w duchu zen. Zapytany o sekret *chadō* miał odpowiedzieć: „Zaparz filiżankę dobrej herbaty; ułóż węgiel tak, żeby jego płomień ogrzewał wodę; kwiatom nadaj naturalny wygląd; latem zadbaj o chłód, zimą o ciepło; zrób wszystko zawczasu; przygotuj się na deszcz; okaż współbiesiadnikom wszelkie względy”. Według anegdoty zawiedziony tą odpowiedzią pytający odrzyknął, że wszystko to przecież już potrafi, na co uzyskał odpowiedź, że w takim razie Sen no Rikyu chętnie zostanie jego uczniem.

Połączył on ducha herbaty z czterema podstawowymi zasadami, obecnymi już w wypowiedziach Shuko: harmonią, szacunkiem, czystością i wewnętrznym spokojem, niebędącym jednak biernym wyciszeniem, lecz stanem ducha przenikającym całe ciało i umysł i umożliwiającym pogłębienie relacji międzyludzkich. Wierny zasadzie *ichigo ichie* – jedna pora – jedno spotkanie – podkreślał, że uczestnikom powinno towarzyszyć poczucie wyjątkowości chwili, gdyż każde przyjęcie jest okazją doznania czegoś, co nigdy już się nie powtórzy – wymaga to jednak włożenia w przygotowania i ugoszczenie gości całego serca i tego samego również ze strony gości w stosunku do gospodarza. Powinno to prowadzić do stanu *mubinshu*, czyli dosłownie: bez gościa i gospodarza, co nie oznacza naturalnie braku ich obecności, lecz zatarcie różnic między nimi, poprzez osiągnięcie idealnej harmonii.

Jak wygląda tradycyjna ceremonia herbaciana we współczesnej praktyce szkoły Urasenke? Każda zaproszona osoba zostaje uprzednio poinformowana o czasie spotkania, motywie przewodnim, innych zaproszonych oraz roli, jaka została dla niej przewidziana. Pierwszy gość jest najczęściej bliskim przyjacielem gospodarza, prowadzi z nim i pozostałymi uczestnikami główną konwersację oraz dyskretnie pomaga tym, którzy nie znają zbyt dobrze etykiety. Zazwyczaj zaprasza się nie więcej niż pięć osób ze względu na ilość miejsca w pawilonie. Tematem spotkania może być oglądanie kwiatów wiśni wiosną, kwiatów lotosu latem i tym podobne. Latem, gdy jest ciepło, spotkania urządzi się o poranku, gdy jest chłodniej, zazwyczaj odbywają się one wieczorem, zimowe również często mają miejsce o brzasku. Goście biorą ze sobą dwie kwadratowe tkaniny, wachlarz oraz papierowe serwetki. Tradycyjnym strojem jest kimono pozbawione krzykliwych wzorów i dopasowane do pory roku. W razie,



gdy nie ma możliwości założenia kimona, obowiązuje strój skromny i stonowany: najczęściej garnitur w przypadku panów oraz jasna bluzka i długa, ciemna spódnica w przypadku pań. Nie powinno się mieć przy sobie również biżuterii, zegarków ani telefonów.

W umówionym dniu goście przybywają do domu gospodarza na kwadrans przed właściwą godziną. Uchylona furtka oznacza zaproszenie. Brama lub furtka ma w gruncie rzeczy charakter umowy, a jej przekroczenie jest wkroczeniem do innego świata. Do pawilonu prowadzi ścieżka, zwana *roji*, której długość nie przekracza dwunastu metrów. Ułożona z niesymetrycznych kamieni o różnym kształcie i wielkości z jednej strony ma ułatwić poruszanie się, z drugiej – zmusza do ciągłej uważności i przystosowania kroku. Ma wywołać stan duchowej koncentracji oraz uspokajać, prezentując różne odcienie zieleni. *Roji* jest nie tylko drogą prowadzącą do pawilonu herbacianego – stanowi również symboliczną ścieżkę, którą goście opuszczają świat przyziemnych spraw i trosk. Przed wejściem do pawilonu znajduje się również naczynie do obmycia rąk i ust, co ma wymiar sakralny i jest niejako warunkiem dostąpienia do *chadō*. Wejście prowadzące do domku bywa bardzo niskie, może być otworem o rozmiarach w przybliżeniu sześćdziesiąt na siedemdziesiąt centymetrów, co ma podkreślać równość wszystkich, niezależnie od stanu i pozycji. Dlatego wojownicy przed wejściem do chatki zostawiali miecze, by następnie móc zasiąść do wspólnej herbaty z plebejuszami. Rozróżnienie na ludzi rangi niskiej i wysokiej jest na sposób buddyjski interpretowane jako kurz tego świata, strząsany w chwili przekroczenia progu.

W typowym pomieszczeniu do ceremonii herbacianej podłogę pokrywają maty tatami, a jej standardowy rozmiar wynosi cztery i pół maty (ok. 8,2 m<sup>2</sup>) – nawiązuje on do rozmiarów celi Wimalakirtiego, jednego z uczniów Buddy. Mata leżąca na kierunku wschód–zachód jest przeznaczona dla najbardziej szacownych, wzdłuż wschodniej ściany leży mata gości, wzdłuż południowej ściany – mata gospodarza, czwarta jest matą utensyliów, a ostatnia, a właściwie jej połowa, jest matą paleniska. Goście zajmują swoje miejsca i umieszczają za sobą wachlarze. Mogą podziwiać zawieszony w tokonomie – wnęce wewnątrz pomieszczenia – malowidło, przedstawiające kwiaty lub pejzaże, albo kaligrafię, będącą z reguły wierszem nawiązującym do pory roku lub sentencją jakiegoś mistrza zen.

Samo pomieszczenie jest zasadniczo puste, by nic nie rozpraszało uwagi. Goście, witani kolejno przez gospodarza, składają formalny ukłon. Najpierw podawany jest lekki posiłek, zwany *keiseki*, co dosłownie oznacza rozgrzany w ogniu kamień, przykładany przez mnichów do brzucha, by uśmierzyć głód. Przygotowany jest z najwyższą starannością, ale służy jedynie zaspokojeniu głodu, nie zaś najedzeniu się. W czasie posiłku gospodarz wycofuje się do sąsiedniego pokoju i przygotowuje utensylia do pierwszego parzenia herbaty. Następnie goście są świadkami przygotowywania przez niego paleniska. Potem mogą zostać poczęstowani słodyczami i wyjść na chwilę, aby zaczerpnąć świeżego powietrza; gospodarz zaś w tym czasie zastępuje malowidło lub kaligrafię kwiatem i – uczyniwszy ostatnie przygotowania – dźwiękiem gongu oznajmia gościom, iż mogą powrócić.

Najpierw serwowana jest mocna, gęsta herbata – *koicha*, którą pije się z jednej czarki, częstując się trzema łykami i podając dalej. Wspólne picie z jednej czarki pomaga gościom osiągnąć harmonię i poczucie jedności. Wypiwszy ją, goście mogą zażyczyć sobie obejrzenia utensyliów – pojemnika na herbatę, woreczka, w którym jest przechowywany oraz bambusowej łyżeczki. Gospodarz zbiera wszystkie inne przybory, czyści utensylia i wraca do gości. Wtedy można także zadawać pytania dotyczące pochodzenia utensyliów, ich twórcy czy imienia. Gospodarz uzupełnia węgle w palenisku i przynosi utensylia niezbędne do przyrządzenia słabszej i rzadszej herbaty zwanej *usucha*. Przed nasypaniem herbaty do pierwszej czarki zaprasza też gości do poczęstowania się słodyczami. W tej części ceremonii tempo staje się nieco szybsze, a atmosfera swobodniejsza. Każdy gość otrzymuje osobną czarkę napoju. Na koniec również można poprosić o pozwolenie obejrzenia utensyliów oraz zadawać pytania.

Nim goście odejdą, mogą się przyrzeć jeszcze kwiatom i palenisku, następnie po kolei wyjmują wachlarze i kłaniając się, dziękują za przygotowanie ceremonii. Po wyjściu gospodarza dziękują sobie nawzajem i kolejno opuszczają pokój, ukłoniwszy się jeszcze raz przed tokonomą. Czekają chwilę, aż w wejściu ponownie pojawi się gospodarz, w milczeniu wymieniają ostatnie ukłony i ruszają ścieżką w kierunku bramy, odprowadzani przez niego wzrokiem. Gospodarz wraca do pawilonu i zwykle siedzi jeszcze chwilę w milczeniu,

wspominając całe spotkanie, po czym zaczyna sprzątać pawilon, czyścić naczynia, wnosić kwiaty, w końcu zostawiając go pustym. Po powrocie do domu goście jeszcze raz dziękują gospodarzowi za przyjęcie, tym razem listownie<sup>11</sup>.

Choć wszystko w ceremonii herbacianej podporządkowane jest zasadom i etykietce, dostosowanie się do nich ma zapewnić wolność, nie zaś ją ograniczyć. Mistrzowie ceremonii podkreślają, że dopiero po perfekcyjnym zapoznaniu się z formami, możemy się od nich uwolnić i w pełni wyrazić swoją naturalną spontaniczność. W wykonywaniu w uważny sposób prostych czynności widzą możliwość zgłębienia swojej prawdziwej natury i zjednoczenia się ze światem. Utrwalone pozycje, czynności i kolejność przekazywane są z mistrza na ucznia, zapewniając ciągłość tradycji herbaty i czyniąc z niej „niematerialny skarb kultury tradycyjnej”<sup>12</sup>. Sōshitsu Sen XV pisze:

Gdy w sercu człowieka herbaty żyje pustka, gdy pustka żyje w jego umiejętnościach i czynnościach, etykieta przestaje być formą, a staje się wyrazem najwyższej wolności. Dopiero wtedy można poruszyć serca uczestników spotkania, wtedy też rodzi się prawdziwe piękno ciała w ruchu, jako efekt wyrażania ducha herbaty *wabi* w sferze poza słowami<sup>13</sup>.

Podkreśla on, że podążający ścieżką herbaty uczy się także właściwego obchodzenia z przedmiotami, rozumienia rytmu czasu, przestrzegania dobrych manier i stosowania tego w codziennym życiu. Praktyka ta pozwala również osiągnąć spokój umysłu w harmonii z bliźnimi na tyle, aby każde kolejne wydarzenie przeżywać z jasnym umysłem i w pełni go doświadczać, co czyni Ścieżkę Herbaty aktualną do dzisiaj<sup>14</sup>.

Jednocześnie Suzuki w czterech zasadach ceremonii herbacianej – harmonii, szacunku, czystości i spokoju – widzi sumę nauczania Wschodu, przypisując konfucjanizmowi dwie pierwsze zasady, taoizmowi i szintoizmowi trzecią, a buddyzmowi i tao-

<sup>11</sup> Opis typowego spotkania częściowo opiera się na tym zamieszczonym w książkach Sōshitsu Sen XV.

<sup>12</sup> Sōshitsu Sen XV, *O duchu...*, s. 146.

<sup>13</sup> Tamże, s. 145.

<sup>14</sup> Sōshitsu Sen XV, *Smak herbaty...*, s. 11.

izmowi – czwartą<sup>15</sup>. Uważa on, że sztuka herbaty jest syntezą wielu nurtów myśli filozoficznej, indyjskiej i chińskiej, której Japończycy nie wykorzystali do rozwoju intelektualnego, ale próbowali wtopić w codzienne życie, nadając mu wymiar estetyczny.

Nawet jeśli nie traktujemy ceremonii herbacianej jako formy medytacji, łączy ją z zen wspólna filozofia życiowa wyrastająca z afirmacji „tu i teraz”. Zen i ceremonię herbacianą łączy przekonanie o możliwości sięgnięcia w głęboki wymiar codzienności i znalezienia głębi w tym, co zwyczajne. Tak jak zwyczajna i spokojna praktyka zen czyni codzienne życie oświeceniem, tak też mistrzowie ceremonii herbacianej w wykonywaniu w uważny sposób prostych czynności widzieli możliwość zgłębienia swojego prawdziwego „ja” i zjednoczenia się ze światem. Zgodnie z buddyjskim przekazem rzeczy nie są trwałe i nie istnieją w sposób niezależny; ponieważ nie zawierają nic, co stanowiłoby ich niezmienną istotę, w pewnym sensie już teraz stanowią pustkę. Dlatego iluzją jest przekonanie, że cokolwiek można zdobyć czy zatrzymać na zawsze. Pustka nie jest negatywna, lecz stanowi nieodłączną cechę istnienia. Ma charakter wyzwalający, bo pozwala doświadczyć prawdziwej wolności i szczęścia „tu i teraz” nieuwarunkowanego spełnieniem pragnień. Tego też uczy ceremonia herbaciana w duchu zen, stanowiąc bramę do rzeczywistości alternatywnej, w której możemy pozostać jedynie na czas jej trwania, ale którą można potraktować także jako ścieżkę życiową, na końcu której owa rzeczywistość alternatywna stapia się w jedno z codziennością.

#### BIBLIOGRAFIA

- Gorlich A., *Ichigo ichie. Wchodząc na drogę herbaty*, Kraków 2008.  
Kozyra A., *Estetyka zen*, Warszawa 2010.  
Sen Sōshitsu XV, *O duchu herbaty*, tł. A. Zalewska, Poznań 2007.  
Sen Sōshitsu XV, *Smak herbaty, smak zen*, tł. M. Godyń, Łódź 1997.  
Suzuki D.T., *Zen i kultura japońska*, tł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009.  
Trzeciak P., *Powieki Bodhidharmy. Sztuka herbaty dawnych Chin i Japonii*, Zalesie Górne 2009.

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 202.

## STRESZCZENIE

Ceremonia herbaciana jest z jednej strony obwarowana licznymi szczegółowymi regułami, z drugiej jest sferą absolutnej wolności. Może zarówno być sposobem spędzania wolnego czasu z przyjaciółmi, jak i formą medytacji. Wejście do pawilonu herbacianego stanowi zaproszenie do wyrafinowanej rozrywki i wkroczenie do rzeczywistości alternatywnej. Ceremonia herbaciana polega na przygotowaniu przez gospodarza jednej czarki herbaty dla gościa – ogród, pawilon i sprzęty służą tylko tej jednej czynności – a o tym, czy zostanie ona wykonana w sposób właściwy, decyduje wzajemny stosunek między gospodarzem i gościem. Jednocześnie ideałem w picu herbaty jest swobodny przeskok do innego świata. Stanowi ona praktykę i w pierwszym rzędzie jest ofiarą złożoną Buddzie – gdy jednak osiągniemy ów stan świadomości, możemy się w pełni delektować smakiem herbaty i towarzystwem zaproszonych gości. Niemal od początku była ona zarówno świecką rozrywką, jak i sakralnym rytuałem, by w swojej dojrzałej formie ostatecznie pozwolić obu tym aspektom się przenikać. Ceremonia herbaciana w duchu zen stanowi bramę do rzeczywistości alternatywnej, w której możemy pozostać jedynie na czas jej trwania, ale którą można potraktować także jako ścieżkę życiową, na końcu której owa rzeczywistość alternatywna stapia się w jedno z codziennością.

SŁOWA KLUCZOWE: Japonia, zen, ceremonia herbaciana, Soshitsu Sen XV

## SUMMARY

Tea Ceremony is, on the one side, entrenched by the numerous detailed rules, on the other side – it is the realm of absolute freedom. It could be both a way of spending free time with friends, as well as a form of meditation. Entrance to the tea pavilion represents invitation to sophisticated entertainment and stepping into an alternative reality. Tea Ceremony is all about preparing of one cup of tea for the guest by a host – garden, pavilion and appliances serve only for this one activity – but whether it is performed in an appropriate manner or not, is determined by the relationship between host and guest. At the same time, ideal of tea ceremony is a free leap into another world. It is a practice and in the first place it is a sacrifice offered to Buddha – but when we achieve that state of consciousness, we can fully enjoy tea taste as well as company of invited guests. Almost from the very beginning, it was both secular entertainment as well as sacred ritual, and in its mature form finally let both these aspect to become mutually inclusive. Tea Ceremony in the spirit of Zen is a gateway to alternate reality, in

which we can remain only for its duration, but which can be treated also as a path life, at the end of which the alternative reality merges into one with everyday life.

KEYWORDS: Japan, Zen, Tea Ceremony, Soshitsu Sen XV

## 7.

IZABELA TRZCIŃSKA

### **Pamięć i kultura w *Aleksjadzie* Anny Komneny**

Refleksja nad kulturą ukształtowała się na Zachodzie w czasach, kiedy świat bizantyński był jedynie historycznym wspomnieniem. Z tego też względu, przynajmniej na pierwszy rzut oka, poszukiwanie rozważań na ten temat w średniowiecznym piśmiennictwie greckim może się wydawać nieuprawnione. Jednakże w literackich źródłach tej cywilizacji daje się odnaleźć wiele tego rodzaju wątków, tyle że nie w tekstach filozoficznych, które bardzo często były wtedy po prostu jedną z subdyscyplin teologii, lecz w specyfice greckiej historiografii. Nie umniejsza to ich znaczenia, gdyż ta dziedzina nauki cieszyła się wśród Greków wyjątkową estymą od starożytności aż po schyłek wschodniochrześcijańskiego cesarstwa i wiązała się właśnie z refleksją kulturową. W charakterystyce tej sytuacji trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na dwa aspekty funkcjonowania kultury greckiej. Po pierwsze opierała się ona na wspólnocie językowej<sup>1</sup> i to rozpoznanie miało szczególne znacze-

---

<sup>1</sup> Na temat kulturowej roli języka greckiego w świecie bizantyńskim zob. C. Mango, *Historia Bizancjum*, tł. M. Dąbrowska, Gdańsk 1997, s. 15–32. Warto dodać, że w rozumieniu Greków, także bizantyńskich, język i pismo stanowiły podstawę do ukształtowania tożsamości danego ludu. Świadczą o tym np. wydarzenia związane z misją Cyryła i Metodego. Model bizantyńskiej ewangelizacji zasadniczo różnił się od zwyczajów Kościoła zachodniego, w którym latynizacja stała się właściwie synonimem chrystianizacji. Natomiast według Bizantyńczyków nawracanie każdego ludu powinno się

nie, gdyż sami Grecy nie byli skłonni do budowania jednolitego państwa, wchodzili natomiast często w systemy mocarstwowe, w których stanowili wyjątkowo kreatywny fragment etnicznej mozaiki<sup>2</sup>. Po drugie kultura określała w tym przypadku przede wszystkim wspólną, niezwykle bogato udokumentowaną i pieczołowicie chronioną tradycję, sięgającą archaicznej starożytności i rozwijającą się nieprzerwanie w ciągu wieków. Wyraziła się ona w ideach filozoficzno-religijno-społecznych zawartych w spójnym obrazie świata, który okazał się niezwykle inspirującym modelem rzeczywistości także dla innych ludów.

W tym kontekście historiografia stała się opowieścią o specyfice greckiej wizji rzeczywistości, a jednocześnie otaczającej ją kulturowej różnorodności. Korzenie tego swoistego i niejednorodnego gatunku literackiego sięgają starożytności, kiedy to pojawiły się dzieła Herodota i Tukidydesa. W dzisiejszym rozumieniu nauka historii stanowi przegląd najważniejszych wydarzeń przeszłości ze wskazaniem na wszelkiego rodzaju uwarunkowania, które doprowadziły do ich zaistnienia. Wynika to z przyjętej w kulturze Zachodu koncepcji linearnego czasu oraz związanej z nią idei świętej historii. Tymczasem historycy greccy, zwłaszcza starożytni, nie zajmowali się rekonstrukcją odległych dziejów. Interesował ich natomiast opis tego, co dzisiaj zwykliśmy uważać za historię

---

rozpocząć od tłumaczenia na jego język ksiąg biblijnych oraz korpusu liturgicznego. Słowianie nie mieli jednak własnego pisma. Ten fundamentalny problem został rozwiązany przez Konstantego/Cyryla, który stworzył nowy alfabet. Zyskał on natychmiast wszelkie cechy dzieła objawionego i jako taki był potem traktowany w prawosławiu, co wiązało się z postulatami jego niezmienności. Przekonanie o konieczności zachowania form w liturgii i tłumaczeniach biblijnych stało się jednym z głównych powodów konfliktu Cerkwi prawosławnej ze wspólnotą starowierców; zob. B. Uspienski, *Raskoń i konflikt kulturowy XVII wieku*, [w:] tenże, *Religia i semiotyka*, tł. B. Żyłko, Gdańsk 2001, s. 69–95.

<sup>2</sup> Problem ten dotyczy zwłaszcza cywilizacji hellenistycznej, której istnienie zapoczątkowały państwa rozciągające się od Macedonii i Grecji właściwej po Egipt i Azję Mniejszą. Były one rządzone przez Greków, ale ludność w nich żyjąca w większości nie była grecka. Procesy transformacji ówczesnej helleńskiej tożsamości zaważyły potem na współistnieniu Hellenów z Rzymianami, a pośrednio również na ukonstytuowaniu bizantyńskiego świata; zob. A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007.



współczesną<sup>3</sup>. W tym przedstawieniu wykorzystywano zarówno źródła historyczne, a więc racjonalne, jak i mityczne – irracjonalne przekazy odnoszące się do przeszłości. Dominująca narracja stanowiła dokument danej teraźniejszości, o charakterze w dużej mierze etnograficznym. Przy okazji trzeba zaznaczyć, że Grecy mieli stosunkowo dużą świadomość ulotności ludzkich losów i wszelkich historycznych dokonań. Opowiadanie historii stało się więc nie tyle relacjonowaniem zaistniałych zdarzeń i odkrywaniem zawartej w nich logiki, ile nadawaniem sensu strumieniowi czasu, który sam w sobie nie niesie żadnego przesłania. O ile więc w tradycji greckiej mit służył jako narzędzie ocalenia osobistej pamięci człowieka, o tyle historiografia stała się metodą zachowania pamięci kulturowej.

Genezy takiej perspektywy można się doszukiwać już w *Dziejach* Herodota, w których dał on wyraz pasji poznawania nie tylko świata greckiego, ale też rozmaitych ludów, a jego podróże oraz nadzwyczajna umiejętność docierania do (nie zawsze zresztą wiarygodnych) informacji pozwoliły mu stworzyć sugestywną i mimo wszystko wyjątkowo rzetelną relację. Pisał o tym nie bez dumy:

Herodot z Halikarnasu przedstawia tu wyniki swych badań, żeby ani dzieje ludzkie z biegiem czasu nie zatarły się w pamięci, ani wielkie i podziwu godne dzieła, jakich bądź Hellenowie, bądź barbarzyńcy dokonali, nie przebrzmiały bez echa, między innymi szczególnie wyjaśniając, dlaczego oni nawzajem ze sobą wojowali<sup>4</sup>.

Jednocześnie fascynacja egzotyką zawsze była przez niego konfrontowana z sugestią o nadrzędności kultury greckiej. Herodot pisał o pograniczu różnych światów, reprezentujących odmienne i często wrogie interesy, jako wiedziony ciekawością Hellen i z hellemńskiego punktu widzenia. Zupełnie inną perspektywę przyjął natomiast Tukidydes w *Wojnie peloponeskiej*. Odnosiła się ona

---

<sup>3</sup> Według Oktawiusza Jurewicza w Bizancjum istniał podział na historyków – wykształconych intelektualistów zajmujących się spisywaniem historii sobie współczesnej oraz kronikarzy – zazwyczaj niewykształconych mnichów, którzy pisali dzieje „od stworzenia świata”; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984, s. 52–54.

<sup>4</sup> Herodot, *Dzieje*, tł. S. Hammer, Warszawa 2007, s. 19.

bowiem do bratobójczych wojen Greków, które ukazał w kontekście nieodwracalnej destrukcji helleńskiej wspólnoty antycznej. Z tego też względu w jego księdze próżno szukać Herodotowego optymizmu, a obecne w niej nawiązania do heroiczych mitów mają wymiar tragiczny.

Ten znamieny dwugłos ukształtował grecki sposób myślenia o dziejach i kulturze na długie wieki, a nawiązanie do obydwu historyków znajdujemy między innymi w *Aleksjadzie*, niezwyklej średniowiecznej kronice napisanej przez bizantyńską księżniczkę Annę Komnenę<sup>5</sup>, która obydwu autorów dobrze znała i ceniła. Zapewne też wzorowała się na nich, pisząc wprowadzenie do swego dzieła:

[...] nauka historii jest tamą silniejszą od potoku czasu. Stawia ona poniekąd zaporę czasowi, któremu oprzeć się niepodobna. Wszystkie

<sup>5</sup> Ze względu na barwne koleje swego losu, a przede wszystkim niezwykle dzieło Anna Komnena budzi zainteresowanie licznych uczonych. Spośród olbrzymiej literatury przedmiotu chciałabym wymienić jedynie kilka ostatnich znaczących prac. Z pewnością jedną z ciekawszych monografii jest studium zbiorowe T. Gouma-Peterson (ed.), *Anna Komnene and her times*, New York 2014. Moim zdaniem, na szczególną uwagę zasługują trzy zamieszczone tam artykuły: A. Laiou, *Introduction: Why Anna Komnene?*, s. 1–13; D.R. Reinsch, *Women's Literature in Byzantium? – The Case of Anna Komnene*, s. 83–106 oraz J.C. Anderson, *Anna Komnene, Learned Women, and the Book in Byzantine Art*, s. 125–156. Warto wymienić także: R. Browning, *An Unpublished Funeral Oration on Anna Komnena*, „Proceeding of the Cambridge Philosophical Society” 1962, vol. 8, s. 1–12; D.C. Smythe, *Middle Byzantine Family Values and Anna Komnene's Alexiad*, [w:] L. Garland (ed.), *Byzantine Women: Varieties of Experience*, New Hampshire 2006; S. Papaioannou, *Anna Komnene's will*, [w:] D. Sulivann, E. Fisher, S. Papaioannou (ed.), *Byzantium Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, Leiden-Boston 2012, s. 99–120, [http://www.academia.edu/6947950/Papaioannou\\_Anna\\_Komnene\\_s\\_Will\\_2011\\_in\\_Sullivan\\_Fisher\\_and\\_Papaioannou\\_Byzantine\\_Religious\\_Culture\\_99-121](http://www.academia.edu/6947950/Papaioannou_Anna_Komnene_s_Will_2011_in_Sullivan_Fisher_and_Papaioannou_Byzantine_Religious_Culture_99-121) (dostęp: 10.12.2014); L. Neville, *Lamentation, History and Female Authorship in Anna Komnene's Alexiad*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 2013, vol. 53, s. 192–218, <http://grbs.library.duke.edu/article/viewFile/14689/3827> (dostęp: 30.11.2014). W polskiej literaturze przedmiotu na uwagę zasługuje przede wszystkim O. Jurewicz, *Wstęp*, [w:] Anna Komnena, *Aleksjada*, tł. O. Jurewicz, t. 1–2, Warszawa 2005, s. III–XLVI. Koleje życia Anny opisuje także G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tł. zbiorowe, Warszawa 2008, s. 361–362.

zdarzenia, jakie może tylko uchwycić, zatrzymuje i nie pozwala, by ześliznęły się w przepaść zapomnienia (wstęp, 1, 1)<sup>6</sup>.

Narodziny Anny 1 grudnia 1083 roku świętowano hucznie<sup>7</sup>. Jej ojciec, Aleksy I Komnen (1048–1118), był już wtedy od prawie dwóch lat cesarzem, który zapoczątkował w Konstantynopolu nową dynastię. Matka księżniczki, Irena (1066–1133), wywodziła się z cesarskiego rodu Dukasów. Anna była ich pierworodną córką. Szczyciła się mianem Porfirogenetki, co oznaczało, że urodziła się w wyłożonej purpurowym kamieniem komnacie, gdzie przychodziły na świat cesarskie dzieci, z którymi wiązano sukcesyjne nadzieje. Jeszcze w niemowlęctwie została zaręczona z usynowionym przez Aleksego I Konstantynem Dukasem, z którym w przyszłości miała dzielić cesarski tron. Jednakże w 1087 roku przyszedł na świat Jan (1087–1143), co zmieniło wcześniejsze zamierzenia Aleksego, który odwołał małżeńskie plany córki. Konstanty zresztą wkrótce zmarł. Mimo tej odmiany losu Anna otrzymała znakomite greckie wykształcenie, którym w tamtej epoce mogło się poszczycić niewielu ludzi na Wschodzie, a tym bardziej na Zachodzie. Pisała o tym z dumą na początku swego dzieła, przedstawiając się przyszłym czytelnikom w bardzo znamiennej i wart przytoczenia sposób:

Ja, Anna, córka panujących, Aleksego i Ireny, urodzona i wychowana w Purpurze, poznałam dobrze nie tylko literaturę, lecz również, i to doskonale, język grecki, posiadałam gruntowną znajomość retoryki, z uwagą przeczytałam traktaty Arystotelesa i dialogi Platona, ukształtowałam swój umysł naukami z zakresu quadrivium (muszę bowiem przyznać, a nie są to przechwałki, że wszystko to przyniosły mi zdolności, chęć do nauki oraz dał Bóg niebieski i nadarzył szczęśliwy los) (wstęp 1, 2)<sup>8</sup>.

Prawdopodobnie w 1097 roku Anna wyszła za mąż za świetnie wykształconego arystokratę i generała Nikefora Bryenniosa (1062–1137). To niezwykle udane małżeństwo doczekało się czwórki

<sup>6</sup> Anna Komnena, dz. cyt., t. 1, s. 3.

<sup>7</sup> A. Laiou, dz. cyt., s. 3.

<sup>8</sup> Anna Komnena, dz. cyt., t. 1, s. 3–4.

dzieci. Anna chętnie podkreślała swoje oddanie i podziw dla męża będącego również pasjonatem historii. Nie rezygnowała przy tym ze swoich ambicji cesarskich, zwłaszcza że zyskała w tym duże poparcie matki, która wspierała ją w drodze do tronu, niezależnie od preferencji Aleksego. Cesarzowa usiłowała wpływać na męża w sprawie sukcesji, nawet kiedy był już na łożu śmierci, a Jan musiał się uciekać do podstępów, aby zasiąść na tronie. Jednakże ostatecznie to on w 1118 roku został cesarzem. Annie nie wystarczył przyznany jej przez ojca tytuł cesarissy i nie chciała się pogodzić z panowaniem brata. Zawiązała więc spisek, próbując przejąć władzę dla swojego męża. Kiedy intryga się wydała, cesarz skazał swoją trzydziestoletnią wówczas siostrę wraz z matką i drugą siostrą Eudoksją na pobyt w klasztorze Matki Boskiej Niepokalanej, gdzie pozostały do śmierci.

Rzecz znamienna, Bryennios został po tych wydarzeniach ułaskawiony i pełnił nadal ważne funkcje na cesarskim dworze, zapewne z tej racji, że niezbyt aktywnie włączył się w działania Anny, być może nie mając większej wiary w ich powodzenie. Opisana sytuacja skrywa jednak niejedną zagadkę. W tamtym miejscu i czasie nikogo nie dziwił fakt, że tron przejmował po ojcu męski potomek, nawet jeżeli miał starsze siostry. Na marginesie tych rozważań warto wspomnieć, że na temat roli kobiet w średniowieczu toczy się od lat ożywiona naukowa debata, niepozbawiona obecnie wypowiedzi o charakterze genderowym<sup>9</sup>, a istotnym głosem w niej pozostają materiały z epoki dotyczące samej Anny. Pochodziła bowiem z rodziny, w której było wiele wybitnych kobiet, a ambicje

<sup>9</sup> Wśród publikacji warto wymienić: M. Angelos, *Urban Women, Investment, and the Commercial Revolution of the Middle Ages*, [w:] L.E. Mitchell (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, New York 1999, s. 257–276; J. Beaucamp, *La situation juridique de la femme à Byzance*, „Cahiers de civilisation médiévale” 1977, vol. 20, s. 145–176; B. Hill, *Imperial Woman in Byzantium 1025–1204*, New York 1999; C.L. Connor, *Women of Byzantium*, New Haven–London 2004; A.E. Laiou, *Women in Byzantine Society*, [w:] L.E. Mitchell (ed.), dz. cyt., s. 81–94; M. Mavroudi, *Learned Women of Byzantium and the Surviving Record*, [w:] D. Sulivann, E. Fisher, S. Papaioannou (ed.), dz. cyt., s. 53–84.

Pełny zestaw tytułów związanych z tą tematyką zob. *Bibliography on Women in Byzantium*, [http://128.103.33.14/research/byzantine/women\\_in\\_byzantium.html](http://128.103.33.14/research/byzantine/women_in_byzantium.html) (dostęp: 10.12.2014).

bizantyńskich księżniczek sięgały często znacznie dalej, niż można by dzisiaj przypuszczać<sup>10</sup>.

Klasztorne odosobnienie księżniczki nie było zbyt surowe. Mieszkała wprawdzie w izolacji, jednakże w warunkach, które były godne jej cesarskiego pochodzenia. Wydaje się, że początkowo oczekiwała odmiany losu. Z czasem utraciła jednak dawne wpływy i nadzieje. Przeżyła śmierć matki, Bryenniosa, wreszcie cesarza Jana, który odebrał jej tron. W narastającym osamotnieniu zaczęła pisać *Aleksjadę*, zapewne niedługo po śmierci męża, około 1148 roku, chcąc w ten sposób kontynuować jego skrupulatnie przygotowywaną i nigdy niezakończoną kronikę rodu Komnenów, zamówioną jeszcze przez cesarzową Irenę<sup>11</sup>. Anna zawęziła temat, poświęcając dzieło swojego życia drodze do władzy, a potem panowaniu ojca i zamykając je w latach 1069–1118. Podkreślała w swej księdze własne przywiązanie do rodziców i troskę, którą ją otaczali, natomiast brata Jana wymieniała jedynie mimochodem. O doznanych troskach i niepowodzeniach wspominała jakby przy okazji, posługując się czytelną dla ówczesnych odbiorców metaforą mityczną, nigdy nie ujawniając powodów rodzinnych konfliktów. Na zakończenie *Aleksjady* przejmująco wyznała: „umierałam tysiącem śmierci” (XV, 23)<sup>12</sup> i porównując się do Niobe, dodała: „Znieść tak straszne rzeczy, przecierpieć takie podłe traktowanie ze strony ludzi [...] wystarczyło tych cierpień, by zniszczyć mą duszę i ciało” (XV, 22–23)<sup>13</sup>. Niedługo przed śmiercią miała przyjąć śluby klasztorne. Zmarła

<sup>10</sup> Do takich niezwykłych kobiet w rodzinie Anny Komneny należała z pewnością Anna Dalassena, matka cesarza Izaaka II, zwana matką Komnenów; zob. J. Dudek, *Obraz przeszłości rodu Komnenów według „Materiałów historycznych” Nicefora Bryenniosa i „Aleksjady” porfirogenetki Anny*, [w:] D.A. Sikorski, A.M. Wyrwa (red.), *Cognitioni Gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, Poznań–Warszawa 2006, s. 287–289.

<sup>11</sup> Nikefor Bryennios, *Materiały historyczne*, tł. O. Jurewicz, Wrocław–Warszawa 2006.

<sup>12</sup> Anna Komnena, dz. cyt., t. 2, s. 704.

<sup>13</sup> Tamże, s. 705. Zob. też: „Żeby przedstawić nieszczęścia zewnętrzne, jakie spotkały mnie, kiedy jeszcze nie przekroczyłam ósmego roku życia, żeby powiedzieć, jakich wrogów pobudziła przeciwko mnie złośliwość ludzka, trzeba by Syreny Izokratesa, wymowy Pindara, gwałtowności Polemona, Kalliopy Homera, liry Safony czy jakiejś innej potęgi” (tamże, XIV, 7, 4, s. 626).

w zapomnieniu; nie zachowała się nawet data jej odejścia, którą historycy ostrożnie sytuują między 1150 i 1155 rokiem.

Anna napisała *Aleksjadę* w języku naśladowującym klasyczny dialekt attycki wywodzący się z V wieku p.n.e.<sup>14</sup> Ten niezwykle kulturowy relikw był wykorzystywany w cesarstwie bizantyńskim aż do jego schyłku przez stosunkowo wąską, ale wpływową grupę intelektualistów i arystokratów związanych z dworem. Wprawdzie z filologicznego punktu widzenia istniały znaczące różnice między językiem złotego wieku peryklejskich Aten i tym, którym posługiwali się wykształceni literaci średniowieczni, jednakże sam fakt świadomego zachowania tego sposobu przekazu musi budzić podziw. Taki stosunek do antycznej tradycji podkreśla przywiązanie do niej również chrześcijańskich Greków i wiąże się z niejednokrotnie wyrażanym przez nich przekonaniem, że jest ona najlepsza ze wszystkich. Jednocześnie wydaje się, że wspomniany zwyczaj łączył się z poczuciem dziejowego pesymizmu, zgodnie z którym złoty wiek minął bezpowrotnie w zamierzchłych czasach<sup>15</sup>; tym samym poszukiwanie najlepszych wzorców zarówno w życiu, jak i w sztuce musi się opierać na nieustannym powrocie do źródeł, ponieważ jedynie w odwołaniu do tego mitycznego początku może się zmanifestować doskonałość<sup>16</sup>. Dzięki temu idea postępu w Bizancjum ujawniała się w swoistych rekonstrukcjach tego, co dawne, a fenomen pamięci kulturowej zyskał bezprecedensowe znaczenie.

W skomplikowanej strukturze społecznej bizantyńskiego świata, mającej odwzorowywać idealną rzeczywistość, najważniejsze

<sup>14</sup> O specyfice bizantyńskiego języka greckiego zob. O. Jurewicz, *Historia literatury...*, s. 26–28; C. Mango, dz. cyt., s. 227–248.

<sup>15</sup> Pewnym wyjątkiem, potwierdzającym regułę, stały się czasy Justyniana słusznie nazywane „złotym wiekiem”; zob. A. Grabar, *L'Âge d'or de Justinien, de la mort de Théodose à l'Islam*, Paris 1966. Trzeba jednak pamiętać o tym, że przeciwwagą dla opiewających te czasy apologetycznych dzieł Prokopiusza z Cezarei jest łączona z tym samym autorem *Historia sekretna*, a dotkliwy kryzys, który dotknął cesarstwo u schyłku panowania wspomnianego władcy, przynajmniej częściowo potwierdza zamieszczoną tam diagnozę, głoszącą upadek zwyczajów klasy politycznej i całego państwa.

<sup>16</sup> Chęć reaktywowania doskonałego wzorca zapisanego w przeszłości była w świecie bizantyńskim szczególnie widoczna w sztuce; zob. A. Różycka-Bryzek, *Pojęcie oryginału i kopii w malarstwie bizantyńskim*, [w:] A. Ryszkiewicz (red.), *Oryginał – replika – kopia*, Warszawa 1971, s. 99–111.

miejsce zajmował cesarz, uznawany przez Bizantyńczyków za reprezentanta tradycji państwowej, a przede wszystkim Chrystusa na ziemi<sup>17</sup>. Wokół tak rozumianej postaci władcy skupiła się też opowieść *Aleksjady*. Żeby przedstawić ojca w sposób należyty, Anna posłużyła się znakomitym warsztatem naukowym. Korzystając ze swoich wpływów, sięgała do zachowanych w archiwach dokumentów, zapraszała ludzi, którzy byli świadkami interesujących wydarzeń, aby poznać ich opowieści, korzystała nawet ze źródeł łacińskich<sup>18</sup>. Czasem odwoływała się do własnych wspomnień, podkreślając jednak ciągle swój dystans i obiektywizm. Wprawdzie nie zawsze pozostawała wierna tym zapewnieniom, idealizując w wielu miejscach w sposób zbyt wyraźny sylwetkę Aleksego, ale i tak wyróżniła się spośród licznego grona ówczesnych historyków<sup>19</sup>. Dzięki temu

<sup>17</sup> Specyfikę władzy cesarskiej w Bizancjum przedstawia S. Runciman, *Teokracja bizantyńska*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008.

<sup>18</sup> „Materiał do historii zebrałam – świadkiem mi Bóg, świadkiem jego Najwyższa Matka i Pani moja – zgromadziłam ze zwykłych, całkiem prostych akt archiwalnych i od starych ludzi, którzy byli żołnierzami, w czasie, kiedy mój ojciec dzierżył berło Rzymian [...] Akta, jakie wpadły mi do rąk, były napisane stylem prostym, zwyczajnym językiem, trzymały się prawdy [...] Wiadomości zebrane od ludzi starych były w swym języku i treści takie same” (Anna Komnena, dz. cyt., t. 2, XIV, 7, 7, s. 627–628). Zestawienie wszystkich fragmentów *Aleksjady*, w których Anna przedstawia swoje źródła literackie, zob. O. Jurewicz, *Wstęp*, [w:] tamże, t. 1, s. XXXII–XXXIII.

<sup>19</sup> Dzięki temu jej dzieło zyskało niezwykłą wartość, chociaż czasy, o których pisała upamiętnili również inni kronikarze, spośród których należy wymienić, oprócz wspomnianego w tekście Nikefora Bryenniosa, przede wszystkim Jana Kinnamosa czy kronikarskie dzieło Jana Zonarasa, a także Niketasa Choniatesa (*Nicetae Choniatae Historia*, ed. J.L. van Dieten, Berlin 1975); zob. O. Jurewicz, *Historia literatury...*, s. 226–237, 265–268. Obiektywizm Anny musi budzić podziw, zwłaszcza że nie cechował on bynajmniej wszystkich bizantyńskich historyków tamtej epoki. Dotyczy to np. Michała Psellosa, który niejednokrotnie znajdował pretekst, by pochwalić się własnymi umiejętnościami. Pisał chociażby: „Doszedłszy do tego miejsca opowiadania, chciałbym wprowadzić siebie do mojej historii i wydobyć pośrednio coś z pięknych zalet cesarza. Ja celowałem w elokwencji. Rozsławił mnie raczej mój język niż mój ród, gdyż cesarz w większym od innych stopniu lubował się w pięknych dysputach. [...] Tak więc pewnego razu spotkaliśmy się na polu krasomówstwa i zaczęliśmy wymieniać doświadczenia między sobą. Podziwialiśmy innych i sami byliśmy podziwiani. [...] Moja elokwencja wprowadziła mnie do pałacu cesarskiego i uczyniła sekretarzem cesarza, którym był właśnie Konstantyn” (Michał Psellos, *Kronika czyli historia*



udało jej się stworzyć bardzo ważne dzieło dokumentujące przełomowe wydarzenia w kontaktach między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem, do czego powrócę jeszcze w dalszej części artykułu.

Z perspektywy kulturowej ważne dla opowieści Komneny okazały się wykorzystywane w narracji *Aleksjady* toposy, które nadały jej ponadczasowy charakter. W tym kontekście Aleksy stał się bohaterem kulturowym niczym nowy Odyszeusz<sup>20</sup>, a tytuł dzieła miał nawiązywać do Homeryckiej *Iliady*<sup>21</sup>. W tym miejscu pojawia się pierwszy paradoks tego dzieła, ponieważ powiązanie historycznej pracy ze stylistyką eposu bohaterskiego może prowadzić do sytuacji, w której prawdziwe wydarzenia stają się jedynie pretekstem do snucia mitycznej opowieści<sup>22</sup>. Wprawdzie bizantyńskiej autorce udało się zachować równowagę między skrajnościami, jednak obecność tej podstawowej sprzeczności zarysowuje się od pierwszych stron księgi.

Opowieść o swoim ojcu Anna rozpoczęła od chwili, kiedy jako kilkunastolatek po raz pierwszy wyruszył na wojnę. Historię jego młodości zamyka natomiast wstąpienie na tron, które autorka podsumowuje pięknym opisem cesarskiej pary:

Oboje panujący, Aleksy i Irena, byli w swoim wyglądzie zewnętrznym niedościgli i niezrównani. Ani malarz mający w nich model piękna nie mógłby wymalować portretu, ani rzeźbiarz nie potrafiłby wydobyć z martwego kamienia takiej harmonii. Nawet ów słynny kanon Polikleta byłby zaprzeczeniem zasad sztuki, gdyby ktoś porównał jego rzeźbę z tymi dwoma wyrzeźbionymi przez naturę posągami; mam na myśli dopiero co koronowaną parę cesarską (III, 3, 1)<sup>23</sup>.

W skojarzeniu ze sztuką bizantyńską można by więc stwierdzić, że w swoich opisach Anna nie starała się przedstawiać portretów

---

*jednego stulecia Bizancjum (976–1077)*, tł. O. Jurewicz, Wrocław 1985, VII, 7, s. 203).

<sup>20</sup> R. Macrides, *The Pen and the Sword: Who Wrote the Alexiad?*, [w:] T. Gouma-Peterson (ed.), dz. cyt., s. 68–69.

<sup>21</sup> A. Dyck, *Iliad and Alexiad: Anna Comnena's Homeric Reminiscences*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 1985, vol. 27, s. 113–120.

<sup>22</sup> E. Mielecynski, *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, tł. P. Rojek, Kraków 2009, s. 5.

<sup>23</sup> Anna Komnena, dz. cyt., t. 1, s. 125–126.



z natury, raczej posługiwała się ponadczasowymi wzorami ikonograficznymi. W zamieszczonym opisie punktem wyjścia dla autorki stała się mityzująca idealizacja. W pewnym sensie był to zabieg naturalny, ponieważ nie mogła się w tym przypadku odwołać do swoich wspomnień, zastosowała więc inne rozwiązania. Zwróćmy przy tym uwagę, że Komnena odwołała się nie do kanonów malarstwa ikonowego, lecz do sztuki pogańskiej, którą uznała w tym przypadku za najtrafniejsze porównanie. Ta zasada uwidoczniła się zwłaszcza w „jowiszowym” opisie cesarza:

Aleksy nie odznaczał się wysokim wzrostem, lecz szerokie jego ramiona harmonizowały z całym ciałem. W postawie stojącej nie wzbudzał w patrzących nań szczególnego podziwu, ale gdy siedział na tronie cesarskim, z oczu jego szedł mu ognisty blask, sprawiał wrażenie błyskawicy, tak straszna jasność biła mu z twarzy i z całej postaci. [...] Kiedy wszczynał rozmowę i wprawiał w ruch język, wówczas wydawało się, że na wargach zasiada mu płomienne krasomówstwo Demostenesa (III, 3, 2)<sup>24</sup>.

W sposób analogiczny Anna opisała cesarzową Irenę. Niezależnie też od tego, że w innych miejscach *Aleksjady* podkreślała jej niezwykłą skromność i zamiłowanie do mistycznych autorów prawosławnych, w opisie koronacji wołała się powołać na antyczne mity mówiące o bogini mądrości, uzasadniając tą metaforą wyjątkowość matki w świecie zdominowanym przez mężczyzn:

Nie wiem, czy istniała naprawdę Atena, opiewana niegdyś przez poetów i pisarzy. Słyszałam ten znany i często powtarzany mit. Lecz gdyby ktoś powiedział, że cesarzowa jest sama Ateną, która w naszych czasach objawiła się w postaci ludzkiej, czy też zesła z nieba w postaci ludzkiej, czy też zesła z nieba w niebiańskim świetle i rążącym blasku, byłoby to bardzo prawdopodobne. Najbardziej godne podziwu było jednak w niej to, czego nie znajdzie się w żadnej innej kobiecie; jednym spojrzeniem onieśmiała pewnych siebie mężczyzn, a ogarniętym bojaźnią dodawała otuchy (III, 3, 4)<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 126.

<sup>25</sup> Tamże, s. 127.

Uznanie dla antycznej tradycji greckiej było według Komneny tylko jednym z aspektów cesarskiego obrazu, w którym najistotniejsza pozostawała wierność, jaką panująca para manifestowała wobec chrześcijaństwa. Autorka podkreślała również, że cesarz starał się zachować czystość greckiej kultury, uznając jednocześnie nadrzędność ortodoksji chrześcijaństwa:

Kiedy stwierdził on [Aleksy – I.T.], że cała kultura i twórczość literacka znajdują się w okropnym stanie i że literatura była jakoby na wygnaniu, sam spieszył z rozdmuchaniem iskiei, jeśli gdziekolwiek tliły się ukryte w popiele. Nie ustawał w zachęcaniu do nauki tych, którzy żywili ku niej skłonności (byli bowiem tacy, tyle że nieliczni, stali oni zaledwie w przedsiionkach filozofii arystotelesowskiej), przy czym zalecał im bardziej zajmować się świętymi księgami niż kulturą grecką (V, 9, 4)<sup>26</sup>.

Mamy więc w tym miejscu do czynienia z drugim, właściwie nigdy nierozwiązanym przez Bizantyńczyków paradoksem, ponieważ w świetle powyższych stwierdzeń dotychczasowe rozważania powinny zostać unieważnione, zwłaszcza że autorka pisze wprost o niewystarczalności *hellenike paideia* (czyli antycznej kultury) wobec chrześcijaństwa. Tym samym idealizacja władcy w duchu chrześcijańskim znosi jej pierwotną antyczną formę. Zarówno Anna Komnena, jak i wielu innych autorów chrześcijańskich po wielokroć podejmowało tę sprzeczność, nie próbując jej nawet rozwiązywać, jakby była ona immanentną częścią świata, w którym żyli. Cytowany fragment jest tym wyrazistszy, że znajduje się w rozdziale opisującym działalność Jana Italosa (ok. 1025–ok. 1085), któremu autorka poświęciła sporo miejsca<sup>27</sup>. Ten sycylijski filozof zamieszkał w Konstantynopolu w 1049 roku. Był najwybitniejszym uczniem Michała Psellosa (1017–przed 1096), którego miejsce zajął, kiedy ten ostatni wstąpił do klasztoru. Italos pozostawał pod wielkim wrażeniem filozofii Platona, a także licznych neoplatoników, a przede wszystkim Proklosa, Jamblicha i Porfiriusza. Jego *idée fixe* stała się próba

<sup>26</sup> Tamże, s. 226. Zob. *Annae Comnenae Alexiadis*, Schiopeni Editio, Bonnae 1839, s. 265.

<sup>27</sup> Anna Komnena, dz. cyt., V, 8–9, s. 218–228. O losach tego kontrowersyjnego filozofa zob. np. C. Mango, dz. cyt., s. 144–145. Trudno się oprzeć wrażeniu, że poglądy Jana Italosa zapowiedziały fascynację florenckich uczonych renesansu skupionych wokół tamtejszej Akademii Platońskiej.

stworzenia syntezy myśli platońskiej, arystotelesowskiej oraz doktryny chrześcijańskiej, co sprawiło, że poglądy te uznano za heretyckie. Anna zarzucała mu braki w gramatyce i retoryce, szorstki styl, a także nieokrzesanie i zapalczliwość, zdradzające obce pochodzenie. Nie mogła jednak zaprzeczyć wyjątkowej erudycji oraz doskonałemu opanowaniu sztuki wymowy filozofa. Spośród nauk Italosa, które zostały potępione, wspomniała jedynie o metempsychozie oraz o wątpliwościach, które zgłaszał pod adresem kultu ikon. Ani jego znakomita znajomość greckiej literatury, ani filozoficzna pasja nie okazały się też wystarczające w oczach Anny, a przede wszystkim bizantyńskiego dworu i Kościoła, by usprawiedliwić postępowanie tego ambitnego człowieka, który nigdy nie nauczył się mówić po grecku z właściwym akcentem i nieraz zachowywał się niczym barbarzyńca. Takie podejście tym bardziej miało skłaniać czytelników do wniosku, że do rozwoju kultury nie wystarczy miłość do starożytności, potrzeba jeszcze greckiej dyscypliny, a nade wszystko oddania chrześcijaństwu.

Najważniejszym kulturowym zderzeniem opisanym przez bizantyńską księżniczkę stała się pierwsza wyprawa krzyżowa, która wyruszyła z Zachodu w kierunku Konstantynopola w 1096 roku. Z perspektywy papieża był to początek wielkiej religijnej wojny, której celem stało się odzyskanie Ziemi Świętej z rąk niewiernych, a jednocześnie wzmocnienie autorytetu władzy papieskiej. Natomiast dla Aleksego Komnena wieść o wojskach przybywających na wojnę z muzułmanami wydawała się spełnieniem jego projektu, który miał polegać na zorganizowaniu armii najemników walczących w obronie cesarstwa i odzyskujących dla niego utracone obszary. Dlatego też początkowo uznał on ogłoszenie krucjaty za wielki sukces swojej dyplomacji. Nadchodzące wydarzenia miały przynieść gorzkie rozczarowanie chrześcijańskim Grekom, którzy przekonali się, że ich idea cesarstwa dla łacińskiego rycerstwa zainteresowanego ziemią i legendarnymi bogactwami Wschodu nie ma większego znaczenia. W konsekwencji spotkanie dwóch cywilizacji chrześcijańskich stało się przyczyną kolejnych konfliktów w historii i tak nie najlepszych wzajemnych stosunków<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> O spotkaniu dwóch cywilizacji zob. M. Whittow, *How the East Was Lost: The Background to the Komnenian Reconquista*, [w:] M. Mullett, D. Smythe (ed.), *Alexios I Komnenos*, Belfast 1996, s. 56–63.

Dzieło Komneny jest najważniejszym bizantyńskim źródłem pierwszej krucjaty, które było też w tym kontekście wielokrotnie analizowane<sup>29</sup>. Chciałabym zwrócić uwagę jedynie na kulturowy aspekt jej narracji. Przede wszystkim Bizantyńczycy określali swoje cesarstwo jako „rzymskie”, co oznaczało, że uważali się za jedynych spadkobierców starożytnego mocarstwa. Takie podejście nie było pomysłem Komneny, gdyż charakteryzowało skomplikowane poczucie bizantyńskiej tożsamości od dawna. Bizantyńczycy zupełnie inaczej niż chrześcijanie zachodni rozumeli pojęcie „świętej wojny” (*hieros polemos*), którego używano wyłącznie w stosunku do opisu trzech starożytnych batalii z lat 590, 449 i 355–347, przy czym większość historyków bizantyńskich sięgała po to określenie wyłącznie w odniesieniu do konfliktu peloponeskiego<sup>30</sup>. Wyprawa zachodniego rycerstwa była więc dla Anny jedynie łupieżczą eskapadą, pod pewnymi względami groźniejszą dla chrześcijan niż dla muzułmanów. Do najbardziej dramatycznych wydarzeń tamtego czasu należało bowiem oblężenie Konstantynopola w Wielki Czwartek, 2 kwietnia 1097 roku<sup>31</sup>, co stanowiło swoistą zapowiedź wydarzeń czwartej krucjaty.

Rzecz znamienna, że Anna, pisząc o przybyszach z Zachodu, nigdy nie używała określeń, które mogłyby ich skojarzyć z Rzymem, ponieważ dla niej Rzymianami byli po prostu Bizantyńczycy. Alexander Kazhdan obliczył, że użyła 97 razy rzeczownika *Latinos*, 4 razy przymiotnika *Latinikos*, 176 razy rzeczownika *Keltos* i 20 razy przymiotnika *Keltikos*, 20 razy wymieniła rzeczownik *Frankos* i 14 razy przymiotnik *Frankikos*, 7 razy *Italos*; sporadycznie można znaleźć w tekście także określenie *Germanos*<sup>32</sup>. To krótkie zestawienie wskazuje, że autorka konsekwentnie nie chciała utożsamić

<sup>29</sup> Zob. T. Babnis, *Przejsście pierwszej krucjaty przez Konstantynopol w relacji Anny Komneny*, [http://www.academia.edu/6994556/Przej%C5%9Bcie\\_I\\_krucjaty\\_przez\\_Konstantynopol\\_w\\_relacji\\_Anny\\_Komneny](http://www.academia.edu/6994556/Przej%C5%9Bcie_I_krucjaty_przez_Konstantynopol_w_relacji_Anny_Komneny) (dostęp: 20.12.2014).

<sup>30</sup> Problem ten przedstawia G.T. Dennis, *Defenders of the Christian People. Holy War in Byzantium*, [w:] A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh (ed.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and of the Muslim World*, Washington 2001, s. 33–34.

<sup>31</sup> Anna Komnena, dz. cyt., t. 2, X, 9, 3–9, s. 424–427.

<sup>32</sup> A. Kazhdan, *Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality from the Eleventh to the Twelfth Century*, [w:] A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh (ed.), dz. cyt., s. 83–100 (na s. 86 znalazło się cytowane zestawienie).

zachodnich przybyszów ani z papieżem, ani z dawną stolicą cesarską. Obszernie opisała natomiast dzieje Kuku-Piotra, wędrownego kaznodziei i włóczęgi, zdaniem autorki właściwego inicjatora krucjaty, któremu udało się uzyskać poparcie żądnych łupów rycerzy<sup>33</sup>. Bardzo znamieny jest fakt, że większość dowódców zachodnich jawi się w relacji Anny jako grupa zmiennych i pełnych nieufności ludzi o dzikich sercach i obyczajach, bez wyrazistego dowódcy:

Chętnie wymieniałabym imiona wodzów, lepiej jednak, sądzę, nie robić tego. Język mi drętwieje, częściowo dlatego, że nie jestem w stanie wymówić nieartykułowanych dźwięków barbarzyńskich, po części zaś z tego względu, że przeraża mnie ich liczba (X, 10, 4)<sup>34</sup>.

Właściwym i tragicznym bohaterem relacji księżniczki staje się natomiast napływający tłum, bez osobowości i twarzy, od początku skazany w swoich działaniach na niepowodzenie:

Napływali do niego jedni po drugich, z bronią, na koniach i z innym wyposażeniem wojskowym. Mieli tyle chęci, tyle zapła, że zajęły się nimi wszystkie drogi. Wraz z żołnierzami celtyckimi ciągnęły tłumy bezbronnego ludu, liczniejsze od ziaren piasku i gwiazd na niebie. Na plecach miały czerwone krzyże; również kobiety i dzieci opuściły swe ziemie. Trzeba było ich widzieć: jak rzeki, które zewsząd spływają, ruszyły one na nas głównie przez Dację z całym swym wojskiem (X, 5, 6)<sup>35</sup>.

Jeśli więc nad kształtem kultury greckiej czuwał chrześcijański cesarz, umiejący pogodzić ją z tradycją antyczną, to wędrowcy z Zachodu okazali się bezładną falą barbarzyńców, którzy nigdy nie uczest-

<sup>33</sup> Anna Komnena, dz. cyt., t. 2, X, 5, 56, s. 407–408.

<sup>34</sup> Tamże, s. 431.

<sup>35</sup> Tamże, s. 407–408. Anna scharakteryzowała wprawdzie w X i XI księdze najważniejszych dowódców krucjaty, którzy stanęli pod Konstantynopolem, przede wszystkim jednak ukazała ich nikczemne i zdradzieckie charaktery. Znakomitym tego przykładem jest spotkanie z Boemudem (tamże, X, 11, 5–7, s. 436–438). Jedynym krzyżowcem, który zdobył względy Aleksego, był hrabia Rajmund z Tuluzy, zwany w Konstantynopolu Isanegelesem (tamże, X, 11, 9, s. 438–439).

niczyli w helleńskiej, a zarazem rzymskiej schedzie. Chrześcijańskie zaangażowanie nie stanowiło dla bizantyńskiej autorki wystarczającej racji ich poczynań, a jawiło się wyłącznie jako pretekst wrogich zamierzeń. Można więc przypuszczać, że w jej przekonaniu starożytna tradycja pozostaje pusta bez chrześcijaństwa, ale też chrześcijaństwo bez zakorzenienia w helleńskiej tradycji okazuje się pozorne.

Zanim Anna zamknęła swoją księgę, opowiadając o chorobie i śmierci Aleksego, zwróciła baczną uwagę na stanowczość cesarza wobec manichejczyków oraz bogomiłów<sup>36</sup>. W tych opisach odstąpiła od mitycznych metafor, koncentrując się na ostatecznej misji Komnena, w której wyraził się testament duchowy władcy, stojącego na straży czystości wiary niczym „trzynasty apostoł”<sup>37</sup>. W podobnym duchu ukazywała także postać swojej matki<sup>38</sup>. Mit otwierający księgę stał się punktem wyjścia, wprowadzeniem w biografię. Stwierdzenie ostatecznej zgodności życia cesarskiej pary z chrześcijańskim systemem wartości miało pełnić donioślejszą funkcję symboliczną, gdyż potwierdzało bezpośredni kontakt małżonków z transcendentą. Specyfika tego ujęcia pozwala lepiej zrozumieć także największy, bo osobisty, paradoks ujawniony w *Aleksjadzie*, a dotyczący nieszczęść samej autorki. Nie da się bowiem w sposób racjonalny uzgodnić dwóch wizji – kierującego się nade wszystko dobrem chrześcijańskiego władcy i nieprzejednanego ojca. Tymczasem w opowieści Komnena obydwaj warianty występują w przenikających się formach – profesjonalnie skonstruowanej kroniki dziejów

<sup>36</sup> Kwesie manichejczyków i bogomiłów powracają często w XIV i XV księdze *Aleksjady*.

<sup>37</sup> Tytułem tym określano Konstantyna Wielkiego. Anna również nazywała w ten sposób swojego ojca: „Przecież nikt inny tak nie badał Pisma Świętego, aby wyostrzyć język do dysput z heretykami. Tylko on jeden umiał posługiwać się bronią i słowami. Orężem pokonywał barbarzyńców, słowami zwyciężał wrogów Boga. Wówczas też uzbroił się do walki apostołskiej, a nie wojskowej. Ja nazwałabym go trzynastym apostołem, chociaż niektórzy przyznają ten zaszczytny tytuł Konstantynowi Wielkiemu. Wydaje mi się, że Aleksey może być postawiony na równi z autokratozem Konstantynem, a gdyby ktoś chciał się spierać – jest on apostołem i jednocześnie cesarzem tuż za Konstantynem” (Anna Komnena, dz. cyt., t. 2, XIV, 8, 8, s. 634).

<sup>38</sup> Anna wspomina np. o tym, jak cesarzowa „[...] często trzymała podczas śniadania książkę w obu rękach, wnikając w dzieła dogmatyczne Ojców świętych, a zwłaszcza filozofa i męczennika Maksyma” (tamże, t. 1, V, 9, 3, s. 225).

cesarza oraz osobistego mitu jego córki. Ta subtelna konstrukcja połączyła w *Aleksjadz* sprzeczne poziomy, a jednocześnie pozwoliła przekroczyć autorce stereotypowe ścieżki bizantyńskiej literatury.

Anna Komnena była niezwykle osobą. Została skazana na zapomnienie, a mimo to należy dzisiaj do najbardziej rozpoznawalnych postaci bizantyńskiego świata. W jej dziele uwidacznia się wyjątkowy obiektywizm i dystans, literacki talent i wszechstronne wykształcenie. Pisała w czasach, kiedy natura i kultura widziane były jako jedność, a tradycja antyczna i chrześcijaństwo mogły współistnieć we wspólnym systemie światopoglądowym, jakkolwiek z dzisiejszej perspektywy obydwa podejścia nie dają się łatwo uzgodnić. Dla badań nad kulturą ta sytuacja wydaje się szczególnie interesująca. Wprawdzie w *Aleksjadz* kwestia złożonego dziedzictwa Bizancjum nie stała się przedmiotem osobnych rozważań, jednakże posłużyła za niezbędne tło dla całej opowieści, z analizy którego można wysnuć istotne wnioski dotyczące wyjątkowości tego niezwykłego fenomenu kulturowego.

#### BIBLIOGRAFIA

- Anna Komnena, *Aleksjada*, tł. O. Jurewicz, t. 1–2, Warszawa 2005.
- Annae Comnenae Alexiadis*, Schiopeni Editio, Bonnae 1839.
- Anderson J.C., *Anna Komnene. Learned Women, and the Book in Byzantine Art*, [w:] T. Gouma-Peterson (ed.), *Anna Komnene and Her Times*, New York 2014, s. 125–156.
- Angelos M., *Urban Women, Investment, and the Commercial Revolution of the Middle Ages*, [w:] L.E. Mitchell (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, New York 1999, s. 257–276.
- Babnis T., *Przejsie pierwszej krucjaty przez Konstantynopol w relacji Anny Komneny*, [http://www.academia.edu/6994556/Przej%C5%9Bcie-I\\_krucjaty\\_przez\\_Konstantynopol\\_w\\_relacji\\_Anny\\_Komneny](http://www.academia.edu/6994556/Przej%C5%9Bcie-I_krucjaty_przez_Konstantynopol_w_relacji_Anny_Komneny) (dostęp: 20.12.2014).
- Beaucamp J., *La situation juridique de la femme à Byzance*, „Cahiers de civilisation médiévale” 1977, vol. 20, s. 145–176.
- Bibliography on Women in Byzantium*, [http://128.103.33.14/research/byzantine/women\\_in\\_byzantium.html](http://128.103.33.14/research/byzantine/women_in_byzantium.html) (dostęp: 10.12.2014).
- Browning R., *An Unpublished Funeral Oration on Anna Komnena*, „Proceeding of the Cambridge Philosophical Society” 1962, vol. 8, s. 1–12.
- Connor C.L., *Women of Byzantium*, New Haven–London 2004.



- Dennis G.T., *Defenders of the Christian People. Holy War in Byzantium*, [w:] A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh (ed.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and of the Muslim World*, Washington 2001, s. 31–39.
- Dudek J., *Obraz przeszłości rodu Komnenów według „Materiałów historycznych” Nicefora Bryenniosa i „Aleksjady” porfirogenetki Anny*, [w:] D.A. Sikorski, A.M. Wyrwa (red.), *Cognitioni Gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, Poznań–Warszawa 2006, s. 287–289.
- Dyck A., *Iliad and Alexiad: Anna Comnena’s Homeric Reminiscences*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 1985, vol. 27, s. 113–120.
- Grabar A., *L’Âge d’or de Justinien, de la mort de Théodose à l’Islam*, Paris 1966.
- Herodot, *Dzieje*, tł. S. Hammer, Warszawa 2007.
- Hill B., *Imperial Woman in Byzantium 1025–1204*, New York 1999.
- Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984.
- Kaldellis A., *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007.
- Kazhdan A., *Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality from the Eleventh to the Twelfth Century*, [w:] A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh (ed.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and of the Muslim World*, Washington 2001, s. 83–100.
- Laiou A., *Introduction: Why Anna Komnene?*, [w:] T. Gouma-Peterson (ed.), *Anna Komnene and Her Times*, New York 2014, s. 1–13.
- Laiou A.E., *Women in Byzantine Society*, [w:] L.E. Mitchell (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, New York 1999, s. 81–94.
- Macrides R., *The Pen and the Sword: Who Wrote the Alexiad?*, [w:] T. Gouma-Peterson (ed.), *Anna Komnene and Her Times*, New York 2014.
- Mango C., *Historia Bizancjum*, tł. M. Dąbrowska, Gdańsk 1997.
- Mavroudi M., *Learned Women of Byzantium and the Surviving Record*, [w:] D. Sulivann, E. Fisher, S. Papaioannou (ed.), *Byzantium Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, Leiden-Boston 2012, s. 53–84.
- Michał Psellos, *Kronika czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976–1077)*, tł. O. Jurewicz, Wrocław 1985.
- Mieletyński E., *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, tł. P. Rojek, Kraków 2009.
- Neville L., *Lamentation, History and Female Authorship in Anna Komnene’s Alexiad*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 2013, vol. 53, s. 192–218, <http://grbs.library.duke.edu/article/viewFile/14689/3827> (dostęp: 30.11.2014).
- Nicetae Choniatae Historia*, ed. J.L. van Dieten, Berlin 1975.
- Nikefor Bryennios, *Materiały historyczne*, tł. O. Jurewicz, Wrocław–Warszawa 2006.
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, tł. zbiorowe, Warszawa 2008.



- Papaioannou S., *Anna Komnene's will*, [w:] D. Sulivann, E. Fisher, S. Papaioannou (ed.), *Byzantium Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, Leiden-Boston 2012, s. 99–120, [http://www.academia.edu/6947950/Papaioannou\\_Anna\\_Komnene\\_s\\_Will\\_2011\\_in\\_Sullivan\\_Fisher\\_and\\_Papaioannou\\_Byzantine\\_Religious\\_Culture\\_99-121](http://www.academia.edu/6947950/Papaioannou_Anna_Komnene_s_Will_2011_in_Sullivan_Fisher_and_Papaioannou_Byzantine_Religious_Culture_99-121) (dostęp: 10.12.2014).
- Reinsch D.R., *Women's Literature in Byzantium? – The Case of Anna Komnene*, [w:] T. Gouma-Peterson (ed.), *Anna Komnene and Her Times*, New York 2014, s. 83–106.
- Różycka-Bryzek A., *Pojęcie oryginału i kopii w malarstwie bizantyńskim*, [w:] A. Ryszkiewicz (red.), *Oryginał – replika – kopia*, Warszawa 1971, s. 99–111.
- Runciman S., *Teokracja bizantyńska*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008.
- Smythe D.C., *Middle Byzantine Family Values and Anna Komnene's Alexiad*, [w:] L. Garland (ed.), *Byzantine Women: Varieties of Experience*, New Hampshire 2006, s. 125–139.
- Uspienski B., *Religia i semiotyka*, tł. B. Żyłko, Gdańsk 2001.
- Whittow M., *How the East Was Lost: The Background to the Komnenian Reconquista*, [w:] M. Mullett, D. Smythe (ed.), *Alexios I Komnenos*, Belfast 1996, s. 56–63.

#### STRESZCZENIE

Dzieło Anny Komneny stanowi przykład bizantyńskiej historiografii, której ważnym aspektem pozostawały rozważania dotyczące kultury. Refleksja ta ma charakter paradoksalny, ponieważ nie został w niej rozwiązany problem wzajemnych relacji i zależności kultury helleńskiej oraz tradycji chrześcijańskiej. W konsekwencji Anna swobodnie przechodzi od mitycznego toposu do źródłowo udokumentowanego przekazu kronikarskiego, tworząc żywą narrację. Jej celem ma być nadanie sensu przemijającemu czasowi, a jednocześnie wyrażenie uznania dla wyjątkowości kultury bizantyńskiej.

SŁOWA KLUCZOWE: kultura bizantyńska, historiografia, mit, zderzenie kultur, kobiety

## SUMMARY

The work of Anna Komnene is an example of the Byzantine historiography, where reflections about the culture were very important. The deliberation is paradoxical – it did not solve the problem of mutual relations and relations between Hellenic culture and Christian tradition. Consequently, Anne smoothly passes from the mythical topos to facts documented by chronicles. As a result, she creates animated narration. Her target is to give sense to passing time and show her appreciation for the uniqueness of Byzantine culture simultaneously.

KEYWORDS: Byzantine culture, historiography, myth, the clash of cultures, women

## Noty o autorach tomu

**Piotr Mróz** – dr hab.; filozof kultury, estetyk, fenomenolog i egzystencjalista; kierownik Zakładu Filozofii Kultury Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego; autor takich książek jak: *Surrealizm a filozofia. André Bretona przygoda z nadrzeczywistym*, *Drogi nierzeeczywistości. Poglądy estetyczne Jean-Paul Sartre’a 1930–1960*, *Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice’a Merleau-Ponty’ego* oraz *Soren Kierkegaard i sztuka niemożliwa*.

**Artur Przybysławski** – dr hab.; wykładowca języka tybetańskiego i filozofii buddyjskiej w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłumacz (z języka tybetańskiego i angielskiego). Stypendysta Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, tłumacz nagrodzony wyróżnieniem Stowarzyszenia Tłumaczy Polskich. Autor książek: *Coincidentia oppositorum* (Gdańsk 2004), *Buddyjska filozofia pustki* (seria „Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej”, Wrocław 2009), *Pustka jest radością, czyli filozofia buddyjska z przymrużeniem (trzeciego) oka* (Warszawa 2010).

**Małgorzata Ruchel** – dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, zajmuje się klasyczną filozofią indyjską, zwłaszcza refleksją nad językiem i rytuałem. Prowadzi także lektoraty sanskrytu.

**Michał Sokołowski** – absolwent Porównawczych Studiów Cywilizacji na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, doktorant w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego praca magisterska poświęcona była ceremonii herbacianej: jej filozofii, rozwojowi, przemianom.

**Beata Szymańska** – prof. dr hab. filozofii i poetka. Jej działalność dydaktyczna i naukowa była realizowana na Uniwersytecie Jagielloń-

skim, jej zainteresowania naukowe koncentrują się przede wszystkim na filozofii kultury i filozofii Wschodu. Opublikowała siedem książek o charakterze naukowych monografii, poświęconych problematyce filozoficznej i pięć książek popularnonaukowych, zredagowała też podręcznik. Drugim obszarem jej zainteresowań jest poezja. Opublikowała osiem tomików poetyckich i tom opowiadań. Jest członkiem między innymi Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich i PEN Clubu.

**Izabela Trzcińska** – dr hab.; pracuje w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się znaczeniami mitu w kulturze Zachodu, duchowością alternatywną oraz prawosławiem. Prowadzi również zajęcia z komunikacji społecznej.

**Anna I. Wójcik** – dr hab.; pracuje w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze to filozofia chińska, metody myślenia w filozofii Wschodu oraz filozofia ogrodu. Najważniejsze publikacje: *Ogrody – zwierciadła kultury*, tom 1: *Wschód*, Kraków 2004 (redakcja tomu wraz z L. Sosnowskim oraz tekst w tomie zatytułowany *Ogrody chińskie*); *Ogrody – zwierciadła kultury*, tom 2: *Zachód*, Kraków 2008 (redakcja tomu wraz z L. Sosnowskim oraz tekst w tomie zatytułowany *Francuski ogród formalny: Wersal*); *Konfucjusz*, tom nr 471 w serii PAN „Nauka dla Wszystkich”, Kraków 1995; *Wolność i władza. Filozoficzne idee cywilizacji liberalnej i konfucjańskiej w próbie międzykulturowego porównania*, Kraków 2002; *Filozoficzne podstawy sztuki konfucjańskiej. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010.