

# **Kultury Wschodu**

w świecie procesów  
globalizacyjnych





# Kultury Wschodu

w świecie procesów  
globalizacyjnych

redakcja tomu

Piotr Mróz  
Małgorzata Ruchel  
Anna I. Wójcik



seria

**filozofia  
kultury**

© Copyright by Authors, Kraków 2015

ISBN 978-83-65148-49-0

RECENZJA

prof. dr hab. Łukasz Trzciniński

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  
„Egzotyka Orientu” w dobie globalizacji 7
  2. PIOTR MRÓZ  
Widzenie Azji. Uwagi na temat wizji historyzoficznych  
André Malraux 19
  3. MARTA KUDELSKA, AGNIESZKA STASZCZYK, AGATA ŚWIERZOWSKA  
Idea odtwarzania tradycji indyjskiej na podstawie analizy założeń  
budowy kompleksów świątynnych Birla mandir 35
  4. PAULINA NIECHCIAŁ  
Współczesny Iran: refleksja nad własną kulturą w obliczu zetknięcia  
ze światem Zachodu 61
  5. MAŁGORZATA KNIAŻ, BOŻENA PROCHWICZ-STUDNICKA  
Koncepcja współczesnej kultury arabskiej w myśli Ḥasana  
Ḥanafiego 85
  6. RENATA IWICKA  
Czy kultura koreańska zatopiła Sewol? 113
  7. MATEUSZ STĘPIEŃ  
Epistemiczne problemy interpretacji procesów kopiowania  
praw obcych w Chinach 141
  8. RAFAŁ BANKA  
Współczesna sztuka chińska jako produkt i obraz globalizacji  
w kulturze 171
  9. RAFAŁ MAZUR  
Długie uszy mędrca a *sound art*, czyli w stronę filozofii dźwięku 195
  10. MICHAŁ SOKOŁOWSKI  
Haiku – historia, specyfika i wpływy zen 213
- Noty o autorach 243



# 1.

PIOTR MRÓZ  
MAŁGORZATA RUCHEL  
ANNA I. WÓJCIK

## „Egzotyka Orientu” w dobie globalizacji

Europa, Indie, Chiny, Japonia czy Bliski Wschód różnią się w przyjmowanych obrazach świata tak bardzo, że jakiegokolwiek proste próby porównywania czy rozumienia ich systemów filozoficznych i wzorców kulturowych podejmowane na przestrzeni wieków z konieczności musiały się kończyć wielkim niezrozumieniem. Przez setki lat taki stan rzeczy określano mianem „egzotyki Orientu”. Ta nazwa wskazywała na różnicę mentalną, która postrzegana była jako niemożliwa do przekroczenia. Jednak w drugiej połowie XX wieku sytuacja zaczęła się znacząco zmieniać. Podjęty wówczas przez badaczy temat różnic i podobieństw między odległymi kulturami, właśnie dla siebie nawzajem „egzotycznymi”, zaowocował pracami, które umożliwiły zbliżenie. Wyniki przeprowadzonych badań pozwoliły na to, by powoli, w żmudnym procesie zdobywania wiedzy zacząć znosić owo niezrozumienie. Obecnie – na początku XXI wieku – wciąż jesteśmy świadkami, a niektórzy spośród nas również aktywnymi uczestnikami, tego przedsięwzięcia.

Przedsięwzięcia niezwykle i nadal ogromnie trudnego. Philip J. Ivanhoe – zasłużony badacz studiów porównawczych filozofii Wschodu i Zachodu – poproszony o napisanie wstępu do wydanej w 2004 roku monografii zatytułowanej *Chinese Philosophy in an*

*Era of Globalization*, chcąc przybliżyć wagę i charakter trudności, jakie niesie ze sobą zadanie poprawnego odczytywania odmiennych kultur, posłużył się znaną starożytną analogią zaczerpniętą z *Dialogów konfucjańskich*. W tej klasycznej chińskiej księdze znajduje się wiele filozoficznych dysput starożytnych myślicieli. Podczas jednej z nich uczeń Konfucjusza imieniem Zi Kong dyskutował o tym, jak bardzo żmudny i angażujący jest proces uczenia się i poznawania kultury, w której się dorastało. Porównał go do wysiłku, jaki trzeba włożyć w jubilerską obróbkę kamienia naturalnego, który dzięki temu, że był wytrwale i uważnie „cięty i szlifowany, cyzelowany i wygładzony”<sup>1</sup>, zyskiwał niezwykłą szlachetność. Ivanhoe zauważył, że jeśli takie trudności napotykamy w przypadku nauki wzorców własnego kręgu kulturowego, to jaka praca musi czekać tych, którzy zamierzają zgłębić i przyswoić sobie formy kultury obcej, bardzo odmiennej od ich własnej<sup>2</sup>.

Ivanhoe jako pierwszy posłużył się analogią „szlifowania” nie w pierwotnym, wąskim kontekście osobowego procesu dojrzewania, lecz w odniesieniu do szeroko rozumianego projektu badawczego wzajemnego poznawania treści i sposobów filozofowania charakterystycznych dla bardzo różniących się, a tym samym odległych mentalnie kręgów kulturowych. Pomysł użycia tego porównania jako skutecznego zabiegu heurystycznego sam w sobie nie jest ani banalny, ani oczywisty. Wprost przeciwnie, doskonale wpisuje się w to, co właśnie na naszych oczach ulega przemianie. W naszej pracy badawczej mamy okazję obserwować, jak systemy teoretyczne opisujące kręgi kulturowe odmienne od naszego własnego, które związane były z kategoriami takimi jak „orient” czy „egzotyka”, schodzą na dalszy plan, a ich miejsce zajmuje nowe podejście poznawcze i szybko przekłada się na działania praktyczne w sferze gospodarczej, społeczno-politycznej i artystycznej. Bo oto nie pytamy się już, czy w ogóle jest możliwe poznanie form bardzo odmiennych od tych, z którymi sami jesteśmy zaznajamiani od dziecka. Nie pytamy, czy możliwy jest dialog między nimi. Obecnie zastanawiamy się nad tym,

---

<sup>1</sup> *Dialogi konfucjańskie*, tł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Ossolineum 1976, s. 40 (l.15).

<sup>2</sup> R.R. Wang (ed.), *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, New York 2004, s. XI.



jak to zrobić poprawnie, to znaczy tak, by nie niszczyć tożsamości kulturowej, nie gubiąc specyfiki poszczególnych kręgów myślowych, religijnych, filozoficznych czy estetycznych, samemu wzbogacić się o nowe metody poznawania i działania w wielokulturowych zespołach i okolicznościach. Między innymi tymi zagadnieniami zajmuje się filozofia kultury Wschodu. I to w jej obszarze badawczym na plan pierwszy wysuwa się pytanie o to, jak wiele wysiłku teoretycznego trzeba jeszcze w to zadanie włożyć, jak zwraca na to uwagę Ivanhoe, aby móc rzeczywiście czerpać z dorobku różnych kultur<sup>3</sup>, po to by móc wzbogacać własną<sup>4</sup>.

Procesy globalizacyjne wymuszają otwartość i tym samym wzmacniają chęć poznawania i uczenia się wzorców kultury innych niż własne. Ponieważ w obecnych warunkach bardzo wiele istotnych działań z konieczności podlega regułom, w których efektywność podejmowanych prac zależy od umiejętności współdziałania międzykulturowego, niezwykle istotne jest, by znajomość odmiennych wzorców nie była pozorna („egzotyka”) i niszczona poprzez ciągle poruszanie się koleiną myślenia epoki romantycznej czy podbojów kolonialnych („Orient”), lecz miała charakter faktycznej nauki dającej jej uczestnikom nowe umiejętności. Stąd pytanie, jakie stawia filozofia kultury Wschodu, o to, jak na obecnym etapie wygląda wzajemna recepcja idei (poprawnie rozpoznanych co do ich formy i treści). To zainteresowanie nie jest jedynie motywowane czystą, teoretyczną ciekawością, lecz mocno wpisuje się w procesy globalizacyjne. Skala prac badawczych obejmujących szeroko rozumianą dziedzinę wzajemnego poznawania i harmonizowania działań „translatorskich” w tej dziedzinie nauki jest naprawdę ogromna. Robin R. Wang przytacza następujące dane dotyczące recepcji badań i programów naukowych prowadzonych w ramach światowej, globalnej sieci akademickiej w odniesieniu do samej tylko filozofii. W Chinach przed przełomem ekonomicznym ostatnich lat były cztery specjalistyczne czasopisma filozoficzne; obecnie jest ich sześćdziesiąt<sup>5</sup>. Sześćdziesiąt czasopism, w których

3 Philip J. Ivanhoe prowadzi swoje rozważania w kontekście myśli filozoficznej Chin i Zachodu, ale należy zauważyć, że jego wypowiedź jest zasadna w o wiele szerszym zakresie.

4 R.R. Wang (ed.), dz. cyt., s. XI.

5 Tamże, s. 4.

zamieszcza się i dyskutuje na bieżąco prace naukowe badaczy z ośrodków uniwersyteckich z całego świata – prace dotyczące filozofii poszczególnych kręgów kulturowych określanych dawniej mianem „orientalnych”, „egzotycznych”. W świecie globalnego, czyli powszechnego i wolnego, dostępu do informacji naukowej również opatrywanie czegokolwiek etykietą „wschodnie” czy „zachodnie” zaczyna nabierać radykalnie nowych znaczeń w porównaniu z tym, co było jeszcze na początku wieku XX.

Jak bardzo odmienne są te treści, pokazali autorzy kolejnych rozdziałów monografii zatytułowanej *Kultura Wschodu w świecie procesów globalizacyjnych*. Znamienne jest to, czego w ich tekstach nie ma. A nie znajdziemy w nich żadnych lub prawie żadnych rozważań prowadzonych w kontekście kategorii „egzotyka”. Jeśli się o nich wspomina, to jedynie w charakterze przywołania historycznego sposobu, który pozostaje w ciekawym kontraście z tym używanym współcześnie. Teksty składające się na tom ukazują, jak bardzo pilne i konieczne jest wypracowanie nowego spojrzenia na kulturę Wschodu, które właśnie ewoluują i kształtują swą tożsamość – swą odmienność i zarazem uniwersalność – pod wpływem spotkania/zderzenia/kooperacji Wschodu z Zachodem. Na początku XXI wieku miejsce opuszczone częściowo przez studia porównawcze rzeczywiście zajmują koncepcje, których twórcy zainteresowani są pierwszymi próbami syntetyzowania oraz wzajemnego wzbogacania poszczególnych form i systemów wypracowanych w różnych obszarach myśli w ramach ujednociającej się właśnie na naszych oczach światowej przestrzeni nauki i praktyki życia codziennego. W tak sprofilowanym obszarze działań interesujące okazuje się pytanie o to, jakie i jak znaczące zmiany już się dokonały w rozumieniu, uprawianiu i tworzeniu poszczególnych dziedzin kultury pod wpływem nacisku płynącego ze strony procesów globalizacyjnych. Materiału i inspiracji do takich przemyśleń dostarczają teksty zamieszczone w naszej publikacji.

Czy możliwe jest już wyciąganie pierwszych istotnych wniosków ogólnych na temat charakteru tych zmian? Z pewnością tak. Wprawdzie procesy kulturotwórcze badane przez naukowców różnych specjalności w ramach programu filozofii kultury Wschodu są bardzo „świeże”, jeszcze bez wyraźnego zakończenia, rzecz można: *in statu nascendi*, lecz z uwagi na ich dynamikę pewne zjawiska wydają się

mieć charakter nieodwracalny. Pośród nich są właśnie te związane z nieobecnością „egzotyki”. Chciałoby się zawołać: „Umarł król, niech żyje król!”. Śmierć „egzotyki” przez nikogo – jak dotychczas – nie została zauważona. Nie zostały jasno wyartykułowane również zajmujące jej miejsce nowe rozróżnienia. Jak zostało to zarysowane w kolejnych rozdziałach, wszystko odbywa się faktycznie i na razie bez sztyldów, choć w niektórych przypadkach wyraźnie widoczna jest chęć zinstytucjonalizowania nowych wzorców i form kultury.

Religia, nauka, organizacja społeczeństw, polityka, gospodarka, filozofia i sztuka – wspólnie i każda z nich z osobna – składają się na przestrzeń kultury, w ramach której toczy się życie ludzi. I to zwyczajne, codzienne, i to duchowe, które niekiedy i dla niektórych staje się ich codziennym wysiłkiem i wyzwaniem. Tak różnorodna i bogata całość, obejmująca tak wiele zjawisk, gdy staje się przedmiotem namysłu filozoficznego, z ogromnym trudem poddaje się uogólnieniom, teoriom, kategoryzowaniu. Zamieszczone w niniejszym tomie teksty ukazują tę różnorodność, to bogactwo i te trudności, kreśląc panoramę inspiracji i procesów, w ramach których krystalizują się nowe formy myślenia, działania i oceniania w tak wpływowych, wschodnich ośrodkach politycznych i gospodarczych jak Indie, Chiny, Japonia czy krąg kultur bliskowschodnich. W każdym z tekstów zamieszczonych w monografii ich autorzy z zainteresowaniem przyglądają się szczególnym zjawiskom kulturowym i innowacyjnym podejściom. Pokazują, że – ogólnie rzecz biorąc – „śmierci egzotyki” i procesom ujednociania się globalnej przestrzeni kultury towarzyszą narodziny poczucia tożsamości kulturowej obszarów historycznie określanych mianem „Wschód”. Jest to zjawisko godne odnotowania. Wydaje się bowiem, że będzie miało ono wielki wpływ na kształtowanie się form i wzorców kulturowych w warunkach nieustających nacisków ze strony procesów globalizacyjnych.

Tom rozpoczyna rozprawa Piotra Mroza *Widzenie Azji. Uwagi na temat wizji historiozoficznych André Malraux*, przypominająca charakter procesów integrujących Wschód z Zachodem, jakie zachodziły w Europie i Azji na początku XX wieku. Twórczość André Malraux – wielkiego intelektualisty zachodniej Europy XX stulecia – dostarcza znakomitego, charakterystycznego dla epoki, w której tworzył, przykładu sposobów myślenia, metod poznawania

i formułowania wiedzy dotyczącej cywilizacji Kraju Środka oraz wynikającego z tej nauki działania na polu polityczno-społecznym ówczesnej Francji i ówczesnych, komunistycznych Chin. Lektura tego tekstu pozwoli czytelnikom lepiej uzmysłwić sobie podobieństwa i różnice w tym, jak dziś, sto lat później, podchodzi się do kultury Wschodu.

W jaki sposób zmienił się charakter wzajemnych wpływów i poznawania się kultur Wschodu i Zachodu, możemy również ocenić, poznając współczesny indyjski projekt kulturotwórczy, opisany przez Martę Kudelską, Agnieszkę Staszczuk i Agatę Świerzowską w tekście zatytułowanym *Idea odtwarzania tradycji indyjskiej na podstawie analizy założeń budowy kompleksów świątynnych Birla mandir*. Zaprezentowano w nim przedsięwzięcie nowoczesnej „inkluzyj kulturowej”, jaką mają się stać miejsca kultu i uprawiania nauki, których budowa została ufundowana przez rodzinę Birlów – wpływową i zasłużoną dla ochrony funkcjonowania tych dziedzin kultury we współczesnych Indiach. Na przykładzie inicjowanej i kierowanej przez członków rodziny budowy kompleksów świątynnych i naukowych centrów badawczych prezentowane są swego rodzaju „uniwersalistyczne” założenia ideowe architektury, która odwołuje się i jednoczy w sobie wiele osobowych i nieosobowych wzorców kultury duchowej oraz religijnej Wschodu i Zachodu. Platon i Sokrates, Konfucjusz, Budda i wielka różnorodność bóstw hinduistycznych, Jezus, ojcowie Kościoła i apostołowie oraz wersety z ksiąg świętych – wizerunki ich wszystkich i cytaty z ich pism zdobią ściany świątyń budowanych przez Birlów. Od kilkadziesiąt lat mamy tu do czynienia z konsekwentnie realizowanym projektem. Jego wyjątkowość tkwi w głębi źródeł (a są nimi Wedy) i w przemyślanym sposobie, w jaki Birlowie odpowiadają na wyzwania stwarzane przez globalizację. W prezentowanym projekcie problem odnawiania wspólnej, starożytnej, panindyjskiej tradycji wedyjskiej został umieszczony w kontekście analizy różnych form religijności i duchowości. Przy czym analiza nie prowadzi tu jedynie do sformułowania ogólnej teorii, lecz w sposób charakterystyczny dla kultury indyjskiej ma istotnie praktyczny wymiar zadania ożywiania tradycji. Naszym oczom ukazuje się w nowej formie starożytne marzenie ludzkości o projekcie duchowości „holistycznej”, „totalnej” (rzec można: „globalnej” właśnie), dzięki

której nastąpi odnowienie związku człowieka z pozaempirycznym wymiarem bytu ludzkiego. Kompleksy świątynne Birla mandir chcą łączyć wymiar świeckiej nauki i religijnego rytuału. Jak bardzo ten projekt w swym roszczeniu do uniwersalności jest oryginalny na tle powszechnej historii kultury, pozostawiamy ocenie czytelników. Z pewnością jest oryginalnym pomysłem, jak opisują to autorki prezentowanego tekstu, sięgnięcia do źródłowej tradycji Indii poprzez filozoficzną próbę zaprojektowania tego, czego w czasach mitycznej starożytności nie było, czyli świątyni wedyjskiej. W przypadku Birla mandir mamy do czynienia z tak charakterystyczną dla Wschodu praktyczną filozofią kultury (aczkolwiek w poszczególnych obszarach składających się na krąg kultury Wschodu przejawiającą się w bardzo różnych formach).

Procesy globalizacyjne toczące się na wielu polach działalności kulturotwórczej stawały się niejednokrotnie impulsem do rozpoczęcia filozoficznego namysłu nad rodzimą kulturą i tożsamością własnego kręgu kulturowego. Przykładów działań motywowanych w taki sposób dostarczy czytelnikom lektura dwu tekstów, a mianowicie Pauliny Niechciał (*Współczesny Iran: refleksja nad własną kulturą w obliczu zetknięcia ze światem Zachodu*) oraz Małgorzaty Książ i Bożeny Prochwicz-Studnickiej (*Koncepcja współczesnej kultury arabskiej w myśli Hassana Hanafiego*). W tym pierwszym jego autorka opisuje nie tylko refleksję nad zjawiskiem kultury, rodzącą się pod wpływem coraz bardziej intensyfikujących się kontaktów z Zachodem, ale i główne kierunki, w jakich ona zmierza. Gdy zestawimy charakter dyskusji prowadzonych we współczesnym Iranie, w których dominują takie kategorie jak „porażenie Zachodem” czy zachodnia „inwazja kulturowa”, z tymi z początku wieku, gdy Malraux pisał o wzajemnym „kuszeniu” Chin Zachodem i na odwrót, to widzimy, jak te dwie sytuacje kulturotwórcze się obecnie różnią.

We współczesnej dyskusji filozoficznej, w której przedmiotem zainteresowania jest kultura Wschodu, nie pomija się również kultury arabskiej. I w tym przypadku, podobnie jak to miało miejsce w odniesieniu do wcześniej przedstawionych badań, mamy do czynienia z zainteresowaniem zainicjowanym przez zbliżenie z Zachodem. Dla wielu przedstawicieli tego kręgu cywilizacyjnego zagadnienie to zostało podjęte przez intelektualistów na przełomie XIX i XX wieku z pobudek czysto politycznych. Oczywiście nie

chodzi o to, że wcześniej nie istniała swoista wspólnota, oparta na pewnych określonych wzorcach kulturowych. Tyle że wzorce te były czerpane z bardzo wielu źródeł. Małgorzata Kniaź i Bożena Prochwicz-Studnicka we wyżej wspomnianym rozdziale przedstawiają burzliwe dzieje samego pojęcia „kultura arabska” oraz próbę określenia współczesnej koncepcji poprzez odwołanie się do islamu. To wizja kultury, która została opracowana przez egipskiego filozofa Hassana Ғanafiego, który właśnie w sięgnięciu do wzorców muzułmańskich zobaczył szansę na zbudowanie tożsamości kulturowej tego rejonu świata.

Na początku XXI wieku zupełnie inną drogą podążają kultury dawnego kręgu konfucjańskiego, geograficznie związane z Dalekim Wschodem, czyli Chin, Korei i Japonii. Wprawdzie w przypadku Korei Południowej i Japonii mamy do czynienia z sytuacją rozpoznania rodzimej kultury jako przedmiotu badania filozoficznego dokonanego dopiero pod wpływem studiowania pism zachodnich filozofów kultury, lecz kierunki refleksji i recepcji wzorców są tutaj znacząco inne niż w przypadku wcześniej omówionych form charakteryzujących kraje Bliskiego Wschodu.

Jak to wygląda w przypadku Korei Południowej, opisuje Renata Iwicka w tekście zatytułowanym *Czy kultura koreańska zatopiła Sewol?*. Badaczka pokazuje procesy przemian i wciąż trwające zmagania Koreańczyków z własną tożsamością kulturową. Możemy tu rozpoznać pewne charakterystyczne różnice, które tkwią także w historycznej sytuacji Korei. Nie było to wielkie imperium, samodzielny krąg cywilizacyjny i kulturowy, który promieniował na ludy sąsiednie, ale nacja pozostająca przez stulecia na uboczu, pod wpływami innych, i ciągle wahająca się pomiędzy negacją i odrzuceniem a akceptacją i przyswajaniem obcych wzorców. W tym przypadku współczesne trendy intelektualne, próbujące zastosować zachodnie modele kulturoznawcze do autodiagnozy, okazują się swoistym odbiciem wielowiekowych zmagania. Niejednoznaczna rola chińskiego neokonfucjanizmu w tworzeniu się świadomości kulturowej Korei, a później równie ambiwalentne wpływy Japonii dają się analizować w nowym świetle dzisiejszych trudności tego kraju z wkroczeniem na ścieżkę importowanego z Zachodu globalizmu. Jak się wydaje, niecierząca się szerszym zainteresowaniem kulturoznawców i filozofów Korea Południowa mogłaby stanowić

nadzwyczaj interesujące pole badań nad wielopoziomowością wzajemnych wpływów różnych nurtów cywilizacyjnych i kulturowych w szczególnych warunkach historycznych i geopolitycznych.

Michał Sokołowski (*Haiku – historia, specyfika i wpływy zen*) w swoim tekście poświęconym literackiej kulturze estetycznej Japonii dostarcza kolejnych przykładów tego, w jak wielopoziomowy sposób zachodzi globalna wymiana i poznawanie kultury artystycznej we współczesnym, globalnym kontekście. W przypadku Japonii wzajemne wpływy Wschodu i Zachodu stają się istotnym czynnikiem kształtującym kulturę artystyczną obu światowych centrów cywilizacyjnych. Dla polskiego czytelnika niewątpliwie ciekawy jest tu wątek rodzimych twórców poezji czerpiącej z estetyki haiku. Autor pokazuje, w jak niezwykle innowacyjny i ożywczy sposób artyści poddawali się inspiracjom płynącym z innych niż ich własny rejonów świata.

Z podobnym i równie bogatym fenomenem wpisywania się w procesy kulturotwórcze o charakterze globalnym z zachowywaniem specyficznych rysów wzorców lokalnych mamy do czynienia w przypadku kultury chińskiej. Mateusz Stępień (*Epistemiczne problemy interpretacji procesów kopiowania praw obcych w Chinach*), Rafał Banka (*Współczesna sztuka chińska jako produkt i obraz globalizacji w kulturze*) i Rafał Mazur (*Długie uszy mędrca a sound art, czyli w stronę filozofii dźwięku*) na przykładach wielu fenomenów z trzech dziedzin życia społecznego – prawa, sztuk plastycznych i muzyki – pokazują, na jak głębokim poziomie, bo sięgającym samych fundamentalnych, filozoficznych założeń i obrazów świata, przebiega współcześnie dialog między kulturami. I jak inspirująca oraz twórcza jest współczesna globalna przestrzeń kultury. Te teksty unaocniają nam również wagę podejmowania kwestii związanych z zagrożeniami, jakie procesy globalizacyjne niosą dla tożsamości kulturowej społeczeństw zamieszkujących różne krainy geograficzne i tworzących dla siebie odmienne światy mentalne, które jednak w warunkach faktycznie przebiegającego zbliżenia i powszechności okazji do wzajemnych kontaktów nie mogą pozostawać niezrozumiane.

## BIBLIOGRAFIA

- Dialogi konfucjańskie*, tł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Ossolineum 1976.
- Harrison L.E., Huntington S.P. (red.), *Kultura ma znaczenie*, tł. S. Dymczyk, Poznań 2003.
- Hollis M., Lukes S. (ed.), *Relativism and Universal*, Oxford 1982.
- Jullien F., *On the Universal: The Uniform, the Common and Dialogue between Cultures*, tł. M. Richardson, K. Fijałkowski, Cambridge 2014.
- Ruchel M., Augustyniak A., Cichy B., Kleczek-Semerjak K. (red.), *Rozumienie wartości w kulturach Wschodu*, Kraków 2011.
- Shweder R.A., *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge 1991.
- Wang R.R. (ed.), *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, New York 2004.

## STRESZCZENIE

Obecna zachodnia refleksja nad kulturami, po rozpoznaniu wcześniejszych swoich postaw, takich jak kolonializm czy orientalizm – fałszujących obraz obcego świata, ma przed sobą nie tylko wyzwanie znalezienia nowej perspektywy i metody badawczej; stoi przed zadaniem opisania nowego kształtu świata, jaki w tej chwili na naszych oczach wykuwa się w skomplikowanym, niejasnym i nie do końca zrozumianym procesie globalizacji. Wzajemne kontakty międzykulturowe przybierają postać inną niż kiedykolwiek wcześniej, a wyniki tych kontaktów mogą wpłynąć na zmianę obrazu całego ludzkiego świata. Dlatego filozofia kultury Wschodu staje się teraz tak istotna, a jej badania – śledzące nowe postacie tożsamości kulturowych, wyłaniające się w spotkaniach i zderzeniach – dla tych właśnie nowych tożsamości mogą się stać kluczowe.

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia kultur Wschodu, orientalizm

## SUMMARY

The Western philosophy of cultures went through a paradigmatic change after it had recognized that its earlier attitudes, such as colonialism and orientalism, gave a distorted picture of non-Western worlds. In its new paradigm developed here philosophy of cultures has for its task not only to find a new perspective and methodology, but also to depict the new shape



of the world, which is now, at this very moment, emerging in the unclear and not fully understood process of globalization. Intercultural contacts in today's world changed dramatically in comparison to earlier times and their effects may impact the whole world. Therefore, the new philosophy of the cultures of the East appears to be essential in the investigation of new faces of cultural identities that arise in intercultural encounters and collisions between the West and the broadly understood East.

**KEYWORDS:** philosophy of cultures of the East, orientalism



## 2.

PIOTR MRÓZ

### **Widzenie Azji. Uwagi na temat wizji historiozoficznych André Malraux**

André Malraux był znamienitym przykładem intelektualisty Europy Zachodniej XX stulecia; nie ograniczał się do przedstawiania swych poglądów, idei czy teorii, publikując powieści, eseje, rozprawy, dziennik lub udzielając wywiadów, ale aktywnie uczestniczył (często z narażeniem życia) w działaniach podejmowanych w obronie fundamentalnych wartości. Była to niezwykle twórcza, żywotna i dynamiczna osobowość w najlepszym tego słowa znaczeniu. Przez całe życie konsekwentnie opowiadał się za tolerancją, zrozumieniem i tym, co w wyniku wielu nadużyć i fałszywych interpretacji nosiło niegdyś nazwę postępu: ekonomicznego, społecznego czy intelektualnego. Jednakże to nie konkretny program polityczny (choć znane były sympatie naszego filozofa dla wszelkich doktryn lewicowych, komunistycznych, w tym marksizmu), lecz swoiście pojęta filozofia człowieka, bytu-w-świecie, jednostki osadzonej w danej sytuacji-ności, historii, strefie geograficznej, a przede wszystkim w formacji cywilizacyjno-kulturowej (której bohater naszych rozważań był podmiotem, ale i też której miał być współtwórcą), stała się tezą pilotującą *praxis*, charakterystyczną dla całości *oeuvre* Francuza.

Nie da się podważyć twierdzenia, wedle którego Malraux pozostawał pod wyraźnym wpływem jednego z najważniejszych prądów

minionego stulecia – wielowątkowego nurtu mieszczącego wielość i bogactwo czasami heteronomicznych elementów i wątków: egzystencjalizmu. Nawiązujemy w tym miejscu do tej drogi myślenia, traktując ją jako zaplecze światopoglądowe autora *Doli człowieka*, które jest niezbędnym narzędziem pozwalającym na uchwycenie istoty filozofii kultury, formującej się na kartach licznych dzieł Francuza, a wśród nich szczególnie interesującej nas epistolarnej rozprawki *La Tentation de l'Occident*. Z szeroko pojętym egzystencjalizmem – bo tak zwykło się nazywać wspomnianą drogę – łączy Malraux współdzielone z Heideggerem, Jaspersem i Sartre'em przeświadczenie, iż byt ludzki może być ujmowany jedynie jako sytuacyjny, istnienie rzucone w wir rzeczywistości, w świat, który podmiotowi jawi się jako fenomen przypadkowy, a w szczególnych momentach, takich jak wojny czy rewolucje, niesławne czasy pogardy – absurdalny. Ta tak wnikliwie i nowatorsko ujmowana aleatoryczność sytuacji ludzi (świadomości), ich kontyngentnego wrzucenia-w-świat stanowi lejtmotyw malrauxowskiej refleksji o kulturach. Skoro stanem wyjściowym z punktu widzenia ontologii bytu jednostkowego, ale też społecznego, jest brak czegoś pewnego, gwarantującego sens i porządek, to niejako podstawowymi doświadczeniami jednostki ludzkiej – oprócz poczucia bezsensu, obcości w świecie, a czasami porzucenia i osamotnienia – staje się trwoga w obliczu pustki przestworzy (Malraux żywił głęboką akceptację dla nietzscheańskiej tezy głoszącej śmierć Boga) i skończoności człowieka oraz przeświadczenie o ostatecznej nicości wszelkiego bytu.

Ale każda wersja egzystencjalizmu jest również filozofią sprzeciwu wobec absurdu, tragizmu istnienia, rozdarcia wewnętrznego, dokładniej – jest filozofią projektu egzystencji autentycznej. Ta ostatnia to nic innego jak postawa otwartości w stosunku do świata, to wyciągnięcie niczym niezafałszowanych (np. iluzje i samooszustwa, fałszywa wiara i duch powagi) wniosków z faktu bycia człowiekiem-w-świecie. Oznacza to ni mniej, ni więcej, iż człowiek to zadanie bycia, projekt swej własnej (ale danej innym „do oceny”) istoty, wreszcie to zdecydowane odrzucenie (w imię wolności-odpowiedzialności) sposobów istnienia stadnego, zbiorowego, zdepersonalizowanego. Ów wszechwładny, bezosobowy tryb istnienia (heideggerowskie *das Man*), szczególnie w latach panowania różnych form totalitaryzmu, odbiera jednostkom samostanowienie, pozbawia je wolności wybo-

ru, ekspresji charakterystycznej dla wolnego, spontanicznego „Ja”, czyniąc z człowieka istotność na modłę martwych bytów rzeczowych. Stając w obliczu dwóch dróg życiowych, alternatywy – być autentycznym, to jest przyjąć i twórczo objąć, ująć kondycję bytu ludzkiego, lub próbować ją na wiele różnych sposobów zatrzeć, zafałszować, wyprzeć, popadając w ostatecznym rozrachunku w miazdzący tryb reifikacji, istnienia ułomnego i wyalienowanego ze świata ludzi – jednostka przeżywa lęk egzystencjalny. Pogłębia go – towarzyszące mu tło wszelkich poczynań ludzkich – przeświadczenie o nieuchronnym przeznaczeniu człowieka (*destination*), ostatecznym momencie, który znamionuje, „definiuje” czy też określa ludzki byt. Przyjęta przez Malraux idea jaspersowskich sytuacji granicznych – walki, winy, cierpienia i śmierci w połączeniu z pojęciem transcendencji, mocy przekraczania danej sytuacji (faktyczności – jako niewybranego, ale zastanego *in situ* jednostki) zdaje się – jak zgodnie podkreślają monografiści przedmiotu – odgrywać rolę tezy pilotującej (mitu założycielskiego w sensie freudowskim) malrauxowskiej filozofii kultury. Przez całość dzieła (artystycznego i teoretycznego) francuskiego filozofa przewija się motyw kultury nieodmiennie ujmowanej w kategoriach działania – ekspresji wolnego, spontanicznego i twórczego (transcendującego to, co zastane w świecie, w tym rzeczywistości ludzkiej) ducha (podmiotowości) ludzkiego. Kultura jest niekiedy dramatyczną próbą wyjścia poza ludzkie przeznaczenie, poza empiryczne, jak i metafizyczne, ograniczenia. Inaczej: kultura jest unikalną relacją z tym, co nazywamy sytuacjami granicznymi – przede wszystkim wielowymiarową śmiercią zamykającą egzystencję jednostek, ba, całych społeczeństw podległych jednemu wzorcowi, kodowi, jakim są poszczególne kultury (cywilizacje). Szczególnego rodzaju wiedza, doświadczenie różnych ludzi (Malraux jest wręcz ikonicznym *exemplum* geertzowskiego *he-has-been-there*) w połączeniu z uniwersalizmem założeń egzystencjalizmu doprowadziły Malraux do uznania niekwestionowalnej prawdy, iż moment wyjściowy kultury (przezwyciężenie aleatoryczności świata, ludzkiego przeznaczenia i śmierci) zezwala na ich wzajemne odnoszenie się z poszanowaniem niezbywalnej im autoteliczności, różnorodności i wielości form ekspresji. Po wtóre, owe korespondencje to przede wszystkim porównywanie (np. poszukiwanie motywu *Sacrum*, Transcendencji w odległych

od siebie przestrzennie i czasowo formach wyrazu kulturowego), a nie hierarchizacja, wprowadzanie elementu wartościującego, co w rezultacie mogłoby doprowadzić do stworzenia pojęcia kultury (cywilizacji) w rozumieniu „starej etnologii”, dyfuzycjonistów czy też koncepcji współczesnych młodemu Malraux opartych na kolonizatorskim wręcz podziale na kultury bardziej zaawansowane, wyższe czy w większym stopniu rozwinięte i te prymitywne. Europejszyk Malraux, wyrosły na tradycji grecko-rzymskiej, jaegerowskiej *paidei* helleńskiej i jej ideałach racjonalności, poszanowania tradycji, koncentrowania się na niezniszczalnych transcendentaliach – ideach Prawdy – Dobra – Piękna – Jedności, kultury o ustalonej logice zasad sprzeczności i tożsamości, światła przebijającego ciemność, kultury ciągłości (Grecja, Rzym, średniowiecze, nowożytność), odrzuca wąsko pojęty etnocentryzm – przejawiający się w pysze kolonizatorów. Jego poszanowanie zasad równości, tolerancji – sprzeciw wobec narzucania przemocą kulturowych wzorców postępowania (w formie brutalnych działań), wreszcie niebywała otwartość i empatia w relacjach z innymi – niż europejskie – kulturami przepoją całość *oeuvre malrauxienne*. Gdyby jednak żywiło się jakiegokolwiek wątpliwości (np. pojawianie się terminu *primitif* w tekstach naszego filozofa), co dla niektórych badaczy może stanowić podstawę do kwestionowania tego swoistego uniwersalizmu, to przesłanie takich nowatorskich w swoim czasie propozycji metodologicznych jak sławne **muzeum wyobraźni**, literatury czy biblioteki przesądząją tę kwestię jednoznacznie.

Wyrazem kultury (ujawniającej stosunek człowieka do świata) jest przede wszystkim sztuka wizualna, przestrzenna i literacka. *Musée imaginaire* to tworzone w każdej epoce odniesienie się, referencja do wybranych dzieł pochodzących z rozmaitych kręgów kulturowych i okresów. Ta jedyna w swoim rodzaju interpretacja „filtrowania” dziedzictwa kulturowego stanowi rodzaj nadania wartości, usprawiedliwiania własnej twórczości *in situ*. Co więcej, muzeum umożliwia uchwycenie procesu rozwoju form, kształtowanie się stylu tych cech, jakości, charakterystyki dzieł, które nieodmiennie na przestrzeni dziejów stawiają czoła wyzwaniom Przeznaczenia (*destination*), Losowi i Śmierci. Każda kultura zmierza – zdaniem Malraux – do ludzkiego Absolutu, *Sacrum*, Transcendencji, ale bez zabarwienia teologiczno-religijnego. Bez względu na czas i miejsce

każda kultura jest *réponse* – odpowiedzią rzuconą na wyzwanie nieuformowanej materii świata. Takie ekspresje kultury jak sztuka, architektura, malarstwo, rzeźba, literatura, mit, poezja, pieśń, epos to wyraz ogólnoludzkiego dążenia do porządku, konstytucji niedanego (nieobecnego) w świecie sensu. Deklarowany przez Francuza humanistyczny ateizm (człowiek – stwierdza Malraux) tworzy bogów tylko sam z siebie, ale sztukę, i to najwyższą, kreuje razem ze światem, który sprowadza do obrazu, by wyrazić własną, najtajniejszą i wciąż tę samą potrzebę przewycięzania swojej kondycji przy pomocy środków ludzkich. Ta współzależność człowieka i świata (ten ostatni, jak stale podkreśla Malraux, potrzebuje do swego utrzymania człowieka), działanie mocy kreatywnej podmiotu ludzkiego, wreszcie pokonywanie rozpacz, poczucia bezsensu człowieka i zawieszania aleatoryczności świata są niejako matrycą wytwarzającą dywersyfikację kultur i jej ekspresji. Przedstawmy zatem jedną z interpretacyjnych propozycji Malraux dotyczącą relacji kultur: europejskiej i azjatyckiej (chińskiej), którą to da się zrekonstruować na podstawie polifonicznego wielonarracyjnego materiału *oeuvre* filozofii pisarza – klasycznej idei powieści zaangażowanej (*Dola człowieka*) i dwóch rozprawek – teoretycznej *D'une jeunesse européenne* oraz niezwykle interesującego, aktualnego do dziś, epistolarnego eseju powstałego w trzeciej dekadzie minionego stulecia, o charakterystycznym tytule *La tentation de l'Occident*. Te trzy wypowiedzi (*enoncé*) filozofa – o tak różnorodnej formie – przepaja antyweberowski, aksjologiczny, wartościujący żar. Rzekomy obiektywizm postulowany w ówczesnym paradygmacie naukowym zastępuje autentyczna pasja, nie tylko poznawcza (chęć dotarcia do *eidos* poszczególnych kultur – ich *ingredium* ujawniające się w realizowaniu owej transcendencji świata, faktyczności, *in situ*), ale, o wiele istotniejsze, *praxis* – łączenie teorii z konkretną praktyką. Rozumiemy to w ten sposób, iż historiozofii kulturowej Malraux nie da się oddzielić od kontekstu jej powstania.

Lata dwudzieste i trzydzieste to wyraźnie dostrzegalne wśród młodego pokolenia powojennej Europy poczucie kryzysu, zwątpienia i kwestionowania podstaw kulturowo-cywilizacyjnych, a w Azji pokolenia oczekującego zmian systemowych (potrzeba walki z wielowiekowym zapóźnieniem podjęta przez młodzież chińską, walki z „feudalizmem azjatyckim”, jak powie jeden z bohaterów *Doli*

człowieczej). Pierwsze dekady XX stulecia w Europie Zachodniej są czasem wielkiej transformacji. Z jednej strony rozpada się stary świat tönniesowskiej *Gemeinschaft*, społeczności opartej na tradycyjnym systemie wartości, poczuciu więzi, poszanowania wartości rodzinnych (patriarchalnych), religijnych, etycznych. Słowem: chwije się wypracowany i pilnie strzeżony model europejskiej tożsamości, owa wielowiekowa *paideia*. W sferze twórczości (działania podmiotowego) wiele aspektów życia Europejczyka zostało opanowanych przez żywioły appolińsko-faustyczne (dodajmy, iż Malraux jest wytrawnym znawcą doktryn Nietzschego i wykładni historyzoficznych Spenglera), kultura nieuchronnie weszła w fazę obumierania, atrofii – zaniku żywotnych sił. W świetle koncepcji **zmierzchu Zachodu** (pod wpływem której Malraux pozostawał przez długi czas) Zachód ulega faustycznemu dążeniu do opanowania wszelkich sfer bytu. Jünger (pokolenie Malraux) opisał formy masowej produkcji efektywnej, sprawczej, technologicznie perfekcyjnej, które bezpośrednio wpłynęły na uformowanie specyficznej osobowości (*typus*) robotnika, który – jak przewidział to klasyczny marksizm – nie będzie się utożsamiał ze swoim wytworem. Młodzi ludzie – paryżanin A.D. peregrynujący po krajach Azji (Turkmenistan, Mongolia, Chiny) i Chińczyk Ling – dla epistolarnej równowagi – podróżujący po Europie należą do tej samej generacji (historycznie), do pokolenia kryzysu, to jest czasu przełomu. Dla autora *Przemiany Bogów* należeć do pokolenia to znaleźć się w środku jakiegoś kodu, wzoru kultury. Ma ona do dyspozycji wiele środków ekspresji (o czym już pisaliśmy), ale także osadzona jest na pewnym gruncie (podglebiu religii, światopoglądu, filozofii, doktrynach polityczno-społecznych). Malraux, nim przystąpi do bardziej szczegółowych opisów i analiz, nieodmiennie przywołuje swą *thesé pilote* – nie ma jednej kultury, tak jak nie ma człowieka w ogóle (owej *humanitas*), a nasza faktyczność czyni nas bytami przypadkowymi zmierzającymi do śmierci, charakteryzuje nas jednak chęć, dążność do przewycięzania pierwotnej kondycji, przekraczania doświadczenia trwogi i nicości. Ale to, co w innym miejscu Malraux ujmuje w kategoriach przygody ludzkiej (*l'aventure humaine*), jako rys egzystencji autentycznej, może być zniwelowane przez wszechwładzę *Profanum* – odpowiednik egzystencjalistycznej obiektywizacji istnienia ludzkiego (Bierdjaew), *das Man* Heideggera czy ułuda powagi (Sartre). Przekładając to na terminy filozofii kul-



tury Malraux, podmiot twórczy, wycofałby się z owej transcendencji – możliwości (zawsze ryzykownej) rewaloryzacji, przekształcenia rzeczywistości. Motyw ten staje w centrum uwagi podczas wymiany poglądów, opinii, refleksji pomiędzy A.D. i Lingem.

Zawarta w samym tytule (najprawdopodobniej zamierzona) dwuznaczność terminu *tentation* – kuszenie, wabienie – to zarazem działanie i obezwładnianie, aktywność i bierność, klasyczne *actio versus passio*. W ujęciu wykształconego, młodego pokolenia Chińczyków (ogólnie Azjatów) świat białego człowieka (kolonizatora, zdobywcy, „innego” i obcego) jawi się jako coś niejednoznacznego, jako kod, który ma co najmniej podwójne matrycowanie, „bicie”, podwójną strukturę. Pierwsza to kultura (w sensie cywilizacyjnym – materialnym), ale także to, co można by opatrzyć mianem heglowskiego ducha obiektywnego. Jest to wykorzystana do maksimum wolność działania, doskonała organizacja pracy przynoszącej postęp w dziedzinie życia materialnego, ekonomicznego i instytucjonalno-politycznego. To, jak mówiliśmy, owa *techne* – atomizująca Byt, niwelująca, oddalająca ludzi od *Sacrum*, technologia ucząca zachowań pragmatycznych i realizacji wąsko pojętych celów. W tym sensie można mówić o malrauxowskiej dialektyce, *agonie* dwóch form, relacji związków ze światem, zastanej rzeczywistości. Co prawda autor *Przemian Bogów* nie precyzuje spenglerowskiego rozróżnienia pomiędzy „kulturą” *versus* „cywilizacją”, kulturą materii i ducha, ale to, co na przykład Kroeber czy nasz Malinowski i Znaniecki nazywają kulturą jako spełnieniem pięciu podstawowych potrzeb, jest niedosiężne dla Azjatów jako zapóźnionego cywilizacyjnie obszaru znaczonego ciągiem anomii, chorób, epidemii, nędzy, analfabetyzmu, ale co gorsza potwornej, stale pogłębiającej się nierówności społeczno-ekonomicznej. W takim ujęciu (cywilizacja *versus* kultura w rozumieniu Absolutu, relacji do sytuacji granicznej) obraz kodu białego Europejczyka (Zachodu) jest inny niż w podejściu czysto duchowym, właśnie kulturowym.

Nie da się czytać omawianych tu tekstów bez kontekstu historycznego, w którym powstały i który to starały się jako ekspresja kulturowa objąć i przekroczyć interpretacyjnie. Bez przywołania sympatii lewicujących nakazujących opowiedzenie się po stronie pokrzywdzonych, zdeprawowanych nędzą i anomią mas nie uchwycimy sensu malrauxowskiej dyskusji o różnorodności kulturowej ugruntowanej

w materii codziennej egzystencji. Konfrontacja europejskiej cywilizacji technologicznej z Azją ukazuje ogromne zapóźnienie, regres, entropię Chin (Azji). Brak infrastruktury, nowoczesnego budownictwa dla rzesz mieszkańców ogromnych skupisk ludzkich (Szanghaju, Pekinu, tak znakomicie przedstawionych w *Doli człowieka*), brak otwartego lecznictwa, brud, nędza, głód to wynik wielowiekowych zapóźnień cywilizacyjnych, a nade wszystko efekt kolonizacji i imperializmu. Malraux, człowiek czynu, uczestnik walk, nie tylko nie kwestionuje słusznych dążeń proletariatu, ale usprawiedliwia rewolucyjne działanie podjęte w słusznej sprawie. Stąd też (a kilka dekad później potwierdzą ten fakt nieformalne rozmowy z przywódcami politycznymi Azji – Nehru i Mao) działający na terenie Chin podczas wydarzeń lat 1919–1920 rewolucjoniści europejscy (komuniści), wcielający (niekiedy siłą) program internacjonalistycznej komuny (Kominternu), mają pełną świadomość, iż jakakolwiek transformacja, rekonstrukcja państwa, pozbycie się zależności kolonialnych, musi się rozpocząć od przewrotu prowadzącego do zmian społeczno-politycznych. Za cenę terroru, przemocy, rozlewu krwi (*Dola człowieka* to przecież dramat postaw młodych ludzi) zostanie zrealizowana misja postępu – wyprowadzenie ogromnych Chin z azjatyckiego stuporu, paraliżu i bierności. Przede wszystkim równość objawi się dostępem mas do dóbr technologicznych. Zdrada komunistów chińskich wypełniających co do joty decyzje polityczne płynące z Moskwy musi być rozpatrywana jako ograniczenie skali tej przemocy, obejmującej najwyżej tych, którzy nie stoją w konflikcie z interesami imperialistów. Ale jak każda utopia, tak i program komunistów chińskich i ich oponentów zakładają modernizację industrializacji, elektryfikację, z tym tylko ograniczeniem, iż po zdradzie proletariatu program ten utraci swe oblicze polityczno-ideologiczne. Zmiana dotyczyć będzie technologii (cywilizacji, kultury materialnej), a nie sfery duchowej, zostawi – dla swych cynicznie realizowanych celów – pewne elementy tradycji kulturowej<sup>1</sup>. Element polityczno-społeczny obecny w dyskusji

---

<sup>1</sup> Poznanie kultury Chin potwierdzi całkowicie słuszność intuicji Malraux. Komunizm jako ideologia znosi wszelką odmienność, różność kulturową, narzucając przykrojone do praw dialektyki rozwoju i formuł materializmu historycznego *Profanum* jako jedyne *modi* kulturowe. Historia potwierdziła, iż marksizm-leninizm w wydaniu azjatyckim brutalnie wyeliminował stare, wielowiekowe tradycje, dokonując zbrodni na żywym ciele własnej kultury.

o różnorodności kultur interpretowanej, jak pamiętamy, przez filozofa jako relacja egzystencjalna do aleatorycznego, znaczonego przemianami i śmiercią wszelkich form świata, nie może zostać pominięty w rzeczowej dyskusji o dialogu (konfrontacji) między Azją i Europą. W jednym z pierwszych listów paryżanin A.D., jak gdyby świadom czasami bezkrytycznej fascynacji, zapatrzona się młodych Azjatów (ale nie dotyczyło to pozbawionych wykształcenia proletariuszy), otwarcie deklaruje, iż jego własna cywilizacja zachodnia – kultura materialna, pomimo niewątpliwych atutów, jest cywilizacją przemian i śmierci, to jest końca form. Jej stosunek do Bytu cechuje nie tylko chęć zdobywania, „pazerność”, ale i obojętność na bogactwo duchowych zapożyczeń kulturowych rzeczywistości ludzkiej. Podróż na Chambord po akwenach morskich oblewających kontynent zezwala na odwiedzenie licznych miejsc fascynujących Europejczyka, który podobnie jak jego korespondent nie może – podkreśla Malraux – uchodzić za symbol Europy, takie podejście bowiem nie mieściłoby się w światopoglądzie egzystencjalnym Malraux („istnieją jedynie jednostki, ale nie ma człowieka w ogóle”).

A.D. stwierdza, iż ta oszałamiająca feeria form światła wymyślnej architektury Wschodu przywodzi na myśl coś, co Europejczykowi jest już obce: historię, legendy, mity, cały dramat istnienia – w jego rozmaitości sensów. Ale na to wszystko mieszkańcy Starego Kontynentu pozostają głusi i ślepi. Europa to przede wszystkim forma geometryczna (forma aseptyczna) – pozbawiona czegoś żywego, organicznego; wyrasta z emocji, które mogłyby tylko przeszkadzać w złożonym procesie opanowywania (zawłaszczania) Bytu.

Zaprezentowane w *La tentation...* figury dyskursu (końcowe uwagi przedstawi w formie syntetycznej stary Mandaryn) tak prowadzi dyskusję, by nie zatracić atmosfery bezpośredniości refleksji, rodzących się i spisywanych niejako na bieżąco. Pozwala to na realizację metody Malraux (znawcy, ale też „uczestnika” kodów kulturowych, które opisuje), by niczego istotnego nie uronić z owej *permeabilité communne* – wzajemnego przenikania się, odnoszenia kultur do siebie – pokazania, iż mimo różnic są one ekwiwalentne w świetle owej tezy założycielskiej, o której już pisaliśmy. Jednostki (podmioty) kultury są w niej usytuowane, przyjmują pewien aprioryczny wkład – inkulturuje go w trakcie życia. A.D. – choć Malraux zastrzegł, iż nie jest to „symbol” Europy – jest Europejczykiem

przenikliwie obserwującym siłę, ale i słabość formacji, w której się wychował i którą został nasycony. Stosunek do świata i Bytu jest stosunkiem zawłaszczającym, faustycznym, wytwórczym, ale podatnym na wyczerpanie się. Sama inwencja bez elementów sakralnych jest płytka i pozbawiona mocy kreatywnej. Kultura europejska zdaje się wyjałowiona, a zmęczenie, znużenie powstające choćby z przewidywalnego rytmu paradygmatów poznawczych i cech zastosowania we wszelkich dziedzinach życia – w literaturze, rzeźbie, sztuce poetyckiej – daje o sobie znać w postaci przerafinowania, odejścia od primordialnych ludzkich doznań. To charakterystyczne dla Zachodu tłumienie instynktów, odczuć, sentymentów. Straciliście pasję, żar, które zastąpił chłodny intelektualizm, duch geometryzmu i kalkulacji – pisze Ling. Nawet wielkie postaci literackie są u was ofiarą tej potwornej industrializacji, uczestkowania, partykularyzacji osobowości. Być może płynie to z waszej wiary – zadaje retoryczne pytanie Ling – która ma swe źródło w człowieku skazanym na śmierć przez ukrzyżowanie? Pochłonięty walką, a nie nawiązaniem łączności, aktu komunikacji z Transcendensem, Europejczyk pomimo sprawności intelektualnej, wyrachowania, kalkulacji i intelektualizacji zdaje się barbarzyńcą w sferze przeżyć duchowych. Intelpekt nie rozwiązuje wszystkich problemów, a zwłaszcza tych, które dotyczą kwestii fundamentalnych egzystencji. Jest ona czymś więcej niż tylko jednostkowym, wyizolowanym wydarzeniem, a tych wszystkich „drzeń duszy” nie da się uspokoić dostarczaniem coraz to bardziej wymyślnych przyjemności, począwszy od rozkoszy rozmaitego asortymentu, a skończywszy na zaspokojeniu materialnych potrzeb. Ling zauważa również, iż pomimo absurdalności i pustki kultury europejskiej młodzi Chińczycy (pokroju jego samego), członkowie jego pokolenia o pewnym statusie społeczno-ekonomicznym i intelektualnym są jednak zafascynowani Europą – jej propozycjami technologicznymi, instytucjami, sztuką i literaturą. Europa to w jakimś sensie zrealizowane marzenie; rozbity Byt (całość Rzeczywistości) wydaje jednakże rezultaty pociągające w swej konkretności: *praxis* europejskie to skuteczność działania, muzea i szpitale, szkoły, drogi, obrazy, powieści, rzeźby, parki, ulice i bistra – życie pełną miarą. No i jeszcze prawie niewidoczne nędza i anomia. Ling, ale także stary Mandaryn dostrzegają w tej konfrontacji postaw, światopoglądów zderzenie nie tylko dwóch stylów życia, wzorców i wartości, które

ją wyłączają, ale również ewentualną cenę, jaką przyjdzie zapłacić za przyjęcie tego, co tak pociągające, atrakcyjne w formacji zachodniej. Daje tu o sobie znać pewna niekonsekwencja. Co prawda w słownictwie Chińczyków nie mieszczą się takie pojęcia (terminy, kategorie) jak alienacja, fetyszyzacja, reifikacja czy depersonalizacja, choć korespondenci A.D. mówią wprost o obcości, płytkości przeżyć, rozpaczy, pustce i braku doskonałości (*perfection*). Otwarcie się na kulturę zachodnią z całym jej dobrodziejstwem inwentarza zmusiłoby część „twórczej inteligencji” (jako warstwy społecznej) Chińczyków do porzucenia, rezygnacji z ustalonych przez tysiące lat prawd o charakterze metafizycznym, jak i aksjonormatywnym. We wstępie do *La tentation...* Malraux podaje bezcenną wskazówkę hermeneutyczną. Bycie w kulturze chińskiej to przejęcie i – jak to nazywa się obecnie – interioryzacja wzorców dla tej kultury ulotnych. Wynika stąd, iż uchwycenie istoty komunikacji pomiędzy kulturami europejską (ta wykazuje wręcz multikodowość, ale te wszystkie formy są nieuchronnie poddane prawu przemijania, zaniku i ostatecznej śmierci) a chińską wymaga odniesienia się do zaplecza światopoglądowego Chińczyków. Czy to w nim tkwi źródło obaw przed całkowitą akceptacją wzorca białego człowieka – kolonizatora i zdobywcy? Czy te doktryny, idee, zalecenia, tradycje nie ujawniają ceny, jaką musiałby zapłacić Chińczyk przyszłości w przypadku, gdyby poddał się obcej, przez niektórych uważanej za wyższą, kulturze<sup>2</sup> tak fascynującej umysłowość niektórych Chińczyków?

Malraux przeprowadza swą eseistyczno-epistolarną analizę, odwołując się do fundamentów chińskiej kultury – umysłowości i światopoglądu, metafizyki i heideggerowskiego światoo obrazu. Wpierw konfucjanizm – rozumiany jednakże nie jako religia, lecz jako doktryna filozoficzno-etyczno-społeczna. W naukach Konfucjusza przekazano szereg wskazówek, które – stwierdza Ling – uczyniły pokolenia Chińczyków (*imprégne*) niepodatnymi na to, co płynie z obcego zewnętrznego świata, ale też z wnętrza samego człowieka.

<sup>2</sup> Podkreślmy raz jeszcze, iż nie należy przez to rozumieć ideologii marksistowskiej, która charakteryzuje się uniwersalizmem poprzez odniesienie do ponadregionalnych, ponadrasowych, również kulturowych *ingredientum* poszczególnych regionów i formacji. Walka klas, zawłaszczenie produktów (własności), wyzysk proletariatu przez posiadających kapitał nie potrzebowały interkulturowej translacji.

Przyjęcie tych nauk (*nota bene* ukazywanych w dialogach – a więc dyskursie, rozmowie, co świadczy o chińskim krytycyzmie, duchu dyskusji, a nie – jak w którymś miejscu zauważa Europejczyk A.D. – bezwolnym poddaniu się autorytetowi) gwarantowało spokój, eliminowało konflikty, zawiści – walkę zewnętrzną i wewnętrzną.

Ideał Wielkiego Człowieka to wznoszenie się (transcendencja) w harmonii i spokoju ponad wszelkie słabości, to – pisze Ling – osiągnięcie doskonałości. Istotny jest moment jej powstania – pojawienia się (to taki chiński odpowiednik **owocnego momentu** Europejczyka); staje się tak, gdy obudzone w nas uczucia (*sentiment*) prowadzą do intensywności (nałożenia) emocji, wznoszenia jej na najwyższy stopień.

Porównanie naszej i waszej sztuki – kontynuuje swój wywód Ling – ukazuje w całej rozciągłości stan, kondycję bycia Europejczykiem – rozpacz i cierpienie. Ling, podobnie jak wielu wykształconych młodych Chińczyków, poszukuje pewnej jakości w europejskiej kulturze – mając do czynienia z jej aspektem faustycznym – skuteczności działania. Podziwiając ją, dostrzega jednakże inne jej przejawy, z którymi nie za bardzo może sobie intelektualnie poradzic. Ograniczenie sztuki do słów, wizji, obrazów, brył rzeźbiarskich jest pewnym zubożeniem. Dla nas – pisze Chińczyk – artysta to nie malarz ani rzeźbiarz, ale ten, kto umie wznieść namiętność na najwyższy poziom. Ale namiętność ma być doskonałością – a ta nie może pochodzić od skazanego na śmierć, wiszącego na krzyżu, cierpiącego i broczącego krwią człowieka. Ta *angoisse*, ta rozpacz rozszarpująca jedność człowieka (jego „ducha” i ciało), **bojaźnie i drżenia**, *fremissements* przerażające u Madame Bovary, Nastazji Filipownej, Hamletów, ten brak opanowania oddala od was moment spełnienia, moment doskonałości. A głos starego Mandaryna – Wang-Loh – chińskiego wajdeloty staje się w tym kontekście wyraźnym przesłaniem o charakterze ostrzeżenia. W przypadku, gdyby konfucjanizm jako wyraźny i jednoznaczny wzorzec, kod kulturowy nakazujący poszanowanie tradycji, więzów rodzinnych, władzy, ustalonego rytmu egzystencji jednostki w ramach danej społeczności odszedł w niepamięć, zostałyby zastąpiony nieakceptowanymi dla umysłowości Chińczyka absurdami świata zachodniego. Tkwiące w człowieku możliwości (z powodu braku opanowania, rezygnacji z dążenia do doskonałości) nigdy nie zostałyby zreali-

zowane. Wraz z odejściem od nauk Konfucjusza nastąpi proces rozwoju dużej w swe siły indywidualności, rozbujanego, rozszalałego subiektywizmu graniczącego z chorym egoizmem. I temu trzeba zapobiec – opanować „Ja”, dążąc do owego *culture du moi*. Indywidualizm jest odpowiedni dla kobiet, u mężczyzn jest czymś niepożądanym. Koncentrowanie się na świadomości samego siebie – podwyższenie ego – tak charakterystyczne dla ludzi Zachodu jest nader niebezpieczną iluzją. Dyskusja o kulturach, jaką prowadzi autor *Głosów ciszy*, charakteryzuje się zmienną optyką – przechodzeniem z jednej perspektywy w inną. Na poziomie tekstualnym zostaje to zaznaczone dwuznacznością zawartą w samym tytule: kuszenie Zachodu. Teraz, gdy ludzie odmiennych kodów nawiązują ze sobą akt komunikacji, gdy próbują porozumienia w obliczu owego Transcendensu objawiającego się choćby szyframi płynącymi z Rzeczywistości kultury, mogą sobie oferować wypracowane przez wieki wartości. Będzie to tak pożądana przez Malraux – humanistę najwyższej próby – wymiana, komunikacja oparta na wzajemnym uznaniu równości i rezygnacji z poczucia owej *superiorité*. Kuszona przez Zachód młodzież chińska kusi (choć sama może nie być tego w pełni świadoma, a pod wpływem historycznych transformacji, np. rewolucji, być ślepa na własne dziedzictwo) Europejczyka ideałem altruizmu, niwelując fałszywe poczucie siły tak pomocne we wszelkim aktywizmie i próbach opanowania Bytu. Tę postawę charakteryzuje żar młodych rewolucjonistów po obu stronach i choć w *La tentation...* Malraux nie wspomina o tym wprost, cena, jaką będzie się musiało zapłacić<sup>3</sup>, obejmie tę starożytną doktrynę opartą na wzajemnym poszanowaniu, dążeniu do doskonałości (we wszelkich dziedzinach życia), a nade wszystko na bezwzględnym uznaniu więzów rodzicielskich – szacunku dla Autorytetu Ojca (dziś powiedzielibyśmy: wartości związanych z taką Figurą i jej obocznościami, paradygmatami) oraz dyskursów etycznych, politycznych i kulturowych. Tylko czy dzisiaj – zadaje pytanie Ling – ta niewątpliwie jedna z największych doktryn, jeden z niekwestionowanie wpływowych i formatywnych („osiowych” w terminologii jaspersowskiej) systemów może się przysłużyć odbudowie i budowie nowych Chin? Te zasady odpowiedzialności za dzieci, które

---

<sup>3</sup> *Dire / cytaat o bas / Corfuem.*

popęłniły (*insu*) nieświadome wykroczenie (zasada działająca z całą mocą do rewolucji), te więzy tak mocno spajające rodzinę i społeczność, iż duszą w zarodku każdą inicjatywę, doskonałość jako niedosiężny przecież ideał mogą, ale przecież nie muszą – stwierdza Chińczyk – funkcjonować w naszym społeczeństwie. Uświęcone wielowiekową tradycją i historią ideały, zalecenia ze słynnym „nie rób bliźniemu tego, czego nie życzyłbyś sobie, by on to uczynił tobie”, tracą moc w dobie gwałtownej transformacji, w dobie rewolucji. Etyka poszanowania drugiego musi ustąpić działaniu (wystarczy przywołać w tym miejscu *Dolę człowieka*: postawę profesora – marksisty Gisorsa, Czena – terrorystę, Kyo – kierującego się nową zasadą honoru i godności), musi stworzyć – jak żądali członkowie ruchu 4 Maja – nowy kod postępowania. Zdawało się, iż płynący *via* doktryny komunistyczne (*summa summarum* wykorzystujące i Hegla, i Marksa), w początkowym ferworze działań znosząc po heglowsku „stare”, nie chce nic z niego zachować w nowym (co tragicznie miała potwierdzić najnowsza historia Chin komunistycznych). To spotkanie Zachodu ze Wschodem, w którym neutralnym był konfucjanizm, miało więc dramatyczny przebieg. Drugi element wymiany, drugi komponent obopólnego kuszenia to swoista dialektyka przyciągania i odpychania. Szukająca swych dróg młodzież (powtórzmy, iż dotyczy to warstw dysponujących wykształceniem, wiedzą i środkami finansowymi) po obu stronach świata chce pewnych zmian. Zachód jest znużony wyczerpaniem się sił żywotnych kultury i coraz to mocniejszym, agresywniejszym oddziaływaniem „cywilizacji”, kultury technologicznej; postęp w dziedzinie *techne* nie służy rozwojowi wewnętrznemu. Duch zdobywcy Bytu, racjonalizacja, geometryzacja, bezdusność, pustka wewnętrzna, samotność i cierpienie to malrauxowskie syndromy panowania *Profanum* i wypierania *Sacrum*. Inaczej: to oddalenie się od owej fundamentalnej tezy dotyczącej genezy kultury – porządkowania aleatoryczności Rzeczywistości i odpowiedzi na sytuacje graniczne. Aspekt cywilizacyjny pociąga młodych Chińczyków, ale razi ich owa absurdalność życia człowieka Zachodu, pogoń za władzą, materialnym dobrobytem, wreszcie nieopanowanie rozpaczy płynącej z utraty autentycznych więzów z Bytem.

Krytykując Zachód, Ling, ale również stary Mandaryn – widząc wszelkie słabości (nieдомогi chińskiej kultury) – wskazują jedna-



kowoż na takie jej atuty, które mogłyby uleczyć człowieka Zachodu z owej atrofii sił żywotnych – aksjotwórczych – dać mu pewne poczucie jedności, które bezmyślnie utracił. Malraux – teoretyk kultury, jej filozof – zwraca się do drugiego nurtu intelektualno-duchowego, który niezwykle ceni. To daoizm z kanonem *Daodejing*, który nie tylko lepiej oddaje duchowość (*esprit*) chińską w porównaniu ze sztywnym konfucjanizmem, ale przede wszystkim może – by tak to ująć – złożyć ofertę (owo *tentation*) ludziom Zachodu.

Kultury – przypomnijmy na sam koniec – odnoszą się do siebie, komunikują ze sobą, *Musée imaginaire* – jako ponadczasowy i ponadprzestrzenny twór powstały w wyniku interpretacji ekspresji ich form; „biblioteka” zdaniem francuskiego pisarza preferuje te doktryny i światopoglądy, które są na siebie otwarte, to jest spełniają potrzeby metafizyczne ludzi żyjących w różnych miejscach i epokach. Daoizm jest tego znamienitym przykładem. Stary Wang-Loh, przywołany pod koniec tej znakomitej rozprawki epistolarnej jako rozjemca racji Wschodu i Zachodu, podnosi aspekt uniwersalizmu daoizmu. Gdyby dobrze odczytać jego przesłanie oparte na poszanowaniu, zachowaniu świętości wszelkich form uczuciowych, unikaniu zła, ale nade wszystko na godzeniu opozycji („antynomii”), które tak mocno zajmują uwagę człowieka Zachodu, to w dużej mierze dałoby się mu dopomóc, to znaczy znieść jego fałszywe dążności poznawcze. Gdyby poddać się takim prawdom daoizmu jak ta, że pojęcie Wszechświata (*Universum*) zakłada inherentną jedność z człowiekiem, a człowieka z Wszechświatem, że nie jesteśmy czymś heteronomicznym, odmiennym od tego, co zgodnie z Dao nazywa się Wszechogarniającym – a którego część stanowią my sami, to owa charakterystyczna dla człowieka europejskiej kultury przerażająca cisza Przesłanym przemówi w uspokajający sposób. Wreszcie świadomość tej równości (*égaux*) wieści poddanie się odwiecznemu rytmowi kosmosu i wszechświata, uspokoi żądze człowieka – zdobywcy dokonującego podboju Bytu, świata ludzkiego Innych, który jednak w ostatecznym rozrachunku sam stanie się ofiarą. Zachód, ale teraz i Wschód (ci młodzi Chińczycy są tego jakże niepokojącym przykładem), odszedł od tej podstawowej prawdy, iż człowiek jako byt w świecie – jak stwierdza mistrz Laozi – ulega pożądanym przemianom tylko w takim stopniu, w jakim nie będzie świata zmieniał. Poddanie się działaniu Dao, uzyskanie harmonii,

uznanie jedności przeciwieństw (*yin/yang*) wyeliminuje faktyczny pościg za dobrami materialnymi, ukoi rozdygotanie, wychłodzi gorączkę człowieka – zdobywcy, Fausta początku XX stulecia. Miłość, spokój duchowy, obojętność wobec tego wszystkiego, co i tak musi przeminąć i posiada jedynie wartość relatywną, to oferta Wschodu – przesłanie, iż ten „nagi horyzont” i „ruchome piaski” naszej kultury europejskiej mogą kiedyś odzyskać swój wymiar metafizyczny, egzystencjalny. Ale czy nie okaże się, iż odmienność kultur – w przypadku Azji ten dar w postaci mistycyzmu uczuciowości (owej perfekcji doznań jedności z Wszechświatem) obejmie jedynie świętych i pustelników? – pyta retorycznie *porte-parole* Malraux – A.D. Jest to odwieczny konflikt między tym, co duchowe i pragmatyczne, między światem a człowiekiem, bytem a działaniem, różnorodnie sławiony i rozwiązywany na gruncie kultur Wschodu i Zachodu szczególnie w okresach kryzysów – a takim był okres powstawania *La tentation...*, w którym to sama historyczność, jej wymogi i ograniczenia uniemożliwiały pełnię komunikacji i przenikania się odrębnych kodów, pozostawiając to, co nierozstrzygalne, niewiadomej przyszłości.

#### BIBLIOGRAFIA

- Marlaux A., *Gaetau Picon*, Paris 1945.  
Marlaux A., *Dola człowieka*, Warszawa 1957.  
Marlaux A., *Psychologie de l'art*, Paris 1949.  
Marlaux A., *Etre et Dire*, Paris 1976.  
Morawski S., *Absolut i forma. Studium o esencjalistycznej estetyce André Malraux*, Kraków 1996.

# 3.

MARTA KUDELSKA  
AGNIESZKA STASZCZYK  
AGATA ŚWIERZOWSKA

## Idea odtwarzania tradycji indyjskiej na podstawie analizy założeń budowy kompleksów świątynnych Birla mandir<sup>1</sup>

Wielu badaczy uważa, że w ostatnich dziesięcioleciach obserwujemy wzmożony kryzys tradycyjnych wartości. Problem ten nie dotyczy wyłącznie tak zwanych krajów wysoko rozwiniętych cywilizacyjnie, ale także tych określanych pejoratywnie jako kraje Trzeciego Świata. Ów kryzys wartości przybiera różnorakie formy, wśród nich można jednak wyodrębnić dwie dominujące tendencje. Z jednej strony jest to odchodzenie od uznania wszelkich form religijności i duchowości (w całej jej niedogmatycznej różnorodności) za istotną, konieczną wręcz część życia indywidualnego, a przede wszystkim społecznego i zwrócenie się w stronę i tych wartości sekularnych, które nie potrzebują zapośredniczenia w (różnie definiowanej) transcendencji<sup>2</sup>. Z drugiej zaś, co może wydać się paradoksalne, mamy do czynienia z tendencją odwrotną – jest nią traktowanie

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w ramach programu „Opus 5” Narodowego Centrum Nauki (UMO-2013/09/B/HS1/02005).

<sup>2</sup> To, mówiąc najogólniej, szeroki problem określany mianem sekularyzacji społeczeństw Zachodu podejmowany od lat sześćdziesiątych XX w. w dziś już ogromnej i bardzo różnorodnej literaturze przedmiotu. Podsumowanie debaty oraz próbę pewnego jej uporządkowania przedstawia C. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tł. R. Babińska, Kraków 2008.

wartości religijnych (w ścisłym, doktrynalnym rozumieniu) jako absolutnie fundamentalnych, nadrzędnych wobec wszystkich innych, mających prymat nawet nad obowiązującymi w danym miejscu systemami prawnymi. Tendencja ta może stanowić wyzwanie, by nie powiedzieć: zagrożenie, dla funkcjonujących w danym miejscu paradygmatów oraz opierających się na nich struktur, ale także dla religijności przeżywanej indywidualnie<sup>3</sup>. Pomijając w tym miejscu bardzo różnorodne i liczne w literaturze przedmiotu definicje i koncepcje<sup>4</sup>, pojęcia „religijny” i „religijność” rozumiemy w sposób najogólniejszy jako specyficzny stosunek do rzeczywistości, który poprzez odniesienie do transcendencji (zdefiniowanej w doktrynie, a niebędącej przedmiotem indywidualnych spekulacji) pociąga za sobą określony sposób postępowania na wszystkich płaszczyznach aktywności człowieka oraz przekonanie o sensowności, zasadności i słuszności takiego właśnie postępowania. Wyrażane przez doktrynę wierzenia, które jednostka przyjmuje i wciela w praktykę życia codziennego, są zazwyczaj monitorowane przez określone instytucje, których działalność jest sankcjonowana w pierwszym rzędzie przez *sacrum*, a w drugim przez społeczeństwo. Pojęcia „duchowy” i „duchowość” z kolei rozumiemy jako przekonanie jednostki o istnieniu jakiegoś, często indywidualnie, niedogmatycznie właśnie definiowanego wymiaru transcendentnego, który jest gwarantem dla przyjmowanego przez daną osobę systemu

<sup>3</sup> J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tł. T. Kunz, Kraków 2005.

<sup>4</sup> Zob. np. K. Flanagan, P.C. Jupp (ed.), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot-Burlington VT 2007; J. Carrette, R. King, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, London–New York 2005; D. Tacey, *The Spirituality Revolution – the Emergence of Contemporary Spirituality*, Hove–New York 2005; Ch. Partridge, *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, London–New York 2006; P. Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford–Cambridge 1996; J.A. Kłoczowski, *Czym jest duchowość? Kontekst religijny i historyczny*, [w:] A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany (red.), *Fenomen duchowości*, Poznań 2006; B. Dobroczyński, *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tł. J. Machniak, Kielce 1993; P. Socha (red.), *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia, osobowość, wiara, religijność*, Kraków 2000. Literatura dotycząca problemu duchowości i religijności jest bardzo różnorodna. W tym miejscu podajemy więc jedynie kilka pozycji, takich, które – jak uważamy – będą dobrym punktem wyjścia do dalszych poszukiwań.

aksjonormatywnego, przede wszystkim zaś wartości etycznych, które wyznaczają ramy i kształt życia codziennego. Choć obie postawy – religijna i duchowa – niewątpliwie różnią się od siebie, łączy je jeden element niezwykle istotny, by nie powiedzieć: zasadniczy. Otóż człowiek, przyjmując jedną z opisywanych tu postaw, zakłada istnienie jakiegoś pozaempirycznego, pozamaterialnego wymiaru rzeczywistości, który wywiera nań określony wpływ. Tymczasem, jak wspomnieliśmy wyżej, jedną z istotniejszych kwestii w toczącym się dyskursie na temat współczesnego kryzysu wartości jest właśnie pomijanie wymiaru duchowego. Można zatem powiedzieć, że w istocie dyskusja ta dotyczy tego, czy uważamy otaczający nas świat, w którym żyjemy, za jednowymiarowy, czy też zakładamy jego osadzenie w innym wymiarze oraz wskazujemy na określone wzajemne relacje pomiędzy nie zawsze do końca zdefiniowaną sferą *sacrum* (jeżeli ją oczywiście przyjmujemy) i *profanum*. Przy czym założenie i przyjęcie istnienia owej szeroko pojętej sfery *sacrum* otwiera zwykle pole do dyskusji o nadmiernej sekularyzacji życia współczesnego człowieka, prowokuje pytania o to, czy przypadkiem nie zapomnieliśmy zupełnie o duchowym aspekcie naszej osobowości. Wydaje się, że wnioski z toczonych na ten temat debat są interesujące nie tylko dla filozofów, religioznawców czy kulturoznawców, ale także dla socjologów, czy nawet politologów. Choć problem ten został obecnie wyostrozony i stał się zarówno przedmiotem badań i analiz akademickich, jak i dyskusji potocznych, był on obecny od zarania dziejów. Przy czym dane, którymi dysponujemy, a których dostarczają nam badania religioznawcze, antropologiczne, historyczne i inne, nie pozostawiają wątpliwości co do powszechnego w przednowoczesności przekonania, że człowiek nie zamyka się jedynie w sferze materialnej – przeciwnie: wykracza poza nią i sytuuje się w sferze duchowej, transcendentnej. Więcej nawet, tam znajduje się jego istota. Dlatego też, zajmując się dziś problemem **odnawiania** czy **wracania do** tradycji w jakimkolwiek jej aspekcie, nie możemy pominąć pozaempirycznego – nazwijmy go umownie: „duchowego” – wymiaru funkcjonowania człowieka, gdyż potrzeba i ekspresja tej właśnie sfery zdaje się najbardziej istotnym czynnikiem kulturotwórczym.

Zagadnienie, które nazywamy „duchowością”, przewijało się we wszystkich kręgach kulturowych od najdawniejszych czasów

i pozostaje żywe aż do dziś, choć można postawić pytanie, czy taka wielość tak zwanych alternatywnych modeli jest wyjątkowym znakiem naszych czasów, czy też gdzieś w dziejach myśli mieliśmy do czynienia z powstaniem tak różnorodnych i nieortodoksyjnych wobec tradycyjnych, mocno kulturowo i cywilizacyjnie zakorzenionych systemów wartości i budowanymi wokół nich modelami osobowości. Najwcześniejsze refleksje człowieka dotyczyły relacji z jego sferą duchową. Wydaje się, że dawniej świadomość jej istnienia była o wiele mocniejsza, wyraźniejsza niż obecnie. Rozważania na ten temat zmuszają wielu współczesnych filozofów, religioznawców, teologów, psychologów czy socjologów do odczytania i zaprezentowania nowych propozycji odniesienia się do sfery duchowej człowieka. Pojawia się wiele prób poszukiwania czy nawet tworzenia tak zwanej nowej duchowości. Związane jest to z tęsknotą za całościowym ujęciem wszystkich sfer czy poziomów życia człowieka. Stąd bardzo głośne postulaty nawołujące do modelu duchowości totalnej, holistycznej, nierozdwojonej radykalnie na ducha i ciało. Próby te są czynione w różnych kierunkach zarówno historycznych, jak i geograficznych. Poszukuje się modelu „totalnego” ujęcia człowieka w innych kręgach kulturowych<sup>5</sup>: odbywa się to bądź przez adaptację gotowych wzorców, bądź przez przyjmowanie wybranych, często arbitralnych rozwiązań z dawnych lub innych systemów. Pojawiają się również próby tworzenia nowych rozwiązań; tu przede wszystkim wyłania się postulat stworzenia nowej filozofii „uniwersalistycznej” czy „globalnej”, cokolwiek by to pojęcie oznaczało. Przy czym pojawienie się takiego systemu wymagałoby przedefiniowania i przewartościowania pojęć

---

<sup>5</sup> Warto w tym miejscu wspomnieć dwa stosunkowo nowe terminy, które dobrze ukazują naturę i kierunek owych poszukiwań. Chodzi mianowicie o pojęcia transkonfesji (i transkonfety) oraz intrareligijności. Pierwsze odnosi się do osób, czy raczej osobowości wielowyznaniowej, która jest „zadomowiona w religiach innych niż własna”. Modelowymi przykładami transkonfietów są np.: Thomas Merton, Bede Griffiths, Henri Le Saux, Raimundo Panikkar, Willigis Jäger. Intrareligijność odnosi się z kolei do „fundamentalnego doświadczenia jedności [które] pozwala zrozumieć istotę systemów religijnych i różnice między nimi” (A. Sobolewska, *Bóg jest modny. Kontrduchowość masowa*, [w:] A. Sobolewska, *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery?*, Warszawa 2009, s. 40–41). Ten ostatni termin mocno uwypukla rolę czystego, chciałoby się powiedzieć nawet: pierwotnego, doświadczenia religijnego jako podstawowego dla wszelkich poszukiwań duchowych.

„ortodoksja” i „heterodoksja” – o ile rozróżnienie to w ogóle będzie konieczne, gdyż w perspektywie rozwijania potencjału duchowego wiele dróg można ostatecznie uznać (i już jest uznawanych) za równouprawnione. Wydaje się, że jeżeli rzeczywiście współcześnie istnieje poczucie pewnego kryzysu, to warto się zastanowić, w jakim kierunku generalnie zmierzają poszukiwania „nowego” ładu, rozszcążającego sobie często prawo do miana „uniwersalnego”.

To, co łączy wiele nurtów, mających być alternatywą dla tradycyjnego, ale widocznie już niewystarczającego modelu, jest chęć odnalezienia się w modelu, roboczo nazwijmy to „holistycznym”, to znaczy takim, w którym wprawdzie wyróżnia się sferę duchową, ale nie jest ona radykalnie oddzielona od sfery ciała. Bardzo często ta pierwsza jest definiowana jako podstawowa, źródłowa, warunkująca wszystkie inne dziedziny funkcjonowania i odnoszenia się człowieka wobec siebie i wobec innych. Sfera ta, co znamienne dla naszych czasów, sytuowana jest nie na zewnątrz, ale wewnątrz jednostki<sup>6</sup> i jest – jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało – transcendentą immanentną, do której dojście możliwe jest właśnie przez ciało, poprzez różnego rodzaju dyscypliny cielesne. Układ ten siłą rzeczy łągodzi tak charakterystyczną dla europejskiego kręgu kulturowego radykalną dychotomię ciała i ducha, dychotomię bardzo mocno zakorzenioną historycznie, żeby wspomnieć tu jedynie o dwóch wielkich myślicielach, którzy najbardziej wpłynęli na paradygmat naszego współczesnego myślenia, o dziedzictwie Platona i Kartezjusza. I nieważne, że dualizm Kartezjusza próbowano bądź znosić, bądź łągodzić już w czasach mu współczesnych; od powstania jego dzieła w powszechny sposób myślenia weszło poruszanie się w dwóch dziedzinach bytowania. Wszystkie alternatywne współcześnie rozwiązania próbują znaleźć model, który ów dualizm by znosił. Jednym z postulowanych rozwiązań są poszukiwania pewnych inspiracji czy wzorców innych zachowań w tradycji Orientu i dlatego warto się przyjrzeć, na jakim modelu ontologicznym i antropologicznym wyłania się tam problem opisu i funkcjonowania wobec sfery duchowej.

Pewnym przykładem współczesnego **powrotu** do starożytnej tradycji, ale tradycji już **odnowionej, przeinterpretowanej** z bardzo mocnym zaakcentowaniem jej duchowego oraz religijnego

---

<sup>6</sup> Np. P. Heelas, dz. cyt.

wymiaru i dowartościowania różnych sposobów dochodzenia do zrealizowania pełni istoty człowieka, jest ogólna charakterystyka przedsięwzięcia podjętego kilkadziesiąt lat temu przez Jugalkishora Birlę<sup>7</sup> (1883–1967) i konsekwentnie kontynuowanego aż do dzisiaj przez jego następców<sup>8</sup>. Ciekawe będzie przyjrzenie się, czy idea przyświecająca rodzinie Birlów jest odnowieniem i rekonstrukcją starożytnej myśli indyjskiej, czy też może, opierając się na niej, próbą budowania religii uniwersalistycznej.

Poniższe rozważania absolutnie nie mają charakteru kompleksowego ani obiektywnego. Nie pretendują również do wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o to, jak współcześni hindusi rozumieją swoją tożsamość kulturową czy jak identyfikują swoje miejsce w dzisiejszych Indiach w odniesieniu również do najgłębszych korzeni tradycji. Wydaje się, że nie jest to możliwe w dobie tak dynamicznych i często wręcz nieuchwytnych przemian, jakie się dzisiaj w Indiach dokonują. Poza tym byłoby to niezgodne z duchem indyjskiej kultury – w swych założeniach niezwykle konserwatywnej – oceniać ją poprzez pryzmat tego, co się zmienia i nie wiadomo, w jakim kierunku zmierza.

Dlatego dosyć arbitralnie została przyjęta perspektywa spojrzenia na zachodzące w Indiach zmiany poprzez pryzmat szeroko pojętej społecznej aktywności jednej z bardziej wpływowych od lat dwudziestych XX wieku aż do dzisiaj rodziny Birlów, fundato-

---

<sup>7</sup> W tekście przyjęto następujące zasady zapisu: dla współczesnych nazw własnych – używana obecnie w Indiach wersja angielska; dla terminów obcych – zapis w transkrypcji (gdy pojawia się po raz pierwszy) kursywą; dla imion dawnych – zapis w transkrypcji; imiona bóstw spolszczono; tytuły dzieł zapisano kursywą w spolszczeniu.

<sup>8</sup> Rodzina Birlów, z której wywodzą się fundatorzy kompleksów świątynnych, należy do znanej i wpływowej (przynajmniej od XIX w.) społeczności Marwari – kupców i bankierów. Inicjatorem i pomysłodawcą idei budowy świątyni był należący do czwartego pokolenia rodziny Birlów, Jugalkishore (1883–1967), pierwszy z czterech synów Raja Baldeodasa (1864–1957). Zarówno ojciec Jugalkishora, jak i bracia, choć nie uczestniczyli aktywnie w działaniach fundacyjnych, mocno wspierali jego inicjatywy i uznawali je nie tylko za właściwe, ale wręcz konieczne. Po śmierci Jugalkishora Birliego prace kontynuował przede wszystkim jego młodszy brat Ghanshyamdas (1894–1983), a później syn tego ostatniego Krishna Kumar (1918–2008), choć niemal każdy z członków rodziny w jakiś sposób wspierał i nadal wspiera działalność fundacyjną i filantropijną (więcej o dziejach rodziny zob. M. Kuldasya, *The Life and Times of G.D. Birla*, New Delhi 2013).



rów wielkich kompleksów świątynnych oraz naukowych centrów badawczych. Ich działalność w tym zakresie – w dużej mierze charytatywna – różni się od tradycyjnej w Indiach dobroczynności innych wpływowych grup rodzinnych czy społecznych ze względu na niezwykle kompleksową i przemyślaną w każdym ujęciu strategię. A jak zostanie to przedstawione poniżej, to trwające już kilkadziesiąt lat gigantyczne przedsięwzięcie ma wiele aspektów, odwołuje się do założeń filozoficznych, religijnych, kulturowych, antropologicznych, społecznych, związanych ze sztuką, literaturą, nauką. Jego realizacja jest w swych założeniach niesłychanie konsekwentna. Stanowi, co zostanie pod koniec tego artykułu wykazane, zamysł wręcz filozoficzny. Wydaje się, że jest to co najmniej odtworzenie, w pewnym sensie w wersji poprawionej, ulepszonej, podstaw kultury starożytnych Indii. Ideą przewodnią całego przedsięwzięcia jest ukazanie nie tylko odwieczności i ciągłości tradycji indyjskiej, ale wysłanie – z pewnością do mieszkańców Indii, być może i dalej – dosyć jasnego przekazu, że to w Indiach tkwią korzenie całej współczesnej cywilizacji, zwłaszcza w jej wymiarze aksjologicznym. To, że dziś nie jest to oczywiste, jest skutkiem odejścia i zniekształcenia pierwotnych, czystych i doskonałych założeń. Stąd też tak istotne jest odczytywanie **na nowo** starożytnych przekazów tak, aby uświadomić sobie ich właściwe przesłanie i ukazać je całemu społeczeństwu, nie jako teoretyczne, abstrakcyjne prawdy wiary, lecz jako wskazówki modelujące życie codzienne.

W celu poddania powyższych problemów wstępnym analizom będziemy musiały na początku zrekonstruować – na potrzeby artykułu – panindyjski paradygmat religijny, aby zobaczyć, do jakich wzorców związanych z szeroko pojętą duchowością się odwołuje. Aby móc zinterpretować ideę przedsięwzięcia rodziny Birlów, postaramy się odtworzyć/zaprezentować najistotniejsze czynniki, które wpływają na kształt tradycyjnego indyjskiego paradygmatu kulturowego. Tutaj, w sposób wręcz hasłowy, przywołane zostaną jedynie elementy podstawowe, gdyż tematyka ta jest powszechnie znana; co do ogólnych zarysów – jest na nią prawie powszechna zgoda badaczy i oczywiście posiada niezwykle bogatą literaturę przedmiotu<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> W tym miejscu podajemy jedynie podstawowe pozycje o charakterze referencyjnym: P. Balcerowicz, *Dżinizm, starożytna religia Indii. Historia*,

Jak wiadomo, kultura indyjska sięga swoimi korzeniami czasów wedyjskich i mimo wielu przekształceń zachowuje swoistą ciągłość i samotożsamość od ponad trzech tysięcy lat. To są dane przyjmowane powszechnie wśród indologów, choć wielu współczesnych badaczy indyjskich uważa, że tradycja ta jest znacznie starsza<sup>10</sup>. Tak czy inaczej czasem sprawia wrażenie kolażu różnorodnych i wręcz sprzecznych wątków, z których każdy obserwator może arbitralnie stworzyć jedną całość. I mielibyśmy wtedy różne, czasem zupełnie odmienne opowieści o tradycji indyjskiej. Mielibyśmy tyle obrazów Indii, ilu jest obserwatorów, i nawet nie można by tym obrazom nadać jednego imienia. A jednak odróżniamy to, co jest indyjskie, od europejskiego czy japońskiego. I ten intuicyjny miernik należy w jakiś sposób określić. Wydaje się, że jedną z cech charakterystycznych i spajających różne narracje jest wieloaspektowa jedność w wielości i różnorodności. Pierwszy raz została ona wypowiedziana wprost już w hymnie *Rigwed* (1.164.46): *ekam sad viprā bahudhā vadanti* – „to, co istnieje jako jedno, mędrcy nazywają różnorako”. Jak zobaczymy, jest to podstawowe filozoficzno-religijne przesłanie myśli indyjskiej. Ale ta idea przewija się nie tylko przez subtelne, zaiste i tajemne teksty studiowane wyłącznie przez braminów i innych uczonych. Jest obecna także w znanych wszystkim mieszkańcom Indii niezwykle popularnych eposach – *Mahabharacie*, *Ramajanie* czy traktatach prawnych, takich jak *Manusmriti*. Odwołania

---

*rytuał, literatura*, Warszawa 2003; A.L. Basham, *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1964; J.L. Brockington, *Święta nie hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1990; J. Bronkhorst, *Great Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Leiden 2007; A. Daniélou, *The Myths and Gods of India. The Classic Work on Hindu Polytheism*, Vermont 1991; W. Doniger O'Flaherty, *Karma and rebirth in classical Indian traditions*, University of California Press, 1980; M. Falk, *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*, tł. I. Kania, Kraków 2011; G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tł. M. Ruchel, Kraków 2008; W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba zrozumienia na gruncie filozoficznym*, tł. N. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008; M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006; M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyźmu w Indiach*, Warszawa 1980; H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tł. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.

<sup>10</sup> Wydaje się, że tę wersję podtrzymują przedstawiciele rodu Birlów; więcej na ten temat w dalszej części artykułu.

do tych właśnie tekstów są obecne i eksponowane w świątyniach fundowanych przez Birlów<sup>11</sup>.

Jedność tę można również opisać w formie znaczącej metafory. Mówi się, że Indie są jak *Mahabharata*, gdyż tak jak *Mahabharatę* można je opisać, skupiając się na głównym wątku epickim i tylko zaznaczając pomniejsze, albo można wybrać dowolną przypowieść i starać się śledzić wszystkie pozostałe z tej właśnie perspektywy. Wtedy będziemy mieli różne wersje tej samej w zasadzie historii, jednak będzie to wciąż ten sam epos. I tak jest z obrazem i dawnych, i współczesnych Indii. Czasami na całość patrzy się poprzez wspa- niałe obrazy, wzniosłe idee, niezwykłą subtelność myśli, a czasem poprzez archaiczny system warnowo-kastowy, wciąż odżywające konflikty religijne, pogardliwy, wręcz wykluczający stosunek do róż- nych grup społecznych. Ale to wszystko jest konsekwencją przyjęcia fundamentów ogólnie pojmowanego panindyjskiego paradygmatu, opartego w dużej mierze na hymnie *Puruszasukta* (RV 10.90).

Jak wiadomo, mit przedstawiony w tym hymnie stanowi klucz do zrozumienia indyjskiej wizji świata. Jego podstawą jest przekonanie o wyłonieniu się świata przedstawionego w wyniku kosmogonicznej ofiary, samopoświęcenia w całopalnej ofercie makroantroposa. Świat wyłania się w ściśle określonym porządku, a także celu; wszystkie kolejne przejawy to elementy czy narzędzia, jak i funkcje niezbędne do odtwarzania rytu ofiarnego. W tym też kontekście mówi się o porządku czterech warn, których wszyscy przedstawiciele są niezbędni do właściwie – *sukṛta* – odprawianego rytuału. Wska-

<sup>11</sup> Na jednej z głównych inskrypcji w Birla mandir w New Delhi widnieje napis: „Shri Lakshmi Narain Temple. Wedyjskie mantry, upaniszady, śloki, bhadžany oraz malowidła artystyczne zostały umieszczone tak, aby obudzić hindusów przywiązanych do aryjskiej dharmy, aby odzyskali swą starożytną chwałę i potęgę i na wieki głosili przesłanie pokoju i prawdziwej szczęśliwości całemu światu. Mamy nadzieję, że wszyscy hindusi przywiązani do aryjskiej dharmy (włączając w to przedstawicieli Sanatana Dharmy, Arja Samadż, buddystów, dżinistów, sikhów itd.) przyłączą się do naszej pokornej modlitwy” (tł. A. Świerzowska). W oryginale: *In this temple Vedmantras, Up[a]nishads, Shlokas, Bhajans and artistic life pictures have been inserted with a view to awaken the Aryadharami Hindus to regain their ancient glory and power and there after preach message of peace and true happiness to the whole world. We hope all Aryadharami Hindus (including Sanatanists, Aryasa-amajists, Buddhists, Jains, Sikhs, etc.) will accede to our humble prayer.*

zuje się w tym utworze na wzajemną odwieczną grę pierwiastków męskiego i żeńskiego, pochodzących z tego samego źródła, pierwotnego, transcendentno-immanentnego istnienia. Hymn też jako jeden z pierwszych tak wyraźnie wskazuje, iż to makrokosmos jest odwzorowaniem mikrokosmosu, co w nowożytnej filozofii europejskiej wykrzyczy dopiero jako swój manifest Arthur Schopenhauer. *Purusasakta* kończy się wezwaniem do tego, aby każdy swoje działanie (później określane terminem *karman*) traktował jako powinność, prawo i obowiązek (*dharma*), co w sensie społecznym i rytualnym tradycyjnie interpretuje się jako odtwarzanie pierwotnego obrzędu, a ideałem staje się spełnianie wszelkich czynności na wzór składania ofiar.

Wszystkie te elementy, choć sformułowane trzy i pół tysiąca lat temu, stanowią podstawę założeń kompleksów świątynnych fundowanych od kilkudziesięciu lat przez kolejne pokolenia rodu Birlów. Z dostępnych materiałów wiadomo, że rodzina ta ufundowała kilkadziesiąt obiektów o charakterze świeckim (edukacyjne, naukowe, użyteczności publicznej itp.), a także, co dla nas najbardziej interesujące, o charakterze sakralnym – kompleksy świątynne różnych rozmiarów, domy pielgrzyma (nazywane *dharamśalami* lub *dharmasalami*)<sup>12</sup> czy stupy. Fundacja domów pielgrzyma nawiązuje do starożytnej tradycji wznoszenia miejsc schronienia dla podróżnych czy też zajazdów przy traktach, o których wiemy z edyktów

---

<sup>12</sup> Wszystkie budowle fundowane przez Birlów są powszechnie dostępne, pod warunkiem że odwiedzający je uszanują. Dla hinduistów są miejscem kultu, ale fundatorzy zachęcają, aby jako miejsce medytacji czy modlitwy były odwiedzane również przez innych. Stosownie do tego inskrypcje znajdują się na ścianach zarówno świątyń, jak i domów pielgrzyma. Domy dla pielgrzymów są budowane nie tylko w miejscach znaczących dla hinduistów, ale także np. buddystów. Dowodem otwartości obiektów fundowanych przez rodzinę Birlów może być chociażby napis na *dharamśali* w Bodhgayi (podobne w treści napisy pojawiają się także na innych *dharamśalach*, np. w New Delhi): „Wszyscy hinduscy pielgrzymi (łącznie z *haridżanami*), tj. przedstawiciele Sanatana Dharmy, Arja Samadź, dźiniści, sikhowie i buddyści itp., którzy przebywają w *dharamśali*, podlegają regułom porządkowym [ustalonym] przez komitet *dharamśali*” (tł. A. Świerzowska). W oryginale: *All hindu pilgrims (including harijans) i.e. followers of Sanatan Dharma, Aryasamajists, Jain, Sikhs and Buddhists etc. are accomodated in the dharmashala subject to the standing orders of the dharmashala committee.*

cesarza Aśoki<sup>13</sup>. Można zatem stwierdzić, że Birlowie, którzy w świątyniach i ich otoczeniu umieszczają wizerunki ważnych postaci, na przykład władców mających zasługi w umacnianiu hinduskiej *dharmy*, w tym zakresie stawiają siebie jako kontynuatorów działalności Aśoki. Wszystkie te obiekty, a nawet centra naukowe, takie jak planetarium oraz Birla Industrial and Technological Museum w Kalkucie, wskazują na ciągłość nie tyle tradycji hinduskiej, ile samych jej początków, sięgających do tradycji wedyjskiej.

Jednak projekt Birlów idzie jeszcze dalej i, jak się wydaje, jest nie tylko próbą wskazania na ciągłość tradycji, ale równocześnie dokonaniem jej swoistej rekonstrukcji. Najbardziej jest to widoczne na przykładzie świątyni i większość poniższych rozważań będzie poświęcona temu zagadnieniu. Kompleksy świątynne budowane przez Birlów można podzielić na dwie grupy. Z jednej strony mamy te spokojne, harmonijne w formie, z bogatym i bardzo różnorodnym programem ikonograficznym, przeznaczone bardziej do medytacji niż do sprawowania kultów religijnych. Przykładami mogą tu być Birla mandir w miejscowościach Pilani, Jaipur czy Renukoot. Z drugiej zaś w miejscach takich jak Patna, Delhi, Kurukshetra czy Varanasi, mamy świątynie, na ścianach których umieszczono całe obszernie cytaty z pism świętych (np. *Upaniszady*, *Bhagawadgita*, *Jadźurweda*), czytelnie i bezpośrednio nawiązujące do określonych praktyk rytualnych; w nich to wprost głoszone jest przesłanie o jedności w różnorodności. Co niezwykle interesujące, a jeszcze bardziej widoczne w młodszych świątyniach, różnorodność ta ukazywana jest nie tylko w odniesieniu do kultury indyjskiej, ale ujmuje się ją i wyraża w sposób symboliczny w stosunku do wszelkich przejawów mądrości czy duchowości z całego świata.

Świątynie Birlów – zwane potocznie Birla mandir<sup>14</sup> – są poświęcone różnym bardzo popularnym hinduskim bóstwom, takim jak: Lakszmi, Wisznu, zwłaszcza w aspekcie Narajany czy awatarach

<sup>13</sup> *Orędzia króla Asioki*, tł. i koment. opatrzyła J. Makowiecka, Warszawa 1964.

<sup>14</sup> Zazwyczaj w Indiach rozpoznaje się świątynie po tym, pod jakiego bóstwa są wezwaniem; w przypadku omawianych budowli – które czasami są wznoszone w miejscach odległych od centrów turystycznych – pytałyśmy się zawsze o drogę, używając sformułowania „Birla mandir”. Wszyscy pytani bez wahania wskazywali właściwą świątynię, więc podawanie jej wezwania nie było nigdy konieczne.

Rama i Kriszna, następnie Śiwa, albo też popularne tylko w danym rejonie – Withoba czy na przykład bóstwa o rodowodzie wedyjskim jak Saraswati – bogini mądrości – ku której świątynie wznoszono rzadko. Przyjmując generalne założenie fundatorów, żadna z omawianych tu świątyń nie ma na celu propagowania kultu konkretnego bóstwa, podobnie rodzina Birlów nie wydaje się faworyzować tylko jednego kultu. Rzecz jasna każda świątynia jest dedykowana jednemu bóstwu, które wybrane jest z myślą o tradycji religijnej regionu. Warto zauważyć, że na przykład w Birla mandir w Varanasi jest to Śiwa, od czasów starożytnych bowiem uznawany jest on za patrona tego miasta; Kriszna jest bóstwem głównym świątyń w miejscowościach Mathura i Kurukshetra, ponieważ są to miejsca związane z opowieściami o jego życiu i czynach. Wybór danego bóstwa nie oznacza jednak wykluczenia innych ze świątyni. Wprawdzie główne (środkowe) sanktuarium przeznaczone jest na wizerunek bóstwa wiodącego, jednak pozostali bogowie – jeśli świątynia jest rozbudowana i jej układ pozwala na to – pojawiają się przecież tuż obok, w bocznych sanktuariach (np. w Birla mandir w Delhi). Z pewnością natomiast znajdują się zawsze w przedstawieniach na ścianach świątyń. Mamy tu zatem do czynienia nie tylko z inkluzywizmem w odniesieniu do innych religii (kultów poza hinduizmem), ale także z tendencją scalania kultów wszystkich najważniejszych bóstw hinduizmu.

I również w tym kontekście wydaje się interesujące przeanalizowanie idei, które leżą u podstaw fundowania i budowania świątyń hinduistycznych przez rodzinę Birla. Znajdują się one w różnych rejonach kraju, dedykowane są różnym bóstwom hinduskim, zatem nie propagują kultu jednego, wybranego Boga. Są z jednej strony bardzo tradycyjne w swym charakterze, a z drugiej strony jednak współczesne. Można w nich odnaleźć pewne idee, zawarte już w najstarszych hymnach wedyjskich, które wpisują się będą w filozoficzny nurt wedanty. Pozostaje na razie sprawą otwartą, czy ów kult, upostaciowany przez wizerunki poszczególnych bóstw, ma charakter bardziej nirguniczny czy saguniczny. Właściwie jako pierwsza nasuwa się odpowiedź, że jeżeli są to wyobrażenia postaci, to musimy mówić o sagunie; sprawa nie wydaje się jednak tak jednoznaczna.

Idealna świątynia nirguniczna powinna być właściwie pozbawiona jakichkolwiek wizerunków, a na pewno nie muszą znajdować się one

w miejscu centralnym czy głównym. A tu wszak je mamy, w czterech świątyniach głównymi postaciami są Lakszmi i Narajana, w dwóch Śiwa, w dwóch Withoba, w pozostałych: Wenkateśwara, para Radha i Kriszna, następnie Kriszna, Saraswati, Rama i Wisznu Anantaśajin. W najstarszej świątyni w Delhi, w miejscu centralnym wprawdzie znajduje się para Lakszmi–Narajana, ale umieszczono tam też boczne sanktuaria, gdzie centralnymi postaciami są inne bóstwa hinduskie – Śiwa, Durga czy para Śiwa i Uma-Parwati. Na jednej ze ścian obejścia natomiast znajduje się postać Buddy. W zdecydowanie młodszej świątyni, w mieście Jaipur, w centralnym miejscu również znajdują się wizerunki Lakszmi i Narajany. Ale dekoracje wszystkich ścian zewnętrznych przedstawiają nie tylko różne wielkie/ważne postaci, zarówno historyczne, jak i mitologiczne, z całej tradycji Indii, założycieli wszystkich szkół filozoficznych, uznanych najstarszych nauczycieli duchowych. Są tam bowiem również postaci Jezusa, ojców Kościoła, apostołów, Konfucjusza, Platona i Sokratesa<sup>15</sup>. Budowle te są wzorowane na znanych, znacznie starszych świątyniach, jak chociażby tych wzniesionych w X i XI wieku przez dynastię Čandellów w Khajuraho czy tych powstałych w Orisie po 1000 roku. Niezwykle ciekawe jest to, że obiekty fundowane przez Birlów nie tylko wzorują się na innych dawnych świątyniach i ważnych centrach pielgrzymkowych, lecz, co więcej, są rekonstrukcją wyobrażeń o świątyni wedyjskiej, mówiąc ściślej: próbą ustalenia, jak mogłaby wyglądać w tamtym okresie świątynia, gdyby takowe wznoszono. Ma się zatem nieodparte wrażenie, że pomysłodawcy chcieli w pewien sposób odtworzyć czy raczej stworzyć to, czego w tamtych czasach nie było.

Pierwsze świątynie czy wolno stojące sanktuaria związane z tradycją hinduizmu powstawały w pierwszych wiekach naszej ery.

---

<sup>15</sup> Podobny program ikonograficzny pojawia się w świątyni Saraswati w Pilani (kampus Birla Institute of Technology and Science); tu na zewnętrznych ścianach umieszczono wizerunki bóstw, sceny mitologiczne i postaci z tradycji religijnej hinduizmu i chrześcijaństwa (np. Jezus Chrystus, Ramakrishna Paramahansa), przedstawicieli indyjskiego i zachodniego świata nauki (np. Chandraśekhar Venkata Raman, Albert Einstein, Galileusz, Maria Skłodowska-Curie, Ludwik Pasteur) czy polityki (tu znalazło się popiersie... Ghanshyamdasa Birli – fundatora świątyni, a także wizerunki Johna F. Kennedy'ego, Abrahama Lincolna i Włodzimierza Lenina).

W połowie pierwszego tysiąclecia na terenie Indii pojawiło się nowe zjawisko, mające wielki wpływ na przeobrażenia postaw religijnych i nadające kształtującemu się hinduizmowi jeszcze jedną formę. Jak pamiętamy, model społeczny i formujący go porządek religijny ukształtowały się już w okresie wedyjskim. Usankcjonowany w hymnach wedyjskich funkcjonował, opierając się na idei czterech *warn* i wyznaczanych przez nich wzajemnych relacji. Relacje te miały ostatecznie charakter religijny i ich głównym zadaniem było utrzymywanie świata w harmonii. Najważniejszym narzędziem służącym do tego celu była ofiara (*yajña*). Bezpośredni udział brali w niej bramini jako depozytariusze boskich mocy. Ale niepośledni wkład mieli również przedstawiciele drugiej *warny*, do której oprócz rycerzy i wojowników należeli coraz potężniejsi książęta i władcy coraz bogatszych rejonów Indii. W tym też czasie zaczęła się krystalizować idea władcy jako wywodzącego się od bogów przedstawiciela kosmicznego, boskiego ładu (*devarāja*)<sup>16</sup>. To władcy inicjowali zlecenie oficjantom odprawiania wielkich, okazjonalnych ceremonii ofiarnych, aby zaznaczyć swą moc i potęgę oraz potwierdzić hegemonię na danym terytorium. Podobny cel miało, na przykład, patronowanie starożytnej, znanej z okresu wedyjskiego ofierze z konia – *aśvamedha*. Jeżeli została ona pomyślnie odprawiona, sankcjonowała panowanie na danym terytorium, a władcę jakby ponownie namaszczała boską mocą.

Z biegiem czasu następuje stopniowe odejście od wiary w pełną skuteczność obrzędów wedyjskich, odprawianych w wolnej przestrzeni, na miejscu, które nie pozostawia po ceremonii żadnych trwałych, widocznych śladów. Mobilne, jak w czasach starożytnych, ceremonie ofiarne nie przypominały o uzyskanej w wyniku odpowiednio wykonanego rytuału potędze władcy. Dlatego panujący zaczęli wybierać bardziej konkretne i trwalsze formy, ukazujące ich potęgę i autorytet. Ofiarę, którą traktowano jako pewnego rodzaju dar dla boskich mocy, zaczęto zastępować składaniem czci bogom poprzez wznoszenie kamiennych świątyń (*mandir*), które stawiano głównie w miejscach będących centrami lokalnych, już zagospodarowanych rolniczo obszarów, często na przecięciu szlaków

---

<sup>16</sup> Na inskrypcjach świątyń Birlów przydomek *devarāja* wskazuje zazwyczaj na Aśokę.



handlowych czy w pobliżu przepraw przez rzeki (*tirtha* – *tīrtha*). Niektóre z nich to wielkie, potężne budowle, bardzo często pokryte wspaniałymi rzeźbami przedstawiającymi hinduski panteon. Patronowanie czy budowanie świątyń w ludnych albo ważnych miejscach (pod względem ekonomicznym, społecznym czy religijnym) miało również wymiar propagandowy, a celem było umocnienie pozycji fundatora. Zauważmy, że świątynie (a także *dharamśale*) fundowane współcześnie przez członków rodziny Birlów doskonale wpisują się w tę tradycję. Wszystkie obiekty zostały bowiem usytuowane w metropoliach mających istotne znaczenie polityczne (np. Delhi, Kolkata), w ośrodkach bogatych w tradycje religijno-historyczne i niezwykle ważne dla życia religijnego hindusów (np. Kurukshetra, Mathura), a także w zupełnie nowych, ale ważnych ośrodkach przemysłowych (Renukoot) czy akademickich (Pilani). We wszystkich świątyniach znajduje się również czytelna informacja o osobie fundatora, nierzadko też w przylegających do nich ogrodach umieszczane są pomniki fundatora (i członków jego rodziny). Najwyraźniejszymi przykładami są tutaj Birla mandir w New Delhi i Pilani. W ogrodzie pierwszej z wymienionych świątyń znajduje się górujący nad wszystkimi innymi elementami dekoracyjnymi pomnik Jugalkishora Birli, opatrzony w tablicę, na której sławi się cnotliwość i dobroczynność fundatora delhijskiej świątyni<sup>17</sup>. W Pilani zaś, na samym początku

<sup>17</sup> Napis w języku hindi głosi: „Sławny dobroczynnością kupiec Jugalkiśor Birla. W którego ascetycznym życiu była zgodność jogi wiedzy, jogi *bhakti* i jogi czynu zawartych w *Gicie*. Ten, który był wielce oddany *dharmie* aryjskiej i aryjskiej tradycji, a także jej żywicielem i propagatorem. Zgodnie z którego szerokim spojrzeniem wszyscy ci – sikhowie, buddyści, dżainiści są odłamami i pomniejszych odłamami jednej tylko aryjskiej wiary. Ten, który dokładał ciągle starań, by uczynić silnym indyjskie państwo dzięki ustanowieniu jedności między wszystkimi Aryjczykami (Hindusami), a więc wraz z sikhami, buddystami, dżainistami. Ten, który wspomagał i ochraniał niezliczonych poszukujących schronienia, sieroty, biednych i nieszczęśliwych, wdowy, uczonych, cnotliwych świętych mężów oraz instytucje. Który całe własne zdobyte bogactwo swemu krajowi, swojej społeczności (*jāti*) i swej powinności (*dharmie*) oddał w służbę. Któremu wdzięczny naród nadał tytuł »szczerdrego bohatera«. Przez którego ufundowane różnorodne wielkie świątynie, *guruđwary* i klasztory buddyjskie dla wszystkich przybywających na *darśan* z kraju i zagranicy stanowią duchowy i pobudzający dar. Który ufundował liczne religijne akademickie i kulturalne instytucje, oddany służbie ludziom. Urodzony: w miesiącu *jyeṣṭh* (maj–czerwiec) pierwszego dnia dwóch tygodni

drogi prowadzącej do świątyni stoi pomnik Ghanshyamdas Birla (1894–1983) ze zmiennym mottem: „Bądźmy gotowi na nowe wyzwania, nowe wymagania, nowe problemy”<sup>18</sup>, po obu stronach tej samej drogi, nieco bliżej samej świątyni znajdują się pomniki jego rodziców – Raja Baldeodasa (1864–1957) i żony Yogeshwari Devi (?). Z działalności tych osób wyrasta dzisiejsza potęga rodziny Birlów. Warto też wspomnieć, że kolejne pokolenia tego rodu traktują swych przodków (a także samych siebie) jako strażników tradycji odpowiedzialnych nie tylko za jej zachowanie, ale i przekazanie kolejnym pokoleniom tak, aby te mogły realizować najwyższe ideały. Intencje i motywacje Birlów dobrze ilustruje przesłanie, które znajduje się na jednej z tablic w świątyni kalkuckiej:

Oby za sprawą tej świątyni przesłanie *Wed*, *Upaniszad*, *Gity* i innych pism religijnych, a także naszych świętych rozprzestrzeniło się, oby prowadziło ono ludzi ścieżką pobożności i oddania Bogu, oby wpałała przywiązanie do zasad humanitaryzmu, współczucia dla ludzi biednych i tych w potrzebie, do przyjaźni i dobrej woli wśród ludzi<sup>19</sup>.

W Indiach starożytnych w sferze życia publicznego dominowała nowa postać teizmu hinduskiego, uznająca Wisznu czy Śiwę za najwyższych bogów, ale akceptująca zarazem licznych pomniejszych bogów i boginie. Do dziś opinią szczególnej świętości cieszą się świątynie położone w wielkich ośrodkach pielgrzymkowych, takich jak Varanasi, Puri czy Ayodhya. Choć znajdują się tam wszelkie możliwe formy boskiej obecności, centrum świątyni (*garbhagṛha*) jest jednak z reguły przeznaczone dla któregoś z aspektów Wisznu, Śiwy lub Dewi<sup>20</sup>. Poświęcenie świątyni jednemu z bóstw miało dla fundującego ją władcy wielorakie znaczenie. Przede wszystkim

---

księżycowych ciemnej połowy, w roku 1940 ery Vikrama. Zmarł: w drugi dzień ciemnej połowy miesiąca *āṣārh* (czerwiec–lipiec), w roku 2024 ery Vikrama” (tł. A. Staszczuk).

<sup>18</sup> W oryginale: *Let us be prepared for to the new challenges, new demands, new problems* (tł. A. Świerzowska).

<sup>19</sup> K.K. Birla, *Brushes with History. An Autobiography*, New Delhi 2007, s. 267 (tł. A. Świerzowska).

<sup>20</sup> Nieliczne świątynie mają charakter ponadwyznaniowy, co odzwierciedla tendencję do łączenia kultów Wisznu i Śiwy czy Śiwy i Dewi.

im była wspanialsza i okazalsza, tym mocniej podkreślała potęgę swojego donatora. Ale też w pewien sposób kształtowała daną formę kultu religijnego. Budując na przykład świątynię dla boga Śiwy, król jakby wprowadzał go na swoje terytorium, czynił głównym obiektem kultu, głosząc jego zwierzchność nad pokonanymi przez mitycznego Śiwę rywalami, a w konsekwencji – przekładając to na porządek ziemski – terytoriami. Władca bardzo często uważał, że sprawowana przezeń władza nad przeciwnikami jest bezpośrednio związana z kosmicznym władaniem samego Śiwy. Ten mechanizm przekłada się na różnych bogów: Wisznu, Krisznę, Kali czy Surję. Stąd na rzeźbach świątynnych, oprócz głównej postaci kultu, są inne postaci bóstw panteonu hinduskiego. W podobny sposób i kolejni władcy, i dynastie średniowiecznych Indii starali się wzajemnie przelicytować w okazałym oddawaniu czci wybranemu przez siebie bogu. Władcy przyozdabiali zakładane przez siebie świątynie również licznymi inskrypcjami, zawierającymi długi szereg honorowych tytułów, które miały prawdopodobnie służyć rozśławieniu i zachowaniu w trwałej pamięci imienia donatora. Dlatego też hołd składany wybranemu bogu wyrażany był coraz częściej nie przez odprawianie ceremonii ofiarnych, lecz poprzez pozostawianie po sobie bardziej trwałych śladów i oznak potęgi.

Także w tym zakresie wiele jest podobieństw w działalności rodu Birlów. Z tym, że porównanie ich projektu do projektów poszczególnych władców, którzy poprzez wprowadzenie kultu danego bóstwa umacniali również swoją ziemską pozycję, nie jest pełne. Jak już wspomnieliśmy, Birlowie fundują świątynie pod wezwaniem różnych bóstw hinduistycznych, ale, jak się wydaje, przesłanie płynące z ich komunikatu ma swoje źródło zarówno w słynnym hymnie z *Rigwedy* 1.164, jak i w zwieńczeniu *śruti* – w *Upaniszadach* oraz w tekście, który w całym przedsięwzięciu Birlów pełni niezwykle ważną rolę – w *Bhagawadgicie*. Z rozważań teoretycznych, ale i z materiałów historycznych dotyczących rodziny fundatorów<sup>21</sup>, jak też wypowiedzi samych jej członków<sup>22</sup> bezsprzecznie wynika, że tekstem, do którego wprost musieli się odnosić pomysłodawcy fundacji jest *Bhagawadgita*. I tak oczywiście jest. W świątyni w New

---

<sup>21</sup> Zob. np. M. Kudaisya, dz. cyt.

<sup>22</sup> Zob. np. K.K. Birla, dz. cyt.

Delhi znajduje się osobny pawilon, Gita mandir, dedykowany w całości temu tekstowi. Na ścianach świątyń w miejscowości Kurukshetra<sup>23</sup> (świątynia ta jest zresztą znana jako Shree Gita Mandir) i Varanasi zapisano – oczywiście w sanskrycie – ogół osiemnastu ksiąg *Bhagawadgity*, a różne jej fragmenty są rozmieszczone w wielu miejscach we wszystkich wymienionych tu świątyniach. Jak wiadomo, *Bhagawadgita* jest powszechnie uważana za najważniejszy święty tekst dla każdego hindusa. Jest wzorem dzieła synkretycznego. Był absolutny dookreślany jest kilkoma imionami. Jego główne imię to Kriszna, imię awatara Wisznu, ale określany jest także jako brahman, co odsyła nas do *Upaniszad*, jak i Purusza, co nawiązuje do hymnu *Puruszasukta*. W jednej strofie *Bhagawadgity* Kriszna nazywany jest Pierwotnym Puruszą oraz odwiecznym strażnikiem *dharmy* – powszechnego prawa, mającego jednocześnie wydźwięk religijny. Wprawdzie tekst ten przedstawia teoretyczne podstawy dla wiznuickiej formy hinduizmu, ale współcześnie jest równie ważny dla wyznawcy Śiwy czy Kali. Postać Kriszny nawiązuje do wielu bóstw, ale też koncepcji. Utożsamienie się z upaniszadowym brahmanem otwiera pole dla interpretacji apofatycznych. *Bhagawadgita* bowiem, jako klasyczny tekst o tematyce filozoficzno-religijnej, wszelkie swoje wywody podporządkowuje przedstawieniu najdogodniejszego dla każdego sposobu osiągnięcia wyzwolenia. Znajdujemy tam wątki odwołujące się do subtelnych spekulacji metafizycznych, jak i rozważania biorące pod uwagę postawę przeciętnego *bhakty*, wyznawcy, czciciela Kriszny. Droga czynów rytualnych została przekształcona w drogę uczynków bezinteresownych i pełni funkcję jogi, rozumianej jako metoda prowadząca czciciela do połączenia się z czczonym bóstwem.

---

<sup>23</sup> W innym miejscu związanym z Kriszną – w mieście Mathura – umieszczono poza świątynią, w części ogrodowej z prawej strony specjalny filar (*stambha*) z wersetami *Gity*. W pozostałych świątyniach, gdzie nie ma paneau z całością utworu, pojawia się wiele cytatów, rozmieszczonych w różnych częściach budowli, głównie na ścianach wewnętrznych, czasem na filarach przed świątynią. Stąd wnioskujemy, że przesłanie *Gity* jest dla fundatorów kluczowe, zarówno z tego względu, że jest jednym z najważniejszych świętych tekstów, jak również dlatego, że zawiera nauki odnośnie do prawego postępowania (tj. zgodnie z *dharmą*, a zwłaszcza *swadharmą* – *svadharmą* – własną *dharmą*).

To w *Bhagawadgicie* – tekście wprowadzie nieformalnie przynależnym do *śrut*, ale uznawanym jednak za część ścisłego kanonu – pierwszy raz ukazano, iż niezależnie od pozycji społecznej na drodze do wyzwolenia najistotniejsze jest oddanie się czczonemu bóstwu. Za daleko posunięta byłaby teza, iż jest to odejście od systemu warnowego, ale na pewno jest to wyjście poza wąską grupę uczonych braminów. Ta idea jest jak najbardziej obecna w założeniach pomysłodawców fundacji Birla. Wszystkie ich świątynie są dostępne i otwarte dla ogółu, także dla niehinduistów, gdyż zgodnie z podstawowym filozoficznym założeniem rzeczywistość jest jedna, choć przejawia się na wiele sposobów. Dowartościowuje się w ten sposób wiele dróg dojścia do wyzwolenia, ale też z punktu wyjścia przyjętej perspektywy zaciera się istotne – dla poszczególnych tradycji – różnice. Tę metodę można nazwać, stosując terminologię Paula Hackera, hierarchicznym inkluzywizmem<sup>24</sup>. Ale nie jest to klasyczna, wyrosła z *Upaniszad* i *adwaity* idea *nirguna brahmana*, mówiąca, że ostateczna absolutna rzeczywistość to czyste istnienie – *sat, neti, neti, brahman*, transcendujące wszelkiego rodzaju wymiary **sagunicznej** rzeczywistości. Tu ów absolut zdaje się – jakkolwiek by to paradoksalnie nie zabrzmiało – **nirguniczno-saguniczny**. Z jednej więc strony mamy jedność z hymnu *Rigwed*y, z drugiej zaś samopredstawienie się Kriszny w *Gicie* jako odwiecznej osoby,

---

<sup>24</sup> Kategorię „inkluzywizm” Paul Hacker stosował na opisanie specyficznego (i specyficznie) indyjskiego sposobu myślenia i postępowania z innymi, obcymi religiami czy światopoglądami, polegającego na włączaniu pochodzących z nich elementów czy też całych ich kompleksów do własnego systemu. Ów inkluzywizm Hacker łączył z „gradualizmem”, hierarchizacją – poszczególne idee nie są uznawane za nieortodoksyjne, heretyckie, ale traktowane jako pełniące różne, mniej lub bardziej ważne, funkcje, i stąd są czy mogą być układane w porządku hierarchicznym. Hacker twierdził, że szczególnie inkluzywistyczna była (i nadal jest) niedualistyczna wedanta, która przyznawszy, że wszystkie religie i ścieżki duchowe prowadzą do tego samego celu (czyli różnie opisywanego, ale tego samego Absolutu), jednocześnie sama siebie uznała za serce i najwyższą prawdę każdej religii i ścieżki duchowej. Innymi słowy: wszystkie religie i drogi duchowe są równe, gdyż wszystkie zawierają się w tej jednej, najdoskonalszej, jaką jest wedanta (zob. P. Hacker, *Inklusivismus*, [w:] G. Oberhammer (Red.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien 1983; także W. Halbfass, *Indie i Europa...*, s. 605 i nast.; W. Halbfass (ed.), *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, New York AL 1995).

przejawiającej się od zarania dziejów w różnych postaciach. W świątyniach w Varanasi i w New Delhi pod jednym z wizerunków Śiwy, podpisanym: Śri Mahādev, widnieje cytat z *Rigwedy*: *ekam sad viprā bahudhā vadanti*. A w komentarzu jest odwołanie do trzech bogów (*deva*): Rudry, Wisznu i Brahmy. Mogłoby to sugerować, że już w czasach wedyjskich znana była koncepcja Trimurti pod trzema imionami, podczas gdy wszelkiego rodzaju świadectwa tekstowe wskazują, że jest to idea znacznie późniejsza. To jeden z przykładów autorskiego traktowania słów *śruti*.

Zatem widać, że Birlowie odwołują się do źródeł ze *śruti* czy z eposu, ale interpretują je w duchu późniejszym; zdecydowanie znac tu wpływy odnawiania tradycji renesansu bengalskiego czy idei neohinduizmu. Można by właściwie powiedzieć, że jest to kolejna odsłona odnawiania starych indyjskich tradycji, jakby kolejny nowy renesans. Zresztą bardzo wiele wątków z niezwykle bogatej działalności rodu fundatorów przypomina działania osób tworzących też przez pokolenia zjawisko znane powszechnie jako renesans bengalski. Ale idea fundowania tak wielu kompleksów świątynnych jest specyficzna dla aktywności Birlów. W tych świątyniach starożytna myśl indyjska jest odnawiana w czystej, często wyidealizowanej postaci. Na przykład zdecydowanie przewartościowana w duchu dzisiejszym jest pozycja kobiety. Wiadomo, że system indyjski jest w swych założeniach patriarchalny i kobieta – w najlepszym wypadku – była na wszystkich etapach swojego życia podporządkowana mężczyźnie. Tymczasem na jednej ze ścian świątyni w miejscowości Kurukshetra są dwa malowidła. Na jednym z nich jest scena z *Mahabharaty*, w której Duhśāsana poniża Draupadi i symbolicznie okrywa ją Kriszna, gdy Kaurava próbuje z niej zedrzyć szatę. Jak wiemy, tak haniebne potraktowanie Draupadi było jednym z czynników decydujących o bitwie na Polu Kuru. Na sąsiadującym malowidle mamy między innymi dwie postaci kobiety i mężczyzny opisane zdaniem, że bez małżonki nie można osiągnąć nieba. Tego typu komentarz jest bliższy pozycji kobiety, jaką ma ona od XX wieku, niż jaką miała dawniej, w czasach, kiedy układano epos.

Birlowie budują tożsamość narodu, opierając się na uniwersalnym indyjskim prawie – *dharmie*. Dlatego tak wiele w tych miejscach odwołań do wielkiego cesarza Aśoki, który był władcą

zdecydowanie wspierającym buddyzm. Na jego pomniku w ogrodach okalających świątynię w Delhi umieszczono napis w języku angielskim: *Asoka the Great Arya (Hindu) Emperor* oraz hindi: *Āryadharmī (Hindū) samrāt*. Zresztą, zgodnie z zamysłem Aśoki, propagowana przez niego w edyktach *dharma* była pojmowana nie ściśle buddyjsko, ale szerzej – panindyjsko. Dharma Aśoki miała się stać podstawą uniwersalnego indyjskiego prawa, prawa stanowiącego fundament dla jednego państwa, które mogłoby w tak ogólnej postaci zaakceptować przedstawicieli buddyzmu, tradycji bramińskich czy dżainizmu. Czy aż tak ambitny plan przyświeca Birlom? Wydaje się, że może nawet ambitniejszy, gdyż pojęcie starożytnej dharmy Arjów pomysłodawcy i fundatorzy świątyni chcą rozumieć uniwersalnie, jako postawę, która wprost została sformułowana w starożytnych Indiach, ale której cechy charakterystyczne można odnaleźć u każdego szlachetnego człowieka, w każdej prawdziwej religii. Na jednej z inskrypcji w kompleksie świątynnym w New Delhi pojawia się stwierdzenie, że Arja to ten, który jest kulturalny, miły, szlachetny i pełen cnót. Dziesięć podstawowych cech składających się na dharmę to: wyrozumiałość, przebaczenie, poskramianie wewnętrznych i zewnętrznych wrogów, powstrzymanie się od kradzieży, czystość, panowanie nad zmysłami, roztropność, wiedza, prawdomówność, zupełne wyzbycie się gniewu. Te odwieczne cnoty tworzą razem to, co nazywane jest dharmą czy religią<sup>25</sup>. Wydaje się, że przestrzeganie tak uniwersalnie pojmowanych wartości etycznych jest podstawą włączania innych tradycji w ów panindyjski nurt.

Zarówno buddyzm, jak i dżainizm traktowane są wprost jako różne odłamy tej samej starożytnej tradycji Arjów. To, że wszystkie wielkie tradycje narodziły się w Indiach, jest oczywiste. Wszelako, kiedy się kształtowały, starały się zbudować i zachować swoją odrębność. Natomiast według zamysłu Birlów stapiają się w jedno z hinduizmem. Na przykład w Varanasi jedna z inskrypcji mówi, że zarówno hinduiści, jak i buddyści są dwoma odgałęzieniami jednego

<sup>25</sup> W oryginale: *An Arya is one who is cultured, gentle, noble and virtuous. Ten principles of dharma forbearance, forgiveness, suppression of the internal and external enemies non-stealing, purity, control of senses, discretion, knowledge, truthfulness and non-anger – all these eternal virtues, taken together, constitute dharma or religion.*

rodu<sup>26</sup>. Z kolei pod wizerunkiem Dżiny Mahawiry znajdującym się w świątyni w Delhi umieszczono podpis (w sanskrycie) informujący, że *ahimsā* jest starożytną cnotą Arjów<sup>27</sup>.

Jak już wspomnieliśmy, w niektórych młodszych świątyniach znajdują się wizerunki postaci wyrosłe nie tylko z tradycji powstałych na subkontynencie indyjskim, ale reprezentujące zupełnie odmienne kultury duchowe, od starożytnej Grecji, poprzez Bliski Wschód, aż po Chiny, czy wielkich myślicieli, naukowców, a nawet wpływowych polityków z całego świata. Tego, że swoją ideę powszechnej dharma rozszerzają na tradycję pozaindyjską w trakcie kontynuowania samego projektu, nie należy traktować wyłącznie jako ewolucji zamysłu rodu Birlów, idea ta bowiem musiała być obecna od samego początku. Świadczą o tym choćby inskrypcje z delhijskiej świątyni, gdzie w kilku miejscach swastykę przedstawia się jako starożytny, niemal pierwotny i uniwersalny symbol<sup>28</sup>.

Nie ma w tym właściwie nic dziwnego, symbol swastyki jako znaku szczęścia jest powszechnie znany nie tylko w starożytnych Indiach, ale także w innych krajach antycznych używających języka indoeuropejskiego. Jak wiadomo, termin *svastika* pochodzi z języka wedyjskiego. I uznanie tego symbolu wraz z jego nazwą na indoeuropejskim obszarze cywilizacyjnym jest jak najbardziej uprawnione. Jednakże zamysł fundatorów omawianych kompleksów świątynnych zdaje się znacznie szerszy. Symbol i słowo *svastika* ma być podstawą wszystkich starożytnych cywilizacji. Mówi o tym kolejna inskrypcja ze świątyni w New Delhi. Jest to cytat w sanskrycie z *Białej Jadźurwedy* (25.19), pod którym umieszczono dłuższy, dość luźny komentarz w języku angielskim:

<sup>26</sup> W oryginale: *The Hindus and the Buddhists are the two offshoots of the one Arya dharmā.*

<sup>27</sup> *Ahimsā paramo dharmāh.*

<sup>28</sup> „Swastyka. Symbol ten oznacza dorozumianą modlitwę o powodzenie, o sukcesy i doskonałość w każdym życiowym przedsięwzięciu [realizowanym] z pomocą Najwyższego. Pojawia się nie tylko w Indiach, ale także w krajach buddyjskich. Wszystkie aryjskie systemy pisma, rzymskie, greckie, łacińskie itd., jak się sądzi, pochodzą właśnie z tego symbolu (swastyki)” (tł. A. Świerzowska). W oryginale: *Swastika. This symbol signifies an implied prayer for success, accomplishment and perfection in every walk of life, under the guidance of the Almighty. It is found not only in India, but in the Buddhist countries. All the Aryan scripts, Roman, Greek, Latin etc. are believed to have originated from this very symbol (swastika).*



Niech Indra, obdarzony wielką prędkością, będzie nam przychylny  
|Niech Pūṣan, znawca świata, będzie nam przychylny |

Niech Tārksya [Garuḍa], o nieskrępowanym ruchu, będzie nam  
przychylny |Niech Br̥haspati zapewni nam przychylność ||

Oby wszechmogący Bóg w swej nieskończonej chwale był nam  
przychylny,

Oby wszechwiedzący Bóg wszechświata był nam przychylny,

Oby wszechmocny opiekun wszechświata zesłał nam powodzenie,

Oby Pan nad Panami, Najwyższy Byt zesłał nam dobry los.

Ten symbol (swastyka) jest najświętszy i najbardziej starożytny. Przy-  
najmniej przez ponad 8 tysięcy lat był znakiem aryjskiej (hinduskiej)  
cywilizacji i kultury. Ten symbol oznacza dorozumianą modlitwę  
o powodzenie, o sukcesy i doskonałość w każdym życiowym przed-  
sięwzięciu [realizowanym] z pomocą Najwyższego. Pojawia się nie  
tylko w Indiach, ale także w krajach buddyjskich i innych. Wszystkie  
aryjskie systemy pisma, tj. sanskryt, tybetańskie, chińskie, japońskie,  
birmańskie, syjamskie, syngaleskie, rzymskie, greckie, łaćcińskie itd.,  
jak się sądzi, pochodzą właśnie z tego symbolu (swastyki)<sup>29</sup>.

Możemy domniemywać, że według Birlów system oparty na  
*dharmie* Arjów, w której symbolem szczęśliwości był znak swastyki,

<sup>29</sup> W oryginale:

*Svasti na indro vṛddhaśravāḥ svasti naḥ pūṣā viśvavedāḥ |  
svasti nastārksyo ariṣṭanemiḥ svasti no br̥haspatirdadhātu || May all mighty  
god of infinite glory be auspicious to us,*

*May the all knowing lord of the universe be of auspicious to us,  
May the all powerful protector of the universe bring auspiciousness to us,  
May the lord of lords, the supreme being bring fortune to us.*

*This (swastika) symbol is most sacred and ancient. At least for more than  
last 8,000 years it has been the mark of Aryan (Hindu) civilization and  
culture. This symbol signifies an implied prayer for success, accomplishment  
and perfection in every walk of life, under the guidance of the Almighty. It is  
found not only in India, but in the Buddhist and other foreign countries. All  
the Aryan scripts, i.e. Sanskrit, Tibetan, Chinese, Japanese, Burmese, Siamese,  
Sinhalese, Roman, Greek, Latin etc. are believed to have originated from  
this very symbol (swastika) (tł. z sanskrytu N. Nadkańska, tł. z angielskiego  
A. Świerzowska).*

w pełni funkcjonował i był obecny w starożytnych Indiach. Był to system uniwersalny, którego części czy przejawy możemy odnaleźć w innych kulturach. Dlatego podstawy tradycyjnej kultury indyjskiej należy odnowić i zaznajomić z nią wszystkich szlachetnych (*arya*) ludzi. Czy jest to idea odnalezienia uniwersalnej wartości, czy raczej postawa hierarchicznego inkluzywizmu?

Z powyższej analizy kilku wybranych inskrypcji możemy wysnuć wniosek, że działalność rodziny Birla w zakresie fundacji religijnych to świadomie budowana strategia ukazania wyższości dziedzictwa starożytnych Indii nad innymi kulturami i cywilizacjami. Pokazuje to, że tylko najstarsza tradycja indyjska właściwie odczytana – to znaczy tak, jak chcą tego pomysłodawcy całego przedsięwzięcia – w pełni zawiera w sobie wszystkie najszczytniejsze ideały obecne gdzie indziej. Jest w pewnym sensie uniwersalna, ale jest to uniwersalizm typowo indyjski.

#### BIBLIOGRAFIA

- Aumann J., *Zarys historii duchowości*, tł. J. Machniak, Kielce 1993.
- Balcerowicz P., *Dżinizm, starożytna religia Indii. Historia, rytuał, literatura*, Warszawa 2003.
- Basham A.L., *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1964.
- Birla K.K., *Brushes with History. An Autobiography*, New Delhi 2007.
- Brockington J.L., *Święta nie hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1990.
- Bronkhorst J., *Great Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Leiden 2007.
- Carrette J., King R., *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, London–New York 2005.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tł. T. Kunz, Kraków 2005.
- Daniélou A., *The Myths and Gods of India. The Classic Work on Hindu Polytheism*, Vermont 1991.
- Dobbelaere C., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tł. R. Babińska, Kraków 2008.
- Dobroczyński B., *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009.
- Doniger O'Flaherty W., *Karma and rebirth in classical Indian traditions*, University of California Press, 1980.

- Falk M., *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*, tł. I. Kania, Kraków 2011.
- Flanagan K., Jupp P.C. (ed.), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot-Burlington VT 2007.
- Flood G., *Hinduizm. Wprowadzenie*, tł. M. Ruchel, Kraków 2008.
- Hacker P., *Inklusivismus*, [w:] G. Oberhammer (Red.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien 1983, s. 11–28.
- Halbfass W., *Indie i Europa. Próba zrozumienia na gruncie filozoficznym*, tł. N. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008.
- Halbfass W. (ed.), *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, New York AL 1995.
- Heelas P., *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford–Cambridge 1996.
- Kłoczowski J.A., *Czym jest duchowość? Kontekst religijny i historyczny*, [w:] A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany (red.), *Fenomen duchowości*, Poznań 2006, s. 13–19.
- Kudaisya M., *The Life and Times of G.D. Birla*, New Delhi 2013.
- Kudelska M., *Hinduizm*, Kraków 2006.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 1980.
- Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tł. M. Kanert, W. Szukdlarczyk-Brkić, Kraków 2005.
- Orędzia króla Asioki*, tł. i koment. opatrzyła J. Makowiecka, Warszawa 1964.
- Partridge Ch., *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, London–New York 2006.
- Sobolewska A., *Bóg jest modny. Kontrduchowość masowa*, [w:] A. Sobolewska, *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery?*, Warszawa 2009, s. 13–103.
- Socha P. (red.), *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia, osobowość, wiara, religijność*, Kraków 2000.
- Tacey D., *The Spirituality Revolution – the Emergence of Contemporary Spirituality*, Hove–New York 2005.

## STRESZCZENIE

Artykuł jest próbą spojrzenia na zachodzące w Indiach przemiany w sferze religijno-duchowej poprzez pryzmat szeroko zakrojonej społecznej aktywności Birlów, jednej z bardziej wpływowych od lat dwudziestych XX wieku aż do dzisiaj rodziny fundatorów wielkich zespołów świątynnych. Ze względu na całościową i przemyślaną w każdym aspekcie strategię działalność ta różni się od tradycyjnej dobroczynności innych wpływowych grup rodzinnych czy społecznych w Indiach. Trwające już kilkadziesiąt lat ogromne i wieloaspektowe przedsięwzięcie odwołuje się do wyraźnie określonych założeń filozoficznych, religijnych, kulturowych, antropologicznych czy

społecznych zaczerpniętych ze starożytnej, ale już przeinterpretowanej i odnowionej tradycji indyjskiej. Swoistą wizytówką programu realizowanego przez rodzinę Birlów są, będące przedmiotem badań i analizowane w artykule, kompleksy świątynne określane jako Birla mandir.

SŁOWA KLUCZOWE: Arja, *Bhagawadgita*, Birla, duchowość, filantropia, tradycja, *Weda*, świątynia hinduska

#### SUMMARY

The article is an attempt to look at the changes taking place in India in the religious and spiritual sphere through the prism of the multifaceted social activity of the Birlas – the founders of the great temple complexes (commonly known as Birla Mandirs) and one of the most influential Indian families since the 1920s. The Birlas' social activity clearly differs from the traditional Indian philanthropy displayed by other influential Indian families or social groups mainly due to the very complex and well thought-out strategy. This, lasting several decades, huge and multi-faceted project refers to clearly defined cultural, philosophical, religious, anthropological and social objectives drawn from the ancient yet already redefined and renewed Hindu tradition. The temple complexes founded by the Birlas, which are the subject of research and analysis for this paper may be considered as a distinguishing mark as well as a kind of manifesto of the programme implemented by the Birla family.

KEYWORDS: Arya, *Bhagavadgita*, Birla, philanthropy, spirituality, tradition, *Veda*, Hindu temple

# 4.

PAULINA NIECHCIAŁ

## Współczesny Iran: refleksja nad własną kulturą w obliczu zestknięcia ze światem Zachodu

Jak zauważył Ali-Asqar Mosleh (ur. 1962) – współczesny irański filozof i znawca kultury Zachodu związany z teherańskim Uniwersytetem Tabātabājego – **filozofia kultury** (*falsafe-je farhang*) to twór zachodni, któremu brak odpowiednika w irańsko-muzułmańskiej tradycji, chociaż niektórzy irańscy myśliciele, tacy jak Rezā Dāwari Ardakāni (ur. 1933) czy sejjed Mohammad Hosejn Tabātabāji (1903–1981), w swoich rozważaniach zwrócili uwagę na pewne elementy tej perspektywy poznawczej w rodzimej filozofii<sup>1</sup>. Celem tego artykułu nie jest jednak poszukiwanie analogii do zachodniej filozofii kultury w tradycjach filozoficznych Iranu, ale analiza współczesnej irańskiej refleksji nad zjawiskiem kultury, podejmowanej nie tylko przez filozofów i zazwyczaj zintegrowanej z refleksją polityczno-społeczną. Tym, co od dziesięcioleci w istotnym stopniu tę refleksję napędza i inspiruje, jest spotkanie Irańczyków ze współczesnym światem zachodnim i jego kulturą, wobec czego skupię się właśnie na wynikających z niego rozważaniach.

---

<sup>1</sup> A.A. Mosleh, *Mafhum-o-ahammiyat-e falsafe-ye farhang*, „Falsafe” 1386(2007), t. 35, nr 2, s. 14.

## Irańska refleksja nad kulturą – wprowadzenie

W 1890 roku, na łamach czasopisma „Qānun” (Prawo)<sup>2</sup>, mirzā Malkom-chān (1833–1908) – urodzony w ormiańskiej rodzinie dyplomata, polityk, publicysta i tłumacz, prekursor liberalnej myśli w Iranie – przestrzegał: „Tu jest Iran, przyjacielu. Nie da się, nie jest możliwe upodobnienie Iranu do Zachodu”<sup>3</sup>. Współczesna irańska refleksja nad kulturą, stanowiąca przede wszystkim reakcję na procesy modernizacji, jest „w dużym stopniu dziełem elit intelektualnych, które definiowały, redefiniowały i tworzyły paradygmaty kulturowe, odpowiadając na wyzwania swojej epoki”<sup>4</sup>. Elity te wyłoniły się nie – jak w przypadku Europy – z własnej tradycji, ale w wyniku zetknięcia z obcą kulturą – na styku tego, co kulturowo swojskie i obce<sup>5</sup>. Napięcie nowych idei ze świata zachodniego wymusił na Irańczykach refleksję nad pojęciem narodu (*mellat*) i ojczyzny (*watan*), relacją jednostki i państwa, miejscem religii w systemie politycznym, ideą postępu, a także nad własną kulturą – jej specyfiką i odmiennością od innych kultur, jej rdzeniem oraz rolą kulturowego dziedzictwa w procesie przemian związanych z wkraczaniem w nowoczesność i narastającym wpływem zachodnich wzorów kulturowych. Modernizujący się Zachód – z którym spotkanie stało się dla tych rozważań kluczowe – dla siedemnasto- i osiemnastowiecznych wykształconych Irańczyków był przede wszystkim wartym zainteresowania egzotycznym obiektem. Obraz ten zaczął się zmieniać z czasem, wraz z militarnymi i politycznymi porażkami, jakie ponosił ich kraj w XIX wieku w wyniku działań jego rywali. To – jak określił je Mehrzād Borudżerdi – „stulecie poniżenia” sprowadziło Zachód do roli politycznego i kulturowego oponenta Iranu<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Zakazana w Iranie, wydawana w Londynie w latach 1890–1892 reformatorska gazeta, mająca na celu szerzenie edukacji i idei postępu, o istotnym wpływie na rozwój ruchu konstytucyjnego – zob. M. Abassy, *Kultura wobec postępu i modernizacji. Rosja i Iran w perspektywie porównawczej*, Kraków 2013, s. 350–352.

<sup>3</sup> Tamże, s. 350.

<sup>4</sup> Tamże, s. 11.

<sup>5</sup> M. Abassy, *Irańska inteligencja w XIX wieku i Rewolucja Konstytucyjna (1905–1911)*, Kraków 2010, s. 28.

<sup>6</sup> M. Boroujerdi, *The Ambivalent Modernity of Iranian Intellectuals*, [w:] N. Nabavi (ed.), *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, Gainesville, FL 2003, s. 12–13.

Chociaż w irańskim konserwatywnym dyskursie z przełomu XIX i XX wieku odnoszono się krytycznie do zachowywania się „po europejsku” (*farangi-bāzi*), dla wielu intelektualistów – dostrzegających zacofanie swojego kraju w porównaniu z Europą – kultura Zachodu stanowiła istotny wzorzec transformacji i reform. Nawet pierwsza irańska konstytucja (*qānun-e asāsi*) z 1906 roku była oparta na wzorach belgijskich i bułgarskich, a jeden z najzagorzalszych krytyków zachodnich idei i odejścia od islamu w dobie ruchu konstytucyjnego, szejch Fazlollāh Nuri (1843–1909) – modżtahed i wykładowca propagujący model kultury całkowicie sprzężonej z islamem i antagonistyczny wobec modelu zachodniego – skończył na szubienicy<sup>7</sup>. Jednak czerpiąca inspiracje z Zachodu transformacja Iranu szybko przyniosła rozczarowanie i już we wczesnych latach dwudziestych pojawiała się – na przykład w twórczości takich pisarzy jak Ali Dżamalzāde czy Hasan Moqaddam – krytyka „oficjalnego kursu modernizacji postrzeganej jako naśladownictwo Zachodu”<sup>8</sup>. Pobudzało to refleksję nad tym, w jaki sposób – jak w 1951 roku pisał badacz literatury i języka perskiego Ehsān Jārszāter (ur. 1920) w artykule zatytułowanym *Nowa droga (Rāh-e nou)* – „w chaosie zachodzących zmian stać na własnych nogach i nie utracić własnej indywidualności, jednocześnie dotrzymując kroku współczesnemu światu”<sup>9</sup>. W dyskursie intelektualistów coraz częściej pojawiało się wezwanie do odnalezienia i zachowania przez Irańczyków własnej tożsamości oraz powrotu do rodzimej kultury. Z czasem zwrócony przeciw „obcym” antyzachodni, antyimperialistyczny, nacjonalistyczny, muzulmański i populistyczny dyskurs znalazł ujście w terminie *qarb-zadegi* – „porażenie Zachodem”<sup>10</sup>. U progu rewolucji islamskiej sejjed Mohammad Beheshti (1929–1981) – pisarz i prawnik, a póź-

<sup>7</sup> M. Abassy, *Kultura...*, s. 389–401.

<sup>8</sup> Tamże, s. 446–447.

<sup>9</sup> E. Jārszāter, *Nowa droga*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, Kraków 2014, s. 127.

<sup>10</sup> M. Boroujerdi, *Contesting Nationalist Constructions of Iranian Identity*, „Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East” 1998, no. 12, s. 178; B. Ghamari-Tabrizi, *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran*. Abdolkarim Soroush, *Religious Politics and Democratic Reform*, London–New York 2008, s. 181–182; M. Saghafi, *Crossing the Desert. Iranian Intellectuals after the Islamic Revolution*, [w:] N. Nabavi (ed.), *Intellectual Trends...*, s. 113.

niej jeden z głównych twórców konstytucji Islamskiej Republiki Iranu – określił ustrój przyjęty w wyniku rewolucji konstytucyjnej mianem błędnego, ponieważ był on obcy na gruncie irańskim i stał w sprzeczności z kulturą muzułmańską<sup>11</sup>. Zmiany po rewolucji islamskiej przyniosły zjawisko islamu upolitycznionego, opartego na rozumieniu szariaty przez ajatollāha Ruhollāha Chomejniego i jego zwolenników (*eslām-e feqāhati*), a kulturę w nowym ustroju oddano pod pełną kontrolę teokratycznego rządu i dopiero z czasem możliwa stała się jakakolwiek polemika z przyjętym w 1979 roku modelem polityki kulturowej<sup>12</sup>.

Istotnym, wyraźnym elementem nowoczesnej refleksji nad kulturą jest więc w Iranie stawianie kultury rodzimej w opozycji do zachodniej. Irańscy intelektualiści, pisząc o własnej kulturze i poszukując jej związków z irańską tożsamością, często za punkt odniesienia obierali i obierają świat Zachodu – jego wartości, normy czy polityczno-społeczne koncepcje. Centralnym punktem irańskiego dyskursu o kulturze jest reakcja na to, co proponuje Zachód, a kulturowa refleksja sprowadza się niejednokrotnie do zarysowywania uproszczonych, dychotomicznych wizji świata. Jak stwierdził Borudżerdi, na tym polu wojnę przeciwko Zachodowi Irańczycy podjęli za pomocą narzędzi pożyczonych od swoich adwersarzy, a „w swoich staraniach, by pokonać eurocentryzm, ulegli niestety natywizmowi”<sup>13</sup>, nierzadko popadając w demagogię, obskurantyzm i kulturową schizofrenię.

## Refleksja nad kulturą w Iranie przed rewolucją islamską

Irańscy intelektualiści – interesujący mnie w tym artykule z uwagi na podejmowaną przez nich refleksję nad kulturą – to grupa kształtująca się w Iranie od XIX wieku. Wcześni myśliciele – mirzā Fath-Ali Āchundzāde (1812–1878), mirzā Āqā-chān Kermāni (1853–1896)

<sup>11</sup> S.A. Arjomand, *After Khomeini. Iran under his Successors*, Oxford–New York 2009, s. 29.

<sup>12</sup> Tamże, s. 81.

<sup>13</sup> M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse 1996, s. 177 (tłumaczenie wszystkich cytatów obcojęzycznych w artykule – P.N.).



czy mirzā Abdolrahim Tālebof (1834–1910), których aktywność przypadła na drugą połowę XIX i początki XX wieku, byli określani w języku perskim jako *monawwar al-fekr*, czyli osoby o oświeconym umyśle – pochodzący z języka arabskiego termin powstał z inspiracji ideami francuskiego Oświecenia. Byli to zazwyczaj pisarze-reformatorzy, zafascynowani europejskimi osiągnięciami i stawiający sobie za zadanie kształtowanie pozytywnej postawy Irańczyków wobec zachodniego modelu społeczno-kulturowego. Dostrzegali plusy w prezentowaniu tradycyjnemu społeczeństwu irańskiemu zachodnich idei i instytucji, łącząc niejednokrotnie islam z despotyzmem kadżarskich władców<sup>14</sup>, co sprzyjało postrzeganiu czasów przed islamizacją jako czasów oświecenia, a nie – jak dotychczas – ignorancji (*dżāhilijat*)<sup>15</sup>. Islam jako element irańskiej kultury był więc niekoniernie postrzegany pozytywnie – dochodziło nawet do jego krytyki jako czynnika hamującego postęp i rozwój cywilizacyjny. Jak pisał mirzā Fath-Ali Āchundzāde – pisarz, krytyk literacki i filozof azerskiego pochodzenia – to właśnie w związku z przyjęciem islamu „Persja doświadczała takich bied, którym nie było podobnych w żadnym kraju na całej kuli ziemskiej”<sup>16</sup>. Ta perspektywa opiera się na mocnym zanegowaniu wizji kultury w jej ówczesnym kształcie i zdystansowaniu się do – wydawałoby się – głęboko zakorzenionej, dominującej przez wieki symboliki związanej z szyzmem. W swojej krytyce religii Āchundzāde nie potępiał tylko jednej z nich – zoroastryzmu, który uważał za istotny element irańskiej tożsamości<sup>17</sup>.

Powyższy punkt widzenia nie był jednak jedynym – irańska inteligencja tego okresu nie zawsze podzielała te same poglądy i od początku u jej przedstawicieli ścierały się wizje stawiające bądź na zachowanie rodzimej tradycji, bądź na kategoryczne reformy. To właśnie islam i jego miejsce w procesach modernizacji i zmian stanowił jeden z zasadniczych elementów, wokół których konstruowano refleksję nad kulturą. Wielu myślicieli w religii upatrywało lekarstwo na dotykające Iran polityczne i społeczne kryzysy – jak głoszący panislamskie idee sejjed Dżamāloddin al-Afqāni (1838–1897), według

<sup>14</sup> Kadżarowie – dynastia pochodzenia tureckiego, panująca w Iranie w latach 1794–1925.

<sup>15</sup> M. Boroujerdi, *The Ambivalent...*, s. 12–13.

<sup>16</sup> Cyt. za: M. Abassy, *Kultura...*, s. 374.

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 376.

którego to właśnie islam miałby stanowić narzędzie mobilizacji wobec ekspansji Zachodu<sup>18</sup>. Jego zdaniem należało obudzić na nowo uczucia religijne członków społeczeństwa, bo właśnie „ruch religijny jest ruchem, w którym tkwi, czy tego chcemy, czy nie, załączek ruchu politycznego”<sup>19</sup>.

Irańscy intelektualiści, zarówno świeccy, jak i duchowni, co pewien czas stawali przed nowymi wyzwaniami, jakie przynosiły zmiany polityczne i społeczne w ich kraju. Co ważne, refleksja filozoficzna nie była nigdy całkowicie oddzielona od politycznej<sup>20</sup>. Po rewolucji konstytucyjnej i przejściu władzy przez Reżę-*chāna*<sup>21</sup>, w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku intelektualiści nadal oddani byli ideom zmiany społecznej i adaptacji wzorców europejskich do irańskiego kontekstu, a ich nadrzędny cel stanowiło wzbudzanie poczucia dumy narodowej i zwracanie uwagi społeczeństwa na perskie dziedzictwo kulturowe, przywoływane między innymi za pomocą studiów historycznych, mitologicznych czy językowych. W służącą temu działalność angażowały się takie postaci jak Ali-Akbar Dehchodā (1876–1956) – językoznawca, uczoney i publicysta, autor rozległego słownika języka perskiego, czy Ebrāhim Pur-Dāwud (1885–1968) – pionier studiów językowych i historyczno-religijnych nad starożytnym Iranem, znany przede wszystkim jako pierwszy tłumacz Awesty na język perski<sup>22</sup>.

W dwudziestowiecznym Iranie po dojściu do władzy Pahlawich nastąpił rozkwit ideologii nacjonalistycznej – naród irański miał być „homogeniczną wspólnotą obywateli scentralizowanego państwa o wspólnych celach, tożsamości, języku i kulturze. [...] wszelkie partykularyzmy etniczne, plemienne, językowe i regionalne uznano za szkodliwe i godne wykorzenia”<sup>23</sup>. Promowany przez szacha Reżę Pahlawiego model kultury podkreślał jej związek z jednej

<sup>18</sup> Zob. M. Abassy, *Irańska...*, s. 108–111; N.R. Keddie, *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, tł. I. Nowicka, Kraków 2007, s. 175–177.

<sup>19</sup> Cyt. za: M. Abassy, *Irańska...*, s. 385.

<sup>20</sup> Tamże, s. 28.

<sup>21</sup> Reżā-*chān* (1878–1944) dokonał zamachu stanu w lutym 1921 r. i z czasem przejął kluczowe stanowiska w państwie, a w 1925 r. koronował się na szacha, obierając dla nowej dynastii panującej nazwisko Pahlawi.

<sup>22</sup> N. Nabavi, *Introduction*, [w:] N. Nabavi (ed.), *Intellectual Trends...*, s. 3.

<sup>23</sup> A. Krasnowolska, *Iran współczesny (XIX–XX w.)*, [w:] A. Krasnowolska (red.), *Historia Iranu*, Wrocław 2010, s. 829–830.

strony ze starożytnym Iranem, a z drugiej – z Zachodem, którego przedstawicielami byli przede wszystkim Niemcy, według oficjalnej ideologii dzielący z Irańczykami aryjskie pochodzenie. Uwagę poświęcano przedmuzułmańskiej historii Iranu, a prace zachodnich badaczy podsycaly popularność mitów o aryjskim pochodzeniu cywilizacji, Iranie jako Ziemi Ariów czy wyższości aryjskiej rasy. Centralny punkt refleksji nad irańską kulturą stanowiły symbole związane z państwem, przy równoczesnym marginalizowaniu tych odwołujących się do islamu<sup>24</sup>. Przewodnią w polityce wewnętrznej stała się idea jednego narodu, języka i kraju oraz wynikający z niej perskocentryczny, agresywny nacjonalizm. Grupy odmienne kulturowo poddano arianizacji, a nie-Irańczykami, którzy stali się jej głównym celem, byli Turcy i Arabowie<sup>25</sup>. Za niepożądane ideologia państwowa uznała też elementy kultury, które mogły się kojarzyć z zacofaniem – Rezā Pahlawi zakazał między innymi wystawiania *ta'zije*, czyli widowisk pasyjnych poświęconych męczeństwu imamów, a także noszenia przez Irańczyków pewnych elementów tradycyjnego stroju, wymagając na przykład wzorowanych na europejskich nakryć głowy zamiast turbanów.

Rosnący autorytaryzm szacha przyczyniał się do tego, że intelektualna refleksja coraz mniej służyła legitymizacji jego władzy, a coraz bardziej poszukiwaniom irańskiej tożsamości kulturowej<sup>26</sup>. Dopiero wymuszona przez aliantów abdykacja władcy w 1941 roku otworzyła przestrzeń dla bardziej krytycznej i mniej ograniczonej cenzurą refleksji nad kulturową i polityczno-społeczną rzeczywistością – refleksji bardzo niejednorodnej, toczzonej w kręgach ruchów lewicowych, nacjonalistycznych i muzułmańskich, dla której nadal – jak półtora wieku wcześniej – kluczowy punkt wyjścia stanowiło pytanie o stosunek do zachodniej cywilizacji oraz miejsce islamu w procesach modernizacji<sup>27</sup>. W nowej przestrzeni intelektualnej, przede wszystkim w wyniku rozwoju wpływowej, pierwszej nowoczesnej irańskiej partii komunistycznej Tude (Ma-

---

<sup>24</sup> M. Abassy, *Kultura...*, s. 446.

<sup>25</sup> A. Asgharzadeh, *Iran and the Challenge of Diversity. Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*, New York 2007, s. 152–153.

<sup>26</sup> M. Abassy, *Kultura...*, s. 446.

<sup>27</sup> Tamże, s. 459.

sy)<sup>28</sup>, rozwinęło się pojęcie *rouszanfekr*, jakim określono irańskich intelektualistów. Termin miał marksistowskie asocjacje i łączył się z ideą rewolucyjnej walki przeciw aktualnemu stanowi rzeczy oraz władzy – wielu ówczesnych intelektualistów sytuowało się po lewej stronie sceny politycznej, co wpływało bezpośrednio na intelektualny dyskurs. Chociaż z czasem konotacje terminu *rouszanfekr* ewoluowały, generalnie w okresie przedrewolucyjnym odnosił się on do osób o opozycyjnym stosunku wobec władzy Pahlawich. Za Negin Nabavi można więc podsumować, że o ile *monawwar al-fekr* postrzegał swoje zadanie w przekazywaniu nowych idei i wprowadzaniu reform społecznych, o tyle *rouszanfekr* oddany był przede wszystkim żądaniom przemian politycznych<sup>29</sup>.

Z czasem nabrała rozpędu polityka zmian wdrażana przez rządzącego do rewolucji islamskiej w 1979 roku Mohammada Rezę Pahlawiego, syna i następcę Rezy, stojąca pod znakiem westernizacji, pojmowanej głównie jako amerykańizacja. Jego koncepcja Wielkiej Cywilizacji (*tamaddon-e bozorg*), w której kierunku prowadził Iran, opierała się na połączeniu kultury irańskiej z elementami zaczerpniętymi z innych kultur – przede wszystkim z zachodnią technologią: „Musimy naśladować i stosować u siebie zaawansowaną wiedzę technologiczną świata uprzemysłowionego (i oczywiście sami powinniśmy dążyć do osiągnięcia poziomu tego świata)”<sup>30</sup>.

Podjęwane przez obu Pahlawich reformy, służące gwałtownemu pchnięciu dwudziestowiecznego Iranu na drogę nowoczesności oraz rozwoju wzorowanego na zachodnim, skłaniały grupy kulturotwórcze do refleksji nad modernizacją i irańską tożsamością, rodząc coraz więcej oponentów wobec państwowych reform i ideologii. Z czasem ważnym hasłem, przewijającym się w irańskim dyskursie na temat własnej kultury w odniesieniu do kultury zachodniej, stało się *qarb-zadegi* – „porażenie Zachodem”<sup>31</sup>. W języku polityki per-

<sup>28</sup> Pełna nazwa założonej w 1941 r. partii to Hezb-e Tude-je Irān; zob. S. Zabih, *Communism: ii. In Persia from 1941 to 1953*, [w:] E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 6, Fasc. 1, London 1992, s. 102–105.

<sup>29</sup> N. Nabavi, *Introduction*, s. 3–4.

<sup>30</sup> M.R. Pahlawi, *Ku Wielkiej Cywilizacji (fragmenty)*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), dz. cyt., s. 147.

<sup>31</sup> Za polski odpowiednik terminu *qarb-zadegi* przyjmuję „porażenie Zachodem” za: A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), dz. cyt. – uważam

skiego sufiksu *-zadegi* – oznaczającego porażenie, schorzenie czy padnięcie ofiarą jakiejś infekcji lub patologii – użył po raz pierwszy lewicowy intelektualista i polityk irański Chalil Maleki (1901–1969) w artykule z 1949 roku, pisząc o „chorobie porażenia imperializmem” (*maraz-e este'mār-zadegi*) w odniesieniu do szerzenia się imperializmu brytyjskiego<sup>32</sup>. Pojęcie „porażenie Zachodem” spopularyzował natomiast Dżalāl Āl-e Ahmad, dzięki publikacji z 1962 roku o takim właśnie tytule, ale jego źródłem były wcześniejsze rozważania Fachroddina Szādmāna i Ahmada Fardida.

Warto w tym miejscu przeanalizować, w jaki sposób ewoluowała koncepcja „porażenia Zachodem”. Jej inspirator, sejjed Fachroddin Szādmān (1907–1967) – pisarz, publicysta, historyk, tłumacz i polityk, „równocześnie adwokat nowoczesności i jej krytyk”<sup>33</sup> – był jednym z wiodących powojennych intelektualistów irańskich zaangażowanych w rozwój refleksji nad kulturą. W 1948 roku opublikował słynną pracę *Zawładnięcie cywilizacji europejskiej (Taschir-e tamaddon-e farangi)*<sup>34</sup>, w której przedstawił własną perspektywę na irańską modernizację i możliwość pogodzenia zachodniego postępu z zachowaniem irańskiej tożsamości. Zdaniem Szādmāna, aby Irańczycy mogli czerpać korzyści z kontaktu z cywilizacją zachodnią, muszą odzyskać własną tożsamość i pewność siebie, których głównym elementem konstytutywnym jest język. Wymaga to zarówno głębokiej wiedzy o obcej cywilizacji, jak i odpowiedniego zakorzenienia w rodzimej tradycji, a człowieka pozbawionego takich kwalifikacji Szādmān określał pejoratywnie jako *fokoli* – dosłownie: noszący *faux col*, czyli odpinany kołnierzyk – tak w języku perskim określa się zazwyczaj osobę noszącą muszkę<sup>35</sup>.

---

go za najbardziej adekwatny, chociaż w literaturze polskojęzycznej pojawiają się też inne tłumaczenia, takie jak „okcydentoza” (M. Abassy, *Kultura...*) czy „opętanie Zachodem” (A. Krasnowolska, *Iran...*).

<sup>32</sup> H. Katouzian, *Khalil Maleki. The Odd Intellectual Out*, [w:] N. Nabavi (ed.), *Intellectual Trends...*, s. 36–37; zob. Ch. Maleki, *Porażenie imperializmem (este'mār-zadegi)*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), dz. cyt., s. 111–113.

<sup>33</sup> A. Gheissari, *Shadman, Sayyed Fakhr-al-Din*, [w:] E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica Online*, 2010, <http://www.iranicaonline.org/articles/shadman> (dostęp: 19.06.2014).

<sup>34</sup> S.F. Šādmān, *Taschir-e tamaddon-e farangi*, Tehrān 2003.

<sup>35</sup> A. Gheissari, dz. cyt.

Drugą kluczową postacią dla rozwoju koncepcji *qarb-zadegi* był znany irański filozof i wykładowca akademicki sejjed Ahmad Fardid (1909–1994), który w swoich rozważaniach podkreślał, że „choroba” ta szerzy się za pomocą zarówno siły, jak i idei. Jej symptomy dostrzegał nie tylko w nowoczesności – jak Szādmān – ale szukał ich także w historii, podkreślając, że popularyzowanie greckiego politeizmu i nowoczesnego humanizmu przyniosło podobny efekt. Zdaniem Fardida muzułmanie najpoważniej ulegli „porażeniu” dwukrotnie – gdy w średniowieczu racjonalizm i filozofia grecka wpłynęły na teologię muzułmańską, a także w początkach XX wieku, kiedy w Iranie doszło do rewolucji konstytucyjnej, której celem była transformacja społeczeństwa przeprowadzona według zachodniego wzorca kulturowego<sup>36</sup>.

Jak wspominałam, do popularności koncepcji „porażenia Zachodem” przyczynił się w Iranie w sposób najbardziej znaczący Dżalāl Āl-e Ahmad (1923–1969) – pochodzący z religijnej rodziny pisarz, krytyk literacki, publicysta, tłumacz, uczonec i działacz polityczny. W jego mniemaniu ważnym problemem w Iranie było to, że – jako uboższy od krajów zachodnich i ekonomicznie bardziej niż one zacofany – padł ofiarą szerzącej się z ich winy „infekcji”. Znaczyło to, że Irańczycy konsumują i chłoną wytwarzane przez Zachód dobra, zarówno ekonomiczne, jak i kulturowe, „bez żadnego oparcia na tradycji, bez żadnej ciągłości historycznej czy stadiów poprzedzających”<sup>37</sup>. W przeciwieństwie do Szādmāna i Fardida, Āl-e Ahmad dostrzegał symptomy „porażenia Zachodem” w czasach współczesnych (przede wszystkim po obaleniu rządu Mohammada Mosaddeqa w 1953 r. w wyniku zorganizowanej przez amerykańskie służby wywiadowcze operacji Ajax), oskarżając przy tym o doprowadzenie do „infekcji” bezkrytycznie zafascynowaną Zachodem irańską inteligencję, która zapomniała o własnej kulturze<sup>38</sup>. Jak wielu przed nim, Āl-e Ahmad widział ratunek dla irańskiej kultury w islamie i powrocie do kulturowych korzeni. Postulował zerwanie z naśladownictwem Zachodu i alians świeckich intelektualistów

<sup>36</sup> B. Ghamari-Tabrizi, dz. cyt., s. 180–181.

<sup>37</sup> D. Āl-e Ahmad, *Porażenie Zachodem (fragmenty)*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), dz. cyt., s. 157.

<sup>38</sup> Zob. M. Abassy, *Irańska...*, dz. cyt., s. 31–39.

z duchowieństwem – w przeciwnym wypadku Iran czeka pełna laicyzacja, „co oznacza zgodzić się na całkowite pozbawienie duchowieństwa wpływów, tak jak tego życzy sobie monarcha”<sup>39</sup>.

Ostatnie dekady przed rewolucją islamską stały w Iranie pod znakiem coraz bardziej ambiwalentnego postrzegania Zachodu, na który złożyło się między innymi postępujące oddanie szacha Mohammada Rezy Pahlawiego Zachodowi i wynikające z prowadzonej przez niego polityki problemy polegające na rozdźwięku kulturowym między promowanym stylem życia i nowoczesną technologią a lokalną tradycją<sup>40</sup>. Idee Āl-e Ahmada stały się w tym okresie bardzo popularne, jednocząc część lewicowej inteligencji i szyicki kler, a wielu ówczesnych myślicieli w swojej retoryce – chociażby ājatollāh Mahmud Tāleqāni (1911–1979), jeden z religijnych liderów antypahlawijskiej opozycji – odwoływało się do jego filozofii. Jedną z najważniejszych osób bezpośrednio podejmujących i rozwijających koncepcje Āl-e Ahmada był Ali Szari’ati (1933–1977) – pochodzący z religijnej rodziny, wykształcony we Francji działacz polityczny, myśliciel i wykładowca. Jego popularne w przedrewolucyjnych latach poglądy inspirowały Irańczyków do odrzucenia modernizacyjnych, prozachodnich idei szacha Mohammada Rezy Pahlawiego i podkreślania, że u korzeni ich narodu leży religia muzułmańska<sup>41</sup>. Zdaniem Szari’atiego Zachód przyniósł takim krajom jak Iran przede wszystkim „kolonizację gospodarczą, a co gorsza intelektualną i moralną”<sup>42</sup>, ale zwrot ku własnej kulturze, której główną siłą napędową jest islam, może stanowić narzędzie sprzeciwu wobec zachodniej ekspansji:

[...] najpotężniejszymi narzędziami oporu i przetrwania oraz najlepszą strawą duchową każdej społeczności ludzkiej są – jej tożsamość kulturowa, świadomość historyczna i nierozzerwalna więź z tradycją. A wiemy, że historia, kultura i tradycja kształtują się w ścisłym

<sup>39</sup> D. Āl-e Ahmad, *Postuga i zdrada inteligencji (fragmenty)*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), dz. cyt., s. 174.

<sup>40</sup> Zob. M. Boroujerdi, *The Ambivalent...*, s. 15.

<sup>41</sup> M. Abassy, *Kultura...*, s. 475; zob. N.R. Keddie, dz. cyt., s. 198–205.

<sup>42</sup> A. Szari’ati, *Co trzeba zrobić?*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), dz. cyt., s. 199.

powiązaniu z religią, która jest żywa, dynamiczna, ma potężną siłę przyciągania i energię twórczą<sup>43</sup>.

Szari'ati postulował więc poznanie rodzimej kultury, powrót do irańskiej tożsamości kulturowej, odkrycie zapomnianego dziedzictwa duchowego i kulturowego, rozwój intelektualny i uświadamianie społeczeństwa oraz dogłębną edukację młodego pokolenia, a przede wszystkim zwrot ku islamowi – jego odrodzenie i odnowienie niesionego przez tę religię przesłania<sup>44</sup>. Co więcej, dla Szari'atego ważne było nie tylko to, że islam „ukształtował ducha historii Iranu po najeździe arabskim”<sup>45</sup>, ale też z jakim rodzajem islamu miał do czynienia, ponieważ jego zdaniem odrodzić powinna się rewolucyjna ideologia z czasów kształtowania się religii muzułmańskiej, czyli islam opisany w Koranie, religia Mahometa i Alego Abu Zarra – jednego z towarzyszy proroka<sup>46</sup>. Ów typ Szari'ati przeciwstawiał islamowi religijnych liderów, fałszujących w jego mniemaniu pierwotne przesłanie tej religii<sup>47</sup>.

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku to w irańskiej refleksji nad kulturą poszukiwanie korzeni – próba odkrycia „prawdziwej” kultury lokalnej, definiowanej w opozycji do kultury zachodniej. Kwestia ta zdominowała dyskurs na temat kultury – którego słabym punktem był brak jednolitej definicji kultury, różnie postrzeganej przez jego poszczególnych uczestników – w dużym stopniu dlatego, że ostra cenzura nie pozwalała krytykom reżimu Mohammada Rezy Pahlawiego na bardziej bezpośrednie wyrażanie niezadowolenia. Inne trzecioświatowe ruchy, rzucające z powodzeniem wyzwanie zachodnim siłom, stanowiły dla irańskich intelektualistów inspirację do analizy własnej kultury oraz – poprzez odwoływanie się do ich przykładów – podejmowania krytyki zachodniego imperializmu. Pod koniec lat sześćdziesiątych na łamach popularnego czasopisma

<sup>43</sup> Tamże, s. 200.

<sup>44</sup> Tamże, s. 204–207.

<sup>45</sup> A. Šari'ati, *Bāzšenāsi-ye hoviyyat-e irāni-eslāmi. Mağmu'e-ye āsār* 27, Tehrān [b.r.], s. 23.

<sup>46</sup> Tamże, s. 25.

<sup>47</sup> E. Abrahamian, *Radical Islam. The Iranian Mojahedin*, London 1989, s. 112–122.



„Ferdousi”<sup>48</sup> ukazało się wezwanie do rekonstrukcji irańskiej kultury, a magazyn zaczął publikować rubrykę *Kultura ludowa* (*Farhang-e mardom*), poświęconą dokumentowaniu uznawanych za rodzime obyczajów, elementów folkloru i tradycji, co miało unieвозмоżliwić Zachodowi niszczenie irańskiej kultury. Podejmowano coraz więcej działań mających na celu jej promocję, ustanawiając na przykład doroczne Święto Kultury i Sztuki (*Dżaszn-e Farhang-o-Honar*), organizowane jesienią od 1967 roku. Tego typu imprezy służyły propagowaniu w społeczeństwie wiedzy na temat jego przeszłości i kultury oraz wzmacnianie dumy z przynależności do niej.

W połowie lat siedemdziesiątych koncepcja „prawdziwej” kultury, przeciwstawiona kulturze zachodniej – postrzeganej jako pozostająca w moralnym kryzysie – zdominowała również politykę kulturową państwa. Uświadomiono sobie zagrożenie zewnętrznej „inwazji kultur” (*hodżum-e farhanghā*) – w ten sposób do oficjalnego dyskursu przeniknęły hasła zaczerpnięte od dysydenckich intelektualistów. Jednak z punktu widzenia szacha, dostrzegającego profity wynikające z relacji ze zindustrializowaną cywilizacją zachodnią, postulat odnowy i powrotu do lokalnego dziedzictwa kulturowego nie zakładał postawy opozycyjnej wobec Zachodu. Irańska kultura miała być dostępna w ramach festiwali i muzeów, odrestaurowanej architektury czy celebracji dwóch i pół tysiąca lat monarchii. Władzy chodziło przede wszystkim o poznanie „manifestacji” (*mazāher*) dawnej kultury, służących zjednoczeniu narodu w zdominowanej przez Zachód rzeczywistości, a nie o oczekiwaną przez opozycyjnych intelektualistów konfrontację z tą rzeczywistością. Wobec tego krytycy oficjalnej polityki kulturalnej – pośród nich na przykład lewicujący eseista Dāriusz Āszuri (ur. 1938) – podkreślali, że gloryfikujące irański folklor festiwale czy muzea to tylko mumifikacja

---

<sup>48</sup> Wpływowi tygodnik, a potem dwutygodnik, poruszający tematy polityczne oraz społeczno-kulturalne, wydawany w Teheranie od 1949 r., na którego łamach publikowali najbardziej wpływowi intelektualiści przedrewolucyjni. Pismo zamknięto w 1975 r., ale w okresie rewolucji islamskiej ukazywało się przez kilka miesięcy (zob. E. Nooriała, *Ferdowsi Magazine: ii. Weekly Magazine*, [w:] E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 9, Fasc. 5, New York 1999, s. 512–514). Jego tytuł nawiązuje do postaci jednego z najbardziej znanych twórców perskiej literatury klasycznej, Abolqasema Ferdousiego (940–1019 lub 1025).

kultury, a nie działania, które pozwoliłyby rzeczywiście uchwycić jej ducha i budować poczucie ciągłości kulturowej<sup>49</sup>. Āszuri pisał, że tradycja „to nie trumna, którą zabieramy na cmentarz; tradycja to coś, co daje człowiekowi możliwości i umiejętności”<sup>50</sup>, a postęp nie oznacza oderwania od korzeni.

Krytycy propagowanego przez władze płytkiego poznania kultury, pozbawionego większego szacunku dla niej i prawdziwej tradycji, a także dla ich znaczenia, określili je nawet mianem *szarq-zadegi* – „porażenia Wschodem”. Ten ukuty w analogii do „porażenia Zachodem” termin miał zwrócić uwagę na postawę imitującą zachodni orientalizm, skoncentrowany na wybiórczym czerpaniu z kultury Wschodu tego, co może być przydatne. W kontraście do tak powierzchownych zainteresowań bogactwem kultury opozycja doszukiwała się jej rdzenia na przykład w religii (*mazhab*) i mistycyzmie (*erfān*), ponieważ tych elementów brakowało w kulturze zachodniej i Zachód poszukiwał ich na Wschodzie. Religia jako lekarstwo i rewolucyjna siła była więc w dyskursie irańskich intelektualistów elementem przywoływanym pod wpływem chęci skonstrastowania kultury własnej z zachodnią<sup>51</sup>. W przedrewolucyjnym irańskim dyskursie na temat kultury i tożsamości zmitologizowany Zachód stanowił najbardziej znaczącego „obcego”, w stosunku do którego konstruowano kategorię „swojskości” i obraz własnej grupy<sup>52</sup>.

## Kultura w irańskim dyskursie porewolucyjnym

Jak stwierdziła Małgorzata Abassy, rewolucja islamska w Iranie – podobnie jak rewolucja październikowa w Rosji – była

[...] swoistą odpowiedzią na konfrontację z obcą kulturą – system kulturowy został zamknięty na wpływy zewnętrzne, treści, które stały w sprzeczności z totalną wizją człowieka/świata/władzy itp., zostały

<sup>49</sup> N. Nabavi, *The Discourse of „Authentic Culture” in Iran in the 1960s and 1970s*, [w:] N. Navavi (ed.), *Intellectual Trends...*, s. 92–99.

<sup>50</sup> D. Āszuri, *Sonnat-o-piśraft*, „Farhang-o-zendegi” 1970, nr 1, s. 72.

<sup>51</sup> N. Nabavi, *The Discourse...*, s. 100–104.

<sup>52</sup> Zob. S.A. Arjomand, dz. cyt., s. 73–74.

skazane na niebyt poprzez wymordowanie ich nosicieli, zmuszenie do emigracji lub odebranie prawa głosu<sup>53</sup>.

Ucieleśnieniem nowej wizji kultury stała się tak zwana „rewolucja kulturalna” (*enqelāb-e farhangi*) – zapoczątkowana w kwietniu 1980 roku kilkuletnia akcja, której celem było oczyszczenie kultury z elementów niemuzułmańskich poprzez przeprowadzenie czystek wśród intelektualistów, czasowe zamknięcie uniwersytetów i wymianę zatrudnionej w nich kadry na muzułmańską, a także zmiany w działalności mediów i instytucji kulturalnych<sup>54</sup>. Ājatollāh Ruhollāh Chomejni (1902–1989) – duchowy przywódca rewolucji islamskiej i lider utworzonej w jej wyniku Islamskiej Republiki Iranu – od lat krytykował napływ wartości kultury zachodniej do swojej ojczyzny. W jego mniemaniu przejawami tego procesu, przyczyniającymi się do zepsucia irańskiego społeczeństwa, były między innymi koedukacyjne szkoły, strój daleki od zgodnego z islamem ideału, a także wzorujące się na zachodnich media masowe, kino czy muzyka, która „będąc na usługach obcokrajowców, ogłupia naszą młodzież”<sup>55</sup>.

Tak ostra krytyka, która przed rewolucją islamską była obecna przede wszystkim w rozważaniach intelektualistów rozczarowanych otaczającą ich rzeczywistością państwa Mohammada Rezy Pahlawiego, po 1979 roku stała się domeną dyskursu elit rządzących. Refleksję muzułmańskich myślicieli nad kulturą, mimo jej teoretycznych niedostatków, napędzały dwa elementy – problem „porażenia Zachodem” i potrzeba powrotu do własnej kultury<sup>56</sup>. Należy przy tym podkreślić, że po rewolucji islamskiej zmieniła się znacząco koncepcja irańskiego intelektualisty, pojawiło się bowiem nowe zjawisko, czyli *rawshanfekr-e dini* – intelektualista religijny. W pierwszym okresie po rewolucji określający się tym terminem myśliciele opisywali siebie jako rywali intelektualistów świeckich, natomiast z czasem nierzadko podejmowali z nimi dialog<sup>57</sup>. Jedną

<sup>53</sup> M. Abassy, *Kultura...*, s. 16.

<sup>54</sup> A. Krasnowolska, *Iran...*, s. 893.

<sup>55</sup> R. Chomejni, *Przemówienie imama Chomejniego na cmentarzu Beheszt-e Zahrā*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), dz. cyt., s. 237.

<sup>56</sup> M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals...*, s. 179.

<sup>57</sup> N. Nabavi, *Introduction*, s. 4.

z kluczowych postaci należących do tego kręgu i zaangażowanych w porewolucyjną refleksję na temat kultury w Iranie jest Abdolkarim Sorusz (ur. 1945), filozof i myśliciel religijny, w latach osiemdziesiątych zaangażowany – jako jeden z członków utworzonej przez ajatollaha Chomejniego rady<sup>58</sup> – w przygotowanie rewolucji kulturalnej, a potem wykładowca i krytyk władzy, od 2000 roku przebywający na emigracji. W końcu lat dziewięćdziesiątych Sorusz zaczął się dystansować wobec islamu jako ideologii rewolucyjnej, krytykując między innymi Szari’atę za to, że jego koncepcja muzułmańskiego społeczeństwa zamykała drogę wielości intelektualnych idei i wszelkiej krytyce. Współczesna irańska kultura, opisywana przez promującego ideę pluralistycznego, niezideologizowanego społeczeństwa Sorusza, to wypadkowa przedmuzułmańskiej kultury perskiej, kultury muzułmańskiej oraz zachodniej<sup>59</sup>.

Z czasem porewolucyjny Iran otwierał się na nowe reformy i idee, a wprowadzona przez ajatollaha Chomejniego kateryczna cenzura osłabła po jego śmierci w 1989 roku, co wprowadziło pewien pluralizm idei politycznych i większą wolność słowa, oczywiście w ramach dopuszczanych przez ustrój Islamskiej Republiki Iranu. Nacisk położony został na rozwój państwa – w 1996 roku pragmatyczni technokraci z obozu Akbara Hāssemi-Rafsandżāniego<sup>60</sup>, w koalicji z niektórymi dawnymi radykałami muzułmańskimi (np. Morteżą Alwirim, ur. 1948), których poglądy wyewoluowały w stronę reformistyczną, założyli partię polityczną Sługi Przebudowy (Kārgozārān-e Sāzandegi). Ich zdaniem zacofanie gospodarcze stanowiło niebezpieczeństwo dla wartości islamskiej republiki i rewolucji, a rozwój oparty na nauce i technologii miał być narzędziem służącym odrodzeniu muzułmańskiej kultury<sup>61</sup>.

Jeszcze większe otwarcie nastąpiło za prezydentury sejjeda Mo-hammada Chātamięgo (ur. 1943) – teologa, myśliciela i polityka, wieloletniego ministra kultury, który zastąpił Rafsandżāniego w sierpniu 1997 roku. W kontekście polityki tego prezydenta należy wspomnieć o idei „dialogu cywilizacji” (*goftogu-je tamaddonhā*), która – będąc

<sup>58</sup> Zob. B. Ghamari-Tabrizi, dz. cyt., s. 112–118.

<sup>59</sup> S.A. Arjomand, dz. cyt., s. 77–79.

<sup>60</sup> Urodzony w 1934 r. polityk i pisarz, czwarty prezydent Islamskiej Republiki Iranu, sprawujący urząd w latach 1989–1997.

<sup>61</sup> S.A. Arjomand, dz. cyt., s. 70.

następstwem pragmatycznego podejścia jego poprzednika w kwestii stosunków Islamskiej Republiki Iranu ze światem zewnętrznym – miała przełamać izolację kraju na scenie międzynarodowej, między innymi poprzez poprawę stosunków z USA, zerwanych podczas rewolucji islamskiej. Rok 2001 został nawet ogłoszony Rokiem Dialogu Cywilizacji (*Sāl-e Goftogu-je Tamaddonhā*), ale na przeszkodzie służącym budowaniu porozumienia działaniom stanęły wypadki z 11 września<sup>62</sup>. Przyjęty przez Châtamię reformistyczny kurs polityczny Saïd Amir Arjomand porównał do radzieckiej polityki pierestrojki (ros. przebudowa) i głośności (ros. jawność). O ile jednak Châtami

[...] odniósł stosunkowo sukces w głośności, to zawiódł, bez żadnego godnego uwagi wyjątku w swojej pierestrojce. Irańskie otwarcie sfery publicznej w ruchu reformatorskim było tak imponujące jak rosyjskie, ale impet przebudowy [reżimu] był nadzwyczaj słaby<sup>63</sup>.

Kolejny krok ku otwarciu się Iranu na kulturę zachodnią uczynił kilka lat później tak zwany „zielony ruch” (*dżambesz-e sabz*), skupiający protestujących przeciwko sfałszowanym w ich mniemaniu wynikom wyborów prezydenckich w 2009 roku. Jego uczestnicy określili swoją kulturę mianem „irańsko-muzułmańskiej” (*irāni-eslāmi*), odwołując się równocześnie do wartości utożsamianych z kulturą zachodnią. Mir-Hosejn Musawi (ur. 1942) – jeden z liderów ruchu, kandydat przegrany w tych wyborach – w tekście przesłania protestujących podkreślił, że promowane przez nich wartości to obrona praw człowieka bez względu na ideologię, religię, płeć, pochodzenie etniczne czy pozycję społeczną, a także obrona praw kobiet i odrzucenie wszelkiego typu dyskryminacji społecznej<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Tamże, s. 146. Iran został przez ówczesnego amerykańskiego prezydenta zaliczony do państw tak zwanej osi zła, czyli wspierających międzynarodowy terroryzm i dążących do produkcji broni masowego rażenia.

<sup>63</sup> Tamże, s. 91.

<sup>64</sup> M.H. Musavi, *Bayānīje-je 18 Mir-Hoseyn-e Musavi va manšur-e sabz*, 1389(2010), <http://www.kaleme.com/1389/03/25/klm-22913/> (dostęp: 19.06.2014). Angielskie tłumaczenie przesłania jest dostępne w: M.H. Mousavi, *The Green Movement Charter*, [w:] N. Hashemi, D. Postel (ed.), *The People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran's Future*, New York 2010, s. 332–344.

Nie można jednak zapomnieć, że równoległe do ideologii stosunkowo otwartej wobec kultury zachodniej w Iranie nadal były i są obecne koncepcje radykalne, które jednoznacznie przeciwstawiają kulturę irańską zachodniej i upatrują zagrożenie w reformistycznej retoryce Sorusza czy Rafsandżaniego, doszukując się w niej przede wszystkim śmiertelnego zagrożenia dla idei rewolucji islamskiej. W czerwcu 1991 roku trzydziestu pięciu irańskich profesorów opublikowało list otwarty, w którym wyrazili swój lęk przed kolonialnymi uniwersytetami i podważaniem tradycji, wartości rodzinnych oraz obyczajów przez rozprzestrzenianie się takich kategorii jak „globalna wioska” czy „nowy porządek świata”, które przyczyniają się do „kulturowej inwazji” Zachodu<sup>65</sup>. Rok później nowo wybrany parlament (*madżles*), zdominowany przez konserwatystów obawiających się owej „inwazji”, zmusił do rezygnacji ze stanowiska ministra kultury Châtamiego – za zbyt duży liberalizm i poluznienie cenzury mediów<sup>66</sup>.

Wspomniana „inwazja kulturowa” (*tahâdzom-e farhangi*) stanowi jedno z popularnych haseł w oficjalnej porewolucyjnej irańskiej refleksji nad kulturą. We wczesnych latach dziewięćdziesiątych XX wieku koncepcję tę do irańskiej polityki wprowadził Najwyższy Przywódca, sejjed Ali-Hosejni Châmeneji (ur. 1939), który w 1989 roku zastąpił na tym stanowisku zmarłego ajatollâha Chomejniego. Część narodowego budżetu została wówczas przeznaczona na badania dotyczące zmian kulturowych oraz społecznych wpływów globalizacji i westernizacji. Badania te prowadziła między innymi specjalna komórka Ministerstwa Kultury i Przewodnictwa Islamskiego (*Wezârat-e Farhang-o-Erszâd-e Eslâmi*) – Centrum Badań Podstawowych (*Markaz-e Pażuheshâ-je Bonjâdi*). Wpływowi kultury zachodniej przypisano takie zjawiska jak dążenie do demokracji, sekularyzm, liberalizm, wzrost uzależnienia od narkotyków, rozbieżność rodzin czy problemy seksualne, a za sposób na zapobieganie ich oddziaływaniu lub ograniczanie ich negatywnych skutków w Iranie uznano wzmocnienie muzułmańskiej i irańskiej tożsamości obywateli poprzez wspieranie rodzimych wartości, wiedzy, kultury i obyczajów. Częścią kampanii poświęconej studiom dziedzictwa

---

<sup>65</sup> S.A. Arjomand, dz. cyt., s. 177.

<sup>66</sup> Tamże, s. 91.

kulturowego stało się założenie kilku muzeów antropologicznych i projekty etnograficzne<sup>67</sup>.

Mimo politycznych i społecznych zmian, jakie zaszły w Islamskiej Republice Iranu od czasów rewolucji w 1979 roku, hasła o zagrożeniu „kulturową inwazją” nie zniknęły również w XXI wieku. Najwyższy Przywódca Chāmeneji nie przestał straszyć Irańczyków amerykańskim planem obalenia irańskiego ustroju na wzór obalenia ZSRR, walką toczoną przez wrogów Iranu nie za pomocą broni, ale kulturowych wartości, a także obcymi agentami, którzy chcą zwieść obywateli Iranu swoją propagandą. W 2007 roku na stałe do państwowej retoryki weszło hasło „miękkiego przewrotu” (*barandāzi-je narm*) – będące wariacją Chāmenejego na temat aksamitnej rewolucji – wykorzystywane jako zarzut przy aresztowaniach osób niewygodnych dla władz, w tym kilku amerykańsko-irańskich naukowców<sup>68</sup>. W tym okresie kolejny prezydent kraju, konserwatywny Mahmud Ahmadineżād<sup>69</sup>, w jednym ze swoich przemówień zaproponował nawet projekt kulturowy mający stanowić lekarstwo na problemy całej ludzkości – naśladownictwo „kultury basidżów” (*farhang-e basidži*) czyli utworzonej w 1979 roku paramilitarnej organizacji skupiającej setki tysięcy wolontariuszy lojalnych wobec idei rewolucji islamskiej<sup>70</sup>. Kultura w definicji irańskiego prezydenta to konkretny styl życia – niezależny i z honorem, w służbie innym, z celem dotarcia do Boga<sup>71</sup>.

## Zakończenie

Irańską refleksję nad kulturą pobudzało i pobudza spotkanie z różnymi znaczącymi „obcymi” – Irańczycy konstruują swoją kulturową

---

<sup>67</sup> N. Fazeli, *Politics of Culture in Iran. Anthropology, Politics, and Society in the Twentieth Century*, New York 2006, s. 165, 197.

<sup>68</sup> S.A. Arjomand, dz. cyt., s. 178.

<sup>69</sup> Prezydent Iranu przez dwie kadencje w latach 2005–2013.

<sup>70</sup> Pełna nazwa to Sāzman-e Basidż-e Mostaz’afin, czyli Organizacja Mobilizacji Uciśnionych.

<sup>71</sup> *Farhang-e basidż hamān noshe-ye neğāt-e bašariyat-e emruz ast*, [http://www.aftabir.com/news/view/2008/nov/24/c1c1227526304\\_politics\\_iran\\_mobilization.php/](http://www.aftabir.com/news/view/2008/nov/24/c1c1227526304_politics_iran_mobilization.php/) (dostęp: 19.06.2014).

tożsamość w stosunku do świata arabskiego czy też innych krajów Wschodu, na przykład Japonii. W artykule skupiłam się na analizie jednego bardzo istotnego dla komunikacji międzykulturowej we współczesnym świecie wycinka tej refleksji – współczesnym polityczno-społecznym dyskursie irańskich elit intelektualnych w odniesieniu do kultury zachodniej. Mimo braków definicyjnych analiza zjawiska kultury była i jest w owym dyskursie obecna, a jej zasadnicze elementy stanowią zestawienie kultury Iranu z zachodnią i wyszukiwanie kontrastów między nimi bądź elementów im wspólnych, a także problem napięć między tym, co irańskie, a tym, co muzułmańskie. W odniesieniu do ostatniej kwestii pojawia się z jednej strony podkreślanie dawności i bogactwa tradycji Iranu przedmuzułmańskiego, odwołania do wielkości perskiego imperium Achemenidów<sup>72</sup>, a nawet mitycznych przodków aryjskich, z drugiej natomiast – położenie nacisku na muzułmańskie, przede wszystkim szyckie, dziedzictwo tego kraju<sup>73</sup>. Islam stanowi w Iranie element, do którego odwoływało się wielu intelektualistów, nie tylko duchownych, ale też świeckich – ci ostatni byli skłonni podkreślać znaczenie religii w kulturze irańskiej, między innymi z uwagi na kojarzenie „zachodniej dominacji z zachodnią »kolonizacją kulturową«, a rządów Pahlawich – z sekularyzmem”<sup>74</sup>. Zetknięcie się Iranu ze współczesnym światem zachodnim i dotyczące ten kraj kryzysy społeczne i polityczne skłoniły Irańczyków do poszukiwania tożsamości kulturowej celem uniknięcia „porażenia Zachodem” bądź zachodniej „inwazji kulturowej”.

Współczesny Iran przechodzi wiele zmian na gruncie refleksji intelektualno-filozoficznej. Przywołany na początku artykułu filozof Ali-Asqar Mosleh uważa, że coraz większe znaczenie kultury (*farhang*) w procesach zachodzących w nowoczesnym świecie stanowi dla Irańczyków zaproszenie do przyjrzenia się własnej tradycji filozoficznej, jej miejscu w historii, współczesności oraz kulturze światowej<sup>75</sup>. Rze-

---

<sup>72</sup> Achemenidzi to dynastia twórców pierwszego państwa perskiego, panująca w latach 550–330 p.n.e.

<sup>73</sup> Zob. S. Bar, *Iran: Cultural Values, Self Images and Negotiation Behavior*, 2004, [http://herzliyaconference.org/\\_Uploads/2614Iranianself.pdf](http://herzliyaconference.org/_Uploads/2614Iranianself.pdf) (dostęp: 19.06.2014), s. 15.

<sup>74</sup> N.R. Keddie, dz. cyt., s. 209.

<sup>75</sup> A.A. Mosleh, dz. cyt., s. 14–15.



czywiście, obecnie w niektórych irańskich instytucjach naukowych podejmowana jest problematyka filozofii kultury – wykłada się ją na przykład na Uniwersytecie Tabātabājego czy włącza w nurt badań założonego w 1994 roku Instytutu Badań Kultury i Myśli Muzułmańskiej (Pażuheszgāh-e Farhang-o-Andisze-je Eslāmi). To z jednej strony studia nad własną filozofią, z drugiej natomiast – wykłady filozofii zachodniej – istnienie tych ostatnich odzwierciedla zmiany, jakie zaszły w porewolucyjnym Iranie, i oznacza, że stosunek do Zachodu nie jest już zdominowany przez podkreślanie wyrządzonych przez kulturę zachodnią szkód<sup>76</sup>. Najmłodsze pokolenie irańskich intelektualistów potrafi czerpać z zachodniej filozofii, niejako wracając do tego, co czyniło pokolenie ruchu konstytucyjnego. Odnoszący się do kwestii społeczno-kulturowych irański dyskurs publiczny nie jest już budowany wyłącznie na hasłach takich jak imperiaлизм (*emperjālism*), porażenie Zachodem (*qarb-zadegi*), rewolucja (*enqelāb*) i korzenie (*chisz*), ale przeniknęły do niego takie terminy jak: demokracja (*demokrāsi*), pluralizm (*plurālism*), wolność (*āzādi*), równość (*barobarijat*) czy prawa człowieka (*hoquq-e baszar*)<sup>77</sup>. Zdaniem Ervanda Abrahamiana to „zwrot kulturowy znaczeniem niemal dorównujący rewolucji z 1979 roku”<sup>78</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- Abassy M., *Irańska inteligencja w XIX wieku i Rewolucja Konstytucyjna (1905–1911)*, Kraków 2010.
- Abassy M., *Kultura wobec postępu i modernizacji. Rosja i Iran w perspektywie porównawczej*, Kraków 2013.
- Abrahamian E., *Historia współczesnego Iranu*, tł. N. Nowak, Warszawa 2011.
- Abrahamian E., *Radical Islam. The Iranian Mojahedin*, London 1989.
- Al-e Ahmad D., *Porażenie Zachodem (fragmenty)*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, Kraków 2014, s. 151–157.

<sup>76</sup> Zob. N.R. Keddie, dz. cyt., s. 295–303.

<sup>77</sup> E. Abrahamian, *Historia współczesnego Iranu*, tł. N. Nowak, Warszawa 2011, s. 239–240.

<sup>78</sup> Tamże, s. 240.

- Āl-e Ahmad D., *Postługa i zdrada inteligencji (fragmenty)*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, Kraków 2014, s. 159–177.
- Arjomand S.A., *After Khomeini. Iran under his Successors*, Oxford–New York 2009.
- Asgharzadeh A., *Iran and the Challenge of Diversity. Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*, New York 2007.
- Āšuri D., *Sommat-o-pišraft*, „Farhang-o-zendegi” 1970, t. 1, s. 66–72.
- Bar S., *Iran: Cultural Values, Self Images and Negotiation Behavior*, 2004, [http://herzliyaconference.org/\\_Uploads/2614Iranianself.pdf](http://herzliyaconference.org/_Uploads/2614Iranianself.pdf) (dostęp: 19.06.2014).
- Boroujerdi [Borudżerdi] M., *Contesting Nationalist Constructions of Iranian Identity*, „Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East” 1998, no. 12, s. 44–52.
- Boroujerdi [Borudżerdi] M., *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse 1996.
- Boroujerdi [Borudżerdi] M., *The Ambivalent Modernity of Iranian Intellectuals*, [w:] N. Nabavi (ed.), *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, Gainesville, FL 2003, s. 11–23.
- Chomejni R., *Przemówienie imama Chomejniego na cmentarzu Beheszt-e Zahrā*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, Kraków 2014, s. 235–239.
- Farhang-e basiğ hamān noshe-ye neğāt-e bašariyat-e emruz ast*, [http://www.aftabir.com/news/view/2008/nov/24/c1c1227526304\\_politics\\_iran\\_mobilization.php/](http://www.aftabir.com/news/view/2008/nov/24/c1c1227526304_politics_iran_mobilization.php/) (dostęp: 19.06.2014).
- Fazeli N., *Politics of Culture in Iran. Anthropology, Politics, and Society in the Twentieth Century*, New York 2006.
- Ghamari-Tabrizi B., *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran. Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform*, London–New York 2008.
- Gheissari A., *Shadman, Sayyed Fakhr-al-Din*, [w:] E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica Online*, 2010, <http://www.iranicaonline.org/articles/shadman> (dostęp: 19.06.2014).
- Järszäter E., *Nowa droga*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, Kraków 2014, s. 125–128.
- Katouzian H., *Khalil Maleki. The Odd Intellectual Out*, [w:] N. Nabavi (ed.), *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, Gainesville, FL 2003, s. 24–52.
- Keddie N.R., *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, tł. I. Nowicka, Kraków 2007.
- Krasnowolska A., *Iran współczesny (XIX–XX w.)*, [w:] A. Krasnowolska (red.), *Historia Iranu*, Wrocław 2010, s. 699–920.

- Krasnowolska A., Rusek-Kowalska R., Rzepka M. (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, Kraków 2014.
- Maleki Ch., *Porażenie imperializmem (este'mār-zadegi)*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, Kraków 2014, s. 111–113.
- Mosleh A.A., *Mafhum-o-ahammīyat-e falsafe-ye farhang*, „Falsafe” 1386(2007), t. 35, nr 2, s. 5–16.
- Mousavi [Musawi] M.H., *The Green Movement Charter*, [w:] N. Hashemi, D. Postel (ed.), *The People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran's Future*, New York 2010.
- Musavi [Musawi] M.H., *Bayānīje-je 18 Mir-Hoseyn-e Musavi va ma-nšur-e sabz*, 1389(2010), <http://www.kaleme.com/1389/03/25/klm-22913/> (dostęp: 19.06.2014).
- Nabavi N. (ed.), *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran. A Critical Survey*, Gainesville, FL 2003.
- Nabavi N., *Introduction*, [w:] N. Nabavi (ed.), *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, Gainesville, FL 2003, s. 1–7.
- Nabavi N., *The Discourse of „Authentic Culture” in Iran in the 1960s and 1970s*, [w:] N. Nabavi (ed.), *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, Gainesville, FL 2003, s. 91–108.
- Nooriala E., *Ferdowsi Magazine: ii. Weekly Magazine*, [w:] E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 9, fasc. 5, New York 1999, s. 512–514.
- Pahlawi M.R., *Ku Wielkiej Cywilizacji (fragmenty)*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, Kraków 2014, s. 143–149.
- Šādmān [Szādmān] S.F., *Tasxir-e tamaddon-e farangi*, Tehrān 2003.
- Saghafi M., *Crossing the Desert. Iranian Intellectuals after the Islamic Revolution*, [w:] N. Nabavi (ed.), *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, Gainesville, FL 2003, s. 111–135.
- Šari'ati [Szari'ati] A., *Bāzšenāsi-ye hoviyyat-e irāni-eslāmi. Mağmu'e-ye āsār* 27, Tehrān [b.r.].
- Szari'ati A., *Co trzeba zrobić?*, [w:] A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska, M. Rzepka (red.), *Irańskie drogi do nowoczesności. Projekty. Idee. Manifesty*, Kraków 2014, s. 199–207.
- Zabih S., *Communism: ii. In Persia from 1941 to 1953*, [w:] E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 6, fasc. 1, London 1992, s. 102–105.

## STRESZCZENIE

Artykuł poświęcony jest analizie współczesnej irańskiej refleksji nad zjawiskiem kultury, podejmowanej nie tylko przez filozofów i zazwyczaj zintegrowanej z refleksją polityczno-społeczną. Omówione zostały w nim poglądy zarówno przed-, jak i porewolucyjnych intelektualistów irańskich. Autorka skupiła się na rozważaniach wynikających ze spotkania Irańczyków ze światem zachodnim, ponieważ to ono od dziesięcioleci inspirowane jest istotnym stopniem omawianą w artykule refleksję, czego wynikiem jest obecność w irańskim dyskursie dotyczącym kultury takich pojęć jak porażenie Zachodem (*qarb-zadegi*) czy zachodnia inwazja kulturowa (*tahāzjom-e farhangi*).

SŁOWA KLUCZOWE: Iran, kultura, intelektualiści

## SUMMARY

The article analyzes a contemporary Iranian reflection on the phenomenon of culture. This reflection, undertaken not only by philosophers, is usually integrated with socio-political reflection. The article discusses views of both pre- and post-Revolutionary Iranian intellectuals. It is focused mainly on issues arising from the meeting of Iranians with the Western world, as it is the main inspiration for reflections discussed in the article, resulting in the presence of such concepts as Westoxification (*qarb-zadegi*) and Western cultural invasion (*tahāzjom-e farhangi*) in the Iranian cultural discourse.

KEYWORDS: Iran, culture, intellectuals

# 5.

MAŁGORZATA KNIAŻ  
BOŻENA PROCHWICZ-STUDNICKA

## Koncepcja współczesnej kultury arabskiej w myśli Ғasana Ғanafiego

Nawet kiedy doszło do podziałów między różnymi rasami, partiami i grupami wyznaniowymi w walce o władzę, ich przedstawiciele w dalszym ciągu współpracowali w sferze kultury. To, co polityka dzieliła, dzięki kulturze było scalone i współdziałało. Podróżnik, który wędrował po świecie arabskim, przemierzał wiele państw i jednostek politycznych, będących często w stanie wojny, ale gdziekolwiek się udał, od Azji Środkowej po Hiszpanię, napotykał jedną wspólną kulturę o wspólnym języku, arabskim, i zasadniczo jednolity światopogląd<sup>1</sup>.

C.K. Zurayk, opisując w cytowanym wyżej fragmencie średniowieczną rzeczywistość świata arabskiego, podkreśla kulturową wspólnotę, która była najważniejszym czynnikiem scalającym cywilizację arabsko-muzułmańską. Prawdą jest jednak, że kultura arabska do niedawna była sztuczną koncepcją wykreowaną na potrzeby polityczne na przełomie XIX i XX wieku. Do XIX wieku termin „Arab” stosowany był na określenie Beduinów prowadzących nomadyczny

---

<sup>1</sup> C.K. Zurayk, *The Essence of Arab Civilization*, „Middle East Journal” 1949, vol. 3, no. 2, s. 128–129.

tryb życia na pustyni<sup>2</sup>. Ze względu na zróżnicowanie etniczne, geograficzne i historyczne świata arabskiego kulturę poszczególnych regionów nawet współcześnie cechuje wyraźna heterogeniczność. Jak zauważa A. Hammond, w kulturze marokańskiej zaobserwować można silne wpływy kultury berberyjskiej, w egipskiej – starożytnego Egiptu, a w irackiej – rdzennie arabskie, semickie (niearabskie), perskie, kurdyjskie czy nawet sumeryjskie. Ruch kulturowej afirmacji, podkreślający homogeniczność świata arabskiego, rozwinął się dopiero po uzyskaniu niepodległości po drugiej wojnie światowej. W erze postkolonialnej zakończony został proces „arabizacji arabskiej kultury”, który rozpoczął się ponad 1400 lat temu wraz z arabskimi podbojami Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej<sup>3</sup>. Mimo tego nawet obecnie pojęcie kultury arabskiej jest kwestionowane. Cytowany przez Hammonda Abouda Bahry – pochodzący z Tunezji berberyjski intelektualista – twierdzi: „Nie ma czegoś takiego jak arabska kultura. Jest to mieszanka kultury perskiej, greckiej i północnoafrykańskiej z arabską poezją plemion z Półwyspu Arabskiego”<sup>4</sup>.

Stanowisko intelektualistów świata arabskiego w stosunku do arabskiej kultury nie jest jednolite i zależy od szeregu czynników politycznych, ideologicznych i religijnych. Trudno zatem mówić o spójnej refleksji nad rodzimą kulturą, która mogłaby być reprezentatywna dla współczesnych arabskich myślicieli. Niniejszy artykuł koncentruje się na rozważaniach Ғasana Ғanafiego (ur. 1935), jednego z czołowych egipskich filozofów, który w swojej koncepcji kultury odwołuje się do dziedzictwa i tradycji muzułmańskiej, mogących – jego zdaniem – stanowić rdzeń współczesnej cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. Tekst wprowadza w definicję kultury skonstruowaną przez Ғanafiego oraz znaczenie, jakie – według niego – posiada ona dla społeczeństwa i narodu. W dalszej części zarysowana zostanie jego koncepcja wyźwignięcia arabskiej kultury z kryzysu poprzez rekonstrukcję poszczególnych elementów dziedzictwa. Owa rekonstrukcja jest dla Ғanafiego jednym z etapów szerszego procesu budowania kultury narodowej. Rozważania

<sup>2</sup> C. Phillips, *Everyday Arab Identity. The Daily Reproduction of the Arab World*, London–New York 2013, s. 11.

<sup>3</sup> A. Hammond, *Popular Culture in the Arab World. Arts, Politics, and the Media*, Cairo–New York 2007, s. 2.

<sup>4</sup> Tamże, s. 9.

egipskiego filozofa zostaną przedstawione na tle historycznego kształtowania się koncepcji kultury we współczesnej myśli arabskiej ze szczególnym uwzględnieniem głównych modeli kulturowo-cywilizacyjnych wyłaniających się z debaty filozoficznej.

### Kształtowanie się i koncepcja „kultury arabskiej”

Kultura arabsko-muzułmańska od czasu arabskich podbojów w VII wieku miała charakter eklektyczny, wchłaniając elementy kultur podbitych ludów. Imperium arabsko-muzułmańskie, a później osmańskie, którego świat arabski stał się częścią w 1517 roku, opierało się na tożsamości religijnej. Świadomość odrębności kulturowej świata arabskiego zaczęła się kształtować dopiero w okresie kolonialnym. Od początku XIX wieku mocarstwa europejskie, wykorzystując słabość imperium osmańskiego, podejmowały próby przejęcia kontroli nad arabskimi prowincjami imperium<sup>5</sup>. W obliczu tendencji secesyjnych władze osmańskie postanowiły wzmocnić pozycję tureckiej elity kosztem innych społeczności językowych, co zaburzyło dotychczasowe kulturowe *status quo*, w którym Arabowie – ze względu na arabskie korzenie islamu – zajmowali istotne miejsce<sup>6</sup>. A zatem poszukiwanie własnej tożsamości kulturowej było rezultatem dążenia do przewyższenia europejskich ambicji imperialistycznych w regionie, a także rodzącego się na przełomie XIX i XX wieku nacjonalizmu tureckiego. Te dwa czynniki – zdaniem Y.M. Choueiri – odegrały pierwszorzędą rolę w kształtowaniu się arabskiego nacjonalizmu kulturowego<sup>7</sup>.

Koncepcja kultury arabskiej jako odrębnej od kultury muzulmańskiej (w której islam obok języka arabskiego miał być jednym

---

<sup>5</sup> Po wybuchu pierwszej wojny światowej Turcja osmańska utraciła na rzecz Wielkiej Brytanii i Francji większość zamieszkałych przez arabskojęzyczne społeczności obszarów w Lewancie i Afryce Północnej. Do 1919 r. wszystkie te prowincje oficjalnie stały się europejskimi protektoratami lub obszarami mandatowymi.

<sup>6</sup> M. Kramer, *Arab Nationalism: Mistaken Identity*, „Daedalus” 1993, vol. 122, no. 3, s. 177–178.

<sup>7</sup> Y.M. Choueiri, *Arab Nationalism. A History, Nation and State in the Arab World*, Wiley-Blackwell 2001, s. 66.

z jej składników) ukształtowała się zatem w opozycji do „innego” i w obliczu rosnącego zagrożenia dla dotychczasowej pozycji Arabów w imperium osmańskim. W postkolonialnej rzeczywistości, zwłaszcza po powstaniu Państwa Izrael, odwoływanie się do wspólnej arabskiej kultury i tożsamości miało być sposobem na walkę z neokolonializmem. W związku z tym „kultura arabska” jako koncepcja miała głównie charakter ideologiczny i do niedawna w praktyce pozostawała pojęciem abstrakcyjnym, opartym przede wszystkim na wspólnym języku arabskim<sup>8</sup>. Według Hammonda prawdziwa kultura arabska, która stała się udziałem przeciętnego mieszkańca świata arabskiego, zaczęła się kształtować dzięki kulturze popularnej transmitowanej przez panarabskie media, która zbliżyła kulturalnie odległe tradycje świata arabskiego. Mimo niepowodzenia arabskiego nacjonalizmu odwołującego się do politycznej jedności świata arabskiego, na płaszczyźnie kulturalnej jedność i tożsamość arabska stały się rzeczywistością<sup>9</sup>. Zjawisko to C. Phillips nazywa „nowym arabizmem”, który – w przeciwieństwie do arabskiego nacjonalizmu – nie jest koncepcją ideologiczną, ale odwołuje się do politycznej i kulturowej tożsamości<sup>10</sup>.

Utylitarne wykorzystanie kultury w celach ideologicznych sprawiło, że w okresie zarówno kolonialnym, jak i postkolonialnym kultura miała charakter patriarchalny i produkowana była przede wszystkim pod patronatem państwa, które stało na straży spójności i poprawności przekazu kulturowego. Ponieważ w oficjalnym dyskursie kultura postrzegana jest jako najważniejsza forma obrony w walce z zachodnim imperializmem, należy się jej lojalność i wierność. Kwestionowanie rodzimej kultury jest równoznaczne ze

<sup>8</sup> Ideologia arabskiego nacjonalizmu rozwijała się początkowo wśród chrześcijan arabskich, dla których koncentrowanie się na języku w konstruowaniu tożsamości narodowej było szansą na pozbycie się statusu mniejszości religijnych: Y. Suleiman, *The Arabic Language and National Identity. Study in Ideology*, Washington, DC 2003, s. 12. Prymat języka podkreślali także intelektualiści o muzułmańskich korzeniach. Dla czołowego przedstawiciela arabskiego nacjonalizmu, Šati’a al-Ĥusriego (zm. 1968) Arabem był każdy rodzimy użytkownik języka arabskiego, bez względu na własne przekonania: A. Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century. From Triumph to Despair*, Princeton–Oxford 2003, s. 72.

<sup>9</sup> A. Hammond, dz. cyt., s. 15.

<sup>10</sup> C. Phillips, dz. cyt., s. 11.



zdradą lub lekceważeniem dumy narodowej. W ten sposób otoczona nimbem świętości kultura stała się systemem niepodlegającym jakiegokolwiek krytyce<sup>11</sup>.

W związku z powyższym we współczesnej arabskiej tradycji intelektualnej i akademickiej do tej pory nie uformowało się kulturoznawstwo jako przedmiot krytycznej analizy, rozwija się jedynie jego najbliższy odpowiednik koncepcyjny – krytyka kulturowa<sup>12</sup>. Mimo że krytyczna orientacja w podejściu do rodzimej kultury pojawiła się w XIX wieku jako jeden z nurtów współczesnej myśli arabskiej, nadal nie ugruntowała swojej pozycji na płaszczyźnie państwowej. Kształtuje się przede wszystkim w sferze pozainstytucjonalnej, reprezentowanej przez opozycję<sup>13</sup>.

## Współczesna myśl arabska

Określenie „współczesna myśl arabska” zwykle odnoszone jest do zespołu idei o charakterze społecznym, politycznym, religijnym i kulturowym, które są reprezentowane przez zróżnicowane, a często także wykluczające się stanowiska, obecne w arabskim dyskursie intelektualnym od ponad dwustu lat<sup>14</sup>.

Od końca XVIII wieku świat arabski (a także szerzej: świat islamu) zaczął wchodzić w coraz bardziej bezpośrednie i intensywne kontakty ze światem Zachodu<sup>15</sup>. W procesie przemian kulturowo-cywilizacyjnych był to ważny etap, gdyż w głównej mierze to właśnie zetknięcie się z cywilizacją zachodnią doprowadziło do kulturalnego i politycznego „przebudzenia” (*nahda*) Arabów. Po kilku wiekach stagnacji pod rządami osmańskimi zaczęli się zapoznawać ze współczesnymi zachodnimi osiągnięciami naukowymi,

<sup>11</sup> M. Ayish, *Cultural Studies in Arab World Academic Communication Programmes: The Battle for Survival*, [w:] T. Sabry (ed.), *Arab Cultural Studies. Mapping the Field*, London–New York 2012, s. 84–85.

<sup>12</sup> Tamże, s. 79–80.

<sup>13</sup> Tamże, s. 82.

<sup>14</sup> Zob. np. I.M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London–Sterling, Virginia 2004, *passim*.

<sup>15</sup> W niniejszym artykule pojęcie „Zachodu” odnosi się zasadniczo do krajów Europy Zachodniej.

a także wzorami kultury europejskiej, jednocześnie zyskując coraz większą samoświadomość oraz konieczność samookreślenia siebie w kontekście współczesności. Przyczyny *nahdy*, która rozpoczęła się około drugiej połowy XIX wieku w Syrii, Libanie i Egipcie, były złożone. Niewątpliwym wpływem na arabskie „przebudzenie” miały przyjęcie druku, rozwój edukacji, wprowadzenie reform prawno-administracyjnych w imperium osmańskim (okres *tanzimatu*), a także strukturalna i duchowa odnowa Kościołów wschodnich<sup>16</sup>.

Rezultatem „przebudzenia” były ruchy reformatorskie (*iślāh* – reforma, reformizm), zmierzające do odnowienia islamu, przywrócenia mu dawnej siły i prężności. Szukano odpowiedzi na fundamentalne pytanie o przyczyny wielopłaszczyznowej słabości świata arabsko-muzułmańskiego, który niegdyś reprezentował potężną i twórczą cywilizację. Reformizm przyjął postać modernizmu, którego głównym celem było pogodzenie wiary muzulmańskiej z takimi współczesnymi wartościami jak demokracja, równość, racjonalność. Jego cechą charakterystyczną (w odróżnieniu od późniejszych ruchów sekularnych) była apoteoza islamu i dążenie do zachowania jego znaczenia w życiu publicznym. Jednocześnie jego zwolennicy przejawiali podziw dla wszelkich europejskich instytucji i widzieli w nich narzędzia (współgrające z duchem islamu) do wydzwignięcia świata arabsko-muzułmańskiego ze społecznej i kulturowej zapaści (system edukacji, literatura, kino, teatr, sztuka, publicystyka). Wezwanie do reformy islamu, które było inspirowane religijnie, odbiło się z czasem szerokim echem w wielu środowiskach intelektualnych. Poparcie idei modernistycznych przez pisarzy, poetów czy publicystów wpływało z faktu, że były one dla wielu równoznaczne z dążeniem do postępu, dawały obietnicę lepszej przyszłości. Jak pisze A. Merad:

Fundamentalne wezwanie do religijnej i moralnej odnowy w oczach wielu intelektualistów zostało przysłonięte implikacjami o charakterze społecznym i kulturowym. Stopniowo *iślāh* przekształcił się w pewnego rodzaju mit, który przyciągał wszystkich, wierzących

---

<sup>16</sup> A. Merad, *Iślāh*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam. New edition*, vol. 4, Leiden 1997, s. 142–143.

i niewierzących, muzułmanów i niemuzułmanów, którzy walczyli o społeczną i kulturową emancypację swojego narodu<sup>17</sup>.

Taka recepcja reformizmu spowodowała z czasem jego ogromne zróżnicowanie: od nurtów *stricte* religijnych (które z czasem ewoluowały w kierunku fundamentalistycznym), w których dla konstruowanego modelu kulturowo-cywilizacyjnego islam był jedynym możliwym fundamentem, poprzez te, dla których był tylko jednym z komponentów, aż po nurty w pełni liberalne, które nie przywiązywały większej wagi do dziedzictwa muzułmańskiego.

Mimo iż reformizm jako taki stracił w ostatnich czasach siłę i wiarygodność (głównie ze względu na brak jedności ideowej), współczesna myśl arabska wciąż inspirowana jest fundamentalnymi dla modernizmu koncepcjami głoszonymi przez jego pierwszych luminary: Al-Afġāniego (zm. 1897), Muḥammada 'Abduha (zm. 1905), Rašīda Riḍę (zm. 1935), czy 'Abd ar-Raḥmāna al-Kawākibiego (zm. 1902).

Tak jak wspomniano, współczesny dyskurs intelektualny obejmuje szereg stanowisk wobec arabskiej kultury. Szczególnie miejsce zajmuje próba samookreślenia się, poszukiwania swoich własnych źródeł/korzeni (*aṣl*, pl. *uṣūl*), (re)konstrukcji modelu kulturowo-cywilizacyjnego w konfrontacji z osiągnięciami i wartościami Zachodu oraz z własnym dziedzictwem. W debacie nieustannie powracają dwie pary pojęć: 1) dziedzictwo (*turāṭ*) rozumiane zasadniczo jako „element muzułmański” w kulturze/historii i odnowa (*tağdīd*) w sensie uwspółcześnienia owego dziedzictwa oraz 2) (kulturowa) autentyczność/oryginalność (*aṣāla*) i współczesność (*mu'āṣara*) rozumiana jako kreatywny udział w nowoczesności w sposób zarówno praktyczny, jak i intelektualny<sup>18</sup>.

Dyskurs intelektualny, a zwłaszcza filozoficzny dostarcza różnorodnych propozycji syntezy tradycji z nowoczesnością, kulturowej autentyczności ze współczesnością. W filozoficznym obszarze dyskusji można wyróżnić trzy główne stanowiska, choć trzeba pamiętać, że brak jest pomiędzy nimi wyraźnych granic, wewnętrznie

<sup>17</sup> Tamże, s. 144.

<sup>18</sup> R. Wielandt, *Islam and Cultural Self-Assertion*, [w:] E. Werner, U. Steinbach (ed.), *A Handbook of Politics, Religion, Culture and Society*, Ithaca, NY 2010, s. 774.

są one zaś znacznie zróżnicowane. Wyznaczają jednak kierunki czy tendencje we współczesnej myśli arabskiej<sup>19</sup>.

Dla większości specjalistów najbardziej wyraziste i najliczniej reprezentowane stanowisko obejmuje zespół poglądów określanych jako *turāṭīyya*, utożsamianych z ideami salafickimi/neosalafickimi<sup>20</sup>, dla którego dziedzictwo jest kluczowym komponentem kultury i najlepszym (jeśli nie jedynym) modelem cywilizacyjnym<sup>21</sup>. Jest to stanowisko zachowawcze, zainteresowane powrotem do zasad „czystego”, pierwotnego islamu oraz odtworzeniem gminy muzułmańskiej z najwcześniejszego okresu *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*, czyli „pobożnych przodków”, gdzie zasady te były w pełni realizowane. Zwolennicy *turāṭīyya* przyjmują Objawienie jako fundamentalne kryterium prawdy.

W tym kierunku myśli, hołdującym przeszłości, widoczne jest duże zróżnicowanie, jeśli chodzi o stopień radykalności. W debacie

<sup>19</sup> T. Sabry, *Cultural Encounters in the Arab World. On Media, the Modern and the Everyday*, New York 2010, s. 29–30. T. Sabry wyróżnia dodatkowo czwarte stanowisko – antyesencjalistyczne. Pozostaje ono na marginesie współczesnej myśli filozoficznej i nie ma wielu zwolenników. Określane jest arabskim terminem *tağāwuz* (dosł. przejście, przekroczenie) i wskazuje na konieczność wyjścia poza dualizm nowoczesność – dziedzictwo. Istotą działania ma być odrzucenie obu dyskursów tożsamościowych, usytuowanie zarówno dziedzictwa, jak i nowoczesności w przestrzeni Derridowskiej różni (*différance*), co sprawia, iż mogą się stać źródłem nowych pytań i otwierają nowe drogi poznania; tamże, s. 33–35.

<sup>20</sup> Salafici reprezentują najbardziej radykalny nurt we współczesnym islamie. Podstawą myśli salafickiej jest ścisłe przestrzeganie monoteizmu (*tawḥīd*), całkowite odrzucenie roli ludzkiego rozumu oraz dosłowne odczytanie Koranu i sunny, które stanowią jedyny akceptowalny wzorzec postępowania. Dla salafitów chrześcijanie, żydzi i ogólnie Zachód postrzegani są jako zewnętrzny wróg, którego celem jest zniszczenie islamu poprzez zanieczyszczenie go własnymi koncepcjami i wartościami. Salafici dzielą się na trzy grupy: 1) apolitycznych purystów, koncentrujących się na oczyszczeniu islamu i edukacji religijnej, 2) salafizmu politycznego oraz 3) dżihadystów nawołujących do zbrojnej rewolucji przeciwko niewiernym (w tym także reprezentantom innych nurtów w islamie). Zob. Q. Wiktorowicz, *Anatomy of the Salafi Movement*, „Studies in Conflict & Terrorism” 2006, vol. 29, no. 3, s. 207–239. Dżihadysty, których ojcem duchowym jest Osama bin Laden, nazywani są również neosalafitami; zob. A. Moussalli, *Wahhabism, Salafism and Islamism: Who Is the Enemy?*, <http://www.conflictsforum.org/wp-content/uploads/2012/03/Monograph-WahhabismSalafismIslamism1.pdf> (dostęp: 24.08.2014).

<sup>21</sup> T. Sabry, dz. cyt., s. 32.

pojawiają się zarówno głosy faworyzujące dziedzictwo muzułmańskie jako podstawę modelu cywilizacyjnego i punkt odniesienia dla budowania współczesnego społeczeństwa, jak i głosy, by uznać je za jedyny możliwy model cywilizacyjny, w którym nie byłoby miejsca na inność, tolerancję czy podwójną tożsamość.

Z kolei stanowisko określane jako historycystyczne lub marksistowskie przyjmuje, iż prawda, a więc i samoświadomość mają charakter dziejowy, a model życia zależy od czynników materialnych. Postuluje zatem, by nie traktować dziedzictwa jako „kompletnego kulturowego wzoru o nieograniczonej normatywnej stosowalności”<sup>22</sup>, którego należy się bezwzględnie trzymać i które trzeba naśladować. Kluczową postacią jest tu Abdullah Laouri (‘Abd Allāh al-‘Arwī, ur. 1933, Maroko), który zajmuje skrajne stanowisko domagające się epistemologicznego zerwania z przeszłością (dziedzictwem), odjęcia się od niej (*ħasm*), co ma być szansą na rozwój i postęp we współczesnym świecie. Przeszłość, którą uważa za „antyrozumową”, nie może przygotować Arabów na sprostanie wymogom nowoczesności skonstruowanej przez Zachód i dziejowo narzuconej całemu światu. Współczesna kultura oparta na dziedzictwie nie jest w stanie odpowiedzieć na potrzeby społeczeństwa, gdyż stanowi wytwór zamkniętego systemu teologicznego. Proponuje zatem zastąpienie przeszłości *raison universelle* (uniwersalnym rozumem), który ma być rodzajem *Weltanschauung* pozwalającym działać i myśleć w sposób racjonalny. Laouri twierdzi, iż najlepszym wyrazem *raison universelle* jest rozum zachodni<sup>23</sup>.

Wreszcie pozycję pośrednią zajmuje stanowisko racjonalistyczne, określane także jako strukturalistyczne, które stanowi próbę syntezy dziedzictwa i nowoczesności. Jego zwolennicy uważają, iż świat arabski nie może skutecznie zmierzyć się z wyzwaniami nowoczesności, nie korzystając z ogromnego muzułmańskiego dziedzictwa przeszłości. Chodzi natomiast o to, by – jak mówi jeden z najwybitniejszych filozofów racjonalistycznych, Al-Ġābirī (ur. 1936, Maroko) – właściwie zrozumieć *turāt*, widzieć go jako współczesną artykulację arabskiego racjonalizmu, którego wytworem była wielowiekowa tradycja filozoficzna – ze szczególnym uwzględnieniem

<sup>22</sup> R. Wielandt, dz. cyt., s. 775.

<sup>23</sup> T. Sabry, dz. cyt., s. 30–31; I.M. Abu-Rabi’, dz. cyt., s. 347–348, 352.

dziedzictwa takich filozofów jak Al-Kindī (zm. ok. 866), Al-Fārābī (zm. 950) czy Ibn Rušd (Awerroes, zm. 1198). Mimo iż konsekwencją przeszłości jest obecność we współczesnym świecie arabskim uprzedzeń, dążeń partykularystycznych czy postaw antyracjonalistycznych, jej krytyczna rekonstrukcja może wydobyć tendencje racjonalistyczne, które przyczynią się do rozwoju nowoczesności<sup>24</sup>. Inaczej mówiąc: dziedzictwo powinno być rozumiane historycznie, należy wykorzystywać te jego elementy, które odpowiadają terażniejszym potrzebom. Na przykład, by pomóc współczesnemu procesowi demokratyzacji, można wykorzystać klasyczną teorię polityczną, która opowiada się przeciw despotycznym formom rządów<sup>25</sup>.

W ten sposób, poprzez wykorzystanie zrekonstruowanej przeszłości, Arabowie, odrzucając nowoczesność ukształtowaną przez Zachód, są w stanie stworzyć w sensie kulturowym własny wariant ogólnoświatowej nowoczesności (*ḥadāṭa ʿālamīyya*)<sup>26</sup>.

Zbliżone poglądy do Al-Ġābiriego reprezentuje także Ḥanafī. To postać budząca wiele kontrowersji. Z jednej strony postrzegany za wiodącego reformatora myśli arabskiej, próbującego przywrócić dziedzictwu właściwe znaczenie, z drugiej uważany za działacza ideologicznego, przeinaczającego analizowane przez siebie (niekiedy powierzchownie) doktryny religijne i filozoficzne, wybiórczo posługującego się faktami, którego dyskurs w ogromnej mierze cechuje wewnętrzna niespójność<sup>27</sup>.

## Ḥasan Ḥanafī

Kiedy organizacja Wolnych Oficerów z Abdel Naserem na czele przeprowadziła rewolucję, w wyniku której obalono monarchię, a rok później oficjalnie proklamowano Republikę Egipską<sup>28</sup>, siedemna-

<sup>24</sup> I.M. Abu-Rabi', dz. cyt., s. 259–260, 265.

<sup>25</sup> R. Wielandt, dz. cyt., s. 776.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> M. Riexinger, *Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Ḥasan Ḥanafī's Projects "The Islamic Left" and "Occidentalism" (And Their Uncritical Reading)*, „Die Welt des Islams” 2007, Vol. 47, Nr. 1, *passim*.

<sup>28</sup> Informacje biograficzne zostały zaczerpnięte przede wszystkim z następujących opracowań: J. Esposito, J. Voll, *Makers of Contemporary Islam*,

stoletni wówczas Ḥasan Ḥanafī uległ ideom arabskiego socjalizmu. Jednak ostatecznie to odwoływanie się do dziedzictwa kulturowego i tradycji, forsowane przez Braci Muzułmanów, sprawiło, że stał się aktywnym członkiem tej organizacji podczas swoich studiów filozoficznych na Uniwersytecie Kairskim.

Z czasem opuścił szeregi Bractwa i po ukończeniu studiów wyjechał do Paryża, gdzie na Sorbonie rozpoczął studia doktorskie. W swoich badaniach naukowych zajął się prawną myślą islamu, pogłębiał znajomość zachodniej filozofii, zainteresował się również fenomenologią religii. Swoją dysertację doktorską<sup>29</sup> poświęcił klasycznej teorii prawa (*uṣūl al-fiqh*), łącząc perspektywę egzegetyczną (*tafsīr* i *ta'wīl*) ze współczesnymi metodami analizy filozoficznej. Po powrocie do kraju w 1966 roku rozpoczął pracę na Uniwersytecie Kairskim oraz nad projektem *At-Turāṭ wa-t-tağdīd* (Dziedzictwo i nowoczesność), którego celem była odnowa tradycji muzułmańskiej. Do dzisiaj jest to jeden z jego głównych projektów, który koncentruje się na rekonstrukcji poszczególnych elementów dziedzictwa muzułmańskiego (głównie teologii i prawa, a także filozofii) w odniesieniu do współczesnych problemów świata arabskiego.

W latach dziewięćdziesiątych Ḥanafī zainteresował się opracowaniem zachodniej filozofii i epistemologii z perspektywy muzułmańskiej, określając ten projekt mianem „okcydentalizmu” (*istiğrāb*). Jego książka *Muqaddima fi ‘ilm al-istiğrāb* (Wprowadzenie do nauki okcydentalizmu) wydana w 1991 roku jest pozycją antyzachodnią, w której piętnuje roszczenia europejskiej tradycji kulturowej do uniwersalizmu. Ostro wypowiada się w niej o moralnie zdegenerowanej kulturze Zachodu, wieści jej upadek oraz nawołuje muzułmanów do studiowania tej kultury po to, by ostatecznie poddać ją dominacji ich własnej kultury<sup>30</sup>.

---

Oxford University Press, 2001, s. 68–80; C. Murphy, *Passion for Islam: Shaping the Modern Middle East. An Egyptian Experience*, New York 2002, s. 189–234; I. Boulatta, *Hasan Hanafi*, [w:] J. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, Oxford University Press, 1995, s. 97–99.

<sup>29</sup> *Les Méthodes d'exégèse: essai sur La Science des Fondements de la Compréhension "Ilm Uṣūl al-Fiqh"*, opublikowana w Kairze w 1965 r.

<sup>30</sup> W kontekście poglądów na kulturę zachodnią widać niekonsekwencję Ḥanafiego, który postulując zmiany na polu społecznym i kulturowym w świecie arabskim, korzysta w szerokim zakresie z idei o proveniencji

Ḥanafī jest postrzegany jako człowiek o radykalnych poglądach, dążący do połączenia tradycji lewicowych z dziedzictwem muzułmańskim według klucza reformatorskiego i rewolucyjnego. Jego filozofia polityczna, którą nazywa muzułmańską lewicą (*al-yasār al-islāmī*), jest interpretacją islamu na sposób socjalistyczny. Stanowi ideologię rewolucyjną, którą sam określa jako połączenie islamu i idei naseryzmu<sup>31</sup>, w którym wartości religijne dziedzictwa muzułmańskiego są fundamentem pod budowę politycznego, społecznego i kulturowego liberalizmu.

### Koncepcja współczesnej kultury arabskiej Ḥasana Ḥanafiego

Mimo że koncepcja kulturowej i politycznej jedności świata arabskiego od lat pięćdziesiątych rozwijała się pod patronatem Egiptu, prawdopodobnie w żadnym innym kraju arabskim pojęcie arabskiej kultury i tożsamości nie było tak bardzo kwestionowane. Egipt w przeciwieństwie do większości powstałych po drugiej wojnie światowej niepodległych państw arabskich posiadał własną (odrębną od muzułmańskiej) historię oraz starożytną kulturę, na której można było oprzeć własną tożsamość narodową. Kontestacja arabskości Egiptu wśród rodzimych intelektualistów rozpoczęła się na początku XX wieku wraz z narodzinami egipskiego nacjonalizmu terytorialnego. Większość nacjonalistów, a zwłaszcza przedstawiciele najbardziej radykalnego nurtu – faraonizmu – całkowicie odrzucała kulturę arabsko-muzułmańską, postulując śródziemnomorski charakter Egiptu<sup>32</sup>. Kraj ten, jak pisał Ṭaha Ḥusayn (zm.

---

europiejskiej, podobnie obiera je za probierz dziedzictwa muzułmańskiego; R. Wielandt, dz. cyt., s. 777; M. Riexinger, dz. cyt., s. 113.

<sup>31</sup> Naseryzm – zespół poglądów oraz praktycznych działań o charakterze politycznym, społecznym i ekonomicznym identyfikowanych z osobą Abela Nasera, a zainicjowanych rewolucją egipską 1952 r. Określany często jako arabski socjalizm, naseryzm był ideologią antykapitalistyczną i antykolonialną, zmierzającą do zmodernizowania gospodarki Egiptu, przemodelowania jego dotychczasowych struktur społecznych, a także wyźwignięcia kraju z zacofania w zakresie edukacji, nauki, kultury i sztuki.

<sup>32</sup> Szerzej na temat koncepcji egipskiej kultury i egipskiego języka w myśli faraonistów zob. M. Książ, „Dialektalna herezja” wobec językowej ortodoksji w Egipcie, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, nr 6, s. 71–87.



1973), historycznie związany jest z kulturą śródziemnomorską. Od podboju Aleksandra Macedońskiego Aleksandria była najważniejszym źródłem kultury starożytnej Grecji<sup>33</sup>. Współcześnie, aby stać się równorzędnym partnerem cywilizacyjnym dla świata zachodniego, Egipt musi podążać ścieżką wytyczoną przez Europejczyków. Co więcej, przejście wzorów europejskich (w zakresie nauki, edukacji, literatury i sztuki, a także gospodarki czy organizacji wojskowej) jest dla Egiptu jedyną drogą do wolności i potęgi, do osiągnięcia – jak ujmował to Taha Husayn – „niezależności/suwerenności umysłu i ducha” (*istiqlāl ‘aqlī wa-nafsī*)<sup>34</sup>.

Ḥanafī niejednokrotnie krytykował prozachodnią orientację Taħy Husayna. Dla Ḥanafiego kultura jest najważniejszym czynnikiem w życiu narodu, podstawą odrodzenia i postępu. Co istotne, egipska kultura narodowa musi poszukiwać swojej tożsamości we wspólnej tradycji arabsko-muzułmańskiej. Arabem jest każdy, kto posługuje się językiem arabskim, a więc także Egipcjanin. Arabowie mają obowiązek pielęgnować arabską tożsamość, zwłaszcza w kontekście ogromnego zróżnicowania etnicznego, religijnego, czy nawet językowego<sup>35</sup>.

Drugim – obok arabskiej tożsamości – konstytutywnym składnikiem egipskiej kultury jest religia. Od starożytności jest ona silnie zakorzeniona w życiu społecznym i politycznym Egiptu. W ciągu wieków ukształtowała się wspólna, ponadkonfesjonalna religia popularna, która stała się podstawą społecznej solidarności. Po narodzinach islamu, który zaadaptował elementy tradycji faraonńskiej i koptyjskiej, stał się on najważniejszym czynnikiem kształtującym egipską historię. Z zapoczątkowanej przez Al-Afġāniego reformy religijnej wywodzą się wszystkie nurty współczesnej myśli egipskiej – nacjonalizm, liberalizm, czy nawet sekularyzm, który ukształtował się w reakcji na islam. W Al-Azharze – najważniejszej w świecie muzulmańskim instytucji sunnickiego islamu – rozpoczęła się rewolucja przeciwko Napoleonom, i stąd wywodzili się pierwsi egipscy myśliciele ery nowożytnej<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> T. Husayn, *Mustaqbal at-taqāfa fi miṣr*, Al-Qāhira 1938, s. 25.

<sup>34</sup> Tamże, s. 39–41.

<sup>35</sup> Ḥ. Ḥanafī, *Mustaqbal at-taqāfa fi miṣr*, <http://www.almasryalyoum.com/news/details/49349> (dostęp: 1.07.2014).

<sup>36</sup> H. Hanafi, *The Relevance of the Islamic Alternative In Egypt*, „Arab Studies Quarterly” 1982, vol. 4, no. 1/2, s. 55–57.

## Kryzys kultury arabskiej

Współczesna kultura arabska – według Hānafięgo – składa się z trzech podstawowych elementów: 1) dziedzictwa, 2) współczesnej kultury zachodniej oraz 3) rzeczywistości, z którą kultura pozostaje w stałej interakcji – kultura kształtuje i zmienia rzeczywistość lub jest przez nią zmieniana, tworzy swój dyskurs w rzeczywistości lub rzeczywistość narzuca jej swój własny.

Najważniejszym problemem arabskiej kultury jest brak kreatywności. Naśladownictwo i duplikowanie z jednej strony dziedzictwa, a z drugiej kultury zachodniej jest przyczyną głębokiego kryzysu kulturowego i sprawia, że współczesna kultura arabska jest „kulturą kulawą, z dłuższą nogą opartą w dziedzictwie, a krótszą w kulturze zachodniej”<sup>37</sup>.

Próba implementacji zachodnich standardów, nauki, wartości i wyobrażenia świata, która rozpoczęła się w okresie arabskiego odrodzenia, prowadzi do alienacji i rozmycia tożsamości kulturowej. Zachód staje się wzorem światowej kultury. Tymczasem każda kultura musi się opierać na zróżnicowaniu między poziomem lokalnym i globalnym, w przeciwnym wypadku relacja między cywilizacjami staje się jednostronna i opiera się na relacji uczeń – mistrz. W kulturach peryferyjnych, zdominowanych przez kulturę zachodnią, ugruntowało się przekonanie, że tylko oparcie się na zachodnich wzorcach może zmniejszyć cywilizacyjną przepaść. W rzeczywistości nieustanna pogoń za światem Zachodu prowadzi do zwiększania się cywilizacyjnego dystansu. W rezultacie kultury peryferyjne skazane są na wyginiecie – akceptują swoje przeznaczenie na marginesie historii i podporządkowanie się innym. Jedynym rozwiązaniem tej anomalii jest odwrót od kultury zachodniej i rozwój kultury rodzimej, aż obie staną się sobie równe w kontekście wzajemnego oddziaływania<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> H. Hānafi, *Azmat al-taqāfa al-‘arabiyya aw tazwiġ al-wāfid wa-l-mawrūt*, <http://echajara.wordpress.com/2013/09/14/%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A-%D8%A3%D8%B2%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D9%88-%D8%AA%D8%B2%D9%88%D9%8A/> (dostęp: 23.06.2014).

<sup>38</sup> Tamże.

Kluczem do rozwinięcia rodzimej kultury jest dziedzictwo. Dziedzictwo będące duchowym rezerwuarem społeczeństwa<sup>39</sup> jest punktem wyjścia w kulturowo-cywilizacyjnej odnowie świata arabsko-muzułmańskiego.

Aby zachować ciągłość kultury narodowej, ukorzeniść terażniejszość (*ta'şīl al-hādir*), umożliwić jej postęp i udział w zmianie społecznej, początkiem musi być dziedzictwo, nie odnowa. Punktem wyjścia jest dziedzictwo jako obowiązek kulturowy i narodowy, a odnowa jest ponowną interpretacją dziedzictwa zgodnie z wymaganiami epoki, stare poprzedza nowe. Autentyczność/oryginalność (*aşāla*) jest podstawą współczesności, a środek prowadzi do celu. Dziedzictwo jest środkiem, a odnowa celem<sup>40</sup>.

Co istotne, oparcie współczesnej kultury na dziedzictwie nie może polegać na jego duplikowaniu. Kultura arabska kształtowała się w konkretnym momencie historycznym. Na jej kształt wpływ miały kultury podbitych ludów wywodzące się z kultury greckiej i rzymskiej na zachodzie oraz perskiej i indyjskiej na wschodzie, które wspólnie nie posiadają potencjału kulturotwórczego i naukowego. W świecie arabskim nigdy nie nastąpiło epistemologiczne zerwanie z przeszłością. Aby dziedzictwo mogło się stać podstawą współczesnej kultury, tradycyjne nauki religijne – koncentrujące się na Koranie i sunnie – należy przekształcić w nauki racjonalne, a zatem połączyć tradycję z nowoczesnością<sup>41</sup>.

Tymczasem w świecie arabskim tradycja i nowoczesność traktowane są dwubiegunowo. Tradycja podtrzymywana jest przez koalicję władzy i uczonych muzułmańskich. Instytucje państwowe gwarantują uczonym monopol w kwestiach wiary i prawa, a uczeni zapewniają państwu legitymizację władzy politycznej. Na przeciwnym biegunie znajdują się opozycyjni intelektualiści, którzy – wykorzystując liberalne i marksistowskie dziedzictwo Zachodu – izolują się od ludu kontrolowanego przez władzę i uczonych. Intelektualiści i lud tworzą dwie przeciwstawne grupy, które, zamiast wspólnie stawić czoła Zachodowi, toczą bratobójczą walkę<sup>42</sup>. Odnowienie

<sup>39</sup> H. Ḥanafī, *At-Turāt wa-t-tağdīd. Mawqifuna min at-turāt al-qadīm*, Bayrūt 1981, s. 15.

<sup>40</sup> Tamże, s. 13.

<sup>41</sup> H. Ḥanafī, *Azmat at-taqāfa...*

<sup>42</sup> Tamże.

dziedzictwa jest więc istotne także w kontekście kulturowej jedności narodu.

## Rekonstrukcja dziedzictwa muzułmańskiego

W każdej religii, według Ḥanafiego, tkwi potencjał rewolucyjny, stąd dokonanie rewolucyjnej interpretacji religii umożliwi przeprowadzenie zmian na poziomie cywilizacyjnym<sup>43</sup>. Rekonstrukcja islamu powinna polegać na postawieniu w centrum zainteresowania człowieka i historii poprzez przeformułowanie klasycznych koncepcji islamu na kategorie czasowe i przestrzenne związane z życiem człowieka w konkretnym czasie historycznym. W przeciwnym wypadku islam pozostanie ideą, która nigdy nie zostanie urzeczywistniona w społecznościach ludzkich<sup>44</sup>.

W ramach dziedzictwa (*turāṭ*) Ḥanafī wprowadza podział na lewicowe i prawicowe szkoły myśli, co ułatwia mu ich porządkowanie i reinterpretację. Podstawowymi źródłami cywilizacji islamu pozostają dla niego Koran i sunna<sup>45</sup>; zajmuje się naukami wyrosłymi wokół tych obu zespołów tekstów: prawem (*fiqh*), a zwłaszcza teorią prawa (*uṣūl al-fiqh*), teologią (*kalām*) oraz filozofią (*falsafa*) na tej płaszczyźnie, gdzie wchodzi ona w związek z obiema powyższymi dyscyplinami, a także sufizmem (*taṣawwuf*)<sup>46</sup>.

Sposób interpretacji Koranu koresponduje z opracowaną przez Ḥanafiego koncepcją tekstu oraz metodą jego prawidłowego odczy-

<sup>43</sup> M. Riexinger, dz. cyt., s. 70.

<sup>44</sup> S. Akhavi, *The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hassan Hanafi*, „International Journal of Middle East Studies” 1997, vol. 29, no. 3, s. 388–389.

<sup>45</sup> Sunna, czyli tradycja proroka Mahometa, to zbiór hadisów, czyli krótkich relacji na temat postępowania proroka w rozmaitych sytuacjach, obejmujących sprawy natury religijnej, społecznej, politycznej, ekonomicznej itp. Treść hadisu poprzedzona jest łańcuchem przekazicieli, który jest jednym z podstawowych kryteriów oceny wiarygodności przekazu. Sunna jest drugim po Koranie źródłem prawnoteologicznym islamu, zdecydowała także o kształcie islamu jako cywilizacji. Początkowo hadis były przekazywane ustnie, dopiero w IX w. doczekały się systematycznego zebrania i opracowania, przybrały wówczas formę uporządkowaną i skonwencjonalizowaną.

<sup>46</sup> Ḥ. Ḥanafī, *At-Turāṭ...*, s. 155 i nast.

tania. Każdy tekst – jego zdaniem – jest świadectwem ducha epoki, rejestrującym doświadczenia jednostkowe i społeczne w określonych okolicznościach<sup>47</sup>. Tekst nie posiada obiektywnego znaczenia, ponieważ w całości jest dziełem człowieka – od momentu spisania po jego ostatnie odczytanie. Jest przede wszystkim dziełem ideologicznym<sup>48</sup>. Czytanie tekstu jest jego ponownym tworzeniem, ponieważ „w tekście nie ma stałych elementów, jest on zespołem zmian, w którym każda epoka odczytuje siebie”<sup>49</sup>, a zatem jest żywym organizmem, który z każdym odczytaniem tworzony jest na nowo<sup>50</sup>. Aby właściwie odczytać, czyli zrozumieć, tekst, a następnie dokonać jego egzegezy, należy się oprzeć na zasadach logicznego rozumowania, przy czym najważniejszym punktem odniesienia powinna być intuicja czytającego<sup>51</sup>. Czytanie tekstu jest nie tylko objaśnianiem czy egzegezą, ale może polegać również na jego poprawianiu i odnowie, aby odpowiadał aktualnej rzeczywistości zgodnie z wyobrażeniem czytającego. Celem ostatecznym jest odkrycie struktury będącej źródłem tekstu<sup>52</sup>.

Ḥanafī odrzuca zatem tradycyjny sposób egzegezy (*tafsīr*) Koranu<sup>53</sup> (tzn. objaśnianie tekstu oparte na materiale przekazywanym z pokolenia na pokolenie przez autorytety muzułmańskie, począwszy od Proroka, gdzie w oparciu o pierwszy zachowany *tafsīr* z przełomu IX i X w. standardowym rozwiązaniem stał się komentarz kursoryczny, czyli objaśnianie werseku po wersecie). Tradycyjna egzegeza nie jest dla niego właściwym narzędziem interpretacji

47 Ḥ. Ḥanafī, *Qirā'at an-naṣṣ*, „Alif: Journal of Comparative Poetics” 1988, no. 8, s. 11.

48 Tamże, s. 15.

49 Tamże, s. 17.

50 Tamże, s. 12.

51 Tamże, s. 8.

52 Tamże, s. 10–11.

53 Zob. np. Ḥ. Ḥanafī, *At-Turāṭ...*, s. 178. Dla muzułmanów Koran jest słowem Boga, które przekazywane prorokowi Mahometowi zostało spisane niedługo po jego śmierci. Przede wszystkim ta zamknięta forma Koranu oraz fakt, że nie dawał on odpowiedzi na wszystkie pytania, jakie pojawiały się wraz z rozwojem gminy muzułmańskiej, a jednocześnie zawiera wiele niejasnych fragmentów, zadecydowały o rozwoju literatury egzegetycznej. Początki egzegezy mają się wywodzić z przykładu samego Proroka i jego najbliższych towarzyszy, którzy usnie interpretowali objawienie, najczęściej podczas recytacji Koranu.

Koranu z kilku względów. Po pierwsze komentatorzy (*mufassirūn*) mieli nie zrozumieć koranicznego spojrzenia na historię. Koran, według Ḥanafiego, nie mówi o realnych wydarzeniach mających miejsce w konkretnym miejscu i czasie, ale zawiera ideowe przesłanie i „zachęca do działania, przez co jego teoretyczna prawda koresponduje z ludzkim doświadczeniem”. Po drugie zarzuca komentatorom, że w swojej egzegezie wykorzystywali niewłaściwie dobrane i błędne źródła<sup>54</sup>, co w konsekwencji doprowadziło do niewłaściwej interpretacji słowa bożego.

W miejsce komentarza kursorycznego Ḥanafī preferuje *tafsīr al-maḍmūn* (dosł. wyjaśnianie treści), łączący rozmaite wersety Koranu według klucza tematycznego. Dalej, proponuje zastąpić egzegezę tradycyjną egzegezą fenomenologiczną, której przygotowawczą fazą ma być *tafsīr al-maḍmūn*. Dopiero wówczas egzegeza może dać pełny, prawdziwy koraniczny *Weltanschauung*, potencjał objawienia może zostać przekazany ludziom<sup>55</sup>, a Koran stanie się kryterium, według którego wyjaśniane będzie miejsce człowieka w świecie oraz relacje międzyludzkie w kontekście społeczeństwa i państwa<sup>56</sup>.

W obszarze myśli teologicznej Ḥanafī największy potencjał rewolucyjny dostrzega w mutazylizmie<sup>57</sup>, który klasyfikuje jako dziedzictwo muzułmańskiej lewicy. Prawicowy charakter ma według niego aszaryzm<sup>58</sup>, któremu zarzuca przywrócenie absolutnego autorytetu

<sup>54</sup> Y. Wahyudi, *The Slogan „Back to the Qur’ān and the Sunna”: A Comparative Study of the Responses of Hasan Ḥanafī, Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī and Nurcholish Madjid*, nieopublikowana rozprawa doktorska, McGill University, Montreal 2002, s. 156–157.

<sup>55</sup> H. Ḥanafī, *At-Turāṭ...*, s. 184, 185; M. Riexinger, dz. cyt., s. 74.

<sup>56</sup> Y. Wahyudi, dz. cyt., s. 157.

<sup>57</sup> Mutazylizm – jeden z najistotniejszych nurtów teologii muzułmańskiej, zasilany ideami greckiego racjonalizmu filozoficznego. Intensywny rozwój myśli mutazylickiej przypada na przełom VIII i IX w. Wśród całego kompleksu dyskutowanych przez mutazylitów zagadnień na czoło wysuwa się problem statusu ontycznego Koranu oraz wolnej woli człowieka. Odrzucali oni tezę o odwiecznym Koranie na rzecz Koranu stworzonego; uważali także, że człowiek jest wolny w swym działaniu i w pełni odpowiedzialny za swoje czyny; H. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London [b.r.], s. 108–109, 117.

<sup>58</sup> Aszaryzm – nurt teologii muzułmańskiej, wyrosły w X w. z nauk mutazylickich, choć ostatecznie porzucający podejście racjonalistyczne i głoszący prymat objawienia nad rozumem, odwieczność Koranu, niepoznawalność

Objawieniu i uznanie wyższości tekstu (*naql*) nad rozumem (*'aql*)<sup>59</sup>. Koncepcja działań człowieka ujęta w aszaryckiej doktrynie „stwarzania uczynków” (*ḥalq al-af'āl*) ma – według Ḥanafiego – odpowiadać za pasywność w społeczeństwie muzułmańskim. Dzieje się tak dlatego, że człowiek nie ma przypisanej mocy twórczej (*qudra*), a jedynie możliwość nabywania (*kasb*) tego, co stwarza Bóg. *Qudra* jest zewnętrzna w stosunku do człowieka, nie jest jego cechą immanentną. Co więcej, człowiek nie posługuje się wolą w wyborze uczynków, jest niejako zmuszony do tego, by przyjąć to, co stworzył dla niego Bóg<sup>60</sup>.

Swoją krytyką Ḥanafī objął także myśl Al-Ġazālego (zm. 1111), jednego z największych propagatorów aszaryzmu. Ḥanafī potępia go za aszarycki okazjonalizm oraz atak na racjonalne i empiryczne nauki adżamijskie<sup>61</sup>. Al-Ġazālī występował między innymi przeciw istnieniu związków przyczynowo-skutkowych w przyrodzie, za czym z kolei opowiadały się nauki adżamijskie. Ich konflikt z teologią był więc nieunikniony. Występowanie przyczynowości, jak uznawał Al-Ġazālī, jest warunkowane wyłącznie wszechmocą Boga, który stworzył świat i sam ustalił plan wzajemnego wpływu rzeczy na siebie oraz utrzymuje swoją wolą łańcuch przyczynowo-skutkowy<sup>62</sup>. Według Ḥanafiego Al-Ġazālī w bardzo dużym stopniu przyczynił się do tego, że oryginalna twórczość nauk adżamijskich, a zwłaszcza

---

Boga i jego nieograniczoność w narzucaniu człowiekowi uczynków (modyfikacja mutazylickiej teorii *kasbu* pozbawiająca człowieka aktywności twórczej – *qudra* – i odpowiedzialności); tamże, s. 116–117.

<sup>59</sup> Y. Wahyudi, dz. cyt., s. 123. *Naql* (dosł. przekazywanie) w dyskursie prawniczym i teologicznym odnosi się zazwyczaj do tekstowych źródeł wiedzy (o potwierdzonej autentyczności), *'aql* jako przeciwieństwo *naql* jest źródłem wiedzy uzyskanej poprzez racjonalne rozważania, opartej na logice lub doświadczeniu.

<sup>60</sup> H. Corbin, dz. cyt., s. 117. Aszaryckie rozumienie działania człowieka jest związane z okazjonalistycznym przekonaniem o atomistycznej strukturze wszechświata, gdzie istnienie rzeczy we wszechświecie, jak i całego wszechświata zależy od nieustannego stwarzania i podtrzymywania przez Boga atomów (momentów istnienia). Absolutna wola Boga została uznana więc za jedyną przyczynę, dzięki której atomy powstają bądź przestają istnieć.

<sup>61</sup> Określenie nauk matematyczno-przyrodniczych, przejętych od cywilizacji podbitych i rozwiniętych na podstawie ich dziedzictwa (od arab. *aḡam* – obcokrajowcy, obcy, nie-Arabowie).

<sup>62</sup> Szerzej zob. B. Abrahamov, *Ghazālī's Theory of Causality*, „Studia Islamica” 1988, no. 67, s. 75–98.

medycyny, została znacznie zahamowana, a tym samym jest on odpowiedzialny za upadek kultury i cywilizacji islamu<sup>63</sup>.

W promowaniu idei mutazylickich Ḥanafī kładzie szczególny nacisk na koncepcję wolnej woli oraz przekonanie o istnieniu związków przyczynowych w procesach naturalnych. Tym samym mutazyлизм – według niego – stymuluje postawę racjonalistyczną oraz badania naukowe<sup>64</sup>.

W kontekście dyskusji nad dziedzictwem filozoficznym Ḥanafī zwraca uwagę na jego racjonalistyczny nurt, który swój początek wziął od Al-Kindiego, a apogeum osiągnął za Ibn Ruśda. Ibn Ruśd, będąc arystotelikiem, próbował przywrócić znaczenie rozumu jako narzędzia poznawczego, propagował naukowy racjonalizm, krytykował poglądy aszarytów i Al-Ġazālego. Ḥanafī opowiada się za ożywieniem awerroizmu i uznaje go za epistemologiczną podstawę swojej muzułmańskiej lewicy<sup>65</sup>.

Mystycyzm muzułmański (sufizm) jest tym elementem dziedzictwa, który – w formie ukształtowanej przez tradycję – zostaje przez Ḥanafiego odrzucony. Odwoływanie się do mistycznych wartości, takich jak ubóstwo (*faqr*), cierpliwość (*ṣabr*), zadowolenie (*riḍā*), uważa za działania defetystyczne. Według niego, muzułmanie, hołdując takim wartościom, biernie akceptują rozmaite warunki, w których przyszło im się znaleźć<sup>66</sup>.

Ze względu na znaczenie, jakie przywiązuje do działania, Ḥanafī docenia szyizm, widzi w nim potencjał rewolucyjny i nadaje mu charakter lewicowy. Krytykuje on jednak szyicką koncepcję imamów jako osób nieomylnych, stawianych wyżej od proroków, jak również roszczenie sobie pretensji do władzy przez duchowieństwo w szyizmie irańskim<sup>67</sup>. Taka postawa wypływa z ogólnej krytyki, jakiej Ḥanafī poddaje idealizowanie i apoteozę ludzi (proroków, w tym także proroka Mahometa, mistyków, imamów) zamiast ich czynów. Winą obarcza za to paradygmat klasycznych biografii,

<sup>63</sup> Niektórzy badacze myśli Ḥanafiego wskazują na zbyt pochopną i nieusprawiedliwioną krytykę Al-Ġazālego; zob. M. Riexinger, dz. cyt., s. 77; Y. Wahyudi, dz. cyt., s. 133–134.

<sup>64</sup> M. Riexinger, dz. cyt., s. 70; szerzej zob. Y. Wahyudi, dz. cyt., s. 130–131.

<sup>65</sup> Y. Wahyudi, dz. cyt., s. 135–136.

<sup>66</sup> Ḥ. Ḥanafī, *At-Turāt...*, s. 17–18, 162; Y. Wahyudi, dz. cyt., s. 143–144.

<sup>67</sup> Y. Wahyudi, dz. cyt., s. 147.



które stymulują oddawanie czci, nie zaś refleksję nad przesłaniem tych, którym zostały one poświęcone<sup>68</sup>. By odzyskać ducha rewolucyjnego, Ḥanafī namawia do wykorzystania charydżyckiej interpretacji działania jako integralnej części wiary<sup>69</sup>. Podkreśla znaczenie charydżyckiego egalitaryzmu dla współczesności – jest to dla niego postawa, która może przeciwdziałać współczesnym uprzedzeniom. Podobnie w charydżyckiej procedurze wyboru kalifa widzi promowanie zasady współczesnej demokracji<sup>70</sup>.

Ḥanafī dyskutuje wreszcie problem statusu oraz funkcjonowania we współczesnym świecie prawa muzułmańskiego (*fiqh*) oraz jego dyscyplin<sup>71</sup>. W zakresie teorii prawa należy w jego opinii przemyśleć całościowo prawne dziedzictwo i przyjąć normy (*aḥkām*) epistemologicznie pewne, zawarte w Koranie i sunnie, natomiast problemy prawne, na które teksty objawione nie dają pełnej odpowiedzi, powinny być raz jeszcze przepracowane w procesie *iğtihādu*. Ḥanafī proponuje zatem powrócić do czynnej działalności prawotwórczej, która została ograniczona do minimum przez kilka wieków w historii klasycznego prawa.

<sup>68</sup> H. Ḥanafī, *At-Turāt...*, s. 76, 179.

<sup>69</sup> Charydżyci – jeden z najwcześniejszych odłamów religijnych i politycznych islamu, którego powstanie ok. połowy VII w. wiąże się ze sporem o przywództwo w ówczesnym kalifacie. Charydżyci byli odłamek bardzo purytańskim, chcącym przywrócić islamowi jego pierwotny kształt. Ich życie regulowała litera Koranu. Prowadzili czynną i nieustanną walkę z władzą umajjadzką, co, w połączeniu z ich poglądem na temat zasad wyboru kalifa, którym mógł zostać każdy wierny muzułmanin, przyciągnęło wielu nawróconych na islam nie-Arabów, niezadowolonych z panującej wówczas hegemonii arabskiej; Kh. Blankinship, *The Early Creed*, [w:] T. Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, 2008, s. 37–38.

<sup>70</sup> Y. Wahyudi, dz. cyt., s. 147, 149–150. Odrzucając wszelkie formy ekstremizmu, Ḥanafī odrzuca ekstremizm charydżytów, uważając go za dziedzictwo prawicy.

<sup>71</sup> *Fiqh* to nauka prawa, dyscyplina, która opierając się na objawieniu zawartym w Koranie i sunnie oraz za pomocą określonych metod rozumowania prawniczego, wyprowadzała normy składające się na prawo boskie (*ṣarī'a*). Dwie jej dyscypliny to *uṣūl al-fiqh*, nauka o podstawach prawa i metodach wyprowadzania norm z objawienia, którą umownie określa się w literaturze przedmiotu terminem „teoria prawa”, oraz *furū' al-fiqh*, nauka o konkretnych normach obowiązujących zarówno w postawie człowieka wobec Boga, jak i w relacjach międzyludzkich; B. Prochwicz-Studnicka, *Uṣul al-fiqh. Czym są klasyczne sunnickie „korzenie/podstawy wiedzy o prawie”?*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2013, nr 1(65), s. 13–14, 20–21.

Dla Ḥanafiego głównym punktem odniesienia w procesie legislacji powinna być *maṣlaḥa* („dobro ogólne”, „dobro społeczne”)<sup>72</sup>. Dlatego w konstruowaniu norm pierwszeństwo wobec szczegółowych nakazów zawartych w tekstach objawionych powinny mieć tak zwane *maqāṣid šari‘a* („cele, jakie niesie ze sobą prawo”). W ten sposób można ochronić niezastępowalne i nieodzowne dla człowieka wartości (*darūriyyāt* – dosł. potrzeby): życie (*ḥayāt*), rozum (*‘aql*), religię (*dīn*), honor (*‘ird*) i własność (*māl*)<sup>73</sup> i zastąpić nimi dawny, klasyczny paradygmat zobowiązań kierowanych przez Prawodawcę (Boga) do człowieka w postaci systemu „nakazów i zakazów” (*awāmīr wa-nawāhī*). Tym samym Ḥanafī reinterpretuje klasyczne kategorie prawno-moralnej oceny postępowania człowieka<sup>74</sup>.

Opowiada się za malikickim ujęciem teorii prawa ze względu na preferowanie przez malikitów metody rozumowania prawniczego, w których dobro ogólne/dobro społeczne jest uznawane za podstawę przyjęcia danego rozwiązania prawnego (*istiṣlāḥ*)<sup>75</sup>. Reasumując: dla Ḥanafiego teoria prawa może być skutecznym środkiem wydzwignięcia świata islamu z kulturowo-cywilizacyjnej zapaści pod warunkiem odwrócenia tradycyjnego porządku faworyzującego teksty kosztem dobra ogólnego. Reinterpretację tę określa przejściem „od tekstu ku rzeczywistości”<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> W klasycznej myśli muzułmańskiej panowało ogólne przekonanie, że prawo zostało objawione przez Boga po to, by chronić dobro ogólne/dobro społeczne. Inaczej mówiąc: *maṣlaḥa* jest realizacją celu prawa (*maqāṣid šari‘a*), czyli zapewnienia ludzkości dobra i szeroko pojętej korzyści (materialnej, moralnej i duchowej) w życiu zarówno doczesnym, jak i wiecznym. We współczesnym świecie, pod wpływem prawnej myśli Zachodu, idea ta zaczęła nabierać coraz większego znaczenia jako potencjalne źródło reform przekształcających prawo tak, by mogło ono sprostać wyzwaniom współczesności. Na temat interpretacji koncepcji *maṣlaḥa* przez współczesną myśl prawniczą zob. F. Opwis, *Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory*, „Islamic Law and Society” 2005, vol. 12, no. 2, s. 182–223.

<sup>73</sup> M. Riexinger, dz. cyt., s. 73; Y. Wahyudi, dz. cyt., s. 173.

<sup>74</sup> Y. Wahyudi, dz. cyt., s. 174.

<sup>75</sup> Chodzi o *maṣlaḥa mursala*, czyli takie dobro ogólne, które nie zostało ujęte w tekstach objawionych (*mursal* – niepoświadczony). Rozwiązania prawne, do jakich dochodzono, opierając się na tej metodzie, nie miały umocowania w konkretnych fragmentach Koranu i sunny, a jedynie wykazywały zgodność i związek z uniwersalnym celem prawa; B. Prochwicz-Studnicka, dz. cyt., s. 36.

<sup>76</sup> Ḥ. Ḥanafī, *At-Turāt...*, s. 178.

W zakresie prawa (*furū' al-fiqh*) Ḥanafī zdecydowanie daje pierwszeństwo sprawom społecznym, nie zaś tym dotyczącym rytuałów i obowiązków religijnych. Proponuje zastąpić dotychczasowe prawo zorientowane przede wszystkim na stosunek człowieka do Boga takim, który jest zorientowany na relacje międzyludzkie<sup>77</sup>.

### Kształtowanie się kultury narodowej

Racjonalna interpretacja muzułmańskiego dziedzictwa nie jest dla Ḥanafiego celem samym w sobie, lecz jedynie wstępem pozwalającym zrealizować cel ostateczny, jakim jest kultura narodowa. Podstawą kultury narodowej jest nauka, ale nie w jej obecnym kształcie – praktykowana i rozumiana tylko w wąskim kręgu klasy wyższej. Nauka, poprzez jej praktyczne zastosowanie, wpływa na całe społeczeństwo. Dlatego kwestią priorytetową jest przekształcenie nauki w kulturę powszechną, w której partycypować będzie całe społeczeństwo. Dopiero wówczas możliwe stanie się odejście od kultury transcendentnej i wkroczenie w etap kultury naukowej, kultury mentalności doświadczalnej – wolnej od mitów i przesądów, opartej na wątku przyczynowo-skutkowym. W przeciwnym wypadku ludzka mentalność pozostanie we władzy zabobonów. Kiedy rozum stanie się częścią życia publicznego, społeczeństwo przekształci się w społeczeństwo naukowe – bezpieczne i stabilne. W dalszej kolejności powszechna kultura naukowa przeobrazi się w kulturę narodową. Trio nauki, kultury i narodu jest, zdaniem Ḥanafiego, nierozłączne i tylko ono gwarantuje społeczną mobilność i system sprawiedliwości społecznej, ponieważ opiera się na nauce, która stanowi jego fundament<sup>78</sup>.

Dobrem najwyższym dla Ḥanafiego jest właśnie społeczna sprawiedliwość, której brak skutkuje niemożnością wypracowania kultury narodowej, niezbędnej do skutecznego przeciwstawienia się kulturowej i naukowej inwazji Zachodu. Warunkiem wstępnym kultury narodowej jest kultura powszechna, która stanie się udziałem całej społeczności. Ponieważ kultura ludu – jak Ḥanafī

<sup>77</sup> Y. Wahyudi, dz. cyt., s. 168.

<sup>78</sup> Ḥ. Ḥanafī, *Al-'ilm wa-t-taqāfa wa-l-waṭan*, <http://www.almasryalyoum.com/news/details/363924> (dostęp: 30.06.2014).

pisze w pierwszym numerze „Al-Yasār al-islami” (1981, Muzułmańska lewica), w którym wyjaśnia cele swojego sztandarowego projektu – w dużej mierze ukształtowana została przez dziedzictwo muzułmańskie<sup>79</sup>, jedynym gwarantem powstania naukowej kultury powszechnej jest połączenie idei socjalistycznych ze zreformowanym islamem.

## Zakończenie

Próba pogodzenia orientacji religijnej i lewicowej nie przysporzyła Ḥanafiemu zwolenników w obozie zarówno islamistów, jak i sekularystów. Dla pierwszych jest zakamuflowanym marksistą, a dla drugich islamistą<sup>80</sup>. Przez racjonalną reinterpretację islamu naraził się środowisku uczonych Al-Azharu, przez których został oskarżony o apostazję<sup>81</sup>. Z kolei intelektualiści krytykują Ḥanafiego za anachroniczną postawę dążącą do zrewolucjonizowania teraźniejszości poprzez rewolucję przeszłości i sprowadzanie dziedzictwa do spuścizny religijnej, a tej do tradycji sunnickiej<sup>82</sup>. Mimo tego Ḥanafī z pewnością pozostaje jednym z najbardziej wpływowych przedstawicieli współczesnej myśli arabskiej – w maju 2014 roku fundacja Mu’minūn bi-lā Ḥudūd (Wierni/wierzący bez granic) uhonorowała go jako jednego z najważniejszych myślicieli arabskich o wybitnych osiągnięciach naukowych i filozoficznych<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> E.S. Kassab, *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York 2010, s. 201.

<sup>80</sup> Tamże, s. 200–201.

<sup>81</sup> Szerzej zob.: M.S. Berger, *Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt’s Highest Courts*, „Human Rights Quarterly” 2003, vol. 25, no. 3, s. 730; A. Shadid, *Legacy of the Prophet. Despots, Democrats, and the New Politics of Islam*, Colorado–Oxford 2002, s. 235; R. Wielandt, dz. cyt., s. 777.

<sup>82</sup> E.S. Kassab, dz. cyt., s. 206.

<sup>83</sup> M. Aş-Şabbān, „Mu’minūn bi-lā ḥudūd” *tukrim al-mufakkir al-miṣri ḥasan ḥanafī*, <http://elbadil.com/2014/05/18/%D9%85%D8%A4%D9%85%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A8%D9%84%D8%A7-%D8%AD%D8%AF%D9%88%D8%AF-%D8%A-A%D9%83%D8%B1%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A-%D8%AD%D8%B3/> (dostęp: 18.08.2014).

Reprezentowane przez Ҳanafiego podejście do dziedzictwa i kultury arabsko-muzułmańskiej wpisuje go w nurt modernistycznej interpretacji islamu w ujęciu Al-Afḡāniego i kontynuatorów jego myśli – przede wszystkim Muḥammada 'Abduha. Mając na uwadze zmiany społeczno-polityczne, które stały się udziałem świata arabskiego na przestrzeni ostatniego stulecia, postawę Ҳanafiego rzeczywiście można uznać za anachroniczną. Z drugiej jednak strony, ze względu na rosnącą popularność środowisk salafickich i neosalafickich w regionie, postępującą polaryzację społeczną na linii tradycja – nowoczesność oraz fakt, że religia nadal stanowi podstawę tożsamości zbiorowej i jednostkowej, wydaje się, że współczesny modernizm, oparty na racjonalnym stosunku do religii, może być jedynym sposobem na ukształtowanie własnej kultury.

#### BIBLIOGRAFIA

- Abrahamov B., *Ghazālī's Theory of Causality*, „Studia Islamica” 1988, no. 67, s. 75–98.
- Abu-Rabi' I.M., *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London–Sterling, Virginia 2004.
- Akhavi S., *The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hassan Hanafi*, „International Journal of Middle East Studies” 1997, vol. 29, no. 3, s. 377–401.
- Ayish M., *Cultural Studies in Arab World Academic Communication Programmes: The Battle for Survival*, [w:] T. Sabry (ed.), *Arab Cultural Studies. Mapping the Field*, London–New York 2012, s. 79–100.
- Berger M.S., *Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts*, „Human Rights Quarterly” 2003, vol. 25, no. 3, s. 720–740.
- Blankinship Kh., *The Early Creed*, [w:] T. Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, 2008, s. 33–54.
- Boulatta I., *Hasan Hanafi*, [w:] J. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, Oxford University Press, 1995, s. 97–99.
- Choueiri Y.M., *Arab Nationalism. A History, Nation and State in the Arab World*, Wiley-Blackwell 2001.
- Corbin H., *History of Islamic Philosophy*, London [b.r.].

- Dawisha A., *Arab Nationalism in the Twentieth Century. From Triumph to Despair*, Princeton–Oxford 2003.
- Espósito J., Voll J., *Makers of Contemporary Islam*, Oxford University Press, 2001.
- Hammond A., *Popular Culture in the Arab World. Arts, Politics, and the Media*, Cairo–New York 2007.
- Ḥanafī H., *Al-‘ilm wa-t-ṭaqāfa wa-l-waṭan*, <http://www.almasryalyoum.com/news/details/363924> (dostęp: 30.06.2014).
- Ḥanafī H., *At-turāṭ wa-t-ṭaḡdīd. Mawqifuna min at-turāṭ al-qadīm*, Bayrūt 1981.
- Ḥanafī H., *Azmat at-ṭaqāfa al-‘arabiyya aw tazwiġ al-wāfīd wa-l-mawrūt*, <http://echajara.wordpress.com/2013/09/14/%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A-%D8%A3%D8%B2%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D9%88-%D8%AA%D8%B2%D9%88%D9%8A/> (dostęp: 23.06.2014).
- Ḥanafī H., *Mustaqbal at-ṭaqāfa fī miṣr*, <http://www.almasryalyoum.com/news/details/49349> (dostęp: 1.07.2014).
- Ḥanafī H., *Qirā‘at an-naṣṣ*, „Alif: Journal of Comparative Poetics” 1988, no. 8, s. 6–29.
- Hanafī H., *The Relevance of the Islamic Alternative In Egypt*, „Arab Studies Quarterly” 1982, vol. 4, no. 1/2, s. 54–74.
- Hourani A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1789–1939*, Cambridge University Press, 2011.
- Ḥusayn T., *Mustaqbal at-ṭaqāfa fī miṣr*, Al-Qāhira 1938.
- Kassab E.S., *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York 2010.
- Kniaz M., „Dialektalna herezja” wobec językowej ortodoksji w Egipcie, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, nr 6, s. 71–87.
- Kramer M., *Arab Nationalism: Mistaken Identity*, „Daedalus” 1993, vol. 122, no. 3, s. 171–206.
- Merad A., *Islāh*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam. New edition*, vol. 4, Leiden 1997, s. 141–163.
- Moussalli A., *Wahhabism, Salafism and Islamism: Who Is the Enemy?*, <http://www.conflictsforum.org/wp-content/uploads/2012/03/Monograph-WahhabismSalafismIslamism1.pdf> (dostęp: 24.08.2014).
- Murphy C., *Passion for Islam: Shaping the Modern Middle East. An Egyptian Experience*, New York 2002.
- Opwis F., *Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory*, „Islamic Law and Society” 2005, vol. 12, no. 2, s. 182–223.
- Phillips C., *Everyday Arab Identity. The Daily Reproduction of the Arab World*, London–New York 2013.

- Prochwicz-Studnicka B., *Usulal-fiqh. Czym są klasyczne sunnickie „korzenie/ podstawy wiedzy o prawie”?*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2013, nr 1(65), s. 11–51.
- Riexinger M., *Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Ḥasan Ḥanafī's Projects “The Islamic Left” and “Occidentalism” (And Their Uncritical Reading)*, „Die Welt des Islams” 2007, Vol. 47, Nr. 1, s. 63–118.
- Aṣ-Ṣabbān M., „*Mu'minūn bi-lā ḥudūd*” *tukrim al-mufakkir al-miṣrī ḥasan ḥanafī*, <http://elbadil.com/2014/05/18/%D9%85%D8%A4%D9%85%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A8%D9%84%D8%A7-%D8%AD%D8%AF%D9%88%D8%AF-%D8%AA%D9%83%D8%B1%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A-%D8%AD%D8%B3/> (dośćęp: 18.08.2014).
- Sabry T., *Cultural Encounters in the Arab World. On Media, the Modern and the Everyday*, New York 2010.
- Shadid A., *Legacy of the Prophet. Despots, Democrats, and the New Politics of Islam*, Colorado–Oxford 2002.
- Suleiman Y., *The Arabic Language and National Identity. Study in Ideology*, Washington, DC 2003.
- Wahyudi Y., *The Slogan „Back to the Qur'ān and the Sunna”: A Coparative Study of the Responses of Ḥasan Ḥanafī, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī and Nurcholish Madjid*, nieopublikowana rozprawa doktorska, McGill University, Montreal 2002.
- Wielandt R., *Islam and Cultural Self-Assertion*, [w:] E. Werner, U. Steinbach (ed.), *A Handbook of Politics, Religion, Culture and Society*, Ithaca, NY 2010, s. 767–778.
- Wiktorowicz Q., *Anatomy of the Salafi Movement*, „Studies in Conflict & Terrorism” 2006, vol. 29, no. 3, s. 207–239.
- Zurayk C.K., *The Essence of Arab Civilization*, „Middle East Journal” 1949, vol. 3, no. 2, s. 125–139.

## STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia poglądy Ḥasana Ḥanafiego – jednego z czołowych egipskich filozofów – na współczesną kulturę arabską. Tekst wprowadza w skonstruowaną przez niego definicję kultury oraz jej znaczenie dla społeczeństwa i narodu, a także koncepcję wydzwignięcia arabskiej kultury z kryzysu poprzez rekonstrukcję poszczególnych elementów dziedzictwa i tradycji muzułmańskiej, które mogą – zdaniem Ḥanafiego – stanowić rdzeń współczesnej cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. Rozważania egipskiego filozofa przedstawione są na tle historycznego kształtowania się koncepcji kultury we współczesnej myśli arabskiej ze szczególnym uwzględnieniem głównych modeli kulturowo-cywilizacyjnych wyłaniających się z debaty filozoficznej.

**SŁOWA KLUCZOWE:** kultura arabska, Ḥasan Ḥanafī, współczesna myśl arabska, modernizm muzułmański, dziedzictwo muzułmańskie, muzułmańska lewica

## SUMMARY

The paper presents Ḥasan Ḥanafī's – one of the leading Egyptian philosophers – views on contemporary Arab culture. The article outlines his concept of culture and its importance to the society and the nation, as well as the idea of the overcome of its current crisis through the reconstruction of individual elements of Muslim heritage and tradition that may be – according to Ḥanafī – the core of contemporary Arab-Muslim civilization. Ḥanafī's deliberations are shown in the context of historical development of the concept of culture in contemporary Arab thought with particular emphasis on the major cultural and civilizational models emerging from philosophical debate.

**KEYWORDS:** Arab culture, Ḥasan Ḥanafī, contemporary Arab thought, Islamic modernism, Muslim heritage, Islamic Left



# 6.

RENATA IWICKA

## Czy kultura koreańska zatopila Sewol?

Dnia 16 kwietnia 2014 roku u południowo-zachodnich wybrzeży Półwyspu Koreańskiego zatonął prom pasażerski wiozący niemal pięciuset pasażerów (476), w większości kilkunastoletnich uczniów (ponad trzystu). Tragedię promu Sewol<sup>1</sup> obserwował cały świat dzięki relacjom i wiadomościom przekazywanym w mediach, zwłaszcza społecznościowych<sup>2</sup>. Podobnie jak w przypadku japońskiej Fukushima w 2011 roku, tak i teraz użytkownicy mediów zachodnich byli niejednokrotnie lepiej poinformowani niż rodzimi użytkownicy mediów tradycyjnych. Ta jedna tragedia obnażyła dużą część, mniej lub bardziej, skrywanych stron tradycyjnego podejścia do wielu spraw w Korei Południowej. Sewol stał się synonimem bolączek systemu polityczno-społecznego, nieadekwatności tradycyjnych wartości i kultury posłuszeństwa, którą obarczono znaczną odpowiedzialnością za wydarzenia na promie i na lądzie. Artykuł ma

---

<sup>1</sup> Samo słowo oznacza „poza światem” (세월, 世越), stąd natychmiast po tragedii podniosły się głosy o pechowej nazwie.

<sup>2</sup> Na Twitterze, jednym z największych serwisów społecznościowych świata, przez całe dni jednymi ze światowych trendów były #PrayForSewol oraz #PrayForKorea.

na celu prześledzenie, czy faktycznie takie zarzuty są uzasadnione i usprawiedliwione.

Aby dokładniej zrozumieć dynamikę i spiralę oskarżeń, jakie zapoczątkował Sewol, należy przeanalizować, na czym tak dokładnie opierają się tradycyjne wartości i kultura koreańska. Dodatkowo pod uwagę zostaną wzięte zmiany owych tradycyjnie pojmowanych wartości, które Korea dzieli ze swoimi azjatyckimi sąsiadami. Wydaje się, że Lim Hy-sop<sup>3</sup> ma rację, twierdząc, że w Korei (Południowej) „nieuniknione jest wystąpienie konfliktu, ponieważ zmiany wartości nie nadążają za przemianami społecznymi”<sup>4</sup>. Współczesna Korea Południowa to przedziwna mieszanka wysoko rozwiniętej technologii z uparcie narzucanymi wartościami sprzed trzech stuleci. Koreańczyk żyje więc rozdarty pomiędzy obowiązkami wymaganymi przez tradycyjną, silnie zakorzenioną kulturę a światem wartości zachodnich. W niniejszym artykule analizie zostanie poddana kultura koreańska widziana przez pryzmat rodzimych badaczy, a rozważania, doprowadzone do owego feralnego kwietniowego dnia 2014 roku, spróbują odpowiedzieć na pytanie: w jakim miejscu znajduje się obecnie tradycja kulturowa Korei Południowej?

## Źródła kultury koreańskiej

Według tradycyjnych wierzeń praojcem Koreańczyków był władca-szaman Dangun, który założył pierwsze koreańskie królestwo Gojoseon (Stare Joseon) ze stolicą w Asadalu w 2333 roku p.n.e. Jest to równie prawdziwe jak Cesarstwo Japońskie założone w 660 roku p.n.e. Świadczy to jednak o ambicjach sięgnięcia w przeszłość, aby podkreślić „odwieczność” danej linii dynastycznej czy też wspólnoty

<sup>3</sup> W całym artykule zapis nazwisk koreańskich oraz azjatyckich jest oryginalny, czyli najpierw nazwisko, a później imię. Wyrazy koreańskie transkrybowane są za pomocą tzw. Revised Romanization (z wyjątkiem słów i nazwisk o tradycyjnie przyjętym zapisie), a japońskie – transkrypcją Hepburna. Nazwiska autorów koreańskich cytowanych publikacji są pozostawione w takiej pisowni, w jakiej pojawiają się w zapisie bibliograficznym danego artykułu.

<sup>4</sup> H.S. Lim, *A Study on the Change of Value-Orientations and Adjustment for Conflict in Contemporary Korean Society*, „Korean Social Science Journal” 1983, vol. 10, s. 99 (tłumaczenie cytatów obcojęzycznych w artykule, o ile nie podano inaczej – R.I.).

etnicznej. Niezbitym faktem pozostają obecność plemion na tym terenie oraz stosunki z Chinami zanotowane w kronikach. Nieustanne walki toczone na północy półwyspu doprowadziły stronę chińską do utworzenia Czterech Komanderii, terytorialnie obejmujących północne ziemie do mniej więcej obecnego Pyeong-yangu. Powstały po podbiciu Gojoseon rządzonego przez linię Wimana<sup>5</sup>. Do dziś nie ustalono faktycznego zasięgu owych komanderii, a z uwagi na fakt, że jakiegokolwiek znaczenie odgrywała jedna z nich, Lelang, obecność tych jednostek na ziemiach półwyspu uznaje się za niewiele znaczącą<sup>6</sup>. Pierwszym królestwem, którego zręby faktycznie mogły się uformować przed naszą erą, było Goguryeo, rozległe terytorialnie, waleczne i wrogie chińskim sąsiadom królestwo konnych wojowników północy. To właśnie oni mieli, według Egami Namio, japońskiego historyka, przywieźć na Archipelag Japoński wyższą kulturę<sup>7</sup>. Pierwszym i największym wrogiem Goguryeo były zmieniające się dynastie chińskie. W pierwszych wiekach naszej ery zaczęły się formować dwa inne duże organizmy państwowe – Baekje na południowym zachodzie oraz Silla na północno-wschodnim krańcu półwyspu. U ujścia rzeki Nakdong powstała Federacja Gaya, która została podbita przez królestwo Silla w VI wieku; nie odgrywała zatem większej roli w starciach politycznych pomiędzy trzema królestwami<sup>8</sup>.

Rok 668 zapoczątkował tak zwany okres Zjednoczonego Silla, kiedy właśnie to królestwo wyszło zwycięsko z wyniszczających wojen toczonych na półwyspie, trwających do roku 918<sup>9</sup>. Podczas

<sup>5</sup> Chińczycy do dziś utrzymują, że Gojoseon było w zasadzie prowincją chińską.

<sup>6</sup> Znaczenie handlowe i kulturowe posiadała tylko komanderia w Lelangu.

<sup>7</sup> Jest to tzw. teoria „konných najeźdźców z północy”. O ile nie kwestionuje się faktycznej obecności obcych z kontynentu na archipelagu (którzy przywieźli ze sobą chociażby konia – jego wizerunki pojawiają się w grobowcach nagle i dość późno), niejasny pozostaje jej charakter – czy to faktycznie był podbój czy raczej pokojowy napływ nowych plemion. Więcej: N. Egami, *The Formation of the People and the Origin of the State in Japan*, „Memoirs of the Toyo Bunko” 1964, vol. 23.

<sup>8</sup> Federacja odgrywała jednak znaczącą rolę handlową, to tutaj swoje faktorie kupieckie mieli przedstawiciele państwa Yamato.

<sup>9</sup> Obecnie coraz częściej postuluje się zmianę nazwy na okres Królestw Północy i Południa, gdyż do świadomości historyczno-kulturowej Koreańczyków coraz mocniej zaczyna przemawiać Królestwo Buyeo jako północne pozostałości Goguryeo.

tych dwóch stuleci zaczęły się formować cechy charakterystyczne dla Koreańczyków, struktury społeczne i wartości oparte w dużej mierze na tradycji Silla, choć w dalszym ciągu wyraźne były tendencje odśrodkowe. Władza królewska również nie posiadała autorytetu spajającego obywateli z państwem. Przyczyna tego leży w utraconym charakterze władcy. Do VII wieku królowie i królowe Silla wywodzili się z gałęzi „święte kości” (*seonggol*), o charakterze nadnaturalnym, z wyraźnymi cechami władców-szamanów, którzy mieli boską mocą. Po bezpotomnej śmierci królowej Seondeok, jej następczyni Jindeok, w roku 674, linia „świętych kości” wymarła i władcy stracili nimb boskości, stając się tylko odrobinę lepszymi ludźmi niż arystokracja<sup>10</sup>. To leży również u podłoża późniejszej sytuacji władców koreańskich, kiedy to bardzo często byli ledwie marionetkami w rękach ministrów, książąt i generałów, z łatwością obalonymi i powoływanyymi na tron.

Dopiero królestwo Goryeo (918–1392) wystarczająco ustabilizowało sytuację wewnętrzną, aby mogły zacząć się formować cechy narodowe Koreańczyków. Również w tym okresie zmniejszył się znacznie napływ odrębnych etnicznie plemion. Ten argument jest dziś bardzo chętnie wykorzystywany przez samych Koreańczyków, którzy podkreślają, że ich naród jest etnicznie homogeniczny. Okres Goryeo to również czas rozkwitu buddyzmu, taoizmu oraz szamanizmu koreańskiego, który wpłynął na wiele elementów tradycyjnej kultury Korei, takich jak taniec, pewne obrzędy, malarstwo, muzyka czy widowiska teatralne. Panowanie następczej dynastii Yi, czyli długi okres Joseon (1392–1910), umożliwiło krystalizację struktur społecznych, politycznych, wzorców etycznych, norm zachowań oraz kulturowych, które do dzisiaj są mniej lub bardziej zauważalne.

Okres Joseon to czas mianowania konfucjanizmu w swojej nietolerancyjnej odmianie neokonfucjańskiej na ideologię państwową. Filozofia ta miała wystarczająco dużo czasu, by przeniknąć do wszystkich warstw i wsiąknąć w żywą tkankę społeczeństwa. Niektórzy z badaczy współczesnych, jak chociażby Choe Jun-sik, z uporem godnym lepszej sprawy w dalszym ciągu utrzymują, że wartości obowiązujące w okresie Joseon są podtrzymywane w obecnym społeczeństwie. Píše on:

---

<sup>10</sup> Więcej: J.W. Kim, *A History of Korea: From „Land of the Morning Calm” to States in Conflict*, University of Indiana Press, 2012.

Sto lat to wcale nie jest tak znowu wiele. System wartości, wprawdzie potrzebujący długiego czasu by zapaść korzenie, już potem z łatwością przetrwa kilka setek lat [...] Dlatego też zawsze będę twierdził, że współczesna Korea – włączając Północną – jest przedłużeniem późnego okresu Joseon w kwestii historii kultury koreańskiej<sup>11</sup>.

Warto w tym miejscu pokrótce przybliżyć specyfikę neokonfucjanizmu koreańskiego. Dynastia Yi, przejmując tron pod koniec XIV wieku, zdecydowała się na definitywne zerwanie z buddyzmem, którego kler nierzadko wpływał na poczynania władców dynastii wcześniejszej (jak chociażby mnich Shin Don, doradca króla Gongmina). Pisma neokonfucjanistów chińskich krążyły wśród intelektualistów koreańskich (zwłaszcza niższych rang) już w XIII wieku, ale dopiero po przewrocie i obaleniu dynastii Wang przez Yi Seonggye filozofia ta została podniesiona do rangi państwowej, stając się modelem dla nowego społeczeństwa, administracji i rządów. Bardzo szybko, bo już w XVI wieku, filozofowie koreańscy zaczęli opracowywać swoją własną myśl filozoficzną, uznając, że tradycja chińska już ich nie zadowala. To jednak były wyjątki, najbardziej wpływową szkołą neokonfucjanizmu koreańskiego okazała się bowiem dogmatyczna i skrajnie nietolerancyjna szkoła tekstów Zhu Xi, która piętnowała inne księgi, komentarze oraz myślicieli. To spowodowało rozłam w rządzącej frakcji zwolenników neokonfucjanizmu i druga połowa okresu Joseon (od XVII w.) to przede wszystkim spory doktrynalne elity rządzącej. Stagnacja, dogmatyczne trzymanie się litery tekstu oraz związany z tym paraliż decyzyjny to cechy charakterystyczne polityki koreańskiej nie tylko XVI wieku, ale również współcześnie. Zrzucanie odpowiedzialności, niechęć do podjęcia szybkiej, ryzykownej decyzji, korupcja i obawa urzędników przed odpowiedzialnością – wszystko to powoduje nieprzyjemne następstwa dla polityki, gospodarki i społeczeństwa koreańskiego.

Neokonfucjanizm zapoczątkował w społeczeństwie „pęd no nauki”, w okresie Joseon opanowanie klasyków chińskich i zdanie egzaminów państwowych otwierało drogę do stanowisk w administracji. Obecnie, podobnie jak w okresie Joseon, nauka zorientowana jest

---

<sup>11</sup> Cyt. za: J.D. Yi, *What Is Korean Culture Anyway? – A Critical Review* –, „Korea Journal” 2003, vol. 43, no. 1, s. 72 (tł. R.I.).

na zdanie egzaminów umożliwiających studia na najlepszych uniwersytetach, stąd też w dalszym ciągu konfucjańska metoda uczenia się na pamięć jest obowiązującym systemem nauki w koreańskich szkołach<sup>12</sup>. Bardzo silny wpływ neokonfucjanizmu daje się zauważyć przede wszystkim w życiu rodzinnym. Wpływa to z filozoficznych podstaw tak zwanych pięciu więzi (*oryeon*), z których najważniejsza była relacja ojciec – syn. Konfucjanizm ustalił sztywną hierarchię zarówno społeczną, jak i rodzinną, w związku z czym silny nacisk kładzie się na grupę (rodzinę) i związki, jakie łączą poszczególnych jej członków, a nie na indywidualną jednostkę jako podstawę społeczeństwa. Jednostka istnieje tylko poprzez sieć wzajemnych relacji z grupą. Osoby starsze cieszyły się największym szacunkiem zarówno w poszczególnych rodzinach, jak i większej społeczności. Do niedawna autorytet rodziców był tak silny, że decydował o małżeństwie, pracy i każdym aspekcie życia potomstwa. Ten autorytarny model rodziny zaczyna się nieco zmieniać w ostatnich latach, choć – być może pod wpływem odrodzenia konfucjanizmu w latach dziewięćdziesiątych – w dalszym ciągu konfucjańskie rytuały (zwłaszcza związane z kultem przodków) są mocno osadzone w społecznej rzeczywistości<sup>13</sup>.

Konfucjanizm nadal jest obecny w zachowaniach społeczeństwa koreańskiego, nawet jeśli nikt nie nazwie pewnych sytuacji, zachowań i tradycji „konfucjańskimi” *per se*. Więzi międzyludzkie wciąż budowane są na podstawie kilku zależności: status społeczny, wiek, płeć, stopień pokrewieństwa, wykształcenie<sup>14</sup>. Nierzadko można usłyszeć małżonków zwracających się do siebie nie po imieniu, ale

---

<sup>12</sup> Więcej: J.T. Keum, *Historia koreańskiej myśli konfucjańskiej*, tł. H. Lee, D. Barańska, Warszawa 2014.

<sup>13</sup> W Korei można zgodnie z prawem zgłosić na policję fakt zdrady współmałżonka, który z tego powodu może zostać aresztowany i osądzony. Zdrada małżeńska funkcjonuje bowiem jako przestępstwo. Co ciekawe, do niedawna jedyną ofiarą zdrady mógł być małżonek, a dopiero w nowym zapisie umieszczono „osoba w związku małżeńskim”, zamiast „zameżna kobieta”. Art. 241, par. 22 (Crimes Concerning Sexual Morals) stwierdza: *A married person who commits adultery shall be punished by imprisonment for not more than two years. The same shall apply to the other participant* (cyt. za: *Criminal Act*, s. 50, Ministry of Government Legislation, <http://www.moleg.go.kr/english/korLawEng?pstSeq=52670>, dostęp: 16.09.2014).

<sup>14</sup> Zob. K.O. Kim, *The Reproduction of Confucian Culture in Contemporary Korea: An Anthropological Study*, [w:] W.M. Tu (ed.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Boston 1996.

„tato Jiny”, „mamo Juna” itp. Model biznesowy również oparty jest na modelu rodziny, a co za tym idzie – to wiek bardzo często decyduje o benefitach zatrudnienia. Jednocześnie też wszystkie osoby pełniące wysokie funkcje, zwłaszcza tradycyjnie szanowane, stają się „własnością publiczną”; każdy ich krok zostaje poddany publicznej ocenie, wymaga się od nich całkowitej transparentności działań, a jakikolwiek błąd zostaje bezlitośnie wytknięty. Dotyczy to zarówno polityków, jak i gwiazd ekranu. Wszystko sprowadza się do tego jednego konfucjańskiego powiązania ojciec – syn i prymatu więzi rodzinnych nad pozostałymi. Państwo (miasto, wspólnota) zostaje utożsamione z rodziną, przywódcy – z rodzicami. Aby państwo jednak dobrze funkcjonowało, jego przywódcy muszą być osobami bez skaz moralnych (konfucjańska idea rozwijania cnoty w dążeniu do ideału *gunja*). Często kompetencje są zatem ściśle powiązane z tym, jaką osobą jest (lub też wydaje się) dany człowiek. Jeśli jest dobrym ojcem i mężem/matką i żoną – to jest to osoba godna zaufania<sup>15</sup>. Stąd też tendencja do idealizowania więzi opartych na pokrewieństwie krwi, co jest częstym motywem literatury, filmu czy też historiografii koreańskiej.

Kolejnym elementem, na jaki Koreańczycy powołują się przy próbach charakteryzacji „koreańskości”, jest *han*. Samo słowo, zapisywane znakiem 恨 oznaczającym pierwotnie urazę, w Korei nabrało nieco nowego odcienia. *Han* jest nieprzetłumaczalne, stanowi bowiem opis tłumionych uczuć, zwłaszcza niewinnych ludzi doznających niewyobrażalnych krzywd. Pojęcie to obejmuje zarówno żal, jak i rozgoryczenie, urazę, wrogość czy niechęć. Jest to reakcja na niesprawiedliwe cierpienie, prześladowanie, stopniowo nasilający się głęboki, palący, uporczywy ból emocjonalny. *Han* jest pasywne, a kiedy tli się w człowieku wystarczająco długo, może prowadzić do wybuchu pozytywnego bądź negatywnego. Pozytywny rozwój *han* to „emocjonalne, psychologiczne i duchowe uleczenie, narodziny pewnej wspólnoty, siła do oporu, protestu i działań celem zmiany systemu politycznego bądź społecznego”<sup>16</sup>. Ale tłumione *han* rów-

<sup>15</sup> Więcej: R. Iwicka, *Idealy konfucjańskie we współczesnym społeczeństwie koreańskim*, [w:] J. Marszałek-Kawa, J. Węglowska, E. Kaja-Pilas (red.), *Kulturowe i edukacyjne problemy rozwoju współczesnej Azji*, Toruń 2012.

<sup>16</sup> K.P. Considine, *Han (恨) and the Salvation for the Sinned-Against*, „New Theology Review” 2013, vol. 26, no. 1, s. 88.

niez może przynieść destrukcję w postaci samobójstwa, choroby psychicznej, przemocy, czy też wsparcia opresywnego systemu politycznego<sup>17</sup>. Koreańskie wyrażenie mówi nawet, że kobiecie *han* jest w stanie „zmrozić ziemię nawet w maju lub czerwcu”<sup>18</sup>.

Yi Jaehun odczytuje *han* poprzez pryzmat badań szkoły jungowskiej. Według niego istnieją trzy rodzaje *han*, mianowicie: *won-han*, *hu-han* oraz *jeong-han*, czyli odpowiednio: *han* oparte na agresji, nihilistyczne, puste *han* mające tendencję do autodestrukcji oraz *jeong-han* mające dwa odcienie: niedojrzałe oraz dojrzałe. Niedojrzałe to głęboki stan zniechęcenia prowadzący do rozpaczki, choroby psychicznej, podczas gdy dojrzałe jest pewnego rodzaju uzdrowieniem, *katharsis*, nawet *agape*<sup>19</sup>.

*Han* ma swoje źródła również w burzliwej historii samej Korei, która nazywana jest nawet „Królową cierpienia”<sup>20</sup>. Każdy, kto chociaż pobieżnie poznał dzieje Półwyspu Koreańskiego, jest w stanie przyznać temu stwierdzeniu rację. Nieustanne konflikty wewnętrzne i zewnętrzne, zagrożenie państw sąsiednich, traktujących Koreę bądź jak własność, bądź jak pole doświadczalne, okupacje i wojny, jakie przetoczyły się przez ten kraj, niemoc władz skazująca zwyczajną ludność na cierpienie – wszystko to wytworzyło idealne warunki do wytworzenia się poczucia gorzkiej rezygnacji, ale zarazem sprzeciwu wobec zaistniałej sytuacji. Jednocześnie system społeczny okresu Joseon, spychający kobiety niemalże w społeczny i historyczny niebyt, doprowadził do szczególnie silnego poczucia *han* właśnie u kobiet, często uznawanych za personifikację *han*, za *han* w najczystszej postaci<sup>21</sup>.

Konfucjanizm oraz *han* stanowią dwa fundamenty, od których zaczyna się zazwyczaj analizę kultury koreańskiej. O ile jeszcze konfucjanizm można zdefiniować, opisać i podać jego główne założenia oraz pozostałości w życiu współczesnym Koreańczyków, o tyle *han*

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> B.S. Ahn, *Humor in Korean Film*, „East-West Film Journal” 1987, vol. 2, no. 1, s. 95.

<sup>19</sup> Za: K.P. Considine, *Kim Chi-Ha's Han Anthropology and Its Challenge to Catholic Thought*, „Horizons” 2014, vol. 41, no. 1, s. 53.

<sup>20</sup> Tamże, s. 54.

<sup>21</sup> Zob. H.K. Chung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, New York 1991.



jest nieuchwytny, ale obecny. Jest to niewidoczna tkanka łącząca elementy kultury koreańskiej, wyjaśniająca skąd u Koreańczyków zamiłowanie do melodramatu i sentymentalizmu. *Han* jest jednak problemem dużo bardziej złożonym i subtelnym, niemożliwym do pełnej analizy w ramach niniejszego artykułu.

### Początki refleksji nad kulturą rodzimą

Pierwszy raz koncept kultury pojawił się w Korei w czasie pierwszego dziesięciolecia okupacji japońskiej (1910–1920). Termin *munhwa* został przetłumaczony z japońskiego *bunka* (文化), który zresztą pochodził od niemieckiego *Kultur*. Oczywiście nie znaczy to, że we wcześniejszych tekstach słowo to nie występowało, owszem, pojawiło się w Księdze Zmian, w znaczeniu rozwoju, uprawy, kultywacji<sup>22</sup>. Znaczenie, jakie obecnie nadaje się temu pojęciu, nie istniało jednak w Korei aż do pierwszych lat okupacji. Termin ten został powiązany z „intelektualną wolnością i zapałem”, a także z „przebudzeniem indywidualności i jednostki”<sup>23</sup>. Koreańscy intelektualiści (Yi Donghwa oraz Yi Gwangsu) włączyli nową myśl w refleksję nad ówczesną kondycją społeczeństwa koreańskiego, o którym, co zaskakujące, mieli taką samą opinię jak myśliciele kręgu europejskiego o swoim. Uważali bowiem, że świat, w którym żyli, był wypaczony i chory, więc potrzebował natychmiastowej rekonstrukcji. W Korei winą za to obarczano ostatnie lata dynastii Joseon, które zrujnowały takie cechy charakteru narodowego Koreańczyków jak współczucie, szczerść, jedność, dzielność oraz poczucie własnej godności. Popularne było wówczas twierdzenie, że naród koreański i jego pozytywna kultura zostały bezpowrotnie zrujnowane przez przyjęcie chińskiego neokonfucjanizmu jako obowiązującej ideologii<sup>24</sup>.

Ten „powrót do koreańskości”, zainteresowanie własną przeszłością, sztuką, nawoływanie do popularyzacji przedstawień teatralnych, rodzimej muzyki i literatury było reakcją na wielowiekowe nego-

<sup>22</sup> I.M. Ku, „*Culture*” as an Imported Concept and „Korea” as a Nation State, „Korea Journal” 2007, vol. 47, no. 1, s. 154.

<sup>23</sup> Tamże, s. 153.

<sup>24</sup> Tamże, s. 161.

wanie własnej kultury. W okresie Joseon nie wypadało interesować się inną cywilizacją niż potężnego chińskiego sąsiada. Studiowano zatem literaturę, sztukę i historię Chin, wykazując całkowity brak zainteresowania własnymi dokonaniem w tym zakresie. Według przesiąkniętych neokonfucjanizmem myślicieli, ministrów i arystokratów, tylko i wyłącznie ojczyzna panującej filozofii była warta zgłębiania. W ferworze oczyszczania dochodziło nawet do niszczenia dokumentów i książek spisanych rodzimym alfabetem, hangeulem. Zarówno buddyzm, jak i szamanizm zostały całkowicie wyrzucone poza obręb oficjalnego życia, zakazano budowy świątyń w miastach, uważając, że religia rujnuje sztywną konfucjańską moralność. Każdy aspekt życia, od narodzin po śmierć, został podporządkowany zasadom neokonfucjańskim.

Dla myślicieli lat dwudziestych sięganie w przeszłość było jednocześnie próbą budowania własnej tożsamości jako narodu. Od 1923 do 1924 roku w czasopiśmie „Gaebyeok” publikowano pierwszy etnologiczny przegląd społeczeństwa, kultury, zwyczajów i ekonomii podjęty i wykonany przez Koreańczyków. Była to nowa metodologia rozumienia własnej kultury i przeszłości poprzez przede wszystkim zgłębianie tradycji oralnej, do której należały takie przejawy jak pieśni ludowe i legendy<sup>25</sup>. Wszystko to jednak nie służyło bynajmniej umocnieniu odrębności etnicznej Koreańczyków. Użycie nowego pojęcia kultury do badań nad własną tradycją wynikało z założeń politycznych Imperium Japońskiego. Japońscy badacze przy użyciu najnowszej metodologii zachodniej, dopasowanej wszelako do własnych realiów, wprowadzali cały korpus badawczy na tereny okupowane. W ich odczuciu nie badano jednak na przykład Koreańczyków, ale etnicznie odrębnych obywateli imperium. Korea od 1910 roku stanowiła terytorium cesarstwa, mieszkańcy Seulu czy też prowincji byli obywatelami japońskimi. Cały dyskurs służył zatem umocnieniu założeń o wspólnych wartościach kulturowych narodów okupowanych i Japonii. Badacze koreańscy wyrażali zatem własną kulturę w obrębie i przy użyciu refleksji nad kulturą japońską.

Skoro Koreańczycy zostali obywatelami Imperium, dla władz japońskich oczywisty stał się fakt zastąpienia kultury koreańskiej

---

<sup>25</sup> Za: I.M. Ku, *A Pilgrimage of the Country and the Self-Composition of the Nation*, „Studies in Korean Literature” 2004, vol. 27.

kulturą rodzimą. Zaczęto zatem wprowadzać obowiązkowy język japoński przy zakazie posługiwania się koreańskim, w szkołach uczono historii Japonii, zachęcano do zmiany nazwisk na japońskie, stawiano świątynie shintoistyczne itp. Opresja okupanta wywołała reakcję podwójną – sprzeciw oraz współpracę. Bardzo często do dzisiaj okres okupacji portretowany jest jako „dobrzy Koreańczycy i „źli Japończycy” (czy też kolaboranci). W wielu powieściach, filmach i serialach okupowani przedstawiani są jako moralnie lepsi, honorowi i dzielni bojownicy o wolność, podczas gdy okupanci to ludzie moralnie zepsuci, okrutni i pozbawieni manier<sup>26</sup>. Świadczy to o silnym emocjonalnym zaangażowaniu w ten okres, bez umiejętności obiektywnego spojrzenia na dynamikę ówczesnego społeczeństwa. To również stanowi bolączkę koreańskiej refleksji nad własną kulturą. Przeszłość jest bardzo często otoczona nimbem nietykalności, bohaterstwa i broniona niepisany zakazem podważania autorytetów. Takie podejście dzieli już bardzo cienka granica od legendy. Admirał Yi Sunshin z czasów wojny Imjin (1592–1598) jest postacią bez skazy, niedoścignionym moralnie ideałem. Podobna sytuacja ma miejsce ze współczesnymi serialami, w których wzorce postaci i zachowań moralnych wywodzą się w dużej części wprost z kanonu konfucjańskiego. Nic dziwnego, trzy główne państwowe stacje telewizyjne spełniają również misję moralną wobec społeczeństwa. Zatem trzysekundowy przypadkowy kontakt fizyczny mężczyzny i kobiety w serialu<sup>27</sup> musi skutkować małżeństwem, ale z kolei zrzucenie odpowiedzialności za swój czyn na innych rzadko jest karalne.

Ta nieprzystawalność pragnień i aspiracji młodych Koreańczyków do hegemonii wartości zanurzonych w konfucjanizmie prowadzi do sytuacji krańcowych i rozdarcia pomiędzy czymś obcym a inherent-

---

<sup>26</sup> Zob. C. Ryu, *Remembering Deadly Emotions: The Filial and the Colonial in Kim Cheong-han's Surado*, „Positions: East Asia Cultures Critique” 2008, vol. 16, no. 2, Fall.

<sup>27</sup> Doprowadziło to do specyficznego rozżewiu w sposobach przedstawiania relacji damsko-męskich w kinematografii koreańskiej. W kinie nie obowiązują żadne bariery, związki przedstawiane są z różnych perspektyw i czasami w sposób bardzo szokujący. W serialach emitowanych przez trzy największe stacje państwowe (KBS, MBC i SBS) w dalszym ciągu obowiązuje moralność neokonfucjańska.

nie koreańskim. Nierzadko można przeczytać oskarżenia, że wraz z wartościami zachodnimi przychodzi zanik „koreańskości”<sup>28</sup>. Ta „koreańskość” odkryta w pierwszych dziesięcioleciach okupacji, kiedy Korei na mapie świata nie było, do dzisiaj jest świeżym, nierozwiązanym problemem, który rzutuje na późniejsze epoki. Koreańczycy wciąż żyją w cieniu wielkiej traumy XX wieku – brutalnej okupacji oraz wyniszczającej wojny domowej. Można powiedzieć, że Korea dopiero zaczyna się otwierać na nowy dyskurs postkolonialny i być może dogłębny rozrachunek z własną przeszłością umożliwi łatwiejszą akceptację odmienności – czy to etnicznej, kulturowej, rasowej, czy seksualnej. Ten problem początku refleksji nad własną kulturą wśród badaczy jest jednak tematem mało eksplorowanym poza samą Koreą (a i w Korei z rzadka podejmuje się odczytania alternatywne, kontrowersyjne czy też niewygodne). Problem odkrycia własnej kultury i tego, w jaki sposób ukształtowane podczas okupacji obce pojęcie kultury wpłynęło na odczytanie swojej przeszłości, jest ważne z punktu widzenia dynamiki zmian w Azji Wschodniej, a także z perspektywy zainteresowań kulturoznawczych.

### Dyskurs najnowszy

Współczesna refleksja nad własną kulturą stała się w Korei popularna dopiero w latach dziewięćdziesiątych<sup>29</sup>. Było to możliwe jedynie wówczas, kiedy Korea weszła na szybką ścieżkę demokratyzacji i budowania od podstaw nowej, demokratycznej tożsamości pośród państw świata. Głównym terytorium badawczym pozostają pewne aspekty kultury analizowane pod kątem pytania, czy są właściwe czy też nie. W dalszym ciągu brakuje teoretycznej, obiektywnej refleksji nad własną kulturą, a także metadyskursu, jak pisze bowiem Yi Jeong Duk: „Unika się krytyki teoretycznych aspektów pewnych uczonych, ponieważ często jest to uważane za personalny atak na

---

<sup>28</sup> Chociażby brak szacunku do osób starszych. Zob. C. Baumann, *Korea at crossroads: back to Confucianism or further Westernization*, [http://www.koreatimes.co.kr/www/news/opinion/2012/07/137\\_116083.html](http://www.koreatimes.co.kr/www/news/opinion/2012/07/137_116083.html), 27.07.2012 (dostęp: 9.09.2014).

<sup>29</sup> J.D. Yi, dz. cyt., s. 59.

tego konkretnego uczonego”<sup>30</sup>. Część badaczy, podążając ścieżką prominentnego uczonego Choe Jun-sika, utożsamia kulturę z socjopsychologicznymi cechami i niczym więcej, co pociąga za sobą uproszczone i nierzadko wewnętrznie sprzeczne wyjaśnienie pewnych zjawisk kulturowych. Idąc tą ścieżką, można byłoby powiedzieć, że kolektywizm i autorytaryzm doprowadziły do gospodarczego „cudu nad rzeką Han”, jaki był udziałem Korei w XX wieku, ale przecież dokładnie te same aspekty były podawane jako powód stagnacji społecznej i politycznej, a w kwietniu 2014 roku nawet tragedii promu Sewol. Zatem co wpływa na dane wartości kulturowe, że w jednym momencie dziejowym są postrzegane jako główna siła napędowa, a w innym oskarżane o spowodowanie tragedii?

Choe, ignorując zupełnie dynamikę zmian społecznych i fluktuacje wewnątrz społeczeństwa, jest jednocześnie głęboko przekonany o wyższości tradycyjnej kultury (tożsamej dla niego z wartościami) koreańskiej. Tym samym zamyka drogę dyskursowi rewizjonistycznemu, wartościom multikulturalizmu, wpływom kultur obcych na koreańską, a także w pewien sposób podtrzymuje ksenofobiczny nacjonalizm koreański. Skoro bowiem tradycyjna kultura koreańska jest kulturą moralnie wyższą, to obce domieszki mogą ją zanieczyścić. A Korea już teraz jest krajem, w którym rasizm i nietolerancja są problemem dnia codziennego. Państwo promuje politykę multikulturalną, jednak oprócz kolorowych filmów i magazynów nie robi absolutnie nic, by ułatwić choćby dzieciom z mieszanych małżeństw integrację w szkołach. Wielu Koreańczykom brakuje świadomości „odmienności”, a naukowcy idący śladem Choe wcale nie ułatwiają zadania otwarcia Korei na obcość<sup>31</sup>.

Lee Aie-Rie dużo lepiej opisuje zmiany w kulturze, jakim podlega Korea w ciągu ostatnich kilkunastu lat. W przeciwieństwie

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 60.

<sup>31</sup> Przykładem może być skandal sprzed kilku tygodni, kiedy właściciel baru w Itaewon wywiesił komunikat o zamknięciu lokalu dla wszystkich mieszkańców Afryki w związku z epidemią wirusa Ebola. Tekst był w języku angielskim i brzmiał: *We apologize but due to Ebola virus we are not accepting Africans at the moment* (cyt. za: D. Boroff, *Signs outside South Korean pub ban Africans due to fears of Ebola virus*, <http://www.nydailynews.com/life-style/signs-s-korean-pub-bans-africans-article-1.1907500>, 18.08.2014, dostęp: 16.09.2014).

do Choe nie jest ona idealistycznie zapatrzona w feudalny model wartości stanowiących esencję „koreańskości”, lecz interesują ją bardziej zmiany w wartościach, sposoby zachodzenia tych zmian oraz to, jaki mają one wpływ na politykę i społeczeństwo. Od pewnego czasu coraz więcej badaczy zajmuje się problematyką nierówności mężczyzn i kobiet, konfliktu tradycyjnych ról w związku z postępem cywilizacyjnym (np. Koh Eunkang). Według badań Lee, w latach dziewięćdziesiątych większość Koreańczyków wydawała się trwać jeszcze przy tradycyjnych wartościach, jak chociażby bezwzględny szacunek i posłuszeństwo rodzicom. Dekadę później dało się już zauważyć pierwsze zmiany, zwłaszcza w zakresie wolności osobistej i wolności słowa<sup>32</sup>.

W roku 2008 Sąd Konstytucyjny uznał, że system zwany *hoju* jest niezgodny z konstytucją. *Hoju* określa system rejestracji członków rodziny jako „głowa rodziny” plus reszta. W patriarcalnym systemie koreańskim oznaczało to, że głową rodziny był najczęściej ojciec lub najstarszy syn (młodszy tworzyli swoje własne *hoju*, zakładając rodziny). Decyzja sądu podjęta została pod wpływem coraz większej grupy środowisk jednoczących się przeciw temu systemowi. Jedynie Stowarzyszenie Koreańskiego Konfucjanizmu było przeciwko jego zniesieniu, uważając, że *hoju* jest integralną częścią koreańskiej kultury<sup>33</sup>. Sytuacja ta jest częścią dyskursu pomiędzy konfucjanizmem a badaniami genderowymi. Badaczka feministyczna Shin Okhee twierdzi, że nakazy konfucjańskie z Wielkiej Nauki podporządkowujące kobietę mężczyźnie są w Korei aktualne, a z kolei Choi Youngjin, filozof konfucjański, uważa, że „według filozofii konfucjańskiej kobiety równe są mężczyznom”<sup>34</sup>. Park Kyunseop, etyk konfucjański, zgadza się w pewnym sensie z zarzutami feministek koreańskich zarzucających konfucjanizmowi zniewolenie kobiet<sup>35</sup>.

Współczesny dyskurs koreański to przede wszystkim nurt feministyczny, socjologiczny i historyczny. W samej Korei dużym

<sup>32</sup> A.R. Lee, *Stability and Change in Korean Values*, „Social Indicators Research” 2003, vol. 62/63, s. 103.

<sup>33</sup> E.K. Koh, *Gender Issues and Confucian Scriptures: Is Confucianism Incompatible with Gender Equality in South Korea?*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 2008, vol. 71, no. 2, s. 346.

<sup>34</sup> Tamże, s. 351.

<sup>35</sup> Tamże, s. 353.

zainteresowaniem cieszą się problemy okupacji japońskiej, z uwagi na brak rozrachunku z własną przeszłością wczesnych lat po wojnie koreańskiej, oraz problemy kultury najnowszej, omawiane z różnym skutkiem. Prominentną osobą refleksji naukowej nad własną kulturą w samej Korei jest przywołany wcześniej Choe Jun-sik. Jang Sukman jest kolejnym z badaczy koreańskich zainteresowanych refleksją nad kulturą współczesną; jego z kolei bardziej interesują procesy kulturowe oraz religijne. Wspominany często Yi Jeong Duk zajmuje się problemami globalizacyjnymi w Korei i zagadnieniami związanymi z antropologią w kontekście zmian kulturowych. Han Kyung-Koo natomiast pasjonuje się dyskursem nad „koreańskością” w kontekście globalizacji oraz bardzo ciekawym aspektem nacjonalizmu kulturowego. Jego w dużej mierze porównawcze badania mają na celu wyjaśnienie braku zainteresowania zagranicznych badaczy problemami „koreańskości” i specyfiką kulturową tego kraju. Być może nieco sarkastycznie zauważa, że

*[...] in addition to the fact that Korea has been largely misunderstood as part of the Chinese civilization, Korea has not been regarded as a potential threat to the West as Japan has been; Korea has neither fascinated nor threatened the Westerners as Japan has. Nothing like “The Chrysanthemum and the Sword” has ever been written about Korea, and the identity of Korean culture has not become a heatedly discussed topic for both Koreans and foreigners. In addition, Korea has not been vociferous in its protest against Western prejudice and criticism as Japan has been. In fact, there has been no Korea-bashing on a large scale. Still another important reason is that few foreigners have tried to understand why Korea failed in her efforts toward modernization and became colonized<sup>36</sup>.*

I w tym chyba leży jedna z przyczyn specyficznego podejścia do własnej kultury, refleksji nad nią oraz niekompatybilności pragnień i wartości w społeczeństwie – to poczucie niższości względem innych kultur i krajów. Dlatego też tacy uczeni jak Choe za wszelką cenę próbują udowodnić, że Korea okresu Joseon to najlepsza Korea, której wartości kulturowe są i powinny być w dalszym ciągu kontynuowane,

---

<sup>36</sup> K.K. Han, *The Anthropology of the Discourse on the Koreanness of Koreans*, „Korea Journal” 2003, vol. 43, no. 1, s. 7.

gdyż gwarantują one wyższość moralną kraju. A stąd już niewielki krok do ksenofobii i nacjonalizmu oraz do powtarzania błędów politycznych i społecznych, które kosztują życie niewinnych ludzi.

## Sewol

Rankiem 16 kwietnia 2014 roku prom Sewol, płynący z wycieczką szkolną z Danwon na wyspę Jeju, wykonał nagły skręt, co doprowadziło do fatalnego w skutkach przechylenia i w efekcie zatonięcia. Za sterami stała młoda, niedoświadczona trzecia oficer, a kiedy sytuacja stała się krytyczna, kapitan podjął próbę ratowania promu, która trwała niecałe pół godziny. Po tym czasie uznał, że statku ocalić się nie uda. Wystosował więc komunikat do pasażerów, aby pozostali na swoich miejscach, sam natomiast z częścią załogi ewakuował się czym prędzej, w dodatku w stroju pasażera. Jako pierwsze na pomoc ruszyły okoliczne jednostki komercyjne, a zaalarmowana Straż Przybrzeżna dotarła, kiedy z promu wystawało już tylko kilkanaście metrów. Przyczyny katastrofy, przebieg akcji ratunkowej, reakcja rządu oraz reakcja rodzin i społeczeństwa – wszystko to wpisuje się w schemat zachowań, które w przeszłości doprowadziły do kilku tragedii i na trzy dekady całkowicie unicestwiły państwo. Jak pisze William Pesek: „Koreańska ekonomia może i jest gotowa na swój rozkwit, ale niejasne jest, czy jest na to gotowe państwo i społeczeństwo”<sup>37</sup>.

Reakcje na katastrofę można podzielić na dwa typy – osobisty i społeczno-polityczny. W pierwszym przypadku doszło do kolektywnego poczucia winy, jakie bardzo często jest zauważalne w zachowaniu Koreańczyków. Jak pisze Geoffrey Fattig:

*The aftermath of the sinking has exposed a uniquely Korean sense of collective guilt and personalization of disaster. In a comment that typified the national mood over the past weeks, one man told the Los Angeles Times, "I feel embarrassed as a Korean. We failed our children." Across all sectors of the country, and in ways difficult for international*

---

<sup>37</sup> W. Pesek, *Does Ferry Disaster Expose Korea's Flaws?*, <http://www.bloombergvew.com/articles/2014-04-21/does-ferry-disaster-expose-korea-s-flaws> (dostęp: 9.09.2014).



*audiences to comprehend, people feel personally responsible for creating a society in which such a tragedy would be allowed to occur*<sup>38</sup>.

Powyższa sytuacja jest typowo koreańska i pojawia się w wielu opracowaniach dotyczących wzorców zachowania. Jest to poczucie odpowiedzialności zbiorowej, obecne zarówno w sytuacjach trywialnych, jak i w przypadku większych katastrof. Inną reakcją jest protest grupowy, począwszy od solidaryzowania się z rodzinami ofiar, zwłaszcza w przypadku znacznej odległości od miejsca katastrofy, a skończywszy na czynnym uczestnictwie w marszach czy pikietach. Jako przykład pierwszego typu może posłużyć inicjatywa żółtej wstążeczki – symbolu żałoby po ofiarach, zainicjowana przez koreańskich netizenów w ramach solidarności z rodzinami uczniów<sup>39</sup>. Za tragiczną reakcją na katastrofę promu można uznać samobójstwo wicedyrektora szkoły, z której pochodzili uczniowie. Kang Minkyu był w grupie 176 uratowanych, ale zabił się po powrocie na ląd, a w nocy, jaką zostawił, wziął na siebie odpowiedzialność za zorganizowanie wycieczki<sup>40</sup>. Część rodziców ofiar również znajdowała się na granicy samobójstwa. Jedna z matek stwierdziła: *If I don't have my younger child, I want to jump in the sea. Thinking about my child in the sea, how can I, as a parent, eat or drink. I hate myself for this*<sup>41</sup>. Jednak teza, że jest to reakcja naturalna dla kultury koreańskiej byłoby stwierdzeniem nieuprawnionym. Jako kontrargument można podać kapitana promu i jego załogę, którzy nie mieli najmniejszych oporów przed ucieczką z tonącego statku i pozostawieniem trzystu uczniów na pewną śmierć.

Niektórzy z członków rodzin ofiar katastrofy sięgali po drastyczniejszy sposób zwrócenia uwagi rządu na swoją sytuację – poprzez

<sup>38</sup> G. Fattig, *Is the Sewol Tragedy South Korea's Katrina?*, 16.05.2014, <http://fpif.org/sewol-tragedy-south-koreas-katrina/> (dostęp: 16.09.2014).

<sup>39</sup> Za: 노란리본달기 캠페인 „하나의 작은 움직임이 큰 기적을” ... 세월호 구조 염원, [http://mbn.mk.co.kr/pages/news/newsView.php?category=mbn00009&news\\_seq\\_no=1761253](http://mbn.mk.co.kr/pages/news/newsView.php?category=mbn00009&news_seq_no=1761253) (dostęp: 16.09.2014) oraz Y.S. Seo, *[Ferry Disaster] Yellow ribbons carry hopes for miracle*, <http://www.koreaherald.com/view.php?ud=20140423000980> (dostęp: 16.09.2014).

<sup>40</sup> K. Lah, *South Korean ferry victims' families ask, 'How are we going to live now?'*, 20.04.2014, <http://edition.cnn.com/2014/04/19/world/asia/south-korea-grieving-parents/> (dostęp: 22.09.2014).

<sup>41</sup> Tamże.

protesty głodowe lub pokojową okupację wejść do urzędów itp. Historia Korei zna wiele przykładów marszów protestacyjnych, jak chociażby fatalny protest, w większości uczniów, z dnia 18 maja 1980 roku, który przeszedł do historii jako początek „Masakry w Gwangju”<sup>42</sup>; funkcjonuje zatem stereotyp Koreańczyków, którzy zawsze przeciwko czemuś protestują. W przeszłości grupowa manifestacja była jedyną możliwością zwrócenia na siebie uwagi zarządców prowincji i urzędników. W połączeniu z kolektywnym dbaniem o interesy własnej społeczności protest stał się bronią klas niższych. Być może echo podobnego myślenia funkcjonuje i dzisiaj, urzędnicy mogą zignorować bowiem jedną osobę, ale już w konfrontacji z setką będą zmuszeni przynajmniej wysłuchać żądań.

Protest rodzin nie przyniósł żadnej zmiany, charakter funkcjonowania polityki koreańskiej umożliwia bowiem całkowite ignorowanie wpływów społeczeństwa. W tym momencie pojawia się druga reakcja na katastrofę promu – polityczna. Jae-Jung Suh w swoim bardzo mocnym i oskarżycielskim artykule *South Korea: Still Stonewalling About the Sewol* pisze:

*One of the greatest mysteries surrounding the Sewol incident is that neither the crew nor the government, including the Coast Guard and the Navy, made serious efforts to rescue the passengers from the sinking ferry. [...] The Korean state's deregulation and dereliction combined to create the perfect storm that sent the Sewol and its passengers to the bottom of the sea. The state's intimidation has suggested that a cover-up is under way to obscure the state's responsibility, contrary to President Park Geun-Hye's public promise to get to the bottom of the accident*<sup>43</sup>.

Dwa początkowe dni akcji ratunkowej były chaotyczne. Jako pierwsze na pomoc przypłynęły łodzie rybackie i jednostki prywatne, a Straży Przybrzeżnej zajęło ponad pół godziny, by dotrzeć do tonącego promu, oddalonego od wybrzeża o około półtora

---

<sup>42</sup> I.S. Han, *Kwangju and beyond: Coping with past State Atrocities in South Korea*, „Human Rights Quarterly” 2005, vol. 27, no. 3.

<sup>43</sup> J.J. Suh, *South Korea: Still Stonewalling About the Sewol*, 22.09.2014, <http://fpif.org/south-korea-still-stonewalling-sewol/> (dostęp: 28.09.2014).

kilometra. Kiedy tylko straż znalazła się na miejscu katastrofy, zakazano jednostkom rybackim udzielania jakiegokolwiek pomocy. Więcej, ewakuowano jedynie załogę, nawet nie nakazując uwięzionym pasażerom, aby opuścili statek. Zeznania ocalałych uczniów obnażają brak jakiegokolwiek przygotowania straży do udzielania pomocy. Jedna z uczennic zeznała: „Byli na zewnątrz. Wciągnęli nas [na łódki], ale nie weszli do środka, by nam pomóc. Pytaliśmy się: »Czemu oni nie wchodzi?«?”<sup>44</sup>. Tymczasowy kapitan promu, Yi Junseok, już po 32 minutach od pierwszych chwil katastrofy opuścił pokład, wcześniej nakazując uczniom pozostać na swoich miejscach i nie ruszać się. Jak sam zeznał, „tak bardzo spanikował, że zapomniał poinstruować załogę, by udała się do kabin, a dodatkowo był tak zajęty, że nie miał czasu zawiadomić pasażerów, by opuścili statek”<sup>45</sup>. Straż Przybrzeżna również nie wydała żadnego nakazu ewakuacji i ratowania pasażerów. Tymczasem załoga dla uspokojenia nerwów raczyła się alkoholem, zamiast podjąć próbę ratowania uwięzionych<sup>46</sup>. Deklaracja prezydent Park o rozwiązaniu Straży Przybrzeżnej po dramatycznie nieudanej akcji ratunkowej nie uspokoiła rozwścieczonej opinii publicznej. Krytycy rządu od razu stwierdzili, że jest to typowy ruch polityków, aby odsunąć winę jak najdalej od siebie<sup>47</sup>.

Tuż po katastrofie podniosły się głosy oskarżające kulturę koreańską o śmierć trzystu uczniów. „South China Morning Post”, CNN oraz „Dallas Morning News” obarczyły winą za rozmiar tragedii kolektywizm oraz zakodowane w charakterze Koreańczyków posłuszeństwo wobec zwierzchników. Kyung Lah pisze: *Cultural values in South Korea possibly played a role in why so many people*

---

<sup>44</sup> A. Withnall, *South Korea ferry: Six teenage girls who survived Sewol horror describe 'floating out of cabins' as ship filled with water*, 28.07.2014, <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/south-korea-ferry-six-teenage-girls-who-survived-sewol-horror-describe-floating-out-of-cabins-as-boat-filled-with-water-9633677.html> (dostęp: 9.09.2014)

<sup>45</sup> J.J. Suh, dz. cyt.

<sup>46</sup> J.M. Park, *Crew of doomed South Korea ferry drank beer while awaiting rescue*, 2.09.2014, <http://www.reuters.com/article/2014/09/03/us-southkorea-ferry-crew-idUSKBN0GY08E20140903> (dostęp: 9.09.2014).

<sup>47</sup> [Editorial] *What we really need is a "remodeling of the President"*, 30.04.2014, [http://www.hani.co.kr/arti/english\\_edition/e\\_editorial/635155.html](http://www.hani.co.kr/arti/english_edition/e_editorial/635155.html) (dostęp: 9.09.2014).

*remained below deck when a ferry sank off the coast of South Korea [...] <sup>48</sup>. Jeszcze bardziej oskarżycielski (i całkowicie ksenofobiczny) ton przybrał Ralph De La Cruz w artykule *South Korean ferry: death by obedience*. Pisze on:*

*Here in the United States, it's hard to imagine that, first of all, a bunch of high school kids would even listen, much less totally and faithfully comply with an adult's instructions – even as a ship sinks. That's because we Americans – and certainly Texans – value the individual over the group. If that was a boatload of American students, you know they would have been finding any and every way to get off that ferry. But in Asian cultures, which place the needs of the group over the needs of the individual, compliance is de rigueur. So, you end up with this horrendous death by obedience <sup>49</sup>.*

Argumenty, jakie De La Cruz przedstawia na poparcie swoich tez, są wyjęte z dziewiętnastowiecznych opisów podróżniczych po „orientalnych i egzotycznych krajach”. Każdy, kto choć raz musiał przejść szkolenie BHP, wie, że w razie zagrożenia należy postępować zgodnie z instrukcjami. Podczas alarmu przeciwpożarowego wszyscy lokatorzy postępują zgodnie z nakazami płynącymi z góry. Czy to oznacza, że jesteśmy kulturą azjatycką? Autor zakwalifikował wszystkie kraje Azji Wschodniej jako „kulturę azjatycką”, a przecież nawet w tym samym kręgu wpływów konfucjańskich różnice pomiędzy krajami są ogromne<sup>50</sup>. Zwłaszcza w Korei jedną z najbardziej wyrazistych cech charakteru mieszkańców jest altruizm, postawa obca na przykład Japończykom. Jako przykład podawana jest śmierć koreańskiego studenta, który w 2001 roku zginął, ratując nietrzeźwą osobę z torów kolejowych. Prasa japońska pisała, że „zapewne jest to właściwe postępowanie w Korei, ale w Japonii młodzi ludzie nie

<sup>48</sup> J.H. Kim, *Is Korean culture to blame for the Sewol tragedy?*, 26.04.2014, <http://www.jaehakim.com/lifestyles/issue-lifestyles/what-does-culture-have-to-do-with-the-sewol-tragedy/> (dostęp: 9.09.2014).

<sup>49</sup> De La Cruz R., *South Korean ferry: death by obedience*, 21.04.2014, <http://dallasmorningviewsblog.dallasnews.com/2014/04/south-korean-freighter-death-by-obedience.html/> (dostęp: 9.09.2014).

<sup>50</sup> Np. Japonia kładła większy nacisk na relację pan – wasal, a Korea tymczasem na ojciec – syn. Ten sam kanon, a jednak zupełnie inne podejście.

byliby w stanie tego uczynić<sup>51</sup>. Podobnie było w przypadku promu Sewol – niektórzy z uczniów czy też załogi uratowali innych, poświęcając swoje życie<sup>52</sup>. Niektórzy z uczniów zignorowali rozkaz kapitana i załogi i nie pozostali na swoich miejscach<sup>53</sup>. Część z nich się uratowała, ale części się nie udało. Twierdzenie, że to koreańska kultura ucząca posłuszeństwa jest winna śmierci setek uczniów, stanowi wygodne, proste wyjaśnienie skomplikowanych i głębokich zależności obcego kraju. To nie kultura bowiem doprowadziła do utraty sterowności promu.

Część winy za takie podejście do klasyfikowania narodów na podstawie przypadkowych wydarzeń ponosi z całą pewnością głośna książka Malcolma Gladwella *Outliers. The Story of Success*. Jest to doskonały przykład kulturalizmu w nieco wypaczonej i uproszczonej wersji. Według Gladwella, który przeanalizował katastrofę samolotu Korean Air w 1997 roku (w rozdziale *The Ethnic Theory of Plane Crashes*), część odpowiedzialności za jego rozbięcie ponosi kultura koreańska, kultura sztywnej hierarchii społecznej, nakazów i zwyczajów zakodowanych nawet w języku. Píše on:

*Their [pilotów samolotu – przyp. R.I.] problem was that they were trapped in roles dictated by the heavy weight of their country's cultural legacy. They needed an opportunity to step outside those roles when they sat in the cockpit, and language was the key to that transformation. In English, they would be free of the sharply denned gradients of Korean hierarchy: formal deference, informal deference, blunt, familiar, intimate, and plain. Instead, the pilots*

<sup>51</sup> K. Tamai, J.H. Lee, *Confucianism as Cultural Constraint: A Comparison of Confucian Values of Japanese and Korean University Students*, „International Education Journal” 2002, vol. 3, no. 5, s. 48.

<sup>52</sup> C. Drew, J. Mouawad, *Breaking Proud Tradition, Captains Flee and Let Others Go Down With Ship*, 19.04.2014, [http://www.nytimes.com/2014/04/20/world/asia/in-sad-twist-on-proud-tradition-captains-let-others-go-down-with-ship.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/04/20/world/asia/in-sad-twist-on-proud-tradition-captains-let-others-go-down-with-ship.html?_r=0) (dostęp: 16.09.2014).

<sup>53</sup> Mike Breen stwierdził, że „koreańskie nastolatki są przyzwyczajone do tego, że mówi się im, co mają robić i co myśleć. Być może to ci niepokorni, którzy nie usłuchali [nakazu załogi promu – przyp. R.I.]” (*Culture of obedience scrutinized following Korean ferry disaster*, 17.04.2014, <http://www.scmp.com/news/asia/article/1486408/culture-obedience-scrutinized-following-korean-ferry-disaster>, dostęp: 9.09.2014).

*could participate in a culture and language with a very different legacy*<sup>54</sup>.

Gladwell poszedł dalej w swoich rozważaniach, w następnym rozdziale powiązał bowiem technikę uprawy pól ryżowych ze zdolnościami matematycznymi mieszkańców Azji. Podobne uproszczenia, choć wygodne dla mediów i publiczności, są jednak oparte na jednostronnym odczytaniu zwyczajów kulturowych. Majowie i Babilończycy również mieli bardzo zaawansowany poziom nauki, w tym matematyki, a ryżu jednak nie uprawiali. Twierdzenie: [*i*]n the case of the Koreans, one kind of deeply rooted legacy stood in the way of the very modern task of flying an airplane<sup>55</sup> jest daleko posuniętym oskarżeniem. Prawdą jednak pozostaje niechęć do podejmowania ryzykownych działań, jaką do dzisiaj daje się zauważyć w różnych dziedzinach życia w Korei.

Jednocześnie należy też dodać, że do tak wysokiej liczby ofiar przyczyniły się pewne elementy tradycyjnej kultury biurokracyjnej i biznesowej. Już wcześniej wspomniano o sporach dogmatycznych dzielących arystokrację rządzącą w okresie Joseon. Owe spory tak osłabiły państwo, że nie miało sił przeciwstawić się agresywnie napierającej pod koniec XIX wieku Japonii. Nawet próby reform odczytywane były jako podważające ustalony schemat funkcjonowania państwa, zatem godzące bezpośrednio we władzę. Był to również dobry pretekst, aby oskarżyć niewygodną osobę o zdradę. Sprzeciw wobec reform i zmian nie wynikał bynajmniej z przesłanek merytorycznych, piastujący urzędy arystokraci po prostu nie chcieli utracić swoich funkcji i przywilejów. Pomimo gwałtownej modernizacji, pędu do nowoczesności i pośpiechu, którego koreańskie *bballi bballi* (szybko, szybko) stało się cechą charakterystyczną współczesnego społeczeństwa i współczesnej kultury, pewne niechlubne elementy zostały niemal bez zmian przeniesione z XVIII wieku w XXI.

Jednym z nich pozostaje notoryczne pozbywanie się odpowiedzialności bądź wzbudzanie publicznej litości – zdarza się, że oskarżeni dyrektorzy, szefowie wielkich spółek pojawiają się

<sup>54</sup> M. Gladwell, *Outliers. The Story of Success*, New York 2008, s. 219.

<sup>55</sup> Tamże, s. 231.

w sędzie na wózkach inwalidzkich, w stroju szpitalnym i z wyraźnym uszczerbkiem na zdrowiu<sup>56</sup>. Innym – tradycyjne mianowanie na kierownicze stanowiska osób z pominięciem ich kompetencji, lecz na podstawie wieku i bardzo często koneksji. Poszanowanie hierarchii urzędniczej doprowadziło do tego, że w 1592 roku wojska japońskie przemaszerowały przez półwysep bez problemu, ponieważ gubernator prowincji bał się podjąć decyzję bez uzyskania zgody ze stolicy. 16 kwietnia Straż Przybrzeżna nie podjęła akcji ratunkowej na samym promie, gdyż prawdopodobnie żaden z dowódców nie wydał takiego polecenia, a członkowie załogi nie byli w stanie wymyślić tego samodzielnie i tym samym działać wbrew rozkazom. Więcej, przez kilka pierwszych godzin ministerstwa nie mogły dojść do porozumienia, które tak naprawdę powinno dowodzić akcją ratunkową (czy powinno być to Ministerstwo Oceanu i Rybołówstwa czy też biuro Premiera)<sup>57</sup>; ostatecznie powstało dziesięć centrów dowodzenia. Było to bardzo typowe dla kultury politycznej Korei zrzucanie odpowiedzialności na inny urząd.

Prom został odkupiony od japońskiego operatora przez koreański koncern Chonghaejin Marine i tak zmodyfikowany, aby był w stanie zabrać na pokład więcej cargo oraz pasażerów (dobudowano dodatkowe pomieszczenia). Kiedy Sewol wypłynął w swój ostatni rejs, był trzykrotnie bardziej obciążony, niż pozwalały na to normy, załoga pozbyła się jednak balastu wodnego, aby umożliwić wypłynięcie z portu Incheon. To zadecydowało o niemożności zbalansowania promu, który po nagłym skręcie zaczął się przechylać i nabierać wody. Chonghaejin uzyskało jednak od Korean Register of Shipping (KRS) wszystkie certyfikaty uznające bezpieczeństwo promu. Prezydent Park zapowiedziała zlikwidowanie „morskiej mafii”, ale w dalszym ciągu, pół roku po tragedii, brak jest jakiegokolwiek działania w kierunku poprawy standardów bezpieczeństwa, wyjaśnienia przyczyn i wyeliminowania biurokratycznej korupcji. To nie kultura koreańska winna jest śmierci ponad trzystu uczniów, lecz, jak to brutalnie ujął Jae-Jung Suh, [*t*]he Sewol tragedy resulted from

---

<sup>56</sup> *Culture of obedience...*

<sup>57</sup> O.H. Kim, *In Sewol crisis, Pres. Park points fingers at everyone but herself*, 30.04.2014, [http://www.hani.co.kr/arti/english\\_edition/e\\_national/635149.html](http://www.hani.co.kr/arti/english_edition/e_national/635149.html) (dostęp: 12.09.2014).

*the collusion of Korea's sea mafia, neoliberal deregulations gone wild, and a government absent from the rescue operation*<sup>58</sup>.

## Podsumowanie

Tragedia promu Sewol jeszcze przez długie lata będzie stanowić zaognioną ranę w świadomości Koreańczyków. Jeśli tylko Korea zdecydowałaby się na zmiany zarówno legislacyjne, jak i organizacyjne, podobna katastrofa byłaby do uniknięcia. Problem, jak zwykle, leży w zachowaniu urzędników powiązanych skomplikowaną siecią zależności z największymi konglomeratami i światem finansjery, którzy mogą podążyć wydeptaną przez stulecia ścieżką swoich poprzedników i zdecydować się na „przeczekanie problemu”. Prezydent Park w jednym miała rację, mówiąc, że należy wykoźnić biurokrację w jej obecnej formie, której początki sięgają głębokiej przeszłości. Sewol odkrył na nowo niebezpieczeństwa orientalizmu oraz kulturalizmu, nie tylko dotyczącego Korei, ale wszystkich rejonów świata. Teza, że to kultura stoi za każdą tragedią, jest wyjaśnieniem prostym, należy jednak pamiętać, że jeden człowiek nie może stanowić paradygmatu dla narodu. Twierdzenie, że Koreańczycy to monolit kultury wstydu na podstawie zachowania wicedyrektora szkoły w Danwon, wyklucza całkowicie zrozumienie tchórzostwa kapitana promu, który uciekł już pół godziny po wypadku. Kultura może pomóc zrozumieć pewne mechanizmy zachowań, nawet – a może zwłaszcza – negatywne, lecz nie jest odpowiedzialna za zachowanie pojedynczego człowieka w sytuacji zagrożenia.

## BIBLIOGRAFIA

- Ahn B.S., *Humor in Korean Film*, „East-West Film Journal” 1987, vol. 2, no. 1.  
Baumann C., *Korea at crossroads: back to Confucianism or further Westernization*, [http://www.koreatimes.co.kr/www/news/opinion/2012/07/137\\_116083.html](http://www.koreatimes.co.kr/www/news/opinion/2012/07/137_116083.html), 27.07.2012 (dostęp: 9.09.2014).

---

<sup>58</sup> J.J. Suh, dz. cyt.



- Chung H.K., *Struggle To Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, New York 1991.
- Considine K.P., *Han (한) and the Salvation for the Sinned-Against*, „New Theology Review” 2013, vol. 26, no. 1.
- Considine K.P., *Kim Chi-Ha's Han Anthropology and Its Challenge to Catholic Thought*, „Horizons” 2014, vol. 41, no. 1.
- [Editorial] *What we really need is a “remodeling of the President”*, 30.04.2014, [http://www.hani.co.kr/arti/english\\_edition/e\\_editorial/635155.html](http://www.hani.co.kr/arti/english_edition/e_editorial/635155.html) (dostęp: 9.09.2014).
- Egami N., *The Formation of the People and the Origin of the State in Japan*, „Memoirs of the Toyo Bunko” 1964, vol. 23.
- Fattig G., *Is the Sewol Tragedy South Korea's Katrina?*, 16.05.2014, <http://fpif.org/sewol-tragedy-south-koreas-katrina/> (dostęp: 16.09.2014).
- Gladwell M., *Outliers. The Story of Success*, New York 2008.
- Han I.S., *Kwangju and Beyond: Coping with Past State Atrocities in South Korea*, „Human Rights Quarterly” 2005, vol. 27, no. 3.
- Han K.K., *The Anthropology of the Discourse on the Koreanness of Koreans*, „Korea Journal” 2003, vol. 43, no. 1.
- Hudson M.J., *Rice, Bronze, and Chieftains: An Archaeology of Yayoi Ritual*, „Japanese Journal of Religious Studies” 1992, vol. 19, no. 2–3.
- Iwicka R., *Idealy konfucjańskie we współczesnym społeczeństwie koreańskim*, [w:] J. Marszałek-Kawa, J. Węglowska, E. Kaja-Pilas (red.), *Kulturowe i edukacyjne problemy rozwoju współczesnej Azji*, Toruń 2012.
- Jang S.M., *The „Religious” in Contemporary Korean Culture*, „Korea Journal” 2007, vol. 47, no. 2.
- Jing R., Graham J.L., *Values Versus Regulations: How Culture Plays Its Role*, „Journal of Business Ethics” 2008, vol. 80, no. 4.
- Keum J.T., *Historia koreańskiej myśli konfucjańskiej*, tł. H. Lee, D. Barańska, Warszawa 2014.
- Kim J.H., *Is Korean culture to blame for the Sewol tragedy?*, 26.04.2014, <http://www.jaehakim.com/lifestyles/issue-lifestyles/what-does-culture-have-to-do-with-the-sewol-tragedy/> (dostęp: 9.09.2014).
- Kim J.W., *A History of Korea: From „Land of the Morning Calm” to States in Conflict*, University of Indiana Press, 2012.
- Kim K.O., *The Reproduction of Confucian Culture in Contemporary Korea: An Anthropological Study*, [w:] W.M. Tu (ed.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Boston 1996.
- Koh E.K., *Gender Issues and Confucian Scriptures: Is Confucianism Incompatible with Gender Equality in South Korea?*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 2008, vol. 71, no. 2.
- Ku I.M., *A Pilgrimage of the Country and the Self-Composition of the Nation*, „Studies in Korean Literature” 2004, vol. 27.

- Ku I.M., „Culture” as an Imported Concept and „Korea” as a Nation State, „Korea Journal” 2007, vol. 47, no. 1.
- Lah K., *South Korean ferry victims’ families ask, ‘How are we going to live now?’*, 20.04.2014, <http://edition.cnn.com/2014/04/19/world/asia/south-korea-grieving-parents/> (dostęp: 22.09.2014).
- Lee A.R., *Stability and Change in Korean Values*, „Social Indicators Research” 2003, vol. 62/63.
- Lim H.S., *A Study on the Change of Value-Orientations and Adjustment for Conflict in Contemporary Korean Society*, „Korean Social Science Journal” 1983, vol. 10.
- 노란리본달기 캠페인 “하나의 작은 움직임이 큰 기적을”...세월호 구조 열원, [http://mbn.mk.co.kr/pages/news/newsView.php?category=mbn00009&news\\_seq\\_no=1761253](http://mbn.mk.co.kr/pages/news/newsView.php?category=mbn00009&news_seq_no=1761253) (dostęp: 16.09.2014).
- Park J.M., *Crew of doomed South Korea ferry drank beer while awaiting rescue*, 2.09.2014, <http://www.reuters.com/article/2014/09/03/us-southkorea-ferry-crew-idUSKBN0GYo8E20140903> (dostęp: 9.09.2014).
- Park S.M., *The Making of a Cultural Icon for the Japanese Empire: Choe Seunghui’s U.S. Dance Tours and ‘New Asian Culture’ in the 1930s and 1940s*, „Positions: East Asia Cultures Critique” 2006, vol. 14, no. 3, Winter.
- Park S.M., *The Paradox of Postcolonial Korean Nationalism: State-Sponsored Cultural Policy in South Korea, 1965-Present*, „Journal of Korean Studies” 2010, vol. 15, no. 1, Fall.
- Pesek W., *Does Ferry Disaster Expose Korea’s Flaws?*, <http://www.bloombergview.com/articles/2014-04-21/does-ferry-disaster-expose-korea-s-flaws> (dostęp: 9.09.2014).
- Ryu C., *Remembering Deadly Emotions: The Filial and the Colonial in Kim Cheong-han’s Surado*, „Positions: East Asia Cultures Critique” 2008, vol. 16, no. 2, Fall.
- Seo Y.S., *[Ferry Disaster] Yellow ribbons carry hopes for miracle*, <http://www.koreaherald.com/view.php?ud=20140423000980> (dostęp: 16.09.2014).
- Suh J.J., *South Korea: Still Stonewalling About the Sewol*, 22.09.2014, <http://fpif.org/south-korea-still-stonewalling-sewol/> (dostęp: 28.09.2014).
- Tamai K., Lee J.H., *Confucianism as Cultural Constraint: A Comparison of Confucian Values of Japanese and Korean University Students*, „International Education Journal” 2002, vol. 3, no. 5.
- Withnall A., *South Korea ferry: Six teenage girls who survived Sewol horror describe ‘floating out of cabins’ as ship filled with water*, 28.07.2014, <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/south-korea-ferry-six-teenage-girls-who-survived-sewol-horror-describe-floating-out-of-cabins-as-boat-filled-with-water-9633677.html> (dostęp: 9.09.2014).
- Yi J.D., *What Is Korean Culture Anyway? – A Critical Review –* „Korea Journal” 2003, vol. 43, no. 1.

## STRESZCZENIE

Artykuł ma na celu przedstawienie zarysu refleksji Koreańczyków nad własną kulturą. Dla lepszego zrozumienia problemu w artykule zostały przedstawione źródła kultury koreańskiej, przede wszystkim neokonfucjanizm i jego elementy, żywe w społeczeństwie koreańskim, oraz pojęcie *han*, przenikające naturę wszystkich mieszkańców półwyspu, głęboko zakorzenione w burzliwej historii tego kraju. W artykule przedstawiono zatonięcie promu Sewol w kwietniu 2014 roku oraz sytuację społeczno-polityczną kilku miesięcy po tragedii jako negatywnych efektów aspektów kultury koreańskiej sięgającej okresu Joseon. W artykule również została podjęta próba wyjaśnienia wielkiego poruszenia, jakie wywołała lawina artykułów wprost obarczających kulturę koreańską winą za rozmiar tragedii kwietniowej.

SŁOWA KLUCZOWE: Korea, neokonfucjanizm, *han*, Sewol, kultura

## SUMMARY

The article aims at outlining the discourse over the Korean culture as seen from the Korean point of view. The starting point was Neo-Confucianism as the most pervasive force that has shaped the Korean culture. The additional element of national culture is, with no doubt, the concept of *han*, an elusive, multi-dimensional and profound state of mind, playing an important role in various modern narratives. The ending point of this article is the explanation of the discussion that started when ferry Sewol sank in April, regarding the responsibility of Korean culture for such enormous tragedy.

KEYWORDS: Korea, Neo-Confucianism, *han*, Sewol, culture



# 7.

MATEUSZ STĘPIEŃ

## Epistemiczne problemy interpretacji procesów kopiowania praw obcych w Chinach

### Wstęp

Faktem bezsprzecznym jest to, że w XX wieku, niezależnie od aktualnego ustroju politycznego i bazy ideologicznej, wielokrotnie podejmowano w Państwie Środka wysiłki kopiowania praw obcych (dalej zwane w skrócie także jako KPO). W okresie schyłku rządów dynastii Qing przygotowano projekty aktów prawnych będących recepcjami europejskich kodyfikacji cywilnych i karnych (a w 1910 r. udało się nawet wprowadzić w życie nowy kodeks karny). Z powodzeniem skopiowano zachodnie rozwiązania dotyczące sposobu sprawowania władzy politycznej (np. oddzielenie wymiaru sprawiedliwości od administracji, utworzenie trójstopniowego sądownictwa na czele z Sądem Najwyższym oraz odrębnych prokuratur). Również w trudnych latach budowania republikańskich Chin na terenach kontrolowanych przez Kuomintang (zgodnie z utartą polską transkrypcją) miała miejsce recepcja zachodnich praw i kodyfikacji, czego efektem było wydanie tak zwanych Sześciu Kodeksów (*Liu fa*) oraz dominacja zachodnich metod, terminologii i stylu prawniczego. Tymczasem w latach pięćdziesiątych szeroko sięgano do rozwiązań prawnych (teksty prawne, organizacja instytucji, kształcenie prawników, ideologia prawna) wypracowanych w Związku

Radzieckim oraz w krajach demokracji ludowej. Z kolei epoka „polityki otwarcia” (od 1978 r.) przyniosła szereg aktów selektywnego kopiowania rozwiązań prawnych obowiązujących w krajach Europy Zachodniej oraz w Stanach Zjednoczonych, a także regulacji prawa międzynarodowego.

Z uwagi na proporcję pomiędzy zmianami (*bian*) i ciągłością (*tong*)<sup>1</sup> procesy te rozmaicie interpretowano. Zgodnie z najszerzej reprezentowanym stanowiskiem w XX wieku implozja odmiennych systemów prawnych skutkowała w Państwie Środka przerwaniem ciągłości rozwoju prawa. Ph.C.C. Huang, jeden z najwybitniejszych historyków prawa chińskiego, zauważa, że już pod koniec rządów Qing „tradycyjne prawo zostało całkowicie odrzucone na rzecz importowanego prawa zachodniego”<sup>2</sup>. Z kolei J.W. Head twierdzi, że doświadczenia XX wieku „nie były zwykłym zaburzeniem ciągłości chińskiej tradycji prawnej, ale przeciwnie – całkowitym i nieodwracalnym zerwaniem więzi z tą tradycją”<sup>3</sup>. Zgodnie z dużo bardziej subtelnym stanowiskiem rzeczywiście dokonywały się znaczące przemiany chińskiej kultury prawnej, przy jednoczesnym oddziaływaniu czynników podtrzymujących ciągłość, co wyjaśniano przez: (1) podejmowane przez praktyków prawnych na poziomie mikrospołecznym akty uzgadniania „starego” i „nowego”<sup>4</sup>, (2) odmienną

<sup>1</sup> Chociażby J. Levenson (*Confucian China and Its Modern Fate: The Problem of Intellectual Continuity*, Berkeley 1959) poświęcił temu ogólnemu zagadnieniu pierwszą część swojej trylogii, pokazując złożone zależności między zmianą i ciągłością kulturową. Generalnie stał on na stanowisku występowania epistemologicznego pęknięcia pomiędzy tradycyjnymi, „konfucjańskimi” a nowoczesnymi Chinami. Według Levensona uwidacznia się ono w powstaniu nowego intelektualnego języka, który jest czymś innym aniżeli tylko starym słownikiem uzupełnionym nowymi terminami (tamże, s. x, 158 i nast.).

<sup>2</sup> Ph.C.C. Huang, *Chinese Civil Justice, Past and Present*, Lanham 2010, s. xii (tłumaczenie cytatów obcojęzycznych w artykule – M.S.).

<sup>3</sup> J.W. Head, *China's Legal Soul: The Modern Chinese Legal Identity in Historical Context*, Durham 2009, s. 95; zob. też Jianfu Chen, *The Transformation of Chinese Law – From Formal to Substantial*, „Hong Kong Law Journal” 2007, vol. 37/2, s. 701; Yu Xingzhong, *Western Constitutional Ideas and Chinese Discourse on Constitutionalism*, [w:] S. Balame, S. Balme (ed.), *Building Constitutionalism in China*, New York 2013, s. 153.

<sup>4</sup> Dla przykładu: M. Ng zwraca uwagę na rolę wielu różnorodnych zmiennych wpływających na „prawo w działaniu”, poprzez co owa ciągłość jest zachowana [*Legal Transplantation in Early 20th Century China – Practicing*

podstawę ideologiczną/aksjologiczną całego porządku prawnego<sup>5</sup>, (3) silne oddziaływanie dystynktywnych cech tamtejszej kultury prawnej<sup>6</sup>. Już sama ta nierozstrzygnięta dyskusja nad zmianami i ciągłością wskazuje na złożoność zagadnienia kopiowania praw obcych w Chinach. Kwestia KPO wiąże się bezpośrednio z fundamentalnymi pytaniami dotyczącymi: kontynuacji kulturowej (np. jaka jest relacja kopiowanego prawa do tradycji?), sposobów i dróg modernizacji społeczeństwa (np. czy kopiowanie prawa zachodniego pociąga za sobą podążanie zachodnią trajektorią rozwojową, czy procesy globalizacyjne potęgują skalę kopiowania?) oraz tożsamości kulturowej (np. czy kopiowanie powoduje umocnienie, hybrydyzację lub osłabienie tej tożsamości?).

Jeśli wziąć pod uwagę szczególną złożoność aktów KPO w Chinach, związaną z nakładaniem się na siebie poszczególnych „fal” kopiowanego prawa oraz z olbrzymią złożonością i swoistą drogą rozwojową cywilizacji chińskiej, uderza „płaskość” i trywialność rozważań prowadzonych na ten temat. Dominują uproszczone wizje dotyczące tego, jakie były ich przyczyny, jak przebiegały oraz do czego doprowadziły te procesy. Brakuje też osadzenia rozważań nad kopiowaniem prawa na tle wskazanych wyżej fundamentalnych pytań dotyczących dynamiki kulturowej, modernizacji i globalizacji<sup>7</sup>.

---

*Law in Republican Beijing (1910s–1930s)*, London 2014]. W podobny sposób argumentuje P. Potter, podkreślając, że skopiowane prawo zachodnie (instytucje i procedury) są „kierowane przez lokalne warunki” (*The Chinese Legal System: Globalization and Local Legal Culture*, London 2001, s. 2). Nowoczesne, przypominające zachodnie prawo chińskie cały czas „pozostaje zdominowane przez lokalną kulturę prawną”.

- 5 Przykładowo: Wang Guiguo, nie zaprzeczając wpływowi zapożyczeń prawnych, uważa, że „w większości przypadków Chiny wydają się jednak akceptować postanowienia i terminologię zagranicznych praw, ale nie ich wartości oraz leżące u ich podłoża zasady” (*The Legal System of China*, [w:] Wang Guigu, John Mo (ed.), *Chinese Law*, The Hague 1999, s. 3–4).
- 6 Wspominany już Ph.C.C. Huang, wyraziciel stanowiska opowiadającego się za przerwaniem ciągłości rozwoju prawa chińskiego, zarazem podkreśla leżący u podłoża chińskiej tradycji prawa „oryginalny sposób myślenia faworyzujący praktykę” (dz. cyt., s. 11), wpływający na działanie każdego „transplantu”.
- 7 Nie jest przedmiotem niniejszego tekstu całościowa krytyczna analiza dotychczasowych studiów nad KPO w Chinach, które zresztą powielają większość błędów badań nad KPO. Autor tego opracowania wspólnie z Michałem Dudkiem, w związku z projektem badawczym pn. „Skuteczność kopiowania praw obcych”, wysunęli w stosunku do prowadzonych dyskusji o KPO zarzuty:

Wobec tej krytycznej diagnozy celem niniejszego tekstu jest pogłębienie i wzbogacenie rozważań nad zjawiskami KPO w Państwie Środka w XX wieku. Cel ten będzie zrealizowany nie poprzez dokonanie bardziej precyzyjnego, faktograficznego opisu poszczególnych aktów kopiowania, ale przez wstępną rekonstrukcję epistemicznych problemów, na jakie natrafiamy, dokonując interpretacji zjawisk KPO podejmowanych w Państwie Środka.

Barierę wpisane w trud zrozumienia aktów kopiowania prawa obcego związane są z przyjmowanymi założeniami (najczęściej zresztą niewyartykułowanymi) dotyczącymi sprawczości, prawa, kultury oraz relacji między nimi wszystkimi. Odmienne założenia wyjściowe wpływają na efekty procesów poznawczych, mających za przedmiot akty KPO w Chinach. Inaczej mówiąc, to, jak myślimy o świecie społecznym, w znacznym stopniu wpływa nie tylko na ocenę samej możliwości oraz skuteczności kopiowania, ale także na opis tych zjawisk. W ten sposób stoimy zatem na stanowisku występowania kulturowych mechanizmów współdeterminujących szeroko rozumiane procesy poznawcze<sup>8</sup>. Z uwagi na powszechność takich praktyk w XX wieku oraz dobrze udokumentowaną (szczególnie przez psychologów kulturowych) odmienność chińskiego modelu interpretacji świata wydaje się, że przykład Państwa Środka jest doskonałym laboratorium dla analizy problemów poznawczych związanych z interpretacją wysiłków KPO. Specyfika „chińskiego sposobu myślenia” pozwoli na wydobycie i zakwestionowanie najważniejszych założeń wpływających na rozumienie aktów KPO. Zaprezentowany poniżej katalog epistemicznych barier nie jest by-

---

chaosu pojęciowego, niesatysfakcjonujących prób delimitacji zjawiska KPO, braku odwoływania się do instrumentarium pojęciowego i teoretycznego nauk społecznych, pomijania ideologicznego uwikłania problematyki KPO, marginalizacji zagadnienia skuteczności KPO.

<sup>8</sup> Zob. np. R. Nisbett, K. Peng, I. Choi, A. Norenzayan, *Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition*, „Psychological Review” 2001, vol. 108, no. 2, s. 295; A. Wójcik, *Władza i wolność. Filozoficzne idee cywilizacji liberalnej i konfucjańskiej w próbie międzykulturowego porównania*, Kraków 2002, s. 23; C. Heyes, *Cztery drogi ewolucji poznawczej*, [w:] W. Pisula (red.), *Psychologia porównawcza*, Warszawa 2006, s. 309–313; M. Stępień, *Prawa człowieka na tle konfucjańskiego modelu interpretacji świata*, [w:] J. Marszałek-Kawa (red.), *Wartości azjatyckie*, Toruń 2008, s. 331–335.



najmniej zamknięty oraz uniwersalny. Wyraża on przede wszystkim ograniczenia zachodniego *episteme* w tym względzie<sup>9</sup>.

### Problemy z rekonstrukcją teleologii i aksjologii

Rozpocznijmy od zwrócenia uwagi na to, że występują uniwersalne problemy związane z przypisywaniem określonych stanów świadomości aktorom społecznym na podstawie ich deklaracji, działań lub też ich skutków (artefakty). Jeszcze większe są potencjalne trudności z właściwą askrypcją stanów świadomości działających aktorów pochodzących z innej kultury aniżeli podmiot interpretujący. Szczególnym przejawem tych zagadnień jest sytuacja przypisywania aktorom, podejmującym wysiłek kopiowania praw obcych, adekwatnych celów i wartości jedynie na podstawie znajomości artefaktów. Występują poważne trudności z ustaleniem tego, co dokładnie kopiujący zamierzali osiągnąć oraz jak wartościowali ten stan. Przekładają się one bezpośrednio na dyskusję o skuteczności KPO, która ma sens dopiero wtedy, gdy cele i wartości są znane. Jakie czynniki wpływają na występowanie tych trudności?

Problemy z rekonstrukcją teleologii i aksjologii KPO wynikają już z tego, że to, do czego zmierzamy (cele), nie zawsze jest jednocześnie przeżywane jako pożądany stan rzeczy (wartości)<sup>10</sup>. W pewnych okolicznościach kopiowanie praw obcych może nie być wartościowane pozytywnie przez podmioty podejmujące ten wysiłek (choćby tzw. transplanty wymuszone, zgodnie z podziałem J.M. Millera). Kolejny problem związany jest z tym, że ten sam cel może być oparty na odmiennej aksjologii. Podmiot zmierzający – poprzez kopiowanie rozwiązań prawnych innych społeczeństw – do osiągnięcia celu, na przykład stabilności, może się opierać na różnych

---

<sup>9</sup> Bez rozstrzygnięcia w tym miejscu pozostaje niełatwa kwestia relacji pomiędzy: (1) generalnymi problemami rozumienia jakiegokolwiek przedmiotu, (2) ograniczeniami w zrozumieniu aktywności aktorów ukształtowanych w obrębie innych kulturowych modeli interpretacji świata, (3) specyficznych trudności epistemicznych wpisanych w interpretację KPO oraz (4) szczególnych problemów zrozumienia wysiłków kopiowania praw obcych podejmowanych w Chinach.

<sup>10</sup> Np. K. Pałeczki, *Prawoznawstwo. Zarys wykładu*, Warszawa 2003, s. 73–93.

motywach aksjologicznych. Dąży do stabilności, gdyż: (1) służy to do utrzymania władczej pozycji, co jest dla niego niezmiernie ważne, albo (2) pomaga w ten sposób wszystkim ludziom, co przeżywa jako niezbywalny obowiązek etc. Mając dostęp wyłącznie do artefaktów, zdecydowanie łatwiej jest trafnie zrekonstruować cele aniżeli wartości, jednak nawet to pierwsze zadanie wcale nie jest łatwe. Jak wiemy, właściwa identyfikacja celów nie musi jednocześnie oznaczać adekwatnego rozpoznania aksjologicznego wymiaru ludzkiej aktywności<sup>11</sup>. Interpretując wysiłki KPO, należy zatem odróżnić od siebie pytania: jaki jest cel kopiowania, dlaczego ktoś dąży do realizacji danego celu właśnie poprzez zabiegi kopiowania, czy cel ów jest jednocześnie wartością oraz jakie czynniki związane z procesami wartościowania kierują aktora do wyboru takiego, a nie innego celu? Przykładowo: jeżeli nawet zgodzimy się, że władze chińskie zmierzają do wprowadzenia zasady rządów prawa, to powstaje pytanie o to, jakie ewentualne motywacje aksjologiczne kryją się za tymi aktywnościami.

Należy również pamiętać, że kopiujący najczęściej posiadają władzę polityczną, z czego wynikają dwie zasadnicze konsekwencje. Po pierwsze, znajdują się oni w sytuacji umożliwiającej względnie łatwe kopiowanie, zwłaszcza w przypadku, gdy nie są brane pod uwagę kontekst, wymiar aksjologiczny oraz złożoność zagadnienia skuteczności etc. Jak stwierdza Jianfu Chen w odniesieniu do współczesnych Chin, akty kopiowania przypominają raczej szybkie „przepisywanie”, a nie adaptowanie. Do adaptowania niezbędne są analizy „lokalnych warunków”, „lokalnych zasobów”, czyli analizy czynników środowiskowych, wpływających pozytywnie albo ograniczających skuteczność „transplantowanego” prawa<sup>12</sup>. Względna łatwość w podejmowaniu wysiłków kopiowania wpływa na możliwość częstego posługiwania się tym narzędziem przez polityków dla realizacji różnorodnych celów.

Po drugie, warunki strukturalne związane z rządzeniem sprzyjają oddzielaniu się „tego, co się mówi/robi” od „tego, co się myśli/

---

<sup>11</sup> Co więcej, zasygnalizujemy również, że bazując na wiedzy o artefaktach, bardzo trudno jest odróżnić cele/wartości instrumentalne od autotelicznych związane z KPO.

<sup>12</sup> Jianfu Chen, *The Transformation...*, s. 737–738.

przeżywa jako pożądane”. W ten sposób rośnie niebezpieczeństwo występowania u podmiotów podejmujących wysiłki KPO znacznych różnic pomiędzy deklarowaną/oficjalną/publiczną a przeżywaną/realną/prywatną teleologią i aksjologią. Nie oznacza to, że aktywność polityków zawsze wiąże się z nieautentycznością i fałszem, także w odniesieniu do KPO. Niemniej jednak strukturalne czynniki związane z dynamiką realizacji władzy politycznej powodują, że deklaracje polityczne albo nawet realne zmiany na poziomie artykułowanych i realizowanych celów/wartości związanych z kopiowaniem mogą być aktywnościami fasadowymi, podejmowanymi w rzeczywistości dla realizacji innych, ukrytych celów/wartości. W dużym stopniu ten problem odnosi się również do współczesnej polityki Chińskiej Republiki Ludowej. Wprowadzane zmiany prawa, które można odczytać jako próbę implementacji zachodnich standardów (np. nowelizacja Konstytucji w 2004 r., czy też nowela Kodeksu karnego w 2012 r. – programy rządowe mające na celu ugruntowanie koncepcji praw człowieka i rządów prawa), często oceniane są jako „działania fasadowe”, „gra pod publikę”, „czysta retoryka”. Tytuł artykułu Jianfu Chen doskonale oddaje ten problem: czy nawet znaczące reformy zmierzające do instytucjonalizacji rządów prawa są „skokiem naprzód, czy tylko symbolicznym gestem”?<sup>13</sup> Nie zwraca się jednak uwagi na możliwość występowania odwrotnego kierunku manipulacji przekazem politycznym. Przecież odwoływanie się przez rządzących do idei „chińskiego modelu” (*zhongguo moshi*) oraz określanie przyjmowanych rozwiązań jako reform „z chińskim charakterem” (*zhongguo tese*)<sup>14</sup> albo nawet mających współgrać z ideą „chińskiego snu” (*zhongguo meng*), prezentowane jako element podążania własną autochtoniczną drogą, mogą być tylko „fasadą” skrywającą postępujące akty selektywnego kopiowania rozwiązań prawnych innych krajów. Zresztą można zaobserwować w tym względzie zmianę oficjalnego dyskursu. Gdy rządzący pragnęli

<sup>13</sup> Jianfu Chen, *The Revision of the Constitution in the PRC: A Great Leap Forward or a Symbolic Gesture?*, „China Perspectives” 2004, vol. 53.

<sup>14</sup> Kai Wang, *Whateverism with Chinese Characteristics: China's Nascent Recognition of Private Property Rights and Its Political Ramifications*, „East Asia Law Review” 2011, vol. 43; K. Chi-Kin Cheung, *Away from Socialism. Towards Chinese Characteristics: Confucianism and the Futures of Chinese Nationalism*, „China Information” 2012, vol. 26/2.

zachęcić zagranicznych inwestorów oraz w późniejszym okresie wstąpić do WTO, podkreślano fakt dokonywania „transplantów” z Zachodu i stopniowej westernizacji prawa. Wraz ze wzrostem ekonomicznego i geopolitycznego znaczenia państwa (oraz narastaniem pobudzanego także odgórnie nacjonalizmu i udanym wyjściem z „wieku upokorzenia”) dostrzec można wzrost odwołań do własnej tradycji, a dokonywane „transplanty” zaczynają, zgodnie z prezentowaną narracją, posiadać „chiński charakter”.

Dodatkowo w proces kopiowania zaangażowanych jest wiele podmiotów (oraz wielu „odbiorców” komunikatów o aktach KPO), co jest zarazem jednym z czynników powodujących, że najczęściej współwystępuje wiele celów związanych z konkretnym wysiłkiem KPO oraz niejednolita podstawa aksjologiczna. Dla zilustrowania tych trudności przeanalizujemy wysiłki podjęte przez część elit chińskich pod koniec rządów dynastii Qing. Korzystając ze zgromadzonej na Zachodzie i w Japonii wiedzy, zaczęto wprowadzać reformy oparte na selektywnym kopiowaniu tamtejszych kodyfikacji i praw, zasad ustrojowych, modeli organizacji sądownictwa i zawodów prawniczych. Badania historyków skłaniają do postawienia tezy, że cele tych reform wychodziły daleko poza hasłowe, niewiele mówiące „znalezienie” i „skopiowanie” odpowiedniego ustroju<sup>15</sup>. W tym przypadku mamy raczej do czynienia z bardzo złożonym kompleksem celów (doraźnych i długoterminowych, instrumentalnych i zasadniczych), które dodatkowo zmieniały się w czasie. Odzwierciedla to nie tylko pluralizm teleologii, ale i aksjologii urzędników, doradców, szerzej – elity politycznej, zaangażowanych w proces KPO.

---

<sup>15</sup> Zob. np. H.L. Yen, *A Survey of Constitutional Development in China*, New York 1911; Pan Wei-tung, *The Chinese Constitution: A Study of Forty Years of Constitution-making in China*, Washington, D.C. 1945; Chuzo Ichiko, *Political and Institutional Reform 1901–11*, [w:] J.K. Fairbank, Kwang-ching Liu (ed.), *Cambridge History of China*, vol. 11, part 2, Cambridge 1980; N. Meienberger, *The Emergence of Constitutional Government in China (1905–1908). The Concept Sanctioned by the Empress Dowager Tz'u-Hsi*, Berno 1980; R.S. Horowitz, *Breaking the Bonds of Precedent: The 1905–6 Government Reform Commission and the Remaking of the Qing Central State*, „Modern Asian Studies” 2003, vol. 37/4; F. Benitez-Schaefer, *Transformation through Transfer: Legal Developments at the End of the Qing Dynasty*, [w:] G. Mühlmann, M. Tomášek (ed.), *Interpretation of Law in China*, Prague 2011.

Wśród najważniejszych z celów wymienić należy renegocjację „nierównych traktatów” i odstąpienie od zasady eksterytorialności<sup>16</sup>, której postrzeganie i ocena funkcjonowania zmieniły się wśród tamtejszej elity głównie pod wpływem doświadczeń urzędników wydelegowanych do specjalnych misji w latach osiemdziesiątych XIX wieku. Wraz z coraz lepszym rozumieniem *modus operandi* imperiów zachodnich i roli prawa międzynarodowego w układaniu relacji między nimi zaczęto dostrzegać negatywne jej skutki. W praktyce (przy jednoczesnych słabościach władzy centralnej) jej obowiązywanie doprowadziło do tworzenia się enklaw wyjętych spod jurysdykcji dworu Qing. Znacząco utrudniało to kontrolę nad procesami gospodarczymi oraz uniemożliwiało prowadzenie suwerennej, skoordynowanej polityki, zwłaszcza ekonomicznej. Podobnie jak dużo wcześniej w Japonii, zaczęło dojrzewać przekonanie o konieczności renegocjacji „nierównych traktatów”. W tym aspekcie kopiowanie miało realizować ważne cele propagandowe, polegające na przekonaniu Zachodu co do kierunku chińskich przemian. Dla innych podmiotów uczestniczących w reformie celem zapożyczania rozwiązań zachodnich było budowanie silnego i suwerennego państwa skutecznie funkcjonującego w nowym, już niesinocentrycznym świecie. Wielu członków elity biurokratycznej traktowało recepcję jako sposób dokonania gruntowanej reformy, pozwalającej „zachować narodową suwerenność”<sup>17</sup>. Dla niektórych było to narzędzie swoistej zmiany cywilizacyjnej, zmiany zasad organizujących kooperację ludzi w obrębie chińskiej wspólnoty politycznej (np. Kang Yuowei, Liang Qichao). W grę wchodziło rów-

---

<sup>16</sup> Zgodnie z art. 12, podpisanego w 1902 r. z Wielką Brytanią tzw. traktatu Mackaya, Chiny wyraziły pragnienie „reformy systemu sądowego i uzgodnienia go z [systemami] krajów Zachodu”. Natomiast Wielka Brytania zapowiedziała w związku z tym „gotowość do zrzeczenia się jej uprawnienia do eksterytorialności”. Jednak to państwo brytyjskie zachowało prerogatywę polegającą na monitorowaniu i ocenie starań drugiej strony. Zgodnie z tym postanowieniem reforma systemu sądowego oparta na wzorach zachodnich (nie precyzując dokładnie jakich) stała się warunkiem odstąpienia od eksterytorialności przez Wielką Brytanię, która jednocześnie zachowała możliwość oceny wysiłków strony chińskiej w tym aspekcie. W następnym roku dwór Qing podpisał umowę ze Stanami Zjednoczonymi, zawierającą niemalże identyczne postanowienia w tym względzie.

<sup>17</sup> Ph.C.C. Huang, dz. cyt., s. xii.

niez zminimalizowanie wewnętrznej krytyki działań reformatorów i osiągnięcie kompromisu. Selektywne kopiowanie stało się sposobem na dokonanie reform systemu rządu, które wprowadzane w innym wypadku spotykałyby się z dużym oporem (szczególnie Mandżurów). Kolejnym celem realizowanym przez potężną frakcję mandżurskich arystokratów, a bezpośrednio związanym z KPO, było zachowanie władzy przez rządzącą dynastię, której legitymizacja została poważnie zachwiana.

Kolejna przyczyna problemów w rekonstrukcji teleologii i aksjologii KPO związana jest z zakładaniem zbyt optymistycznej wizji zakresu świadomego kształtowania celów i roli aksjologii w ludzkiej aktywności. Szereg koncepcji i teorii rozwijanych w naukach społecznych (szczególnie w ekonomii behawioralnej) i przyrodniczych (zwłaszcza w neuronaukach) wskazuje na ograniczenia w zakresie ludzkiej sprawczości. Jedną z nich jest koncepcja „ścieżki zależności” (*path dependence*)<sup>18</sup> – zgodnie z nią w pewnych warunkach ludzkie decyzje stanowią tylko konsekwencję wcześniejszych zjawisk/wyborów, które ograniczają przestrzeń decyzyjną, co nierzadko skutkuje podejmowaniem mało optymalnych decyzji. Bazując na koncepcji „ścieżki zależności”, można próbować wyjaśniać procesy związane z dynamiką KPO w Chinach. Wielopoziomowy konflikt Komunistycznej Partii Chin z Kuomintangiem oparty na pobudzeniu ideologicznych antagonizmów między nimi stworzył sytuację, w której komuniści po przejściu władzy i zjednoczeniu kraju byli dalecy od kontynuowania realizowanej przez swych oponentów strategii kopiowania rozwiązań państw zachodnich (pomimo prób nawiązania kontaktów ze Stanami Zjednoczonymi). Byli zmuszeni do poszukiwania innych inspiracji dla reform i do zbudowania podstawy ideologicznej swych rządów. W lutym 1949 roku Komunistyczna Partia Chin zajęła stanowisko w sprawie tak zwanych Sześciu Kodeksów i całego korpusu prawa wydanego przez Kuomintang, polegające na całościowym ich derogowaniu. Jednocześnie wskazywano, że kształcenie kadr powinno się odbywać w duchu

---

<sup>18</sup> Zob. np. G. Schreyögg, J. Sydow, *Understanding Institutional and Organizational Path Dependencies*, [w:] G. Schreyögg, J. Sydow (ed.), *The Hidden Dynamics of Path Dependence. Institutions and Organizations*, Basingstoke–New York 2010.

potępienia i krytyki tych aktów prawnych, traktowanych jako „przeciwnie/niesprzyjające ludziom”, podobnie zresztą jak „burżuazyjne” prawa europejskie, amerykańskie i japońskie. Zalecano natomiast studiowanie koncepcji prawa i państwa rozwijanej w marksizmie-leninizmie i opartej na nim myśli Mao Zedong<sup>19</sup>. Było to konsekwencją szeregu wcześniejszych decyzji KPCh oraz rozwoju sytuacji geopolitycznej w kierunku polaryzacji sowieckich i amerykańskich sfer wpływów. W ten sposób zamknięto drogę dla jawnego kopiowania „kapitalistycznych” rozwiązań oraz praw, a jednocześnie otworzono ją szeroko dla pomysłów sowieckich. Zgodnie z modelem ścieżki zależności G. Schreyögga i J. Sydowa nastąpiła wówczas faza „zamknięcia się” (*lock in*).

W bardzo podobny sposób można interpretować konsekwencje strategicznej decyzji frakcji Deng Xiaopinga o stopniowym otwarciu ekonomicznym Państwa Środka i selektywnej integracji z gospodarką światową. Realizacja tego celu wymagała odwołania się także do zachodnich („burżuazyjnych”) porządków prawnych (najczęściej *via* Tajwan i Japonię, które już wcześniej dokonały recepcji rozwiązań zachodnich) w poszukiwaniu wzorów dla potrzebnych w nowych okolicznościach regulacji, szczególnie prawa cywilnego, prawa handlowego, prawa ochrony własności intelektualnej (a z czasem też prawa ochrony środowiska). Z drugiej strony dysponowano skąpyimi zasobami ludzkimi, a olbrzymia większość wykształconych prawników rozwijała się zawodowo w czasach wzmoczonych kontaktów z ZSRR. Co więcej, w zasadzie nie istniały wówczas dogmatyki prawnicze, a jedynie ogólna marksistowsko-

---

<sup>19</sup> Yu Xingzhong, *Legal Pragmatism in the People's Republic of China*, „Journal of Chinese Law” 1989, vol. 3, s. 33; Tsung-Fu Chen, *Transplant of Civil Code in Japan, Taiwan, and China: With the Focus of Legal Evolution*, „National Taiwan University Law Review” 2011, vol. 6/1, s. 413. Dyrektywa ta znalazła szerszy wymiar we Wspólnym Programie (Gong tong gang ling) z 1949 r., który stanowił do 1954 r. tymczasowe prawo podstawowe Chińskiej Republiki Ludowej. W art. 17 stwierdzono: „wszystkie prawa, zarządzenia oraz system wymiaru sprawiedliwości Rewolucyjnego Rządu Kuomintangu uciśkające ludzi zostają unieważnione. Winny być wydane prawa i zarządzenia chroniące ludzi, a ludowy system wymiaru sprawiedliwości powinien być ustanowiony”. Choć literalnie derogowano tylko te regulacje, które „uciskają ludzi”, to jednak należy zaznaczyć, że z definicji za takie uznano wszystkie akty prawne wydane przez Kuomintang.

-leninowska filozofia prawa<sup>20</sup>. Trudno się zatem dziwić, że terminologia, struktura i poszczególne rozwiązania stosowane w nowych aktach prawnych były najczęściej inspirowane prawem i doktryną zachodnią, ale cała metaforyka, preferowany sposób wykładni oraz podstawa aksjologiczna jednocześnie pozostawały „socialistyczne”<sup>21</sup>. Po raz kolejny złożony proces KPO był zdeterminowany warunkami wyznaczonymi przez wcześniejsze czynniki. Wynika z tego, że podczas interpretacji konkretnych wysiłków KPO należy stawiać pytania o możliwości wyjaśniania tych procesów przez odwołanie się do teorii, które implikują znacznie mniejszą dozę sprawczości przypisywanej aktorom społecznym.

Baz wątplenia także różnice międzykulturowe w sposobie komunikowania wpływają na czynność przypisywania celów i wartości w związku z KPO. Dużo trudniej jest podmiotom przyzwyczajonym do modelu komunikacji (także politycznej i prawnej) polegającego na podążaniu „najprostszą drogą do celu” (Zachód) zrekonstruować właściwą teleologię i aksjologię aktów kopiowania podejmowanych przez aktorów, dla których preferowany sposób komunikacji stanowi model „drogi okrężnej do celu” (Chiny)<sup>22</sup>. Trudności występujące w odwrotnym kierunku nie są, oczywiście, mniejsze. Oprócz tego najbardziej ogólnego wymiaru należy także brać pod uwagę funkcjonujące w konkretnym dyskursie prawnym tabu oraz eufemizmy. Bez ich znajomości trudno dotrzeć do subtelności dyskusji prowadzonych na temat KPO. Dla przykładu: we współczesnych chińskich debatach nad kierunkiem rozwoju systemu politycznego i miejscach rozwiązań zachodnich termin „demokracja konstytucyjna” (*xianzheng minzhu*) powszechnie rozumiany jest jako wielopartyjny system polityczny, o którym nie wolno się wypowiadać. Innym swoistym tabu jest posługiwanie się wyrażeniem „niezależność sądownictwa” (*sifa duli*), które oznacza strukturalną i funkcjonalną autonomię sądów kształtowaną według wzorów zachodnich. Delikatniejszym i dopuszczalnym sposobem mówienia o niej jest fraza „niezależność orzekania” (*shenpan duli*).

<sup>20</sup> Np. Yin Bo, *Chinese Socialist Legal System: Evolution and Principal Features*, [w:] G. Mühlmann, M. Tomášek (ed.), *Interpretation of Law in China*, Prague 2011, s. 127–133.

<sup>21</sup> Jianfu Chen, *The Transformation...*, s. 708.

<sup>22</sup> F. Jullien, *Droga okrężna i wprost do celu*, tł. M. Falski, Kraków 2006.



## Pułapka „tekstocentryzmu”

Następny problem związany z interpretacją aktów KPO polega na niebezpieczeństwie ograniczania się wyłącznie do analizy tekstów prawnych. Najczęściej zresztą narracja na ten temat jest oparta na odwoływaniu się jedynie do poziomu tekstualnego (istnieją oczywiste przyczyny tego stanu związane z logistycznymi i językowymi trudnościami badania chińskiego „prawa w działaniu”). Przyjmuje ona postać porównywania (często domniemanych) aktów prawnych kopiowanych z aktami prawnymi „skopiowanymi”. Choć taki zabieg dostarcza cennej wiedzy, jednocześnie samo złożone zjawisko kopiowania zostaje zredukowane wyłącznie do jednego z jego wymiarów. „Tekstocentryczna” perspektywa uniemożliwia rekonstrukcję realnych konsekwencji KPO oraz dokonanie oceny jego skuteczności (niezależnie od problemów związanych z samą kategorią skutecznego „transplantu”). Jednocześnie aktorzy, których dotyczy „skopiowany” akt, są pozostawieni poza narracją o kopiowaniu. Stają się jedynie dodatkiem, nieznaczącą częścią tego procesu. Co więcej, przedmiotem kopiowania mogą być nie tylko akty prawne, czy też poszczególne instytucje prawne, ale także zasady (często niespozytywizowane), styl prawniczy, metody interpretacji prawa, czy nawet „tylko” podstawy aksjologiczne prawa.

Aby uniknąć tego problemu, należy prowadzić badania na poziomie mikrospołecznym („transplant” staje się przedmiotem negocjowalnej praktyki kulturowej, takim jak każdy inny) oraz ukazywać wybór i funkcjonowanie „transplantu” jako czynnika stanowiącego element złożonego układu, obejmującego oficjalne komunikaty, lokalne warunki oraz cechy popularnej kultury prawnej. Przykładem badań, które oparły się na niebezpieczeństwie „tekstocentryzmu”, są analizy M. Ng<sup>23</sup> dotyczące „praktyki prawnej” od pierwszej dekady do lat trzydziestych XX wieku w Pekinie. Badał on, w jaki sposób praktycy (prawnicy oraz funkcjonariusze publiczni) rozumieли kopiowane z Zachodu regulacje oraz jak „łączyli i dopasowywali chiński i zachodni zbiór wiedzy i praktyk, odrzucali mniej użyteczne elementy, a te odpowiednie dla chińskich wyzwań związanych

---

<sup>23</sup> M.H.K. Ng, dz. cyt.

z modernizacją prawa pozostawiali<sup>24</sup>. Jego zdaniem, uzgadniali oni twórczo nowe i stare, co zresztą zasadniczo przeciwstawia się dominującej narracji na temat KPO w Chinach w XX wieku.

### Manowce orientalizmu prawnego

Kolejny problem epistemiczny polega na interpretacji zabiegów kopiowania praw obcych, w tym przypadku w Chinach, przez pryzmat orientalizmu prawnego. Termin ten oznacza wytworzony przez ludzi Zachodu na przełomie XVIII i XIX wieku zbiór wyobrażeń i twierdzeń (opartych na fałszywych albo przynajmniej nieprecyzyjnych, niepełnych lub tylko ogólnikowych informacjach) stanowiących względnie spójną reprezentację wschodniej kultury prawnej, która konstruowana jest jako antyteza jednocześnie kreowanej zachodniej kultury prawnej<sup>25</sup>. Orientalizm prawny nie tylko kreuje określoną wizję prawa Orientu, ale także buduje i utwierdza tożsamość prawa europejskiego –

[...] gdy całościowe zaprzeczanie [istnienia – M.S.] chińskiego prawa było niemożliwe ze względu na długą tradycję prawa w Chinach, zachodni juryści stworzyli fikcję chińskiego systemu prawa jako nieracjonalnego, instrumentalnego, arbitralnego [...] i następnie zestawili je z inną fikcją: wyidealizowanym europejskim prawem pozytywnym<sup>26</sup>.

Już z tego wynika, że częścią myślenia w kategoriach orientalizmu jest przekonanie o „niecywilizowanym” charakterze prawa chińskiego<sup>27</sup>. Jak orientalizm prawny wpływa na wysiłki zrozumienia kopiowania praw obcych w Państwie Środka?

<sup>24</sup> Tamże, s. 5.

<sup>25</sup> Zob. T. Ruskola, *Legal Orientalism*, „Michigan Law Review” 2002, vol. 101/1, s. 193; C.G.S. Tan, *On Law and Orientalism*, „Journal of Comparative Law” 2013, vol. 7/2; szerzej: E. Said, *Orientalism*, tł. W. Kalinowski, Poznań 2005.

<sup>26</sup> T. Kayaoğlu, *Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China*, Cambridge 2010, s. 162; L. Shih Shun, *Extraterritoriality: Its Rise and Decline*, New York 1969, s. 39.

<sup>27</sup> Shih Shun Liu, *Extraterritoriality: Its Rise and Decline*, New York 1969, s. 39. Dla przykładu: nawet jeden z pierwszych kompetentnych europejskich badaczy prawa chińskiego, E.H. Parker, wskazywał, że „odnośnie do prawa chiń-

Elementem orientalizmu prawnego jest przede wszystkim uniwersalizowanie centralnego miejsca prawa (rozumianego w pewien kulturowo zdeterminowany sposób) w kształtowaniu społeczeństwa cywilizowanego. Może jednak występować sytuacja, w której – zgodnie z dominującym w danym społeczeństwie kulturowym modelem interpretacji świata – prawo nie jest uznawane za najważniejsze (najbardziej cywilizowane, najskuteczniejsze) narzędzie porządkowania<sup>28</sup>. W takim przypadku kopiowanie prawa obcego może (1) spotkać się z dużym oporem, (2) stać się kwestią marginalną, niewymagającą większej uwagi, skoro i tak wszyscy wiedzą, „jak naprawdę sprawy się załatwia” (tj. bez użycia prawa albo „naginając je”), (3) być przedmiotem tylko niewielkiego zainteresowania<sup>29</sup>. Nie przesądzając kształtu kulturowych preferencji cechujących społeczeństwo chińskie względem prawa, zauważmy jedynie szereg skutków nieuniwersalizowania prawa dla podejmowania aktów KPO. W pewnych sytuacjach może prowadzić to do zwiększenia się realnej przestrzeni decyzyjnej dla zabiegów kopiowania („nie ma to dla nas znaczenia, a więc róbcie, co chcecie”). W innych może

---

skiego [...] jesteśmy cofnięci w przeszłość do pozycji, w której możemy badać, że tak powiem, żyjącą przeszłość (*living past*) i rozmawiać ze skamielinami człowieka” (*Comparative Chinese Family Law*, „China Review” 1879, vol. 8/2, s. 8). Mamy zatem do czynienia z myśleniem w kategoriach ewolucjonizmu społecznego, silnie związanego w tamtym czasie z orientalizmem. W dyskursie XIX i początków XX wieku wskazywano następujące argumenty dotyczące „słabości” chińskiego porządku prawnego (np. W. Keeton, *Extraterritoriality in International and Comparative Law*, Hague 1948, s. 303–304): (1) brak prawa pozytywnego (sic!); (2) brak oddzielenia wymiaru sprawiedliwości od administrowania, stosowania od tworzenia prawa; (3) niehumanitarne postępowanie sądowe oraz złe warunki więziennictwa; (4) niewielki rozwój prawa cywilnego; (5) brak podmiotów zajmujących się badaniem prawa; (6) istnienie odpowiedzialności zbiorowej; (7) wpływ religii na działanie prawa.

<sup>28</sup> W przypadku chińskim taka preferencja wzmocniana była być może przez rządy i działalność legislacyjną podejmowaną przez obcą etnicznie dynastię (co miało miejsce w przypadku Qingów). Można zatem zadać pytanie o podobieństwo między prawem wydawanym przez mandżurskich władców a nowym, kopiowanym prawem z zagranicy.

<sup>29</sup> Tsung-Fu Chen, opisując kolejne projekty kodeksu cywilnego, rozważane w republikańskich Chinach, zauważa, że decyzja o kopiowaniu prawa z Zachodu była podjęta przez rządzących, podczas gdy ogromna większość ludności była tego nieświadoma albo pozostała obojętna, co przekładało się na brak protestów (dz. cyt., s. 401).

jednak prowadzić do oporu („nie chcemy prawa jako takiego, a tym bardziej obcego”). Tak czy inaczej założenia dotyczące miejsca prawa w hierarchii pożądaných narzędzi ustanawiania porządku społecznego wpływają na rozumienie KPO.

Kolejna ważna konsekwencja dla rozumienia KPO wynika z „orientalistycznego” wyobrażenia o dychotomiczności zachodnich (postępowych) i wschodnich (zacofanych) porządków prawnych. W takiej perspektywie modernizacja ma jeden możliwy kierunek – od dominacji emocji, arbitralności i barbarzyństwa do triumfu rozumu, przewidywalności i cywilizacji. Zauważmy, że już samo to rozbiecie uzasadnia i legitymizuje podejmowanie wysiłków kopiowania, wskazuje skąd kopiować, wyraźnie określa podział zadań (kto jest „dawcą”, a kto „biorcą”) oraz umieszcza ten proces w obrębie szerszej narracji modernizacyjnej, której krytycy stają się jednocześnie niechybnie krytykami kopiowania praw krajów już zmodernizowanych. Orientalizm prawny, narzucając schemat interpretowania KPO wyłącznie jako elementu modernizacji, wyklucza z narracji pytanie o pluralizm stanowisk względem KPO, występowanie dynamiki postaw i poglądów po stronie „kopiujących”, którzy zdają się bierni, oraz narzuca asymetrię sprawczości w aspekcie kopiowania. Decyzja o kopiowaniu może być jednak wynikiem wewnętrznego kompromisu, a odwołanie się do obcych rozwiązań prawnych nie musi się opierać na uznaniu takiego samego kierunku modernizacji oraz jednakowych środków za najlepsze. Kopiowanie może być wyrazem „sprytu” podmiotów, które zgodnie z orientalistyczną narracją są wyłącznie bierne i reaktywne<sup>30</sup>. Inaczej mówiąc, nie ne-

<sup>30</sup> Zauważmy, że niektórzy autorzy podkreślają, iż odważne próby przebudowania prawa na podstawie zachodnich wzorców podjęte pod koniec rządów dynastii Qing nie były wynikiem swobodnego wyboru chińskiej elity politycznej; tak np. Jianfu Chen, *Modernisation, Westernisation, and Globalisation: Legal Transplant in China*, [w:] J.C. Oliveira, P. Cardinal (ed.), *One Country, Two Systems, Three Legal Orders – Perspectives of Evolution*, Berlin 2009, s. 94. Miał to być krok wymuszony przez mocarstwa zachodnie. Niektórzy jednak, wyjaśniając występowanie wzmoczonych wysiłków KPO pod koniec rządów dynastii Qing, odwołują się do autonomicznej decyzji elit o podjęciu starań o zniesienie obowiązywania zasady eksterytorialności (A. Ehr-Soon Tay, *Law in Communist China – Part I*, „Sydney Law Review” 1969, vol. 6, s. 163), sugerując, że mocarstwa kolonialne nie były tak naprawdę zainteresowane reformami, gdyż to naruszało ich interesy. Z tej perspektywy

gując wagi wpływów siły jednych krajów, narzucającej rozwiązania innym, nie należy z góry wykluczać odmiennych i bardziej złożonych wyjaśnień faktu kopiowania, szczególnie tych niezaprzeczących ważnej roli aktywności i pomysłowości „kopiujących”. W niektórych przypadkach KPO może być oznaką poszukiwania innowacyjnych rozwiązań, co odnosi się zarówno do sytuacji, gdy kopiowanie jest czynnością realną, jak również, gdy jest tylko pozorne.

Potencjalna rola założeń dotyczących asymetrii postaw pomiędzy Wschodem i Zachodem (bierność vs. aktywność) uwidacznia się zresztą już w interpretacjach pierwszej poważnej konfrontacji pomiędzy Chińczykami i Brytyjczykami, która wiązała się ze sporem o handel opium. P.K. Cassel<sup>31</sup> kwestionuje powszechnie dominujące twierdzenia o pasywnym stanowisku Państwa Środka oraz sile i aktywności Zachodu, który narzucił słabszej stronie niekorzystne postanowienia traktatów. Przy interpretacji tego spotkania kultur prawnych nie bierze się najczęściej pod uwagę „miękkiego” pluralizmu prawnego cechującego system rządzenia dynastii Qing oraz odmiennego od zachodniego rozumienia suwerenności (co do zasady miękka jurysdykcja względem obcokrajowców, natomiast absolutna w sprawach „karnych”; położenie nacisku na zwierzchność cywilizacyjną i symboliczną), niezawierającego w sobie roszczenia do całkowitej jurysdykcji na określonym terenie i posiadania monopolu na tworzenie, stosowanie i egzekwowanie prawa<sup>32</sup>. Początkowo ekspansję zachodnich kupców, która zresztą budziła niewielkie zainteresowanie rządzących, traktowano na tych samych zasadach co kontakty z innymi znanymi obcokrajowcami. W konsekwencji

---

recepca była trafnym wyborem politycznym podjętym w geopolitycznej grze. Nie rozstrzygając tej kontrowersji, zauważmy tylko, że pierwsze stanowisko można interpretować jako bierne, drugie zaś jako nakierowujące na aktywne i autonomiczne kroki podejmowane przez stronę chińską.

<sup>31</sup> P.K. Cassel, *Grounds of Judgment. Extraterritoriality and Imperial Power in Nineteenth-Century China and Japan*, Oxford 2012.

<sup>32</sup> P.K. Cassel dla nakreślenia sposobu interpretacji zachowań Europejczyków przez dwór Qing przed pierwszą wojną opiumową zrekonstruował: (1) relacje dworu Qing z „barbarzyńcami” (z Rosjanami oraz z muzułmanami na zachodzie), (2) zajmowane przez rządzących stanowisko względem obcokrajowców przebywających w obrębie Chin, (3) odrębny status Mandżurów oraz (4) przypisane władcy – traktującego się jako depozytariusz Mandatu Nieba – prerogatywy.

stosowano w odniesieniu do nich „liberalne” rozwiązania. Zgodnie z analizami Cassela błędna jest najbardziej rozpowszechniona interpretacja tamtych wydarzeń. Jego zdaniem można przekonywająco wyjaśniać dynamikę wzajemnych relacji w XIX wieku bez jednoczesnego reprodukcji orientalizmu prawnego.

## Znaczenie sposobu myślenia o kulturze

Szereg problemów związanych z interpretacją KPO wynika z fundamentalnego znaczenia przyjmowanych założeń dotyczących samego rozumienia kultury (a w związku z tym także dynamiki międzykulturowej). Przy czym naszym celem nie jest całościowe omówienie zagadnień oraz sporów związanych z kulturą (ontologia kultury, relacja do „natury” etc.), ale wstępne wskazanie najważniejszych z tych założeń.

Pierwsze z nich dotyczy orientacji czasowej. W obrębie paradygmatu, który można określić jako kultura-tradycja, najczęściej podkreślana jest „orientacja na przeszłość”, związana z utrwalaniem i przekazywaniem dawnych wzorów, norm, idei, wartości<sup>33</sup>. Kultura rozumiana jest operacyjnie, jako sposób transmisji tego, co było wcześniej, lub przedmiotowo, jako obiekt tej transmisji. Zauważmy od razu, że przy takim rozłożeniu nacisków kopiowanie praw obcych jest co do zasady czynnością zakłócającą transmisję kulturową, zaburzającą nieprzerwany ciąg reprodukcji elementów przeszłości. Nie negując wagi „orientacji na przeszłość”, można mówić również o „prospektywnej orientacji” kultury. Oznacza to dużo więcej niż tylko to, że treści, które „odziedziczyliśmy” drogą społecznego uczenia się, wpływają na naszą aktywność w przyszłości. Chodzi raczej o to, że dany kulturowy model interpretacji świata implikuje preferowany i „intuicyjny” w jego obrębie sposób postrzegania zmiany, przyszłości, niepewności<sup>34</sup>. Pewne modele interpretacji świata w większym stopniu „preferują” reprodukcję przeszłości i niechęć

<sup>33</sup> Bardzo popularne współcześnie, za sprawą prac R. Boyda i P. Richardsona, rozumienie kultury jako alternatywnego sposobu dziedziczenia (*dual inheritance theory*) jest pod tym względem zresztą podobne.

<sup>34</sup> Zob. np. G. Hofstede, *Kultury i organizacje*, tł. M. Durska, Warszawa 2007, s. 177 i nast.

do nowego, niepewnego, nieznanego, inne zaś stwarzają większą przestrzeń dla możliwej zmiany (polegającej także na podejmowaniu wysiłków KPO), przez co wzrasta skala wariacji w rodzimym materiale kulturowym. Uwzględnianie możliwości występowania prospektywnego wymiaru kultury polega na każdorazowej analizie tego, jakie konsekwencje wynikają dla KPO z cech dominującego w danym społeczeństwie kulturowego modelu interpretacji świata. Zapożyczenie obcych wzorców może być z tej perspektywy „łatwe”, „preferowane”, „oczywiste” i niebudzące kontrowersji w jednym przypadku albo „trudne”, „unikane”, „problematiczne” i kontrowersyjne w innym. Interpretując konkretne wysiłki KPO w danym społeczeństwie, należy brać pod uwagę różnice związane z proporcją i natężeniem „orientacji na przyszłość” i „orientacji prospektywnej”.

Następne założenie dotyczące kultury, a wpływające na wynik interpretacji procesów KPO (także w Chinach) związane jest z ogólnym sposobem myślenia o niej. Wyodrębnić można pogląd uznający statyczność i homogeniczność każdej kultury, co w konsekwencji skutkuje posiadaniem swojego oryginalnego „znacznika”. W takim przypadku kultura (niezależnie od jej ontologicznego statusu) rozumiana jest jako fenomen wewnętrznie spójny, o dobrze wyodrębnionych cechach i granicach, względnie niezmienny. Przyjmowanie takich założeń nie skłania do poszukiwania różnorodności w obrębie jednej formacji kulturowej, ale raczej nakierowuje na to, co wspólne, przez co sztucznie zredukowana jest rzeczywista złożoność. Różnice wewnętrzne są minimalizowane, natomiast odmienności w stosunku do innych kultur (prawnych) – uwydatniane<sup>35</sup>. Skutkuje to łatwym formułowaniem mocnych twierdzeń o zgodności albo niezgodności jakiegoś elementu z daną kulturą, który może się stać przedmiotem kopiowania.

Nie prezentując całościowego, konkurencyjnego sposobu rozumienia kultury, zauważmy tylko, że w rzeczywistości różnice wewnątrz konkretnej kultury (prawnej) nierzadko są większe niż pomiędzy „egzotycznymi” dla siebie kulturami (prawnymi). Dzieje się tak dlatego, że globalizacja oprócz generowania punktowych zderzeń kultur sprzyja równolegle procesom ich „rozmiękczenia” (utruty cech

---

<sup>35</sup> Być może zresztą pewne cechy orientalizmu prawnego mają związek z przyjmowanymi założeniami na temat kultury (prawnej).

dystynktywnych) oraz wykształcania się kultur ponadnarodowych (czego przykładem jest chociażby globalna kultura prawa arbitrażu). Gdy myślimy o kulturze jako o dynamicznej, niehomogenicznej i płynnej całości, w odmienny sposób (aniżeli wtedy, gdy zakładamy jej statyczność i homogeniczność) postrzegamy wysiłki KPO. Na przykład konfucjanizm uznawany jest nierzadko za rdzeń cywilizacji chińskiej, a następnie rozważana jest jego kompatybilność z ideami leżącymi u podstaw obiektów uznawanych za pożądane/konieczne przedmioty kopiowania (demokracja, rządy prawa, prawa człowieka, supremacja prawa pozytywnego). Z tego wyciągane są wnioski o przyczynach trudności lub wręcz niemożliwości kopiowania niektórych rozwiązań (rzadziej odwrotnie). Po pierwsze jednak, oprócz konfucjanizmu istnieje wiele innych nurtów filozoficznych i religijnych mających odmienne wizje dobrego życia (buddyzm, taoizm lub legizm w nowych szatach). Po drugie, konfucjanizm jako rozległy i refleksyjny nurt praktyczno-intelektualny nigdy nie był jednolity. Przy „niehomogenizującym” rozumieniu kultury wyklucza się jakiegokolwiek mocne aprioryczne twierdzenia uznające, w tym przypadku, zgodność albo niezgodność konfucjanizmu z zachodnimi ideami i rozwiązaniami prawnymi.

Kolejne założenie ingerujące w proces interpretacji wysiłków KPO, związane zresztą z wcześniejszym, mówi o autochtonicznej genezie poszczególnych kultur, stanowiących całości ukształtowane z własnych, oryginalnych elementów. Czasami założenie to występuje również w postaci normatywnej – z uwagi na długotrwałe wykształcenie się odpowiedniości pomiędzy lokalnymi warunkami a wzorami kulturowymi, jedynie opieranie się na własnych elementach oraz ich rozwijanie zapewni dobrostan danej wspólnoty politycznej. W takiej perspektywie każdy wysiłek KPO narusza układ konstrukcji, która organicznie wyrosła w danym miejscu. Choć badania historyczne, socjologiczne i antropologiczne zaprzeczają opisowej tezie o autochtoniczności, funkcjonujące mechanizmy stabilizacyjne skłaniają do podtrzymywania „fikcji autochtoniczności” z wszelkimi związanymi z nią konsekwencjami dla postrzegania KPO. Nie trzeba dodawać, że zakładanie wizji przeciwnej, opierającej się na uznaniu powszechności migracji elementów kulturowych, umieszcza wysiłek kopiowania praw obcych w całkowicie innej perspektywie. Trudno w ogóle przeprowadzić ostrą linię pomiędzy własnymi wytworami



a zapożyczeniami, gdyż te ostatnie nigdy nie są mechaniczne, a przy tym przez długi czas były wtapiane w synkretyczną całość. Z tej perspektywy trzeba zauważyć, że obce prawa tworzą bez wątpienia nierozzerwalną część nowoczesnego prawa chińskiego, co stanowi przyczynek do postawienia pytania o ich „obcość”.

Następna kwestia dotyczy skali złożoności wizji kultury przyjmowanej przez interpretatora. Wyróżnić można płaskie, jednowymiarowe, jednoskładnikowe rozumienie kultury, zgodnie z którym zostaje ona zredukowana do elementów jednej kategorii (np. wartości, założeń poznawczych, norm, symboli, działań). Wpływa to na wynik interpretacji świata społecznego. Przykładowo, gdy uznamy normy za elementy zbioru składającego się na kulturę, to w konsekwencji dla opisu charakteru globalizacji znacznie łatwiej jest się odwoływać do alternatywy rozłącznej: dywergencja (systemy norm wielkich cywilizacji coraz bardziej się różnicują) albo konwergencja (świat staje się w tym względzie coraz bardziej ujednolicony). W tym przypadku interpretacja wysiłków KPO zostaje usztywniona przez „płaskość” założonego rozumienia kultury. Kulturę można jednak rozumieć inaczej – jako złożoną, systemową całość składającą się z wielorakich elementów (aksjologicznych, kognitywnych, symbolicznych, behawioralnych) przejawiających się na różnych poziomach aktywności człowieka. Przy tak wieloaspektowym rozumieniu inaczej wygląda również interpretacja KPO. Podejście to umożliwi dostrzeżenie jednoczesnego występowania łączności i podobieństw między kulturami oraz istnienia różnic pomiędzy nimi. Mówiąc precyzyjniej, odwołując się do powyższego przykładu, konwergencja i podobieństwa mogą występować na jednym poziomie (np. upodobnienie działań/rytuałów), a różnice i dywergencja na innym (np. wartości).

Z tej perspektywy przyjrzyjmy się stanowisku kilku chińskich autorów zakładających niejednowymiarową i złożoną wizję kultury, co generowało znaczące konsekwencje dla ich rozumienia KPO. Pierwszy z nich to Zhang Deyi (1847–1919), urzędnik dworu Qing, który w drugiej połowie XIX wieku uczestniczył, między innymi, w misjach dyplomatycznych do Anglii. Występujący tam stan znacznego porządku społecznego interpretował jako rezultat skutecznego stosowania zasad konfucjańskich. Angielski system wymiaru sprawiedliwości uznał za doskonały przykład „humanitarnych rządów” (*ren*

*zheng*). Był pod olbrzymim wrażeniem czystości i dobrych warunków panujących w tamtejszych więzieniach. W swym raporcie podkreślał posiadanie przez więźniów dużej ilości wolnego czasu oraz umożliwienie im wykonywania płatnych prac rzemieślniczych. Szczególnie podobały mu się uprawiane przez nich ogrody. Zgodnie z własnymi kodami kulturowymi uznał to wszystko za dowód wyższość nauki *rujia* (szkoły konfucjańskiej) nad *fajia* (szkoły prawniczej). Co więcej, zwracał uwagę na podobieństwo pomiędzy tym, co zobaczył w Anglii, oraz uznanymi za pozytywny punkt odniesienia „zwyczajami Trzech Dynastii”<sup>36</sup>. Pod koniec XIX wieku bardzo podobne stanowisko zajęł Liang Qichao (1873–1929), pisząc, że zachodnim instytucjom bliżej jest do pomysłów Mencjusza aniżeli rodzimym rządowi. Odnośnie do zasady traktowania wszystkich ludzi z szacunkiem i czynienia zadość ich prawom zauważał, że „współczesny rząd państw zachodnich jest bliski zgodności z nią, natomiast chiński, niestety, [pozostaje – M.S.] daleko od nauk Mencjusza”<sup>37</sup>. W połowie XX wieku niektórzy uczeni konfucjanscy zajęli podobne stanowisko. Autorzy *Manifestu do Świata w imieniu kultury chińskiej (Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan)*<sup>38</sup> z 1958 roku uznali, że ustanowienie w Chinach liberalnej demokracji (rozumianej jako model ustroju politycznego)

<sup>36</sup> Za: Zhengzheng Huangfu, *Internalizing the West: Qing Envoys and Ministers in Europe, 1866–1893*, praca doktorska, University of California, San Diego 2012, s. 129. Zhang Deyi nie był oczywiście bezkrytyczny wobec tego, co widział. Uznał podejmowanie decyzji przez „dwunastu starszków” (ława przysięgłych) za wyraz arbitralności, wynikający z braku zakorzenienia ich decyzji w pismach klasyków.

<sup>37</sup> Cyt. za: J.R. Levenson, dz. cyt., s. 49.

<sup>38</sup> Dostępne jest angielskojęzyczne tłumaczenie *Manifestu* – Carsun Chang (ed.), *The Development of Neo-Confucian Thought*, vol. 2, New York 1962, s. 277–302; zob. też U. Bresciani, *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement*, Taipei 2001, s. 37–56). Pamiętajmy jednak, że to He Lin (1902–1992) jako pierwszy pisał o Nowym Konfucjanizmie na kartach własnego manifestu wydanego już w 1941 r. pt. *Nowe kierunki rozwoju nauki konfucjańskiej (Rujia sixiang de xin kaizhan)*. Dla niego kryzys Chin był związany z kryzysem w obrębie rodzimej kultury, w której dominował konfucjanizm. Utrata jego żywotności była jedną z przyczyn tego kryzysu. Dla He narodowe odrodzenie może być osiągnięte tylko przez odnowienie i zmianę nacisku w obrębie konfucjanizmu. Podkreślał, że desakralizacja konfucjanizmu związana z Ruchem 4 Maja to niezbędny etap dla jego reformy. Co więcej, dopuszczał zapożyczenia z Zachodu, o ile są one niezbędne do wzmocnienia Nowego Konfucjanizmu.

jest wewnętrznym wymogiem i niezbędnym warunkiem do rozwoju rodzimej tradycji jako takiej. Podążanie „drogą przodków” wymaga podjęcia wysiłku kopiowania zachodnich narzędzi instytucjonalnych, gdyż to właśnie one sprzyjają samodojrzwaniu.

Zauważmy, że stanowisko zaprezentowane przez Zhang Deyi, Liang Qichao oraz autorów *Manifestu* zakłada wielopoziomowe rozumienie kultury. Funkcjonujące gdzie indziej obiekty kulturowe zostały ocenione jak narzędzia umożliwiające ochronę najbardziej zasadniczych i ważnych wartości dla społeczeństwa „kopiującego”. W tych przypadkach dokonano hierarchizacji wartości, odróżnienia „korzenia-rdzenia” od wtórnych „gałęzi-manifestacji” oraz uznano relatywność i przygodność narzędzi realizacji wartości. Nie trzeba dodawać, że od razu z tej perspektywy inaczej przedstawia się zagadnienie kopiowania praw obcych, a w szczególności fundamentalnych zasad i rozwiązań prawnych konstytuujących ustrój liberalnej demokracji. Dla przywołanych autorów, bazujących na wielopoziomowym rozumieniu kultury, taki zabieg może być właśnie wyrazem podążania drogą ustanowioną przez przodków. Rozwój rodzimej tradycji wymaga wręcz kopiowania wybranych rozwiązań obcych, a nie – jakby się mogło zdawać – powstrzymywania się od takich zabiegów. W pewnych granicach **nowe** jest niezbędne do ożywienia **starego**, a nawet więcej – sięganie do **nowego** jest ważnym elementem „zakodowanym” w **starym**.

Przy omawianiu wpływu założeń dotyczących rozumienia kultury na procesy interpretacji KPO należy wspomnieć również o wpływie sposobu postrzegania relacji prawa i kultury. Rola tych założeń uwidacznia się doskonale w słynnej debacie Watson–Legrand, dotyczącej transplantów prawnych, w której odmienne punkty wyjścia doprowadziły do przeciwstawnych wniosków. Możemy wyróżnić opierające się na metaforyce organicznej myślenie bliskie tezie lustra, zgodnie z którą prawo stanowi odzwierciedlenie wartości społecznych dominujących w jakimś społeczeństwie. W takiej sytuacji, co do zasady, wysiłki KPO są z gruntu nieskuteczne, a wręcz, jak uważał sam P. Legrand<sup>39</sup>, niemożliwe. Przyjmowanie założenia o występowaniu dyferencjacji prawa od reszty świata społecznego (widocznej w wykształcaniu

---

<sup>39</sup> P. Legrand, *The Impossibility of „Legal Transplants”*, „Maastricht Journal of European Comparative Law” 1997, vol. 4, s. 111.

się podsystemu praw, autonomicznego pola prawnego), a co za tym idzie – jego autonomizacji oraz braku ciągłości między prawem i kulturą danego społeczeństwa, skutkuje odmiennym rozumieniem możliwości KPO<sup>40</sup>. W tej optyce wcale nie jest tak, że proces kopiowania i eksportowania jest z definicji trudny do przeprowadzenia. Cały problem staje się raczej bardziej skomplikowany, chociażby dlatego, że pojawiają się nowe aspekty związane ze skutecznością aktów KPO (np. już nie tylko można ją rozpatrywać w kontekście zgodności z wartościami społecznymi, ale również w odniesieniu do zamkniętych ciągów operacji systemu prawa).

### Zakończenie – w kierunku samorefleksyjności

Remedium umożliwiającym wyjście poza proste opozycje (kopiowanie jest łatwe, kopiowanie jest niemożliwe, kopiowanie zaprzecza tradycję, kopiowanie jest rdzeniem tradycji, kopiowanie jest niepożądane, kopiowanie jest pożądane etc.) jest uprzednie zrekonstruowanie katalogu problemów epistemicznych wpisanych w sam proces zrozumienia wysiłków KPO, a następnie przeprowadzanie aktów interpretacji, przy uwzględnieniu wspomnianych „epistemicznych niebezpieczeństw”. Autorefleksja w tym względzie jest niezbędna do pełnego i adekwatnego rozumienia zjawisk KPO, a w konsekwencji do skutecznego funkcjonowania w świecie nacechowanym galopującą globalizacją. W tekście zaprezentowaliśmy wstępne rozważania nad (1) trudnościami w rekonstrukcji teleologii i aksjologii aktów kopiowania, (2) pułapką „tekstocentryzmu”, (3) wpływem myślenia w kategoriach orientalizmu prawnego na rozumienie KPO, (4) znaczeniem przyjmowanych założeń dotyczących kultury.

Przykład chiński pokazuje, jak złożone, wielowymiarowe i trudne do interpretacji są akty KPO. Niejako przy okazji został także zakwestionowany sposób myślenia o przekształcaniach społecznych, bazujący na ostrym podziale starego i nowego, tradycyjnego i nowoczesnego, zacofanego i postępowego. U podstaw takiego konceptualizowania zmiany społecznej leży: (1) linearne postrze-

---

<sup>40</sup> Zob. J.S. Gillespie, *Transplanting Commercial Law Reform – Developing a 'Rule of Law' in Vietnam*, Ashgate 2006, s. 13.

ganie czasu, (2) wiara w postęp, (3) rozumowanie w kategoriach dualistycznych, co związane jest z preferencją dla posługiwania się alternatywami rozłącznymi. Tymczasem już nawet wstępna analiza pokazuje, że w Chinach bardzo silnie reprezentowany jest inny sposób myślenia o modernizacji, który przekłada się na specyficzny sposób podejścia do zagadnienia KPO. Zgodnie z nim, **nowe/obce** jest niezbędne do naprawy albo tylko ożywienia **starego/własnego**, a nawet więcej – sięganie do **nowego/obcego** może być ważnym elementem „zakodowanym” w **starym/własnym**. W ten sposób samo odróżnienie od siebie tych dwóch modalności przestaje być użyteczne. Prowadzi to do zakwestionowania założenia o kopiowaniu obiektów innych społeczeństw jako zabiegu, który niejako z definicji jest przeciwny przywiązaniu do tradycji. Przykład Państwa Środka pokazuje, że należy poważanie brać pod uwagę fakt, że może być dokładanie odwrotnie.

#### BIBLIOGRAFIA

- Benitez-Schaefer Florencia, *Transformation through Transfer: Legal Developments at the End of the Qing Dynasty*, [w:] Guido Mühlemann, Michal Tomášek (ed.), *Interpretation of Law in China*, Prague 2011.
- Bo Yin, *Chinese Socialist Legal System: Evolution and Principal Features*, [w:] Guido Mühlemann, Michal Tomášek (ed.), *Interpretation of Law in China*, Prague 2011.
- Bresciani Umberto, *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement*, Taipei 2001
- Carsun Chang (ed.), *The Development of Neo-Confucian Thought*, vol. 2, New York 1962.
- Cassel Pär K., *Grounds of Judgment. Extraterritoriality and Imperial Power in Nineteenth-Century China and Japan*, Oxford 2012.
- Chi-Kin Cheung Kelvin, *Away from Socialism. Towards Chinese Characteristics: Confucianism and the Futures of Chinese Nationalism*, „China Information” 2012, vol. 26/2.
- Chuzo Ichiko, *Political and Institutional Reform 1901–11*, [w:] John K. Fairbank, Kwang-ching Liu (ed.), *Cambridge History of China*, vol. 11, part 2, Cambridge 1980.
- E-Tu Zen Sun, *The Chinese Constitutional Missions of 1905–1906*, „The Journal of Modern History” 1952, vol. 24/3.

- Fang Weigui, *Yi, Yang, Xi, Wai and Other Terms: The Transition from 'Barbarian' to 'Foreigner' in Late Imperial China*, [w:] Michael Lackner (ed.), *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, Leiden 2001.
- Gillespie John S., *Transplanting Commercial Law Reform – Developing a 'Rule of Law' in Vietnam*, Ashgate 2006.
- Head John W., *China's Legal Soul: The Modern Chinese Legal Identity in Historical Context*, Durham 2009.
- Heyes Cynthia, *Cztery drogi ewolucji poznawczej*, [w:] Wojciech Pisula (red.), *Psychologia porównawcza*, Warszawa 2006.
- Hofstede Geert, *Kultura i organizacje*, tł. Małgorzata Durska, Warszawa 2007.
- Horowitz Richard S., *Breaking the Bonds of Precedent: The 1905–6 Government Reform Commission and the Remaking of the Qing Central State*, „Modern Asian Studies” 2003, vol. 37/4.
- Huang Philip C.C., *Chinese Civil Justice, Past and Present*, Lanham 2010.
- Jianfu Chen, *Chinese Law: Context and Transformation*, Leiden 2008.
- Jianfu Chen, *Modernisation, Westernisation, and Globalisation: Legal Transplant in China*, [w:] Jorge C. Oliveira, Paulo Cardinal (ed.), *One Country, Two Systems, Three Legal Orders – Perspectives of Evolution*, Berlin 2009.
- Jianfu Chen, *The Revision of the Constitution in the PRC: A Great Leap Forward or a Symbolic Gesture?*, „China Perspectives” 2004, vol. 53.
- Jianfu Chen, *The Transformation of Chinese Law – From Formal to Substantial*, „Hong Kong Law Journal” 2007, vol. 37/2.
- Jullien François, *Droga okrężną i wprost do celu*, tł. Maciej Falski, Kraków 2006.
- Kai Wang, *Whateverism with Chinese Characteristics: China's Nascent Recognition of Private Property Rights and Its Political Ramifications*, „East Asia Law Review” 2011, vol. 43.
- Kayaoğlu Turan, *Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China*, Cambridge 2010.
- Keeton Williams, *Extraterritoriality in International and Comparative Law*, Hague 1948.
- Legrand Pierre, *The Impossibility of „Legal Transplants”*, „Maastricht Journal of European Comparative Law” 1997, vol. 4.
- Levenson Joseph R., *Confucian China and Its Modern Fate: The Problem of Intellectual Continuity*, Berkeley 1959.
- Lo Carlos Wing Hung, *Socialist Legal Theory in Deng Xiaoping's China*, „Columbia Journal of Asian Law” 1997, vol. 11.
- Luney Percy R. jr., *Traditions and Foreign Influences: Systems of Law in China and Japan*, „Law and Contemporary Problems” 1989, vol. 52/2.
- Meienberger Norbert, *The Emergence of Constitutional Government in China (1905–1908). The Concept Sanctioned by the Empress Dowager Tz'u-Hsi*, Berno 1980.

- Ng, Michael H.K., *Legal Transplantation in Early 20th Century China – Practicing Law in Republican Beijing (1910s–1930s)*, London 2014.
- Nisbett Richard, Peng Kaiping, Choi Incheol, Norenzayan Ara, *Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition*, „Psychological Review” 2001, vol. 108, no. 2.
- Pałęcki Krzysztof, *Prawoznawstwo. Zarys wykładu*, Warszawa 2003.
- Pan Wei-tung, *The Chinese Constitution: A Study of Forty Years of Constitution-making in China*, Washington, D.C. 1945.
- Parker Edward H., *Comparative Chinese Family Law*, „China Review” 1879, vol. 8/2.
- Peng Andrew, *Sinicized Marxist Constitutionalism: Its Emergence, Contents, and Implications*, „Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought” 2011, vol. 2/1.
- Potter Pitman B., *The Chinese Legal System: Globalization and Local Legal Culture*, London 2001.
- Ruskola Teemu, *Legal Orientalism*, „Michigan Law Review” 2002, vol. 101/1.
- Said Edward, *Orientalism*, tł. Witold Kalinowski, Poznań 2005.
- Schreyögg Georg, Sydow Jörg, *Understanding Institutional and Organizational Path Dependencies*, [w:] Georg Schreyögg, Jörg Sydow (ed.), *The Hidden Dynamics of Path Dependence. Institutions and Organizations*, Basingstoke–New York 2010.
- Seppänen Samuli, *Ideological Renewal and Nostalgia in China’s “Avant-garde” Legal Scholarship*, „Washington University Global Studies Law Review” 2014, vol. 13/83.
- Shih Shun Liu, *Extraterritoriality: Its Rise and Decline*, New York 1969.
- Standen Naomi, *Foreign Conquerors in China*, [w:] Napmi Standen (ed.), *Demystifying China. New Understanding of Chinese History*, New York 2013.
- Stepień Mateusz, *Prawa człowieka na tle konfucjańskiego modelu interpretacji świata*, [w:] Joanna Marszałek-Kawa (red.), *Wartości azjatyckie*, Toruń 2008.
- Tan Carol G.S., *On Law and Orientalism*, „Journal of Comparative Law” 2013, vol. 7/2.
- Tay A. Ehr-Soon, *Law in Communist China – Part I*, „Sydney Law Review” 1969, vol. 6.
- Tsung-Fu Chen, *Transplant of Civil Code in Japan, Taiwan, and China: With the Focus of Legal Evolution*, „National Taiwan University Law Review” 2011, vol. 6/1.
- Wang Guigu, *The Legal System of China*, [w:] Wang Guigu, John Mo (ed.), *Chinese Law*, The Hague 1999.
- Wong Wang-chi, *Why Should We Learn from the Barbarians? On the Relationship of between Translation and the Traditional Chinese View on Foreigners*, „Journal of Chinese Studies” 2007, vol. 47.

- Wójcik Anna, *Metodologia kręgów kulturowych Wschodu i Zachodu*, „The Polish Journal of the Art and Culture” 2012, vol. 3.
- Wójcik Anna, *Władza i wolność. Filozoficzne idee cywilizacji liberalnej i konfucjańskiej w próbie międzykulturowego porównania*, Kraków 2002.
- Xin Ren, *Tradition of the Law and Law of the Tradition: Law, State, and Social Control in China*, Westport, CT 1997.
- Yen Hawking L., *A Survey of Constitutional Development in China*, New York 1911.
- Yu Xingzhong, *Legal Pragmatism in the People's Republic of China*, „Journal of Chinese Law” 1989, vol. 3.
- Yu Xingzhong, *Western Constitutional Ideas and Chinese Discourse on Constitutionalism*, [w:] S. Balame, S. Balme (ed.), *Building Constitutionalism in China*, New York 2013.
- Zhengzheng Huangfu, *Internalizing the West: Qing Envoys and Ministers in Europe, 1866–1893*, praca doktorska, University of California, San Diego 2012.

#### STRESZCZENIE

W XX wieku, niezależnie od aktualnego ustroju politycznego i bazy ideologicznej, wielokrotnie podejmowano w Państwie Środka wysiłki kopiowania praw obcych. W literaturze dominują jednak uproszczone wizje dotyczące tego, jakie były ich przyczyny, jak przebiegały oraz do czego doprowadziły. Brakuje też osadzenia rozważań nad kopiowaniem prawa na tle fundamentalnych pytań dotyczących dynamiki kulturowej, modernizacji i globalizacji. Wobec tej krytycznej diagnozy celem niniejszego tekstu jest pogłębienie i wzbogacenie rozważań nad zjawiskami kopiowania praw obcych w Państwie Środka w XX wieku. Cel ten będzie zrealizowany nie poprzez dokonanie bardziej precyzyjnego faktograficznego opisu poszczególnych aktów kopiowania, ale przez wstępną rekonstrukcję epistemicznych problemów, na jakie natrafiamy, dokonując interpretacji zjawisk kopiowania praw obcych (podejmowanych w Państwie Środka). Bariery wpisane w trud zrozumienia aktów kopiowania prawa obcego związane są z przyjmowanymi założeniami dotyczącymi sprawczości, prawa oraz kultury.

SŁOWA KLUCZOWE: transplanty prawne, *episteme*, zrozumienie Innego, Chiny w XX wieku



## SUMMARY

In the Middle Kingdom during the 20th century, regardless of the current political system and its ideological base, efforts of the copying of foreign laws have been taken. In scientific literature the vision of its causes, course and results is highly oversimplified. There are also no discussions on copying of foreign laws which take into account same fundamental questions concerning cultural dynamics, modernization and globalization. Taking this critical diagnosis as a starting point, the general aim of the paper is to “deeping” and “widening” the discussion about copying of foreign laws in Middle Kingdoms in the 20th century. This purpose will be accomplished not by making the more accurate factual description of individual acts of the copying of foreign laws, but through preliminary reconstruction of epistemic problems we face making interpretation of this phenomena. Adopted assumptions of agency, law and culture are the most important barriers inherent in the process of understanding the acts of copying foreign laws (in China).

KEYWORDS: legal transplants, *episteme*, understanding of the Other, China in the 20th century



# 8.

RAFAŁ BANKA

## Współczesna sztuka chińska jako produkt i obraz globalizacji w kulturze

### Wstęp

Kultura, zwłaszcza współczesna, nie stanowi statycznego przedmiotu badań. Dlatego też uwzględniający ten fakt namysł nad zjawiskiem kultury wymaga rozważenia powiązania poszczególnych jego stadiów lub części. Jednym z przykładów jest teoria zaproponowana przez filozofa politycznego Francisa Fukuyamę, który mówi, iż obecny pesymizm wynikający z kryzysu politycznego i racjonalnego pierwszej połowy XX wieku, objawiający się minionymi wojnami na tle ideologicznym, wydaje się kończyć<sup>1</sup>. Odwołuje się on przy tym do heglowskiej wizji dziejów, którą modyfikuje na swoje potrzeby prezentacji pewnego kierunku rozwoju ustrojów politycznych na świecie. Wprawdzie Fukuyama sam przyznaje, że Hegel nie był zwolennikiem demokracji i liberalizmu, ale wcielenie wolności upatrywał właśnie w instytucjach politycznych. Poza tym jego poglądy są do pogodzenia z ideą społeczeństwa obywatelskiego oraz z działalnością gospodarczo-polityczną człowieka poza kontrolą państwa<sup>2</sup>. W przełożeniu

---

<sup>1</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*, tł. T. Biedroń, M. Wichrowski, Kraków 2009, s. 39–40.

<sup>2</sup> Tamże, s. 101.

na filozofię polityczną kierunek zmian charakteryzuje się rosnącą demokratyzacją i liberalizacją sfery życia społecznego. Przez liberalizm Fukuyama rozumie uwolnienie jednostek od zbędnej ingerencji władzy w tych obszarach życia, które związane są z ich światopoglądem. Natomiast pod pojęciem demokracji należy rozumieć przede wszystkim „uprawnienie wszystkich obywateli do wpływania na władzę przez udział w wolnych wyborach i uczestniczenie w życiu politycznym”<sup>3</sup>. Uważa on, iż analiza ostatnich czterystu lat historii prowadzi nas do wniosku, iż kierunkiem rozwoju ustrojów państwowych i jego kresem jest połączenie tych dwóch trendów, czyli liberalna demokracja<sup>4</sup>.

Powyższe poglądy dotyczyć powinny w takim razie i Chin. Po dążąc za interpretacją Fukuyamy, zgodnie z którą państwa dążą do liberalnej demokracji, dochodzimy do pytania, jaka jest aktualna pozycja Chin na tej trajektorii. Z pewnością do pozytywnej odpowiedzi skłania fakt funkcjonowania wolnego rynku oraz wejście Chin do globalnego obiegu gospodarki. Wszelako nie można przyjąć tego za wystarczający warunek do stwierdzenia, iż Chiny są krajem, który dąży do liberalnej demokracji, a jeżeliby nawet zmierzał w tym kierunku, to pojawia się pytanie, w jakim stopniu może się nią stać. Sam Fukuyama zdaje sobie sprawę z zarzutu, iż wizja rozwoju państw – niezależnie od kręgu cywilizacyjnego – w kierunku liberalnej demokracji może być posądzona o etnocentryzm. Można zadać pytanie, dlaczego model euroamerykański miałby stworzyć jedyny słuszny system i dlaczego kraje niezachodnie koniecznie musiałyby kroczyć ku liberalizacji i demokratyzacji<sup>5</sup>. Krytycyzm wydaje się zasadny w swoim podstawowym stwierdzeniu, iż kierunek rozwoju i koniec historii to zaledwie produkt kultury regionalnej. Zarzut ten można by także wzmocnić stwierdzeniem, że nawet jeżeli uznamy liberalną demokrację za atrakcyjny produkt kultury regionalnej, który znalazłby zwolenników zastosowania go w innych cywilizacjach, to nie wiadomo, jak wygląda jej potencjał adaptacyjny w przypadku innego kontekstu kulturowego z inaczej „myślaną” historią.

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 78–79.

<sup>4</sup> Tamże, s. 85.

<sup>5</sup> Tamże, s. 113–114.

Zawieszając ocenę trafności poglądów Fukuyamy dotyczących finału dziejów, czy też skromniejszej wersji, ustalającej kierunek rozwoju ustrojów politycznych, opierając się wyłącznie na faktach, z pewnością można stwierdzić, że Chiny świadomie rozwijają gospodarkę wolnorynkową. Wiąże się z tym także fakt, iż po dojściu do władzy Deng Xiaopinga pod koniec lat siedemdziesiątych orientacja ideologiczna w prowadzonej polityce ustąpiła ekonomicznej. Jak zauważa Fukuyama, Chiny po rewolucji kulturalnej z państwa totalitarnego przekształciły się w autorytarne, co wyposażyło je w potencjał stania się liberalną demokracją<sup>6</sup>. Wraz z ważnymi przemianami z perspektywy filozofii politycznej spod dyktatu totalitarnego uwalnia się także kultura. ChRL za czasów Mao w obszarze kultury musiała realizować estetykę marksistowską, rozumianą konkretnie jako wyrażającą dążenia rewolucyjne.

Rezygnacja z prymatu ideologicznego pociągnęła w sposób naturalny zniesienie „centralnie planowanej” estetyki, która miała wymiar monumentalny, dając wyraz dążeniom społeczeństwa komunistycznego i zacierając pierwiastek indywidualistyczny. Lata osiemdziesiąte XX wieku przynoszą gwałtowną zmianę jakościową, określaną mianem „gorączki estetyki”<sup>7</sup>. Początek estetyki „uwolnionej” od instytucji można określić dwojako. Po pierwsze, monolityczny dyskurs socrealizmu zastąpiony zostaje pluralizmem estetycznym. Jako potwierdzenie może posłużyć działalność licznych grup artystycznych utożsamiających się z estetyką *chan* 禪, inspirujących się wzorcami z Zachodu, czy artystów poszukujących czegoś na wskroś nowego, określanych między innymi przez Gao Minglu jako awangardowi<sup>8</sup>. Powoduje to ostateczne złamanie wielkiej narracji estetyki komunistycznych Chin.

Pluralizm estetyczny współczesnych Chin charakteryzuje się odejściem od monumentalizmu i przeniesieniem zainteresowania między innymi na obszary życia codziennego, co stanowi drugą

---

<sup>6</sup> F. Fukuyama uważa, że ustroje totalitarne są *de facto* nieobalalne. W przeciwieństwie do nich państwa autorytarne mogą zostać przekształcone w demokracje za pomocą różnie konkretyzowanej presji społecznej. Tamże, s. 57.

<sup>7</sup> Chin. *meixue re* 美學熱.

<sup>8</sup> M. Gao, *Total Avant-Garde in Twentieth-Century Chinese Art*, Cambridge 2011, s. 4–5.

istotną cechą estetyki porewolucyjnej. Można powiedzieć, że pluralizm estetyczny „trafia do ludu”. Oznacza to, że przewartościowanie estetyczne nie zostało zarezerwowane dla obszaru sztuki, ale objęło także życie codzienne. Pluralizacja wnika zatem w dynamikę procesu społecznego i można zaryzykować stwierdzenie, że staje się bardziej wrażliwym miernikiem życia estetycznego Chińczyków, niż jak to było za dyktatury estetyki rewolucyjnej. Należy także dodać, że estetyka życia codziennego nie stanowiła zjawiska na marginesie wydarzeń artystycznych. Zerwanie z ograniczeniami rewolucyjnego ascetyzmu pociągnęło za sobą różnorodność, służącą wyrażeniu poprzednio stłamszonej kolektywizmem indywidualności<sup>9</sup>. W związku z tym pluralizacja estetyki w sferze życia codziennego to niezależny od refleksji w obszarze sztuki wynik reakcji społecznej.

Równocześnie należy zauważyć istnienie procesu równoległego zachodzącego w porewolucyjnym społeczeństwie chińskim. Przejście od centralnego planowania do gospodarki wolnorynkowej wytworzyło nie tylko prywatną przedsiębiorczość, ale i społeczeństwo konsumpcyjne, które nieustannie nasycza się w swoim konsumpcjonizmie, także kulturą. W kwestii postrzegania oferty kulturalnej stopniowo, ale równocześnie szybko, doszło to zatarcia granic pomiędzy sztuką wysoką a niską, co znajduje wyraz chociażby w postaci komercyjnych produkcji filmowych opartych na klasyce.

Przełamanie dyktatury estetycznego monolitu oraz komercjalizacja rodzą pytanie o to, czy kultura chińska analogicznie do zachodniej stała się postmodernistyczna. Odpowiedź teoretyków społecznych i kulturowych na poziomie ogólnym jest pozytywna. Trzeba jednak zauważyć, że jest duże zróżnicowanie w kwestii tego, jak postmodernizm w wersji chińskiej powinien być rozumiany bądź co decyduje o tym, że nie może on być uznany po prostu za odpowiednik zachodniego.

Według Wang Ninga, postmodernizm chiński manifestuje się na trzech płaszczyznach: dyskursu poststrukturalistycznego, buntu przeciw modernizmowi, a także kultury konsumpcyjnej<sup>10</sup>. Sugerowałoby to osiągnięcie przynajmniej pewnego etapu, który kwalifiko-

<sup>9</sup> Z. Li, J. Cauvel, *Four Essays on Aesthetics*, Lexington 2006, s. 23–24.

<sup>10</sup> N. Wang, *The Mapping of Chinese Postmodernity*, [w:] A. Dirlik, X. Zhang (ed.), *Postmodernism & China*, Durham–London 2000, s. 25.

wałby chińską kulturę jako przekraczającą dyskurs modernistyczny i ideologiczny, a także utowarowienia pewnych jej obszarów. Wang potwierdza to ostatnie, zauważając, że przejście na socjalistyczną gospodarkę rynkową odbiło się przede wszystkim na tak zwanej kulturze elitarnej, która z różnym powodzeniem podejmuje wyzwanie nowego pejzażu kulturowego. Z drugiej strony osłabienie silnie modernistycznego kanonu kultury dla elit skutkuje dekonstrukcją przede wszystkim na polu literatury i sztuki<sup>11</sup>.

Liu Kang prezentuje bardziej zachowawcze stanowisko niż Wang, zgadzając się, że chociaż Chiny znajdują się pod wpływem postmodernizmu, nie można mówić o ich całkowitym przezeń zdominowaniu. Jako uzasadnienie tej diagnozy może posłużyć zaproponowana trójperspektywa polityki jako ekonomii, ideologii oraz postpolityki<sup>12</sup>. Wskazuje to nie tylko na niejednorodność, ale i na fakt, iż projekt globalistyczno-postmodernistyczny nie został do końca zrealizowany (jeżeli można założyć jego celowość). Liu wspomina, że napięcie pomiędzy ideologią rewolucyjną a jej brakiem przybiera kształt walki o ustanowienie własnego kapitału symbolicznego<sup>13</sup>. Należy także mieć na uwadze, że promowanie ideologicznego kapitału kulturowego niekoniecznie musi stanowić projekt modernistyczny. Jeżeli przyjąć, że obecna władza utożsamia się z opcją ideologiczną, to otrzymujemy sprzeczność wynikającą z promowania przez nią obcej ideologicznie gospodarki wolnorynkowej oraz konsumpcji, a nawet konsumpcjonizmu. Jak zauważa australijski politolog Leslie Holmes, chińska władza prowadzi politykę eudajmonistyczną<sup>14</sup>. Gwarantuje ona stabilność społeczną i niezachwianą władzę niezależnie od niekompatybilności z głoszoną doktryną. Być może zatem spory ideologiczne mogą zostać zinterpretowane jako spektakl medialny odgrywany na fundamentach kapitalizmu. Pomimo tego nie można zanegować faktu, iż władza nadal stanowi statyczną dyktaturę, w obliczu której obecny stan nie może być oceniony jako spełnienie postpolityki.

Warto także zauważyć, że tym, co w kulturze postmodernistycznej na gruncie chińskim wybija się na plan pierwszy, jest ironia

<sup>11</sup> Tamże, s. 27.

<sup>12</sup> K. Liu, *Popular Culture and the Culture of the Masses in Contemporary China*, [w:] A. Dirlik, X. Zhang (ed.), dz. cyt., s. 126–127.

<sup>13</sup> Tamże, s. 130.

<sup>14</sup> L. Holmes, *Post-Communism. An Introduction*, Durham 1997, s. 120.

i eksperymentalizm, które skutecznie zacierają metanarrację nie tylko tradycyjnej kultury chińskiej, ale i czasów bezpośrednio sąsiadujących i równocześnie nakładających się na współczesność. Sytuację tę można odnieść także do przestrzeni politycznej. Tradycja najsilniej reprezentowana jest przez kulturę konfucjańską oraz marksizm – ideologie<sup>15</sup> funkcjonujące jako wielkie narracje nie tylko ścierające się w przestrzeni dyskursu z „obcym ciałem” postmodernizmu, ale i między sobą. Każda z opcji usiłuje narzucić swoją ideologię, przy czym w praktyce dochodzi do przenikania się ich nawzajem. Można mówić o funkcjonowaniu pewnej matrycy państwowej, wywodzącej się z konfucjańskiej filozofii politycznej, stawiającej na scentralizowaną władzę oraz merytokrację. Pomimo faktu, iż dochodzi do połączenia spolaryzowanych ze sobą opcji ideologicznych, wydaje się, że to postpolityka chińska jest nadal realizowanym projektem, a nie *status quo*.

Najdojrzalszą diagnozę postmodernistycznej kondycji obecnych Chin stawia Sheldon Hsiao-peng Lu w artykule *Global POSTmoderniZATION: The Intellectual, the Artist, and China's Condition*. Zauważa on, że chiński postmodernizm stanowi oddzielną kategorię pojęciową, inną niż jego zachodni odpowiednik. Po pierwsze, wariant chiński łamie chronologię euroamerykańską z powodu nałożenia się na niedokończony projekt modernistyczny. Powstała w ten sposób dyslokacja czasowa nie powinna według Lu kwestionować postmodernistycznego statusu; wręcz przeciwnie, jest on bogatszym wariantem<sup>16</sup> niż chronologicznie powstały postmodernizm zachodni. Jeżeli chodzi o samą sferę polityki, ideologia rozmija się z kapitalistyczną gospodarką rynkową, natomiast dychotomia ta nie obowiązuje w odpolitycznionym i odideologizowanym życiu

<sup>15</sup> Należy pamiętać, że konfucjanizm przez wieki pełnił ważną instytucjonalną rolę w cesarskich Chinach. Przykładem jego funkcjonowania były egzaminy na stanowiska urzędnicze. W skład materiału, który musiał opanować kandydat, wchodził *Czteroksiąg konfucjański* (*Dialogi konfucjańskie, Księga Mencjusza, Wielka nauka, Doktryna środka*), który został skompilowany przez neokonfucjańskiego filozofa Zhu Xi (1130–1200). Bycie częścią aparatu administracyjno-politycznego w Chinach cesarskich było ściśle powiązane ze znajomością klasyki dzieł konfucjańskich.

<sup>16</sup> S. Lu, *Global POSTmoderniZATION: The Intellectual, the Artist, and China's Condition*, [w:] A. Dirlik, X. Zhang (ed.), *Postmodernism & China*, Durham–London 2000, s. 146.



codziennym<sup>17</sup>. Interpretacja ta pozwala wytłumaczyć zjawisko koegzystencji do pewnego stopnia zapóźnionej sfery władzy politycznej i społeczeństwa zanurzonego w dojrzałej, graniczącej z nadmierną konsumpcją.

Można uznać, że interpretacja Lu zestawia niedokończoną przeszłość i zaczynającą się przyszłość na kanwie powstającej obecnie rzeczywistości, przez co projekt modernistyczny i „chronologiczny” zachodni postmodernistyczny zostają zniesione przez „postmodernizm o chińskiej specyfice”. W porównaniu z Liu oraz Wangiem, Lu pokazuje, że obecny stan przesądza już o postmodernistyczności Chin. Co prawda Lu zauważa alternatywę postulowaną przez współczesnych chińskich intelektualistów, chcących kontynuować projekt modernistyczny, chociażby w duchu Ruchu 4 Maja<sup>18</sup>, ale nie wydaje się, aby miała ona wystarczającą siłę do zredefiniowania obecnego dyskursu.

Powyższa prezentacja postmodernistycznej kondycji Chin pozwala na wysunięcie hipotez w odniesieniu do chińskiej sztuki współczesnej. Po pierwsze, wpisuje się ona w globalny obieg sztuki współczesnej dzięki wyjściu poza dawne narracje, nie tylko poprzez bezpośrednie uleganie oddziaływaniu sztuki zachodniej. Po drugie, powinna w niej być widoczna dyslokacja czasowa w postaci niedokończonego projektu modernistycznego.

Współwystępowanie modernizmu i postmodernizmu na gruncie chińskim uznać można za pewien wariant procesu globalizacyjnego, mającego miejsce w obszarze kultury. Niedokończony projekt modernistyczny stanowi ideologia, która konkretyzuje się w postaci zbliżonej do dyktatury, a przynajmniej centralnej kontroli pewnych sfer życia. Pomimo superweniowania na innym fundamencie społecznym może ona zostać uznana za kontynuację dawnej narracji politycznej. Czyni to obecną ideologię swojego rodzaju lokalną formacją kulturową, która partycypuje w dominującym procesie globalizacyjnym. Według Arjuna Appaduraia, globalizacja nie jest uniformizacją w paradygmacie jakiejś kultury (np. amerykańską) czy neutralizacją kulturową, a zlokalizowanym procesem<sup>19</sup>. W związ-

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 146.

<sup>18</sup> Tamże, s. 147.

<sup>19</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tł. Z. Pucek, Kraków 2005, s. 31.

ku z tym lokalność nie zostaje ostatecznie wymazana, ale staje się elementem wpływającym na charakter procesu globalizacyjnego. W takiej sytuacji udział projektu modernistycznego determinuje charakter tkanki kulturowej globalizowanych Chin. Należy dla jasności zaznaczyć, że element modernistyczny jest określany jako taki z uwagi na swoją historię, a nie realny, aktualny status. Stając się integralnym elementem postmodernistycznej tkanki kulturowej, jego uprzednia tożsamość ulega odcięciu od swojej modernistycznej esencji. Dzięki temu funkcjonuje jako wkład lokalności wpływający na strukturę globalnego procesu. Wszelako wyżej wspomniane ścieranie się niedokończonego projektu modernistycznego z postmodernistycznym może być wyjaśnione intensywną (w porównaniu z zachodnim postmodernizmem) obecnością tego pierwszego, co powoduje wrażenie jego niedokończenia w sensie realnym. Wydaje się jednak, że poprzez funkcjonowanie w „porządku” postmodernistycznej globalizacji modernistyczny element jest czymś na podobieństwo percepcji niewerydycznej.

W dalszej części pracy postaram się odnieść do globalizacji, zwracając uwagę na element lokalności, który pozwala nam ocenić charakter tego procesu na gruncie chińskim. Dyskusja wybranych prac pomyślana jest tak, aby z jednej strony naświetlić kwestię chińskiej charakterystyki zachodzących procesów, natomiast z drugiej, aby dokonać oceny ich zaawansowania.

### Niwelacja ideologii: Political Pop Wang Guangyiego

Wartym uwagi przykładem połączenia projektu modernistycznego ze sztuką postmodernistyczną jest Political Pop<sup>20</sup>. Zjawisko to ukonstytuowało się pod koniec lat osiemdziesiątych, aczkolwiek wskazać można artystów tworzących wcześniej podobne prace<sup>21</sup>. Z Political Pop związani byli przede wszystkim: Wang Guangyi 王廣義 (ur. 1957), Sheng Qi 盛奇, Ren Jian 任戩 czy Li Shan 李山,

<sup>20</sup> Chin. *Zhengzhi Bopu* 政治波譜.

<sup>21</sup> Gao Minglu wymienia np. wykonaną przez Wang Kepinga rzeźbę *Idol*, która przedstawia głowę Mao Zedonga w formie posądku bożka. M. Gao, dz. cyt., s. 255.

z których za najważniejszego uważany jest ten pierwszy. Wang określił trend politycznego popu nie tylko poprzez swoje prace. W roku 1988 podczas Seminarium Sztuki Współczesnej<sup>22</sup> zaprezentował swój manifest artystyczny, w którym skrytykował zarówno sztukę marksistowską, jak i współczesną mu awangardę, którą postrzegał jako utopijną. Wang zerwał z humanistycznym przesłaniem sztuki i ogłosił, że jej uprawianie służy sławie oraz korzyściom finansowym<sup>23</sup>. Zwolnienie sztuki z przekazu wartości humanistycznych czy metafizycznych na rzecz przesunięcia jej w sferę konsumpcji pokazuje, że pod koniec lat osiemdziesiątych dokonuje się silne przewartościowanie. Polega ono nie tylko na odcięciu sztuki od znaczeń, ale i na nadaniu jej statusu gry, co tym bardziej wpisuje ją w konwencję postmodernistyczną.

Najbardziej reprezentatywną, a zarazem rozpoznawalną pracą Wanga jest seria obrazów olejnych *Great Criticism* (1990–2007). Nazwa stanowi aluzję do krytyki tego, co sprzeczne z socjalizmem panującym w ChRL do końca rewolucji kulturalnej. Prace w ironiczny sposób wykorzystują konwencję propagandy socjalizmu z tamtego okresu. Przykładowo: praca *Coca-Cola* (1991) prezentuje w sposób typowy nie tylko dla chińskiej, ale i sowieckiej propagandy plakatowej wizerunek robotników. Wprowadzonym elementem „popowym” jest znajdujące się w prawym dolnym rogu logo Coca-Coli, pankulturowego napoju-ikony kultury popularnej. Innym obrazem serii jest *Chanel No. 5* (1993), na którym logo reklamy perfum współwystępuje ze zdublowaną salutującą parą, trzymającą w rękach prawdopodobnie „Czerwoną książeczkę”<sup>24</sup> z cytatami Mao Zedonga, posiadającą status Biblii wśród czerwonogwardzistów. Nietrudno zgadnąć, iż intencją jest tu pokazanie, jak każda ze strategii – reklama i propaganda polityczna – manipuluje ludzkim życiem. Interesująca jest wszakże konstrukcja obrazów, które łączą konwencje reklamy i propagandy, czyli strategie komercyjne i polityczne. Poza analogicznym zestawieniem ideologii i konsumpcji warto spojrzeć na prace jako konfrontacje dwóch porządków, w której zwycięzcą jest postmodernistyczna, komercyjna kultura

<sup>22</sup> Chin. *Xiandai Yishu Yantaohui* 現代藝術研討會.

<sup>23</sup> M. Gao, dz. cyt., s. 256.

<sup>24</sup> Chin. *Hongbaoshu* 紅寶書.

popularna, podporządkowująca sobie wielką narrację ideologiczną i obracająca ją w grę analogiczną do strategii reklamowej, mającej skłonić konsumenta do zakupu produktu.

Fakt komercjalizacji potwierdza także pozaartystyczne funkcjonowanie obrazów Wanga, które osiągają wysokie ceny na rynku sztuki<sup>25</sup>, co realizuje jego manifest nie tylko w obrębie tworzenia dzieła, ale i jego funkcjonowania w świecie sztuki. Patrząc na *Great Criticism* bardziej całościowo, można dojść do wniosku, że jego utowarowienie stanowi dopełnienie zamysłu artysty. Pokazuje nowy status dzieła sztuki, którego dominanta zostaje przesunięta z obszaru artystycznego na komercyjny.

*Great Criticism* jest równocześnie przykładem sztuki funkcjonującej w obiegu globalnym. Prace Wanga nie tylko łączą konwencje obecne na przykład w socrealistycznej sztuce radzieckiej, ale nawiązują bezpośrednio do pop-artu i samego Andy'ego Warhola. Świadczyć o tym może chociażby praca *Campbell Soup* (1990), będąca bezpośrednią aluzją do słynnego dzieła amerykańskiego artysty. Pokazuje to, że Wang pozostaje pod wpływem koncepcji sztuki poza podziałem na elitarną i popularną. Nie bez znaczenia jest także jego silna pozycja na światowym rynku sztuki, co potwierdza jego uznanie również w globalnym obiegu komercyjnym.

Elementem, który w *Great Criticism* możemy utożsamić z lokalnością, jest chińska propaganda obowiązująca przed rewolucją kulturalną i po niej. W obrębie pracy Wanga wydaje się ona całkowicie wykorzeniona z estetyki promującej wartości rewolucyjne i ironicznie wkomponowana w nową estetykę gry znakami. Można odnieść wrażenie, że w przypadku tej serii prac użyte znaki działają wyłącznie na poziomie konotacji, dzięki czemu dochodzi do sprawnego wytworzenia dzieł funkcjonujących w nowym wymiarze estetycznym.

---

<sup>25</sup> Przykładowo: obraz *Campbell Soup* (1990) został sprzedany za ponad dwieście tysięcy dolarów. Zob. Ravenel International Art Group, <http://www.ravenelart.com/artwork.php?id=1444&lan=en> (dostęp: 29.11.2014).

## Dekonstrukcja znaku: Xu Bing

Bardzo złożoną pod względem relacji sztuki tradycyjnej i współczesnej jest twórczość Xu Binga 徐冰 (ur. 1955). Artysta swoją biografią łączy kilka okresów historycznych, jeżeli patrzeć przez pryzmat przemian estetyki i sztuki. Urodzony w rodzinie intelektualistów, wysłany na wieś podczas rewolucji kulturalnej, aktywny uczestnik „estetycznej gorączki” lat osiemdziesiątych, posiadający doświadczenie emigracyjne w USA, a także repatriacyjne – to wszystko u Xu składa się na bardzo osobiste podejście do sztuki, której medium jest pismo.

Xu od dzieciństwa zainteresowany był pismem chińskim pod względem potencjału ekspresyjnego oraz komunikacyjnego. W przeciwieństwie do większości artystów chińskich pracujących z pismem, tworzy głównie druk zamiast kaligrafii. Pomimo tego jego prace na przestrzeni lat są bardzo zróżnicowane konceptualnie.

*Introduction to Square Word Calligraphy* (1994) stanowi pracę będącą jednym z rezultatów zainteresowania językiem angielskim<sup>26</sup>. Jest połączeniem instalacji oraz sztuki interaktywnej. Artysta w przestrzeni galeryjnej tworzy klasę, w której odbiorcy mogą na podstawie podręczników nauczyć się nowej kaligrafii. Przechodzą bardzo podobne szkolenie jak uczniowie chińskich szkół, zamalowując szablon z znakami. Jednak znaki, które należy opanować, to złożenia liter alfabetu łacińskiego tworzące zdania angielskie, które w pierwszej chwili przypominają pismo chińskie.

Kaligrafia w Chinach to jedna z najważniejszych sztuk. Współczesny artysta Qiu Zhijie idzie nawet dalej w stwierdzeniu, iż kaligrafia to jądro sztuki chińskiej, natomiast inne sztuki, na przykład muzyka czy malarstwo, stanowią tylko jej wariant<sup>27</sup>. Uprawianie kaligrafii można generalnie opisać jako przekaz na poziomie emocji, zapis wewnętrznego stanu artysty w momencie tworzenia dzieła. Medium kaligrafii jest bardzo podatne na ekspresję dzięki (do) wolności prowadzenia linii, która staje się kompletna w połączeniu

<sup>26</sup> Inną pracą jest np. *ABC*, wykorzystująca warstwę fonetyczną języka angielskiego.

<sup>27</sup> J. Sans, *China Talks. Interviews with 32 Contemporary Artists by Jérôme Sans*, Hong Kong 2009, s. 57.

z treścią wyrażaną w warstwie znaczeniowej pisma. Harmonia ta zostaje złamana w *Introduction to Square Word Calligraphy*, w którym wykorzystany jest tylko aspekt typograficzny, przeniesiony na inne pismo. Nie chodzi tu o zmianę języka. Przykładowo: sens kaligrafii zostałby utrzymany przy zmianie na język japoński. Praca Xu przenosi kaligrafię, posługującą się pismem opartym na reprezentacji graficznej, w system abstrakcyjnej reprezentacji mowy, co dodatkowo zaburza pierwotną ikoniczność znaków. To, co zostaje z chińskiej kaligrafii, funkcjonuje na poziomie ozdobnika, a nie medium wyrazu artystycznego. Zabieg ten dokonuje dekonstrukcji jednej z najważniejszych tradycyjnych sztuk, która w obrębie pracy funkcjonuje jako składnik „globalnej” konfiguracji.

Innym przykładem pracy wykorzystującej pismo jest *Book from the Ground* (2003–). Stanowi ona trwający projekt interaktywny. Jego głównym elementem jest oprogramowanie umożliwiające komunikację typu „chat” w dowolnie wprowadzonym języku, który zostaje przełożony na język składający się ze znaków ikonicznych i podporządkowany składni języka angielskiego. Ikoniczność znaków została pomyślana tak, aby były one jak najmniej nasycone kontekstem jakiejś konkretnej kultury, dzięki czemu dowolni użytkownicy, pochodzący z różnych cywilizacji, posługujący się niespokrewnionymi językami powinni bez przeszkód odczytać komunikaty językowe. Pracę można interpretować jako intencję doprowadzenia do komunikacji międzykulturowej. Nie wyczerpuje to jednak wszystkich odczytań. Równie prawomocne wydaje się stwierdzenie, że praca Xu dotyczy komunikacji pankulturowej, czyli przejścia na poziom poza interakcją kultur lokalnych. Nowy, tworzony przez program język docelowy wydaje się to potwierdzać, ponieważ niweluje on udział kultury lokalnej w warstwie prezentacji graficznej. Dodatkowo komunikacja pisemna nie wykorzystuje bezpośrednio warstwy fonetycznej języka. Obrazkowy charakter znaków eliminuje skutecznie wszelkie elementy fonetyczne, dzięki czemu za jedyną pozostałość lokalności może być uznana składnia.

Xu dokonuje lingwistycznej globalizacji. Analogicznie do innych procesów tego typu, nowy język nie powstaje na linearnej drodze przekształceń, ale jest pansystemem wynikającym z unieważnienia komunikacji w językach naturalnych. Elementy lokalne, aczkolwiek niezbędne do wyłonienia się globalnego dyskursu, stały się jego

tworzywem, równocześnie jednak tracąc swoją tożsamość. Nie dotyczy to tylko tożsamości zawartej w samym języku. *Book from the Ground* jest dziełem interaktywnym, w którym niezbędnym elementem są komunikujące się osoby. Język często stanowi oznakę odrębności kulturowej poprzez uczestnictwo w danej społeczności językowej. Jednakże na poziomie pankulturowym wypowiedzi językowe, pomimo wprowadzania do komputera komunikatów w danym języku, nie stanowią już zachowań, które potwierdzają przynależność do kultury lokalnej. Wypowiedzi w językach naturalnych, na których superwieniuje dyskurs globalny, nie stanowią już aktów konfirmacyjnych. Wręcz przeciwnie, są one koniecznie uwikłane i współtworzą wypowiedzi, które wychodzą poza zwykłą komunikację międzyjęzykową. Nadawany komunikat, chociaż lokalny po stronie nadawcy, poprzez uczestnictwo w przekładzie na pankulturowe znaki sam unicestwia swoją oryginalną tożsamość, czego efektem jest komunikacja „postlokalna”.

### Proces twórczy jako produkcja: MadeIn i Ai Weiwei

Patrząc na pracę *International Kebab* (2008) Wang Du 王度 (ur. 1956), nie ma się wątpliwości, że została ona zainspirowana globalizacją, której temat eksploruje. Jest to ogromna instalacja przedstawiająca pionowy rożen, na który nabite są sterty przeróżnych zdjęć. Ściananie po krawędzi „rożna” powoduje powstanie fotograficznych wiórów. Treści, które reprezentują, mieszają się, a przypadkowość ich kompozycji nie skutkuje powstaniem układanki z kluczem, ani tej z fragmentów ściętych, ani stosu czasopism spiętych ironicznie różnym kebabu. Ocena globalizacji dokonuje się bezpośrednio na dziele obecnym w przestrzeni wystawienniczej.

Jednakże oddziaływanie globalizacji na sztukę, jak w pracy opisanej powyżej, niekoniecznie musi zaznaczać swoją obecność w efekcie, którym jest dzieło czy zdarzenie artystyczne. W wielu przypadkach artyści tworzą dzieła, które nie tyle nie podejmują tematu globalizacji; lokalizują go nie na pierwszej linii konfrontacji z odbiorcą, czyli wystawianym dziele, ile na drodze do niej, w procesie twórczym. Przykładem sztuki uprawianej w taki sposób jest założona przez Xu Zhena 徐震 (ur. 1977) grupa artystyczna-firma MadeIn.

W samej nazwie „MadeIn” widać bardzo oczywiste nawiązanie do opisu widocznego na produktach „Made in China”. Sugeruje to bardziej konotacje z produkcją masową niż procesem twórczym, tym bardziej o charakterze artystycznym. Jednak grupa założona przez Xu działa w obszarze sztuki, jednocześnie posiadając strukturę firmy produkcyjnej, w której artysta pełni funkcję artysty-projektanta, ale i administratora strony. Jak wypowiada się sam założyciel MadeIn, do współpracy z innymi w obrębie firmy skłoniła go także perspektywa większego zróżnicowania twórczości w porównaniu z działalnością indywidualną, a także możliwość rozwoju poprzez pracę grupową<sup>28</sup>.

Xu Zhen w wywiadzie z Jérôme’em Sansem wyjaśnia zastąpienie swojego imienia nazwą grupy-przedsiębiorstwa, co w kontekście twórczości artystycznej jest zjawiskiem nieczęstym. Artysta nie postrzega w tym zjawisku niebezpieczeństwa zatracenia indywidualności w procesie twórczym; wręcz przeciwnie, uważa, że sygnowanie dzieł nazwą grupy daje więcej swobody, włączając możliwość sięgnięcia w sztuce do tego, czego się osobiście nie lubi. Xu zostaje zatem „rozpuszczony” w MadeIn, przez co produkty grupy nie mogą być bezpośrednio kojarzone z jego osobą<sup>29</sup>. W tym przypadku proces twórczy nie polega na realizacji indywidualnego projektu w sensie przekazu czy ekspresji konkretnego artysty; poprzez anonimowość jednostek i kolektywną nazwę ukierunkowany jest bardziej na wypracowanie dobrze sprzedającego się brandu artystycznego, co w aspekcie wewnętrznej organizacji i wizerunku wskazuje na silną zbieżność MadeIn z firmami komercyjnymi. W tej perspektywie MadeIn, pomimo zajmowania się sztuką, przenosi się z obszaru dla niej właściwego w sferę biznesu. „Rozpłynięcie się” indywidualnego podmiotu tworzącego sztukę w strukturze firmy, a także przynajmniej częściowe przejęcie strategii pracy w firmie pociąga za sobą dekonstrukcję tradycyjnie pojmowanego procesu twórczego oraz artysty jako jednostki ponadprzeciętnej, której często obce są

---

<sup>28</sup> J. Sans, *Interview: MadeIn Adventures across Boundaries, Breaking Forecast. 8 Key Figures of China's New Generation Artists*, Hong Kong 2010, s. 110–111.

<sup>29</sup> Xu Zhen równocześnie zaznacza, że przez pewien czas działalność MadeIn będzie się znajdować przede wszystkim pod jego kierownictwem. W późniejszym czasie jednak dopuszcza on nawet możliwość bycia zwolnionym. Tamże, s. 111.



przyziemne sprawy tego świata. Z szerszej perspektywy budowanie sztuki na fundamentach firmy oznacza uznanie wyższości porządku rynku nad porządkiem wizji artystycznej.

Statusu grupy nie można jednak jednoznacznie zakwalifikować jako po prostu biznesowego. Jak zaznacza Xu, utworzenie przedsiębiorstwa MadeIn to przedsięwzięcie, które łączy sztukę z działalnością firmy, ale jej eliminuje<sup>30</sup>.

Interesującym pod względem procesu zjawiskiem na scenie współczesnej sztuki chińskiej jest powstawanie instalacji *Sunflower Seeds* (2010) Ai Weiweia 艾未未 (ur. 1957). Praca składa się ze stu milionów ręcznie wykonanych ceramicznych ziaren słonecznika w skali rzeczywistej. Produkcja ceramicznych nasion została zlecona przez artystę w miejscowości Jingdezhen w prowincji Jiangxi (miejsce to jest od wieków znane przede wszystkim z produkcji porcelany). W pracy ujawnia się napięcie pomiędzy przytłaczającą ilością ziaren<sup>31</sup>, co wzbudza konotacje produkcji masowej, a faktem, że każde z nich zostało wykonane ręcznie, co z kolei ewokuje zindywidualizowaną twórczość. W tym wymiarze *Sunflower Seeds* pokazuje, że to, co przede wszystkim jawi się w doświadczeniu, to bombardująca niezliczoność, która jednocześnie usuwa unikalność ziaren. Masowość, w której ginie indywidualny wkład, nieodparcie charakteryzuje obecną chińską produkcję masową. Jednakże instalacja skupia się na procesie twórczym, a nie na efekcie. Ważnym aspektem pracy jest przede wszystkim to, w jaki sposób powstawała. Tworzenie porcelanowych ziarenek słonecznika związane było z ogromem pracy, którą włożyło 1600 rzemieślników podczas około dwóch i pół roku<sup>32</sup>. Stanowi to oczywiste odniesienie do globalnej gospodarki, w której Chiny uczestniczą jako konkurencyjna cenowo siła produkcyjna. Instalacja, odsyłając do procesu jej tworzenia, stanowi naświetlenie problemu nisko opłacanych robotników, którzy budują globalną ekonomię. Jingdezhen poprzez uwikłanie w „masową” produkcję pełni rolę lokalności, która po wejściu w globalną ekonomię traci swój status producenta tradycyjnej porcelany.

<sup>30</sup> Tamże, s. 110.

<sup>31</sup> Ziarna zajęły całą powierzchnię Sali Turbin w Tate Modern.

<sup>32</sup> J. Jervis, *Sunflower Seeds. Ai Weiwei*, <http://artasiapacific.com/Magazine/72/SunflowerSeedsAiWeiwei> (dostęp: 7.12.2014).

## Alternatywna rzeczywistość: Cao Fei

Cao Fei 曹斐 (ur. 1978) w swojej działalności artystycznej zajmuje się głównie zagadnieniem rzeczywistości wirtualnej oraz *second life*, a jej prace z reguły mają postać projektów interaktywnych lub wideo. Pomimo iż artystka zajmuje się głównie rzeczywistościami alternatywnymi, wyobrażonymi bądź projektowanymi w cyberprzestrzeni, charakter jej projektów w złożony sposób czerpie ze świata rzeczywistego, skontekstualizowanego jako współczesne Chiny. Zresztą sama artystka potwierdza w wywiadzie z Sanssem, iż np. architektura świata wirtualnego jest silnie i celowo nacechowana kontekstem chińskim. Przykładami takich prac są omówione poniżej *Cosplayers* (2004) oraz *RMB City* (2008–2010).

W pracy *Cosplayers* Cao skupia się na problemie współczesnego eskapizmu młodych ludzi, którego realizacja może być określona jako odrealnienie. Praca wideo to w zasadzie dokument, w którym głównymi bohaterami są młodzi kantończycy przebrani w kostiumy fikcyjnych bohaterów młodzieżowej popkultury. Są to przebrania np. Spidermana, postaci hitowej produkcji science-fiction *Gwiezdne wojny* czy także mniej skonkretyzowane, a zarazem silniej przetworzone postaci występujące w japońskiej *anime* lub grach komputerowych. Cosplayerzy Cao nie sięgają zatem do ikon danej popkultury, lecz łączą je i modyfikują w sposób dowolny. Nieograniczona kreacja oparta na elementach dowolnego pochodzenia przełożona na identyfikację z bohaterami powoduje wyjście z własnej, konkretnie umiejscowionej rzeczywistości i przejście we wszechobecną globalną fikcję, która anihiluje, a przynajmniej zawiesza na czas wcielenia się w postać fikcyjną wszelką lokalność. *Cosplayers* pokazuje to nie tylko poprzez kostiumy, ale i ich skonstrastowanie z tłem, którym jest tu Kanton. Istotne jest także to, że autorka zdecydowała się osadzić bohaterów nie w modnych i zamożnych dzielnicach wielomilionowej metropolii, a na ubogich przedmieściach czy w zdewastowanych betonowych budynkach. Dzięki temu uzyskany został kontrast estetyczny pomiędzy intensywnością popkulturowego kiczu a surowością i szarością realnego świata. Postaci dobrze prezentują się estetycznie w kontrastujących plenerach, ale przede wszystkim sprawiają wrażenie odizolowanych we własnych kreacjach. Ponadto surowość otoczenia wzmacnia odrealnienie osób przebranych w kostiumy. Cao

w wywiadzie z Weng Xiaoyu zauważa, iż w przypadku cosplayerów nie mamy do czynienia wyłącznie z przebieraniem się; dążą oni do czasowego oderwania się od swojego życia codziennego poprzez zawieszenie tożsamości i równoczesną identyfikację z danym bohaterem<sup>33</sup>. Przemiana tożsamościowa lokuje postaci w świecie wyobrażonym, superwenującym na kantońskiej rzeczywistości.

Odnosząc *Cosplayers* do kontekstu globalizacji kulturowej w Chinach, widoczne jest, że przeniesienie tożsamości na popkulturę, która kontrastuje z rzeczywistością lokalnością, odbywa się nie tylko w estetyce, ale przede wszystkim na poziomie rozłączenia się z lokalną tożsamością i przejściem w alternatywną. Postaci Spidermana czy wymaginionych bohaterów *anime* stanowią rzeczywistość równoległą do życia codziennego. W pracy Cao pełni ona przede wszystkim funkcję wyrwania się z rzeczywistości i wyzwolenie wyobraźni w konstruowaniu własnej tożsamości. Jej zglobalizowany charakter objawia się przede wszystkim poprzez osobowość komponowaną swobodnie na podstawie elementów oderwanych od swojej lokalności kulturowych czy, bardziej ogólnie, życiowych. W rezultacie osobowość nie jest wypadkową kilku lokalności, lecz przekracza je, rezydując kulturowo wszędzie w aspekcie globalnym. Ucieczka od lokalności w *Cosplayers* może zatem być potraktowana jako ucieczka w przestrzeń kultury globalnej, która pozwala na *assemblage* poza narracją codzienności nie tylko w kantońskiej, ale i w dowolnej kulturze.

Pracą znacząco odmienną jest *RMB City*. Stanowi ona interaktywny projekt funkcjonujący w latach 2008–2010. Polegał on na wspólnym tworzeniu miasta, które znajduje się w rzeczywistości wirtualnej. Sama nazwa projektu wskazuje wyraźnie, że mimo innego statusu ontologicznego *RMB City* jest równoległym odniesieniem do chińskiej rzeczywistości<sup>34</sup>. Intencją nie jest tu jednak imitacja aktualnej chińskiej rzeczywistości społeczno-politycznej, ale utworzenie konstruktów alternatywnego, będącego docelowo wariacją na temat „twardej” rzeczywistości. Jako przykład może służyć przepis prawny, wedle którego w *RMB City* ziemię moż-

<sup>33</sup> *Cao Fei*, reż. J. Wang, Kadist Art Foundation, 2013.

<sup>34</sup> Skrót „RMB” odnosi się do oficjalnej nazwy chińskiej waluty *renminbi* 人民幣.

na posiadać na własność, podczas gdy w ChRL jest ona w pełni własnością państwową. Równocześnie pewne aspekty RMB City, przede wszystkim architektura, utrzymane są celowo w „chińskim stylu”, podkreślając swoje niezbędne odniesienie służące do budowy alternatywnego miasta.

Mieszkańcy, czyli partycypujący w projekcie RMB City (domyślnie: Chińczycy), nie powinni się czuć wyalienowani w innym wymiarze. Z tego właśnie powodu wykorzystane elementy architektoniczne stanowią odbicie chińskiego miasta. Mamy tu nie tylko typową miejską zabudowę charakterystyczną dla chińskich miast, ale i budynki-ikony, na przykład szanghajską wieżę telewizyjną – Perłę Orientu, geometryczną siedzibę CCTV w Pekinie, czy bramę Tian’anmen. Typowe, powszechnie znane reprezentacje architektury chińskiej przeniesione do *second life* zgodnie z intencją Cao mają stworzyć znajome otoczenie dla egzystujących w niej pod postacią awatarów-rezydentów. Należy jednak zauważyć, że elementy te po przeniesieniu do przestrzeni wirtualnej, pomimo iż mają zaszcześcić lokalność, wchodzą w nienaturalną dla siebie konfigurację (choćby współwystępowanie budynków z różnych miast w obrębie jednej dzielnicy), w wyniku czego zostają pozbawione swojej pierwotnej lokalności. Można powiedzieć, że są znakami lokalności, które zostają „wykorzenione” z pierwotnych referencji. Na poziomie znaku możemy odnieść wrażenie „swojskości”, która jednakże zostaje zniwelowana po próbie wyjścia poza znak, kończącej się oczywistą porażką. Okazuje się, że budynki są nie tyle przemieszczone (np. rzeczywistość przeniesiona konwencjonalnie na mapę), ile usytuowane poza geografią. Identyfikacja „znajomego” może się zatem odbywać wyłącznie na poziomie samego znaku, podtrzymywane go przez inne znaki-elementy architektury tradycyjnych i współczesnych Chin. Konstrukcja ta świadomie dokonuje przesunięcia ontologicznego, którego efektem jest przestrzeń zglobalizowana, zabarwiona wyłącznie lokalną historią znaków.

Analizując to zjawisko przez pryzmat poglądów Appaduraja, zgodnie z którymi lokalności uczestniczą w dynamice globalizacji<sup>35</sup>, można uznać, że elementy architektury wmiszały się w wirtualność, która je umiejscawia w zasadzie wszędzie, czyli alokalnie. Jeżeli

---

<sup>35</sup> A. Appadurai, dz. cyt., s. 31.

potraktować architekturę jako synekdochę kulturowej chińskości, to projekt Cao, pomimo intencjonalnego wprowadzania elementów chińskich, jest świadectwem utrwalenia wyłącznie na poziomie znaku. Równocześnie efekt jest przewrotnie wzmocniony faktem, iż wykorzystane budowle, na przykład Brama Niebiańskiego Spokoju czy szanghajska Perła Orientu, funkcjonują jako „pocztówkowe” symbole Chin. Rodzi to pytanie, czy możemy w ogóle mówić o identyfikacji z ikoną popkulturową.

Obydwie prace zwracają uwagę na poszukiwanie tożsamości w odmiennym wymiarze: wyobraźni czy świecie równoległym. Sposób, w jaki cel został osiągnięty w obu przypadkach, doskonale funkcjonuje w tkance procesu globalizacyjnego w kulturze chińskiej. Pomimo iż intencją obu prac nie jest zabranie głosu w kwestii społecznej czy politycznej, możemy je wykorzystać jako przykłady wolnościowego myślenia, które realizowane jest w obrębie estetyki jako zmysłowości. Szczególnie w przypadku RMB City uczestnicy tworzący cyberenklawę nie są ograniczeni żadnym nadrzędnym organem decyzyjnym. Ich wariacja na temat Chin może być także odwzorowana na państwo rzeczywiste, jako napięcie pomiędzy społeczeństwem żyjącym w enklawie liberalnej a równocześnie funkcjonującym w zdiagnozowanym przez Fukuyamę porządku autorytarnym<sup>36</sup>.

### Sztuka krytyczna: Wang Qingsong

Omówione dotychczas przykłady wskazują na to, że globalizacja i towarzyszące jej przewartościowanie są silnie obecne we współczesnej sztuce chińskiej. Obraz ten byłby niepełny, gdyby nie został uzupełniony o postawę krytyczną, a przynajmniej ocenę globalizacji w społeczeństwie chińskim. Prawdopodobnie najciekawszymi pracami poruszającymi ten temat są fotografie Wang Qingsonga 王慶松 (ur. 1966) z okresu przełomu lat dziewięćdziesiątych i pierwszej dekady XXI wieku.

Wang w artystyczny sposób dokumentuje zachodzące w Chinach procesy przemian kulturowych. Główne medium artysty, którym jest

---

<sup>36</sup> F. Fukuyama, dz. cyt., s. 69.

fotografia, to treściowo jaskrawe i estetycznie kiczowate prezentacje rzeczywistości, mające spotęgować wrażenie u odbiorcy i skłonić go do krytycznej refleksji. Przykładem może być chociażby seria zdjęć *Requesting Buddha* (1999), na których przedstawiony jest Budda trzymający w rękach różne dobra materialne, na przykład telefon komórkowy, złoto i pieniądze. Praca stanowi przede wszystkim krytykę konsumpcyjnego stylu życia panującego obecnie w klasztorach buddyjskich<sup>37</sup>. Jednak równie interesujące jest wykorzystanie rekwizytów, takich jak sprzęt elektroniczny, waluta amerykańska, coca-cola czy papierosy Marlboro, które silnie zaznaczają obecność zachodnich towarów w konsumpcjonistycznym stylu życia, ocenianym negatywnie.

Jeszcze bardziej interesującym przykładem jest praca *Can I Cooperate with You?* (2000). Zdjęcie jest aluzją do obrazu malarza z epoki Tang, Yan Libena (600–673), *Imperial Sedan*. Obraz przedstawia wydarzenie z roku 641 – przyjęcie posłów narodowości Tufan, przybywających z zapytaniem o rękę córki cesarza Taizonga, księżniczki Wencheng. Cesarz pokazany jest w pełnym dostojństwie, otoczony dwórkami, a posłowie odnoszą się do niego ze stosownym szacunkiem. *Can I Cooperate with You?* przenosi tę scenę do czasów współczesnych, w których role zostają odwrócone. Miejsce cesarza niesionego w lektyce zajmuje siedzący w rikszy – prowadzonej przez Chińczyka ubranego wyłącznie w potargane spodenki – biały człowiek w sportowym ubraniu. Towarzyszą mu Chinki w tandetnych, kolorowych letnich ubraniach, które przywodzą na myśl stereotypowe zachodnie prezentacje egzotycznych kobiet z cywilizacji prymitywnych. Kobiety wachlują białego człowieka ogromnymi wachlarzami z logo restauracji McDonald's. Odpowiednikami posłów są natomiast trzej ubrani w zwykłe ubrania Chińczycy. Dwóch w centrum przedstawionej sceny zostało pomniejszonych, natomiast trzeci trzyma w ręce małą flagę Chin. Praca Wanga kompletnie odziera z dostojności scenę historyczną i przenosi ją w obszar kiczu, dodatkowo pokazując uległość Chińczyków wobec człowieka Zachodu.

---

<sup>37</sup> Zob. J. Miller, *Chinese Religions in Contemporary Societies*, Santa Barbara 2006, s. 86–90.

*Can I Cooperate with You?* odnosi się oczywiście do fascynacji i zniewolenia Chińczyków zachodnią kulturą popularną. Świadczy to o intensywnym oddziaływaniu procesów globalizacyjnych, które przynoszą konsumpcjonizm. Nie przypadkiem artysta czyni aluzję do obrazu właśnie z czasów panowania dynastii Tang – okresu, który jest powszechnie uważany za szczyt świetności chińskiej kultury. Pokazuje to, że współczesne społeczeństwo chińskie gotowe jest nie tylko do zerwania z tradycją, ale także do wszelkich kompromisów estetycznych. Przemiana tożsamościowa w pracy Wanga może być odczytana jako utrata tożsamości, co świadczy o silnie krytycznym komunikacie zawartym w *Can I Cooperate with You?*.

## Podsumowanie

Powyższe przykłady współczesnej sztuki chińskiej skłaniają do stwierdzenia, iż chińskie społeczeństwo jest na nowo organizowane przez dwa procesy: globalizację i towarzyszący jej w kulturze postmodernizm. Być może procesy nie nasyciły się jeszcze w zadowalającym stopniu, aby mówić o ich całkowitej dominacji, niemniej słuszne jest opisanie relacji wewnątrz omówionych prac jako przenikanie (lub interakcja) lokalnego w globalne i modernistycznego w postmodernistyczne.

Diagnoza Lu dotycząca niedokończonego projektu modernistycznego może być uznana za zasadną, ale nie można zignorować interpretacji funkcjonalnej tego elementu w wyznaczającym kierunek projekcie postmodernistycznym. Jego uczestnictwo może zostać zakwalifikowane bardziej jako element modyfikujący architekturę dekonstrukcji niż mocno zarysowana opozycja, która mierzy się z postmodernizmem. Problem ten najlepiej ilustrują prace Xu, w których esencja sztuki tradycyjnej, kaligrafia wydaje się nie zachowywać swojej tożsamości gatunkowej ani w przypadku *Introduction to Square Word Calligraphy*, ani tym bardziej w depersonalizującym, nawet na poziomie cywilizacji, skrypcie projekcie *Book from the Ground*. Kaligrafia do pewnego stopnia organizuje dzieła tematycznie, ale odbywa się to kosztem jej dekonstrukcji. Partycypacja tradycji jest zatem skazana na pozbawienie oryginalnej esencjonalności i nadanie funkcjonalności w nowym układzie.

Podobnie można podsumować los lokalności, która tylko pozornie wydaje się konkretnie umiejscowiona. Projekt *RMB City* jasno pokazuje, że lokalność nie może obecnie istnieć inaczej niż poza globalnością.

Powyższa tendencja manifestuje się także na poziomie strategii twórczej, która opiera się na namyśle nieobcym strategiom komercyjnym i korporacyjnym. W takim razie nie możemy mówić o chińskiej sztuce współczesnej wyłącznie jako o dziełach w przestrzeni wystawienniczej, lecz również jako o produkcie opartym niekoniecznie na zindywidualizowanej intencji przekazu *stricte* artystycznego.

Napięcie pomiędzy „starym a nowym” uwidacznia się także w obszarze wyobraźni, dysponującej największym potencjałem kreatywności konfigurowania dowolnych elementów. I tu jednak, jak w przypadku *Cosplayers*, dochodzi do dezintegracji „twardej” jednostkowej tożsamości i prze- lub wyobrażenia jej jako przetworzenia treści popkulturowych.

Powyższą przemianę jakościową w sztuce, a także odnoszącą się do niej estetyki można próbować określić jako złamanie harmonii *he* 和. To tradycyjne ponadczasowe spoiwo, funkcjonujące między innymi w obszarze estetyki, może się wydawać naruszone poprzez wyłonienie się nowego „porządku” w dyskursie kulturowym. Wszelako należy pamiętać, że chińska harmonia stroni od ujednoczenia elementów identycznych i zawiera w sobie przeciwieństwa. Dlatego też być może warto przemyśleć obecną kondycję sztuki i nie widzieć w niej tylko destrukcji, ale wyzwanie dla chińskiego porządku w różnorodności, któremu nieobca jest dynamika procesu.

#### BIBLIOGRAFIA

Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tł. Z. Pucek, Kraków 2005.

*Cao Fei*, reż. J. Wang, Kadist Art Foundation, 2013.

Fukuyama F., *Koniec historii*, tł. T. Biedroń, M. Wichrowski, Kraków 2009.

Gao M., *Total Avant-Garde in Twentieth-Century Chinese Art*, Cambridge 2011.

Holmes L., *Post-Communism. An Introduction*, Durham 1997.



- Jervis J., *Sunflower Seeds. Ai Weiwei*, <http://artasiapacific.com/Magazine/72/SunflowerSeedsAiWeiwei> (dostęp: 7.12.2014).
- Li Z., Cauvel J., *Four Essays on Aesthetics*, Lexington 2006.
- Liu K., *Popular Culture and the Culture of the Masses in Contemporary China*, [w:] A. Dirlik, X. Zhang (ed.), *Postmodernism & China*, Durham–London 2000, s. 123–144.
- Lu S., *Global POSTmoderniZATION: The Intellectual, the Artist, and China's Condition*, [w:] A. Dirlik, X. Zhang (ed.), *Postmodernism & China*, Durham–London 2000, s. 145–174.
- Miller J., *Chinese Religions in Contemporary Societies*, Santa Barbara 2006.
- Ravenel International Art Group, <http://www.ravenelart.com/artwork.php?id=1444&lan=en> (dostęp: 29.11.2014).
- Sans J., *China Talks. Interviews with 32 Contemporary Artists by Jérôme Sans*, Hong Kong 2009.
- Sans J., *Interview: MadIn Adventures across Boundaries, Breaking Forecast. 8 Key Figures of China's New Generation Artists*, Hong Kong 2010, s. 107–111.
- Wang N., *The Mapping of Chinese Postmodernity*, [w:] A. Dirlik, X. Zhang (ed.), *Postmodernism & China*, Durham–London 2000, s. 21–40.
- Omówione prace:
- Ai Weiwei, *Sunflower Seeds* (2010).
- Cao Fei 曹斐, *Cosplayers* (2004), *RMB City* (2008–2010).
- Wang Du, *International Kebab (Guoji Kuaican, 國際快餐, 2008)*.
- Wang Guangyi 王廣義, *Campbell Soup* (1990), *Great Criticism (Da Pipan 大批判, 1990–2007)*, *Coca-Cola (Kekoukele, 可口可樂, 1991)*, *Chanel No. 5* (1993).
- Wang Qingsong 王慶松, *Requesting Buddha (Qiu Fo, 求佛)* (1999), *Can I Cooperate with You? (Neng yu Ni Hezuo ma?, 能與你合作嗎?)* (2000).
- Xu Bing 徐冰, *Introduction to Square Word Calligraphy (Xin Yingwen Shufa, 新英文書法, 1994)*, *Book from the Ground (Dishu 地書, 2003)*.
- Yan Liben 閻立本, *Imperial Sedan (Bunian Tu, 步輦圖, ok. 640)*.

## STRESZCZENIE

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku w Chinach doszło do ważnych przemian społecznych. Ich objawem było między innymi odejście od dominującej estetyki rewolucyjnej, zarówno w sztuce, jak i w życiu codziennym. W rezultacie zaobserwować można wyłonienie się nowej, pluralistycznej kultury, która obecnie wydaje się połączeniem niedokończonego projektu modernistycznego z postmodernistycznym. Wzajemne definiowanie się tych dwóch czynników stanowi także istotny aspekt zachodzącej w Chinach globalizacji w obszarze kultury, gdzie glo-

balne jest modyfikowane przez lokalne, a jednocześnie znosi jego pierwotną tożsamość. Artykuł stanowi prezentację relacji tych dwóch czynników na polu współczesnej sztuki chińskiej. Analiza poszczególnych prac służy jako materiał do oceny, czy powstała nowa jakość kulturowa stanowi silne zaburzenie chińskiego porządku estetycznego, czy też bardziej jest nowym wyzwaniem, z którym powinien się on zmierzyć.

**SŁOWA KLUCZOWE:** współczesna sztuka chińska, estetyka chińska, kultura chińska

#### SUMMARY

At the turn of the 1970s and 1980s, China underwent an important social transformation, which was among others manifested by the renouncement of revolutionary aesthetics in both art and everyday life. As a result, one can observe the emergence of new, pluralistic culture, which nowadays appears to combine the unfinished modernist project with postmodernity. The mutual defining of these two factors constitutes also an important aspect of the ongoing Chinese globalization within the area of culture, where the global is modified by the local, and concurrently the latter invalidates the identity of the former. The article describes the relation between these two factors in the field of contemporary Chinese art. The analysis of selected artworks serves as a departure point of assessing whether the new cultural quality constitutes strong distortion of Chinese aesthetic order or is a new challenge it has to confront.

**KEYWORDS:** contemporary Chinese art, Chinese aesthetics, Chinese culture

# 9.

RAFAŁ MAZUR

## Długie uszy mędrca a *sound art*, czyli w stronę filozofii dźwięku

Przez wieki kontaktów stosunek Zachodu do kultury Chin zmienił się znacząco. W przypadku filozofii możemy wspomnieć na przykład o wczesnym podejściu Hegla, który w swoich wykładach historycznych lekceważąco wypowiadał się o pismach Konfucjusza, nie widząc w nich żadnej filozofii<sup>1</sup>. W następnym z kolei okresie historycznym ostatnie pokolenie chińskich *wenren*, którzy zetknęli się z akademicką edukacją Zachodu, próbowało połączyć paradygmat ruchu *yin-yang* z ruchem dialektycznym (ta tendencja w sposób oczywisty zyskała aprobatę zachodnich filozofów, szczególnie tych proweniencji marksistowskiej). Równocześnie z tymi interpretacjami zaczęły się pojawiać tłumaczenia *Daodejing* i *Yijing* na języki europejskie, sugerujące zbieżność myśli chińskiej z ezoterycznymi i mistycznymi kierunkami w kulturze duchowej Zachodu. Innymi słowy i w dużym skrócie: w pierw Zachód postrzegał Chiny jako coś kompletnie innego, by następnie zacząć postrzegać je jako w zasadzie coś podobnego, nawet jeśli nie takiego samego, to tylko w innych szatach. Niemniej jednak dzięki badaniom ostatnich dekad

---

<sup>1</sup> F. Jullien, *Pochwała nieokreśloności*, tł. B. Szymańska, A. Śpiewak, Kraków 2006, s. 14.

wydaje się, iż utożsamienie ruchu *yin-yang* z ruchem dialektycznym czy *Dào* z Bogiem możemy zaklasyfikować jako typowo eurocentryczne próby zunifikowania świata w jeden jego obraz. Powoli, acz nieubłaganie, badacze Zachodu dostrzegają wyraźnie odmienność chińskiego obrazu świata, a co za tym idzie – filozoficznych dociekań. Odmienność, wynikającą z przedfilozoficznych założeń *Księgi Przemian*, które ukształtowały cywilizację Państwa Środka.

Szczególnie ostro ujawnia się to ostatnimi laty, wraz z rozwojem filozofii dźwięku/filozofii *sound art*, refleksji nad sztuką dźwięku, która pojawiła się wraz z rozwojem neoawangardy, zmieniając zachodni paradygmat muzyki. Za twórcę *sound art* uważa się Johna Cage'a, a niewątpliwy wpływ Dalekiego Wschodu na jego koncepcje artystyczne już nie jest przedmiotem domysłów, lecz wnikliwych, szczegółowych badań. Okazuje się bowiem, że właśnie poprzez sztukę, poprzez artystów dociera do nas, badaczy Zachodu, jedna z fundamentalnych kwestii dotyczących postrzegania świata, a w konsekwencji – całego jego obrazu w myśli/cywilizacji chińskiej. Chodzi o to, że w odróżnieniu od myślicieli Zachodu, którzy świat (w jakimkolwiek jego kształcie) **widzą**, Chińczycy filozofowie w pierwszym rzędzie ten świat **słyszają**. Zatem podczas gdy europejska filozofia ufundowana jest na poznawaniu za pomocą zmysłu wzroku (nawet widzenie umysłem jest odwołaniem się do tegoż), dla Chińczyków zmysłem podstawowym jest słuch. Co ciekawe, ujawniające się we współczesnej filozofii dźwięku<sup>2</sup> połączenia pomiędzy postrzeganiem świata za pomocą słuchu a obrazem tego świata jako procesem są nieprawdopodobnie zbieżne z chińskim paradygmatem rzeczywistości, aczkolwiek, jak moje badania wskazują, powstają bez odwołania się do myśli Państwa Środka. Wydaje się zatem, iż zbadanie tych „elementów wspólnych” może być z korzyścią

<sup>2</sup> Terminem „filozofia dźwięku” będę określał wszelkie przejawy działalności filozoficznej wyrastające wokół zjawiska artystycznego *sound art* (zob. np. Ch. Cox, *Seeing is not hearing: Synaesthesia, Anaesthesia and the Audio-Visual*, [w:] G. Celant (ed.), *Art or Sound*, Venice 2014, <http://faculty.hampshire.edu/ccox/Cox.Seeing%20is%20Not%20Hearing.pdf> (dostęp: 25.09.2014) lub S. Voegelin, *Listening to Noise and Silence: Towards a Philosophy of Sound Art*, New York–London 2011). Termin „filozofia *sound art*” wydaje mi się bowiem zbyt wąski i niepotrzebnie kierujący uwagę na kwestie czysto estetyczne bądź dotyczące wąsko pojmovanej filozofii sztuki.

zarówno dla globalnej filozofii współczesnej, jak i dla zrozumienia filozofii chińskiej.

Jest wiele elementów kultury chińskiej, które wskazują na jej wybitnie „słuchowy” charakter, jak chociażby tonowy język czy praca ze słuchem w praktyce sztuk walki. Zawężając problem do filozofii, wydaje się, że wyjaśnienie najlepiej będzie rozpocząć od ideału mędrca. Jest to o tyle istotna kwestia, iż według Chińczyków początki ich cywilizacji nie są związane, jak to ma miejsce w przypadku cywilizacji śródziemnomorskich, z ingerencją sił wyższych, nadprzyrodzonych, z fundującym kulturę przekazem wiedzy od bogów, lecz z działalnością mędrców. Chińska tradycja mówi, iż królowie-mędrzy, tacy jak Fuxi, Yao czy Shun, w odległych, mitycznych czasach wynaleźli umiejętności, na bazie których zbudowano kulturę, między innymi rolnictwo, sztukę melioracji, rzemiosło, a wiedzę swoją zapisali w księgach do dzisiaj uznawanych za teksty przekazujące mądrość. Tak było w przypadku najważniejszego dla cywilizacji chińskiej tekstu, czyli *Yijing – Księgi Przemian*. Innymi słowy: początek procesu cywilizowania się ludzi, które to przedsięwzięcie w chińskim obrazie świata jest podstawą odróżniania Chińczyków od wszystkich nie-Chińczyków, ludzie zawdzięczają sami sobie, a konkretnie tym spośród nich, którzy wykazali i wciąż wykazują się wysoką moralnością i zdolnością wnikliwego postrzegania świata, czyli mędrcom.

Wierzy się, że mędrzec to ten, kto objawił największą cnotę, która jest zgodna z Niebem oraz otrzymał od Nieba błogosławieństwo. [...] Mędrzec jest moralnie doskonały i ma błyskotliwy intelekt, [...] staje się jednym z trzech sił podtrzymujących cały wszechświat oraz wspomagających przemianę wszechświata. Potrafiąc w pełni rozwinąć własną naturę, może rozwijać naturę wszystkich bytów i rzeczy; umiając rozwijać naturę wszystkich rzeczy i bytów, może wspomagać przekształcające i pielęgnujące siły Nieba i Ziemi, może „tworzyć triadę z Niebem i Ziemią”<sup>3</sup>.

Związki mędrców z dźwiękiem, muzyką i słuchaniem możemy przedstawić kolejno w trzech odsłonach. Po pierwsze widoczne

---

<sup>3</sup> X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tł. J. Hunia, Kraków 2009, s. 161.

jest to w ikonografii, w której chińskich mędrców często ukazuje się z długimi uszami. Dotyczy to zarówno mędrców daoistycznych: Laozi i Zhuangzi, jak i samego Konfucjusza, przez Chińczyków uważanego za Nauczyciela, mędrca, dzięki któremu została zachowana wiedza starożytnych fundatorów kultury. Jest nawet takie powiedzenie: „Gdyby Niebo nie zesłało Konfucjusza na ten świat, dziesięć tysięcy lat dziejów byłoby pogrążone w wiecznej ciemności”. Wizerunki mistrza Kong, innych wybitnych myślicieli i postaci chińskich nieśmiertelnych, obdarzonych wielkimi płatkami usznymi, mają wskazywać na niezwykle ostry słuch, który w tradycji chińskiej mógłby być odpowiednikiem „bystrego wzroku” i „bystrego umysłu” równocześnie. Nie chodzi bowiem o słuch, który w naszej kulturze zwykliśmy utożsamiać z tak zwanym słuchem muzycznym, czyli wyćwiczony do uprawiania muzyki, aczkolwiek i ten jest składową słuchu mędrca. Niemniej słuch reprezentowany przez długie uszy mędrca ma o wiele szerszy zakres niż ten europejski.

Równie wyraźnie o niezwykle mocnym związku słuchania i mądrości mówi analiza chińskiego znaku „mędrzec” – *shèng* 聖. Jednym z komponentów tego znaku jest graf 耳, który oznacza „ucho”. DeWoskin twierdzi, że „klucz »ucho« (ěr 耳) jest kluczem znaczeniowym i prawdopodobnie fonetycznym w takich wyrazach jak »mędrzec« (*shèng* 聖) i innych, mających związek z mądrością i przenikliwością”<sup>4</sup>. Chińczycy mają powiedzenie, iż jeden obraz wart jest tyle co dziesięć tysięcy słów; wyraźnie odczytujemy z obrazu/znaku *shèng* ideę, że mądrość jest powiązana ze słyszeniem. Nic dziwnego zatem, że czytamy u Yao, „Mędrzec »wysłuchuje się« w potrzeby ludzi, w »rytm« świata naturalnego”<sup>5</sup>. Kolokwialnie rzecz ujmując, moglibyśmy powiedzieć, że każdy mędrzec musi mieć „dobre ucho”, świat zaś będzie się dla niego otwierał w pierwszym rzędzie jako przedmiot brzmiały, a wyraźne i uważne słuchanie da o nim dogłębną wiedzę. Jak łatwo zauważyć, jest to koncepcja odmienna od istniejącej w kulturze europejskiej, w której wiedza i mądrość kojarzone są głównie ze wzrokiem, a wyrazy oznaczające mądrość i wiedzę w wielu językach indoeuropejskich mają powią-

<sup>4</sup> K. DeWoskin, *Dawna chińska muzyka a pochodzenie terminologii estetycznej*, [w:] A. Zemanek (red.), *Estetyka Chińska. Antologia*, Kraków 2007, s. 72.

<sup>5</sup> X. Yao, dz. cyt., s. 160.

zania z widzeniem. W kręgu kultury polskiej wystarczy wspomnieć o wyróżnieniu mędrca szkiełkiem i okiem przez samego wieszczka Mickiewicza.

Chińscy filozofowie włączyli muzykę do swoich rozważań o świecie, czyniąc z niej element kształtujący zarówno kulturę społeczną, wspomagający samodoskonalenie się, jak i narzędzie poznania rzeczywistości. Konfucjusz zaliczał muzykę do Sześciu Sztuk, w których człowiek szlachetny powinien znajdować upodobanie. Była ona wraz z rytuałami jednym z czynników, mających wpływ – i to niebagatelny – na rozwój człowieka. Chiński myśliciel, podobnie jak Platon, podzielił muzykę na złą i dobrą według wpływu, jaki wywierała ona na ludzkie umysły-serca<sup>6</sup>. Tę, która rozbudzała nadmiernie emocje, uważał za złą, podczas gdy muzyka uspokajająca ludzki umysł i wyciszająca zmysły uznana została za pożądaną i użyteczną w praktyce społecznej. Wymownie o tym pisał jeden z wybitnych następców Konfucjusza, Xunzi, zauważając, że ze względu na szybkie i głębokie oddziaływanie na człowieka muzyka jest najlepszym narzędziem do sprawowania rządów i osiągnięcia harmonii społecznej<sup>7</sup>. Zalecał jej wspólne słuchanie – rzecz jasna chodziło mu o muzykę „właściwą” – przez członków rodzin i społeczności wyższego rzędu. W Chinach do dzisiaj uważa się muzykę za narzędzie kształtowania moralnego; ćwiczenie się w zdolności do grania i słuchania (jest to również rodzaj umiejętności) uważane jest za „drogę mędrca”. Było to również mocno związane z przekonaniem o możliwości odwzorowania porządku wszechświata za pomocą dźwięków. „Uczeni tworzący muzykę i ją wykonujący byli głęboko przekonani o jedności świata, o tym, że rytmy muzyki i rytmy wszechświata są tego samego rodzaju, czy też mają ten sam charakter”<sup>8</sup>. Ciekawe w tym kontekście jest spostrzeżenie, iż jedno z najistotniejszych chińskich pojęć filozoficznych pochodzi z języka muzycznego. Mam na myśli *hé* 和, czyli harmonię, która zdaniem chińskich uczonych charakteryzuje świat jako całość, a dokładnie:

<sup>6</sup> Chiński znak *xīn* 心 tłumaczymy jako „umysł-serce”, gdyż Chińczycy uważali go za narząd emotywno-kognitywny, odpowiedzialny zarówno za stany emocjonalne, jak i za „intelektualne” poznanie świata.

<sup>7</sup> Xunzi, *O muzyce*, [w:] A. Zemanek (red.), dz. cyt., s. 55–62.

<sup>8</sup> A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków 2010, s. 122.

ruch przemian, który jest w zasadzie stanem świata. W związku z tym, dążenie do harmonii stało się również celem doskonalenia się każdego szlachetnego człowieka.

Kolejnym, chyba najbardziej wyrazistym przykładem omawianej relacji mądrość – dźwięk jest praktyka muzyczna chińskich filozofów. Jest to o tyle istotne, iż praktyka ta wydaje się nie mieć odpowiedników w kulturach innych niż konfucjańska. Mam na myśli zarówno sam sposób praktykowania muzyki, jak i fakt takiej praktyki w środowisku filozofów. Pomimo iż kwestie muzyczne znajdujemy również w kręgu rozważań filozofii europejskiej (refleksje Platona dotyczące muzyki, muzyka jako jedna z *artes liberales* na uniwersytetach średniowiecznych, teorie estetyczne mówiące o *harmonia mundi* itp.), ciężko byłoby, poza kilkoma przykładami, znaleźć w Europie filozofa, który zajmował się praktyką muzyczną. Natomiast w Chinach każdy filozof (jak i każdy człowiek kulturalny) musiał, przynajmniej w podstawowym stopniu, opanować umiejętność gry na *qín* 琴. Co więcej, możemy stwierdzić, iż muzykowanie było dla chińskich uczonych praktyką filozoficzną. Związane było z pracą z dźwiękiem i umysłem (użycie terminu „medytacja dźwiękiem” może, moim zdaniem, zaowocować niepotrzebnymi i mylnymi skojarzeniami), z metodą poznawczą mającą swe źródła w filozofii daoistycznej. Instrument *gǔqín* 古琴, który na stałe związany został z klasą *wenren*, od czasów dynastii Han jest emblematem chińskich mędrców, choć pisma konfucjańskie twierdzą, iż powstał u zarania cywilizacji, stworzony przez królów-mędrców, by za pomocą muzykowania na nim mogli wyciszać umysł, oddalać namiętności i powracać do swej niebiańskiej natury<sup>9</sup>. Tradycyjnie również uznaje się wielkich filozofów klasycznej starożytności, takich jak Konfucjusz czy Zhuangzi, za wybitnych praktyków gry na *qín*.

Instrument, z którym chińscy filozofowie weszli w niezwykle intymną relację, jest fenomenem samym w sobie. Jest to najstarszy na świecie instrument solowy nieprzerwanie używany w prawie niezmienionej postaci. Forma, w jakiej obecnie jest znany, powstała prawdopodobnie około dwóch i pół tysiąca lat temu. W tym czasie zmieniała się tylko liczba strun naciąganych na korpus: z pięciu na

<sup>9</sup> R. van Gulik, *The Lore of the Chinese Lute*, Bangkok 2011, s. 42.



siedem. Każdy element jego budowy ma symboliczne znaczenie, a poszczególne elementy konstrukcji nawiązują do kosmologii chińskiej. Uznawany był przez konfucjanistów za jedyny czysto chiński instrument, zachowany z czasów starożytnych w morzu instrumentów obcego pochodzenia. Instrument jako taki sam jest przedmiotem szczegółowych badań i osobnych publikacji. Zainteresowanych poszerzeniem wiedzy na jego temat odsyłam do mojego artykułu *Gǔqín – muzyczny instrument filozofów*<sup>10</sup>.

Z punktu widzenia obecnych rozważań najważniejsza jest kwestia poruszona w jednej z pierwszych, niechińskich, publikacji dotyczących *qín*: *The Lore of the Chinese Lute* Roberta van Gulika. Zbadanie tego zagadnienia jakby umyka współczesnym opracowaniom dotyczącym tego instrumentu. Nie jest ono przedmiotem badań muzykologicznych, filozofowie zachodni zaś, zajmujący się chińską myślą, przeważnie stronią od kwestii związanych z muzyką. Już w pierwszym rozdziale van Gulik, opisując instrument, porównuje go z innymi, bardzo popularnymi instrumentami w Chinach: *èrhú* 二胡, *pípá* 琵琶 czy *yuèqín* 月琴. Zwraca uwagę na fakt, iż w odróżnieniu od nich *qín* nie jest instrumentem melodycznym! Stwierdza, iż nauka gry na nim jest o wiele trudniejsza niż na wspomnianych instrumentach i zajmuje więcej czasu,

[...] ponieważ jego muzyka nie jest głównie melodyczna. Jej piękno leży nie tyle w następstwie dźwięków/nut, co w każdym dźwięku z osobna. „Malowanie dźwiękiem” może być sposobem na opisanie jego istotnej jakości. Każdy dźwięk jest bytem samym w sobie [...]”<sup>11</sup>.

Z perspektywy Zachodu stwierdzenie takie wydaje się trochę dziwaczne, muzyka w europejskiej tradycji bowiem, w odróżnieniu od dźwięków, które istnieją w świecie, ale muzyką nie są, charakteryzuje się głównie czytelną strukturą i ta struktura oraz jej przekształcenia nazywane są muzyką. Dźwięki nabierają znaczenia w kontekście relacji, w jakich są ustawiane względem innych dźwięków. Pomysł,

<sup>10</sup> R. Mazur, *Gǔqín – muzyczny instrument filozofów*, „Ruch Filozoficzny” 2013, t. 70, nr 1, s. 39–50, <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/3882> (dostęp: 25.09.2014).

<sup>11</sup> R. van Gulik, dz. cyt., s. 1 (tłumaczenie wszystkich cytatów obcojęzycznych w artykule – R.M.).

aby grać dźwięki, które nie tworzą melodii i egzystują same dla siebie, wydaje się niemuzyczny.

Ponadto można skonstatować, iż melodie z repertuaru *qín* zdają się niezwykle ubogie, proste, by nie rzec: banalne. Szczególnie jaszkrawo to widać podczas transponowania ich na europejski system zapisu dźwięków. Dodając do tego fakt, iż praktycznie rzecz biorąc, większość tych melodii jest w prostej skali pentatonicznej, a ich prosta budowa nie pozwala na pokaz wirtuozerii wykonawczej, nie wydaje się dziwne, iż wielu europejskich muzyków wysuwało twierdzenia o braku „poważnego rozwoju” muzyki w Chinach. Innymi słowy: nie znajdziemy w repertuarze *qín* melodii z rozbudowaną strukturą i teźże struktury przetworzeniami. Znajdziemy za to niebywałą wręcz gamę barw pojedynczego dźwięku! Częste i wielokrotne repetycje tego samego dźwięku, zmiany operujące głównie na kwintach, tercjach i oktawach z punktu widzenia europejskiego rozumienia melodyki i muzyki generalnie sprawiają wrażenie prymitywnych. Trzeba jednak pamiętać, że wielokrotnie powtarzany dźwięk w przypadku gry na *qín* jest dźwiękiem za każdym razem granym inną barwą, innym brzmieniem. Ten sam dźwięk, wydobywany za pomocą innego palca prawej ręki, lub nawet innej techniki palcowania, którą grający na *qín* rozwinęli niezwykle, miał inną barwę. „Technika, za pomocą której wariacje barwy są osiąganym, jest ekstremalnie skomplikowana: samego wibrata jest nie mniej niż 26 rodzajów”<sup>12</sup>.

Do tego należy jeszcze dodać jedną, niezwykle intrygującą rzecz. W zapisie melodii brak jakichkolwiek uwag dotyczących rytmu, tempa, długości trwania poszczególnych dźwięków. Jak zdążyłem się zorientować, czytając teksty o współczesnym wykonawstwie muzyki na *qín* czy rozmawiając z kilkoma z wykonawców, sprawy tempa i rytmu są wyznaczane przez tradycję. Niemniej jednak po pierwsze istnieją tradycje różnych szkół, zatem istnieją różne „wzorce” wykonywania tej samej melodii, po drugie nie oznacza to, że ktoś realizujący konkretną melodię w inny sposób czasowy popełnia błąd. Po prostu nie wykonuje jej tradycyjnie. W moim przekonaniu brak zapisu rytmicznego sugeruje nie tylko to, iż można do tempa podchodzić swobodnie. Uważam, iż jest to znak, że nie należy się

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 2.

w ogóle przejmować następstwem czasowym dźwięków, gdyż nie odgrywa ono istotnej roli. Wartości rytmiczne poszczególnych dźwięków, tak ważne z perspektywy europejskiej, gdyż są jednym z elementów budujących napięcie melodii, z punktu widzenia muzyki chińskich filozofów pozostają kompletnie bez znaczenia. Jest tak, ponieważ dźwięki *qín* nie budują melodii w sensie europejskim. Każdy z nich albo ich grupa, gdy są grane szybko po sobie i nietłumione, interferują ze sobą, mają za zadanie wybrzmieć aż do granic słyszalności. Faktycznie rzecz biorąc, gdy proste melodie z repertuaru *qín* są grane bez dyscypliny czasowej, tracą swoją spójność, melodykę. Następuje przeniesienie ciężkości z melodii na poszczególne jej elementy składowe. W muzyce *qín* ważne są bowiem dźwięki, a nie melodia. Istotą tej praktyki dźwiękowej jest odniesienie się do bazowego materiału muzycznego, do samego dźwięku. To dźwięk, a nie melodia, czyli ustrukturyzowany ciąg sygnałów akustycznych, odnosi grający i słuchaczy do *Dào*, czyli do całości rzeczywistości jako do przedmiotu refleksji filozoficznej.

W chińskiej tradycji dotyczącej muzycznej praktyki filozofów pojawia się pojęcie 遺音 *yíyīn*, które zostało przetłumaczone w polskojęzycznym wydaniu intrygującej książki François Julliena *Pochwała nieokreśloności* jako „przedłużony dźwięk”. Tłumaczki zaznaczają na początku rozdziału siódmego, iż alternatywną wersją przekładu może być „naddatek dźwięku”. Moim zdaniem druga propozycja lepiej oddaje koncepcję *yíyīn*, niemniej pozostaną w dalszej części tekstu przy „przedłużonym dźwięku”, gdyż po pierwsze ten termin już zaistniał w literaturze, po drugie dobrze brzmi, a po trzecie żadna z propozycji nie oddaje precyzyjnie istoty pojęcia. Można by w tłumaczeniu sięgnąć do technicznej terminologii muzycznej, ale w takim wypadku zniknęłaby perspektywa filozoficzna. Znak *yí* 遺 ma wśród znaczeń między innymi: dziedzictwo, pozostałość, to, co zagubione, resztki, to, co pomijane. Moim zdaniem *yíyīn* odnosi do tego, co niesie ze sobą dźwięk **po** momencie jego artykulacji. W kontekście melodii bardzo niewiele uwagi poświęca się fali dźwiękowej po jej zaistnieniu, które jest istotne w następstwie dźwięków. Gdy dźwięk zaznaczy swoją obecność w strukturze, przenosimy naszą uwagę na następny, co generalnie jest efektem skoncentrowania percepcji na samej strukturze jako jednostce wyższego rzędu. Traktujemy wtedy dźwięki jak słowa albo raczej nawet

poszczególne głoski w opowiadaniu, zajmuje nas treść tegoż, która nie zmienia się nawet, jeśli w podstawowym materiale nastąpią błędy, to znaczy źle wyartykułujemy jedną lub kilka składowych. Percepcja całości pozostanie nienaruszona, „odgadniemy” właściwy sens pomyłonych elementów ze względu na całość struktury. Historia muzyki, szczególnie anegdoty o kompozytorach XIX i XX wieku, dostarczają olbrzymiej ilości przykładów omawianego problemu.

Tymczasem *yíyīn* kieruje percepcję w stronę tego, co pozostaje po już wyartykułowanym i postrzeżonym dźwięku. Fala dźwiękowa ma bardzo długi „ogon”, a jeśli rozważać dźwięk w kategoriach drgań, wibracji, to nie kończy się on nigdy. Co najwyżej możemy powiedzieć, że się rozrzedza. To spostrzeżenie jest w pełni spójne ze stwierdzeniem Julliena, iż Chińczycy nie zbudowali substancjalnego obrazu świata, lecz obraz świata z porządkiem wysubtelnienia. Co więcej, dźwięk w zasadzie nigdy nie wygasa, gdyż jego drgania zostają na zasadzie rezonansu przejęte przez inne materiały wchodzące w wibracje, które z kolei znowu będą wybrzmiewały do coraz subtelniejszej postaci. Mamy do czynienia z nieustannym przepływem dźwięku/wibracji, a to spostrzeżenie znowu jest koherentne z chińską koncepcją nieustannego przepływu *qi*. Co jeszcze niezwykle istotne, *yíyīn* kieruje uwagę postrzegającego na aspekt wygasania, wybrzmiewania dźwięku, jego nieustannego ruchu i przemiany, czyli odnosi się do tego, co moim zdaniem najistotniejsze w chińskim obrazie świata, do tego, czym cała chińska kultura różni się od zachodniej – do przemijania i do przemian. Dźwięku nie da się zatrzymać, istnieje on tylko w postaci całkowicie i natychmiastowo przemijalnej. Z dźwiękiem obcujemy tylko w sposób ruchomy, dźwięk można powtórzyć, zagrać go wielokrotnie, ale zawsze będzie on miał postać wybitnie i łatwo, wręcz nachalnie postrzegalną jako ruchomą, przemijającą. Nawet rejestracja dźwięku nie powoduje jego unieruchomienia, jak obraz unieruchamia wrażenia wizualne. Dźwięk przemija i jako taki bezpośrednio i wprost uświadamia odbiorcy naturę rzeczywistości, która jest, można powiedzieć, dynamiczna, w nieustannym ruchu. I to stwierdzenie jest zgodne z podstawowym obrazem świata zapisanym w najważniejszym, jeśli chodzi o kulturotwórczą rolę, tekście chińskim, w *Yijing – Księdze Przemian*.

Aby dokładnie wyjaśnić, o co mi chodzi, na chwilę opuszczę w tej opowieści starożytną chińską kulturę i zwrócę uwagę na XX-

a właściwie XXI-wieczny fenomen artystyczny, który nosi nazwę *sound art*. Jest to ruch tak nowy, iż nie doczekał się nawet uznania na polskich akademiach muzycznych, gdzie jak do tej pory nie ma ani jednej katedry „sztuki dźwięku”. Historycznie rzecz biorąc, za twórcę *sound art* uznaje się neoawangardowego kompozytora (albo też „organizatora dźwięku”, jak sam lubił się nazywać) Johna Cage’a<sup>13</sup>. Na pewnym etapie swojej drogi twórczej stwierdził, iż wszelkie dźwięki mogą być sztuką. Działalność Cage’a i jej wpływ na muzykę i sztukę XX i XXI wieku są olbrzymie i wciąż niewyczerpane. Ich dokładne przedstawienie, nawet gdyby ograniczyć się tylko do aspektu traktowania dźwięku, wykracza zdecydowanie poza ramy artykułu. Odniosę się do nich wrywkowo, tylko w aspektach użytecznych do wyeksplikowania zasadniczej tezy. Dla interesującego nas tematu istotne jest, iż Cage dokonał niejako „autonomizacji” roli dźwięku oraz oderwania słuchania od tego, co możemy nazwać intelektualnym rozpoznawaniem utworu muzycznego, obserwowaniem przekształceń jego struktury. Albowiem takie intelektualne „słuchanie” muzyki w zasadzie ogranicza ten termin tylko do twórców historycznych i kulturowych, charakterystycznych dla muzyki europejskiej, która składa się z melodii, harmonii i rytmu. Ideą Cage’a było tworzenie muzyki rozumianej jako „nieograniczone uniwersum wszystkich dźwięków”<sup>14</sup>. Innymi słowy: kompozytor postuluje zniesienie dotychczasowego podziału, który ma miejsce w muzyce zachodniej, na dźwięki muzyczne i niemuzyczne. Te pierwsze to wielotony harmoniczne, pozostałe to wszystkie inne. Dźwięki muzyczne, oprócz tego, iż są uprzywilejowane, zostały uchwycone w ramy struktur, które nadają im znaczenie i sens. Zdaniem Cage’a, sposób słuchania muzyki w jego epoce i we wcześniejszych polegał na postrzeganiu struktur, z pominięciem dźwięku jako takiego. Postulował zatem zwrócenie uwagi na same dźwięki, a nie na konstrukcje, które tworzą. Kompozytor

nawołuje w ten sposób do rezygnacji z zakodowanych w świadomości nawyków słuchowych i zastąpienia ich stanem umysłu pozbawionym

---

<sup>13</sup> Jest to oczywiście uznanie symboliczne. John Cage nie zapoczątkował rewolucji w materiale dźwiękowym używanym do tworzenia muzyki. Rewolucja ta zaczęła się w Europie w dobie futuryzmu.

<sup>14</sup> J. Luty, *John Cage. Filozofia muzycznego przypadku*, Wrocław 2011, s. 107.

wszelkich uprzedzeń, gotowym do akceptacji zjawisk dźwiękowych w ich naturalnym pięknie i bogactwie<sup>15</sup>.

O muzyce, która powstaje na nowych zasadach, Cage mówił w ten sposób:

Muzyka obecnie wydaje mi się organizacją dźwięków, organizacją w każdym znaczeniu, organizacją każdego dźwięku. Ta definicja ma tę przewagę, że jest bardziej pojemna, i pozwala objąć swym zakresem całą muzykę, która nie stosuje się do zasad harmonii, i która stanowi bez wątpienia największą część muzyki, jaka kiedykolwiek powstała na naszej planecie, wliczając w to całą muzykę orientalną, muzykę powstałą w starożytności i średniowieczu, a także sporą i pokaźną część naszych obecnych produkcji muzycznych<sup>16</sup>.

Mamy więc w muzyce pod koniec XX wieku do czynienia z emancypacją dźwięku względem struktury, w której jest on użyty. Uwaga zostaje zwrócona na sam dźwięk, zatem też na jego charakterystykę, na to, co się z nim dzieje w dłuższej perspektywie niż tylko takiej, jakie mu wyznacza miejsce w ciągu dźwiękowym, w strukturze. W okresie neoawangardy dokonuje się jeszcze jedna ważna zmiana w świadomości twórców muzyki – zmiana dotycząca odbiorcy i tego, co on ma słyszeć. Wcześniej obowiązywał paradygmat kompozytora tworzącego dzieło, które zostaje „odszyfrowywane” przez słuchaczy. W tym modelu znaczenie utworu zostaje nadane przez kompozytora. W muzyce eksperymentalnej<sup>17</sup> nastąpiła zmiana roli słuchacza, z odbioru pasywnego, rozpoznawczego, na odbiór aktywny, kreujący wydarzenie dźwiękowe. Tak wspomina tę sytuację Brian Eno:

Zauważyliśmy, że muzyka nie musi zawierać rytmów, melodii, harmonii, struktur, a nawet nut, że nie wymaga instrumentów, muzyków i specjalnych przestrzeni. Przyjeliśmy, że muzyka nie jest tożsama z określonymi układami rzeczy (sposobami organizowania dźwięków),

<sup>15</sup> Tamże, s. 106.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Używam tego terminu za Michaeliem Nymanem, który stosuje go do muzyki epoki neawangardy. Zob. M. Nyman, *Muzyka eksperymentalna. Cage i po Cage'u*, tł. M. Mendiak, Gdańsk 2011.

lecz stanowi proces poznawczy, który poprowadzić możemy my – słuchacze. W ten sposób została ona przeniesiona ze sfery „gdzieś tam” do sfery „dokładnie tutaj”. Jeśli istnieje trwale przesłanie muzyki eksperymentalnej, to brzmi ono: to twój umysł tworzy muzykę<sup>18</sup>.

Obok emancypacji dźwięku pojawia się zatem emancypacja słuchania jako działalność twórcza.

Powyższe zaakcentowanie dwóch elementów muzyki neoawangardowej, eksperymentalnej nazywanej dalej *sound art* w odróżnieniu od historycznego tworu operującego głównie harmonią, rytmem i melodią, jest rzecz jasna tylko bardzo pobieżne. Nie miałem zamiaru opisywać „sztuki dźwięku” w twórczości muzycznej, gdyż wykracza to poza ramy artykułu. Chciałem tylko zaznaczyć dwa elementy, na których nurt ten jest zbudowany, aby opisać fenomen filozoficzny, opierający się na wspomnianym zjawisku artystycznym. Mam na myśli prąd myślowy pojawiający się od niedawna pod nazwami *sonic philosophy*, *philosophy of sound*, czy też *philosophy of sound art*. Konsekwentnie będę nazywał go filozofią dźwięku, uznając wspomniane nazwy za warianty jednej idei. Głównym założeniem jest refleksja nad rzeczywistością, której obraz jest zbudowany na podstawie zmysłu słuchu, zamiast, jak to było do tej pory w tradycji zachodniej, na zmysłu wzroku. Założenie, będące kontynuacją już zaistniałych w XX wieku w Europie filozofii procesu, iż świat jest w ruchu, nie jest nieruchomym przedmiotem, gruntowane jest w filozofii dźwięku na doświadczeniu słuchania. Rzeczywistość jest procesem, „który jest ujmowany pełniej przez czasowość zjawisk akustycznych niż przez bezwładne, nieruchome przedmioty”<sup>19</sup>. Zdaniem Christopa Coxa „*sound art* wyraźnie przypomina/uświadamia nam, że widzenie nie jest słyszeniem i zmierza do pokrzyżowania imperialnych aspiracji naoczności”<sup>20</sup>. Salome Voegelin zaś opisuje tę kwestię w następujący sposób:

Gdy patrzę na coś, informacja, którą uzyskuję o danej rzeczy, jest manipulowana przez psychologiczny mechanizm patrzenia, kulturową

<sup>18</sup> Tamże, s. 8.

<sup>19</sup> Ch. Cox, dz. cyt., s. 97.

<sup>20</sup> Tamże, s. 98.

interpretację i ocenę widzenia. Jeśli zauważam równoległy dźwięk, najprawdopodobniej podciągam to, co słyszę, pod to, co widzę: dźwięk stanowi uzupełnienie obrazu i czyni go realnym, daje obrazowi przestrzenny wymiar i czasową dynamikę. Ale to są atrybuty widzianego przedmiotu, ignorujące wydarzenie dźwiękowe. [...] Widzenie poprzez swoją faktyczną naturę przyjmuje dystans do przedmiotu, który jest postrzegany w swej monumentalności. Widzenie zawsze jest w metapozycji, z dala od widzianego, niezależnie od dystansu. Ten dystans umożliwia odseparowanie, bezstronność i obiektywizm, który sam prezentuje siebie jako prawdę. [...] Przez kontrast słyszenie jest pełne wątpliwości: fenomenologicznych wątpliwości dotyczących tego, co słyszane i samego słuchającego. Słyszenie nie oferuje metapozycji; nie ma takiego miejsca, w którym nie byłabym równocześnie ze słyszonym. Jakkolwiek daleko byłoby jego źródło, dźwięk siedzi w moim uchu. [...] Konsekwentnie, filozofia sound art musi mieć w swoim rdzeniu zasadę współdzielenia czasu i przestrzeni z rozważanym obiektem bądź wydarzeniem. To jest filozoficzny projekt, który wymaga zaangażowanego uczestnictwa raczej, niż umożliwia odseparowaną pozycję obserwacyjną; zaś przedmiot czy zdarzenie objęte rozważaniem są z konieczności rozważane nie jako artefakt, lecz jako dynamiczne wytwarzanie<sup>21</sup>.

Powyższy fragment z książki *Towards a Philosophy of Sound Art* wstępnie wskazuje kierunki poszukiwań możliwości dla refleksji o rzeczywistości, która oparta będzie na doświadczeniach pochodzących ze zmysłu słuchu. Konieczność takiej zmiany w hierarchii zmysłów wynika, zdaniem Voegelin, z ułomności postrzegania świata poprzez wzrok. Jest on zbyt „grubym” zmysłem, by pozwolił nam dostrzec świat jako proces. W refleksji opartej na wizualnych danych zmysłowych odnajdujemy konieczność istnienia stabilnych przedmiotów, które będą podlegały wzrokowemu oglądowi. Konsekwencją jest tworzenie tych stabilnych przedmiotów w innym świecie, na przykład w świecie idei, które są niezmiennie i nieruchome, skoro rzeczywistość jednak nie da się unieruchomić, nawet gdy jest obserwowana głównie wzrokiem. W filozofii budującej obraz świata konsekwentnie na doświadczeniu słuchowym nie ma miejsca na stabilne i nieruchome elementy rzeczywistości. Tak jest zarówno w chińskim przypadku, jak i w filozofii dźwięku.

---

<sup>21</sup> S. Voegelin, dz. cyt., s. xi–xii.



Stabilność jest niema, nie jest ciszą, lecz jest niema. [...] Stabilność w tym znaczeniu jest przedmiotem bez akcji jego postrzegania, jest stanem, który nie istnieje, ale jest założony i udawany przez wizualną ideologię. Dźwięk przeciwnie, neguje stabilność na mocy doświadczenia zmysłowego. Słuchanie koncentruje się na dynamicznej naturze rzeczy, czyniąc postrzegalne obiekty niestabilnymi, płynnymi i efemerycznymi: niepokojąc to, co **jest** poprzez świat dźwiękowych fenomenów i słyszalnej energii<sup>22</sup>.

Powyższe rozważania mają za zadanie zwrócić uwagę na dwie rzeczy: na rozwijającą się współczesną filozofię dźwięku oraz na podobne elementy, które może ona współdzielić z chińskim, filozoficznym obrazem świata. Oba aspekty sprawy wymagają dalszych badań. Filozofia dźwięku wymaga rozwoju; konieczne jest również dokładne zbadanie faktycznych zależności pomiędzy słuchaniem świata przez mędrców a obrazem świata jako rzeczywistości podlegającej nieustannym przemianom, jak zapisano to w *Yijing*. Pomimo bowiem długiej już tradycji badań nad filozofią chińską wciąż wydaje się, że ukrywa ona przed nami swoje prawdziwe oblicze. Mają na to wpływ zarówno kwestie związane ze specyfiką chińskiego języka i – co za tym idzie – specyfiką sposobu wypowiedzania się przez chińskich filozofów, jak i przeważające do tej pory, moim zdaniem, próby badawcze posługujące się narzędziami wykształconymi w kulturze zachodniej, czyli brak uwzględnienia specyfiki Wschodu. Praktyki artystyczne chińskich filozofów również domagają się szerszej analizy; nie jest to proste, zważywszy, że uczeni z kręgu *wenren* przestali istnieć jako zorganizowana grupa w roku 1911, następnie zaś byli obiektem prześladowań ze strony Chińskiej Republiki Ludowej, szczególnie w okresie rewolucji kulturalnej.

Niemniej jednak wydaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, iż tezy stawiane przez filozofię dźwięku mogą rzucić nowe światło na chiński obraz świata. Chińska filozofia natomiast, jeśli ujrzymy w niej pewną postać filozofii dźwięku, może wnieść we współczesną refleksję doświadczenie dwóch i pół tysiąca lat praktyki filozoficznej, której immanentnym elementem była aktywność artystyczna, w tym doświadczenie muzyczne o dosyć specyficznym kształcie. Powyższy

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 11–12.

tekst jest zaledwie raportem ze wstępnej obserwacji, spostrzeżeniem podobieństw, które wymagają dalszych, szczegółowych badań, gdyż najbardziej zauważalna zbieżność dotycząca kwestii budowania obrazu świata na audialnych danych zmysłowych, implikująca tegoż świata obraz jako procesu może być tylko pozorną zbieżnością, wynikającą z pobieżności obserwacji. Rzecz jasna nie aspiruję tutaj do wypowiedzania niewzruszonych tez; uważam, iż wszystko, co wydaje się zgodne „na pierwszy rzut oka”, należy dokładnie zbadać. Jednakże perspektywa zbadania założeń chińskich szkół filozoficznych, pod kątem zmiany zmysłu dostarczającego podstawowe dane, wydaje się tyleż atrakcyjna, ile obiecująca. Skoro my sami, filozofowie Zachodu, próbujemy świat ująć w kategoriach dźwięku, wibracji i niestabilności, dlaczego nie użyć narzędzi wypracowanych podczas tworzenia filozofii dźwięku do zbadania filozofii chińskiej, w której podobne kategorie spotykamy w najwcześniejszych, klasycznych tekstach? A może studiowanie tych tekstów byłoby pomocne w konstruowaniu globalnej filozofii postrzegającej świat jako proces, jako dynamikę ruchu twórczego, jako przepływ bez stabilnych, niezmiennych form rzeczy? Przecież już w starożytności Chińczycy byli przekonani, że

Cała rzeczywistość jest w stanie ciągłej zmiany, wszystko przechodzi jedno w drugie na zasadzie uzupełniających się przeciwieństw, przy czym nie dotyczy to tylko świata zjawisk, który opierałby się na jakiejś stałej, absolutnej podstawie. Nie ma w starożytnych Chinach podziału na świat zjawisk i podstawę, a jedna stałość, o której można powiedzieć, to zasada zmiany. W świecie ciągłej, wiecznej zmiany szukanie istoty wydaje się nielogiczne, ponieważ już sama jej idea zakłada jakąś stałość<sup>23</sup>.

Powyższy tekst nie ma na celu udzielenia odpowiedzi na te i podobne pytania. Sam jest pytaniem. I rozpoczęciem poszukiwań odpowiedzi. Ale też propozycją złączenia perspektyw badawczych, przekraczających różnice kulturowe. I nadzieją wypracowania transkulturowej, współczesnej perspektywy, w której nowe podejście do twórców kultury, do sposobów jej uprawiania i powodów, dla

---

<sup>23</sup> A. Augustyniak, *Rzeczywistość w filozofii języka neomoistów – próba interpretacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, nr 7(4), s. 21.

których są uprawiane, jest inspirowane otwarciem, jakie związane jest z globalną przestrzenią cywilizacyjną.

#### BIBLIOGRAFIA

- Augustyniak A., *Rzeczywistość w filozofii języka neomoistów – próba interpretacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, nr 7(4).
- Cox Ch., *Seeing is not hearing: Synaesthesia, Anaesthesia and the Audio-Visual*, [w:] G. Celant (ed.), *Art or Sound*, Venice 2014, <http://faculty.hampshire.edu/ccox/Cox.Seeing%20is%20Not%20Hearing.pdf> (dostęp: 25.09.2014).
- DeWoskin K., *Dawna chińska muzyka a pochodzenie terminologii estetycznej*, [w:] A. Zemanek (red.), *Estetyka chińska. Antologia*, Kraków 2007.
- Gulik R. van, *The Lore of the Chinese Lute*, Bangkok 2011.
- Jullien F., *Pochwała nieokreśloności*, tł. B. Szymańska, A. Śpiewak, Kraków 2006.
- Luty J., *John Cage. Filozofia muzycznego przypadku*, Wrocław 2011.
- Mazur R., *Gùqín – muzyczny instrument filozofów*, „Ruch Filozoficzny” 2013, t. 70, nr 1, <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/3882> (dostęp: 25.09.2014).
- Nyman M., *Muzyka eksperymentalna. Cage i po Cage’u*, tł. M. Mendyk, Gdańsk 2011.
- Voegelin S., *Listening to Noise and Silence: Towards a Philosophy of Sound Art*, New York–London 2011.
- Wójcik A.I., *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków 2010.
- Xunzi, *O muzyce*, [w:] A. Zemanek (red.), *Estetyka chińska. Antologia*, Kraków 2007.
- Yao X., *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tł. J. Hunia, Kraków 2009.

#### STRESZCZENIE

Związki filozofii z muzyką w Chinach są wyjątkowo mocne i sięgają najwcześniejszych, starożytnych pism filozoficznych. Zarówno w klasycznym konfucjanizmie, jak i w daoizmie muzyka pełniła doniosłą rolę i jej praktykowanie było nieodłącznym atrybutem mędrca (junzi, daoren). Aż do końca oficjalnego istnienia klasy *wenren* – konfucjańskich urzędników państwowych, wykształconej elity cesarstwa, umiejętność grania na instrumencie *qin* była dla jej członków obowiązkowa. W artykule przedstawiam propozycję rozważenia kultury i filozofii chińskiej jako posiadających

podstawy audiocentryczne, w wyjaśnieniu nawiązując do współczesnych nurtów filozofii *sound art*.

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia chińska, filozofia dźwięku, filozofia *qin*, filozofia *sound art*, audiocentryzm

#### SUMMARY

Relation between philosophy and music in China are extremely strong and date back to the earliest writings of an ancient philosophy. Both in classical Confucianism and Daoism music served an important role and its practice was an inherent attribute of a sage (*junzi*, *daoren*). Until the end of the official existence of the *wenren* class – Confucian officials, the educated elite of the empire, the ability to play an instrument *qin* was obligatory for its members. In this article I present a proposal to consider the culture and philosophy of the Chinese as having the audiocentric base, referring to the modern trends in the philosophy of sound art.

KEYWORDS: Chinese philosophy, philosophy of sound, philosophy of *qin*, philosophy of sound art, audiocentrism

# 10.

MICHAŁ SOKOŁOWSKI

## Haiku – historia, specyfika i wpływy zen

### I

Minęły już czasy jednostronnych wpływów kulturowych między Zachodem a Dalekim Wschodem, przejawiających się jedynie okcydentalizacją tego drugiego. We współczesnym globalnym świecie okcydentalizacja Wschodu i orientalizacja Zachodu przebiegają równolegle, choć nazwy te same w sobie stanowić mogą spore uproszczenie. Większość elementów kulturowych jest bowiem zapożyczana i specyficznie przetwarzana, nie przyjmując prawie nigdy formy prostej kopii. W przypadku Japonii powszechnie wymienianymi kulturowymi (czy wręcz popkulturowymi) „produktami eksportowymi” są chociażby *manga* czy *anime*; także pewne elementy tradycyjnej kultury japońskiej zyskały spore uznanie i popularność na Zachodzie. *Haiku*, które chciałbym omówić, oraz stojąca za nim filozofia zen zajmują wysokie miejsce na liście zachodnich skojarzeń z tradycyjną kulturą Japonii i stanowią również pewnego rodzaju wizytówkę Kraju Kwitnącej Wiśni. Wielu badaczy przyznaje, że historycznie Japonia nie wytworzyła żadnej własnej znaczącej myśli filozoficznej, koncentrując swoje wysiłki głównie na estetyce. Jednakże zen, czyli japońska odmiana zapożyczonego z Chin buddyzmu chan, od pojawienia się tam w XII wieku stanowi

dla kultury japońskiej główne źródło filozoficznej inspiracji, przenikając różnorodne gałęzie sztuki i dziedziny życia. Japońskie zen stanowi unikalny mariaż buddyjskiej myśli filozoficznej przefiltrowanej przez chiński punkt widzenia – w tym taoistyczną afirmację wolności i spontaniczności – z japońską estetyką, tworząc swoistą jedność religii, filozofii i sztuki. Inspiracje zen nierozłącznie związane są chociażby z ceremonią herbacianą, teatrem *no*, malarstwem tuszowym czy ogrodami kamiennymi. Wiele zawdzięcza mu także owa specyficznie japońska forma literacka, jaką jest *haiku*. Zyskało ono sporą popularność na Zachodzie, zarówno w swojej oryginalnej, tłumaczonej na europejskie języki postaci, jak i w tej tworzonej przez zagranicznych poetów. W Polsce pierwsze tłumaczenia *haiku* ukazały się po pierwszej wojnie światowej, później jej popularyzatorami były takie osobowości jak Stanisław Grochowiak, Ryszard Krynicki czy Czesław Miłosz. O popularności tego gatunku poezji nad Wisłą świadczą również takie pozycje jak *Antologia polskiego haiku*<sup>1</sup> czy wydawany przez jakiś czas dwumiesięcznik „Haiku” poświęcony tej tematyce.

## II

Wśród cech sztuki japońskiej, które przypisuje się wpływom zen, wymienić można asymetrię, brak troski o skończoną doskonałość formy, prostotę i pojawiające się poczucie samotności wynikające z najważniejszej prawdy zen – „Jedno w Wielości, Wielość w Jedności” oraz kluczowe dla japońskiej estetyki pojęcia *wabi* i *sabi*<sup>2</sup>.

Samo *wabi*

[...] początkowo miało negatywne konotacje, kojarząc się z biedą, smutkiem i porzuceniem. Czasownik *wabu* oznacza ‘bycie zniechęconym i smutnym’, natomiast przymiotnikiem *wabishii* określano to, co nędzne, ponure, smętne, opuszczone. Słowo to najczęściej występowało w kontekście zawiedzionej miłości lub życia na zesłaniu. Natomiast innego znaczenia nabrało *wabi*, gdy było używane w kon-

<sup>1</sup> E. Tomaszewska (red.), *Antologia polskiego haiku*, Warszawa 2001.

<sup>2</sup> D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, Kraków 2009, s. 17.

tekście samotności eremity, który znużony blichtrzem życia w ciągłej rywalizacji o zaszczyty wybrał proste i spokojne życie pustelnika [jak Kamo Chomei, autor Hojoki (Zapiski z pustelni)]<sup>3</sup>.

### *Sabi* z kolei

[...] można wynieść od czasownika *sabu* (słabnąć), od przymiotnika *sabishii* (samotny) oraz od rzeczownika *susami* (opustoszenie). *Sabi* łączone jest ze starością, osamotnieniem i wyciszeniem. [...] *Sabi* jest zgodą na starość i przemijanie, a także afirmacją wszelkich form, nawet tych, które nie są uważane za piękne, gdyż pozbawione są sił witalnych<sup>4</sup>.

### Daisetz T. Suzuki pisze, że

*Sabi* polega na rustykalnej bezpretensjonalności lub archaicznej niedoskonałości, wyraźnie uproszczonym czy niestarannym wykonaniu i bogactwie historycznych skojarzeń (choć te nie muszą zawsze występować), a w końcu na istnieniu owego niedającego się opisać elementu, który powoduje, że dany przedmiot jest dziełem sztuki<sup>5</sup>.

Ogólnie można powiedzieć, że *wabi* odnosi się do piękna szlachetnego ubóstwa, braku i niedoskonałości, wyrażając się w sztuce między innymi oszczędnością formy i nieregularnością<sup>6</sup>, *sabi* zaś powiązane jest z pięknem osamotnienia, smutku, spokoju i duchowej izolacji<sup>7</sup>. Obie te kategorie wpłynęły również na rozwój *haiku*.

Jak stwierdza Miłosz, „w *haiku* zawarte są niejako wszystkie główne nurty myśli Wschodu o człowieku i świecie, a ta myśl, Indii, Chin, Japonii, ofiarowuje inne propozycje niż myśl zachodnia”<sup>8</sup>. Nie sposób przedstawić w jednym artykule, ani nawet książce, całokształtu myśli dalekowschodniej, skoncentruję się zatem jedynie na kluczowym dla zrozumienia ducha *haiku* buddyźmie zen. Zen

<sup>3</sup> A. Kozyra, *Estetyka zen*, Warszawa 2010, s. 360, 361.

<sup>4</sup> Tamże, s. 366.

<sup>5</sup> D.T. Suzuki, dz. cyt., s. 14.

<sup>6</sup> B. Kubiak Ho-Chi, *Estetyka i sztuka japońska*, Kraków 2009, s. 291.

<sup>7</sup> Tamże, s. 276.

<sup>8</sup> Cz. Miłosz, *Haiku*, Kraków 1992, s. 8.

jest, jak pisze Suzuki, jednym z wytworów chińskiego umysłu, który powstał w zetknięciu się Chin z myślą Indii, co nastąpiło w I wieku n.e.<sup>9</sup> Suzuki zwraca uwagę, iż buddyzm posiada wiele cech trudnych do zaakceptowania dla mieszkańców Państwa Środka, takich jak transcendentalizm, negacja życia, tendencja do ucieczki od świata czy zachęcanie do porzucenia domu; zarazem jednak był on kuszący za sprawą swojej subtelnej dialektyki, głębokiej filozofii i zauważalnym podobieństwem z myślą taoistyczną<sup>10</sup>. W buddyzmie chan połączył się chiński pragmatyzm z indyjską metafizyką. Zen w sposób radykalny odrzuca dialektykę, buddyjską spekulację i dociekania intelektualne, nie przykłada wielkiej wagi do recytacji sutr i dyskusji, przedkładając nad to praktyczną aktywność. W klasztorach zenistycznych panuje zasada całkowitej demokracji, w której – choć starsi cieszą się należnym im szacunkiem – wszyscy w jednakowym stopniu zajmują się pracą fizyczną. Zen nie odwołuje się do utrwalonych w piśmie nauk Buddy, nie zaleca ascetycznego treningu, lecz dąży do wywołania wewnętrznego doświadczenia. Właściwie cała literatura zenistyczna składa się ze zbiorów anegdot (jap. *innen*), pytań i odpowiedzi (jap. *mondo*) czy koanów. Koany, czyli paradoksalne problemy lub pytania mają na celu pomóc adeptowi w wyjściu poza dualistyczne myślenie. Celem zen, jak wszystkich szkół buddyjskich, jest osiągnięcie oświecenia (jap. *satori*), intuicyjnego, pozalogicznego i pozaintelektualnego wglądu w prawdziwą naturę rzeczywistości.

Tym, co odróżnia zen od innych szkół buddyjskich, jest szczególny nacisk na kontemplację, w formie medytacji *zazen*, oraz skoncentrowanie wszystkich środków, dyscyplinarnych i doktrynalnych, właśnie na osiągnięciu owego celu. Zen cechują również specyficzne techniki mające do tego doprowadzić. Suzuki wymienia dwie podstawowe – słowa i działanie<sup>11</sup>. Zen zachowuje sceptycyzm wobec słów, uznając oświecenie za niewyraźalne za pomocą konwencjonalnych opisów, gdyż nie jest ono możliwe na drodze intelektualnej konceptualizacji, lecz poprzez nagły impuls, do którego określone słowa mogą prowadzić, lecz nie mogą go wyrazić. Innym

---

<sup>9</sup> D.T. Suzuki, dz. cyt., s. 1.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 3.



sposobem na osiągnięcie oświecenia jest aktywność: bezpośrednie działanie, którego celem jest – jak pisze Suzuki – obudzenie w adeptce „świadomości współgrającej z rytmem Rzeczywistości”<sup>12</sup>. Oba sposoby są działaniem konkretnym i osobistym, oba odrzucają intelekt, kładąc nacisk na intuicję jako bliższą Naturze i bardziej bezpośrednią. Celem praktyki zen nie jest opisanie rzeczywistości, lecz jej doświadczenie – oświecenia nie można się nauczyć, nie można go przekazać, lecz musi ono wypłynąć z wnętrza. Oświecenie można określić mianem wyzwolenia moralnego, duchowego i intelektualnego<sup>13</sup>, a ma ono pozwolić postrzegać świat w całej jego złożoności. Jest także momentem, w którym człowiek, wychodząc poza rozgraniczenie na podmiot i przedmiot postrzegania, osiąga stan „wielkiego miłosierdzia”, związany z poczuciem jedności ze wszystkimi istotami czującymi – co, zgodnie z mahajanistyczną koncepcją bodhisattwów, rodzi pragnienie niesienia im pomocy w osiągnięciu wyzwolenia od cierpienia.

Choć zen trafił do Japonii nie wcześniej niż w drugiej połowie dynastii Song (961–1280), odcisnął dużo silniejsze piętno, niż miało to miejsce w Chinach. W Państwie Środka połączył się z taoistycznymi wierzeniami oraz konfucjańskim przesłaniem moralnym i mimo że przyczynił się do ożywienia kulturalnego, pozostał w cieniu dwóch wyżej wspomnianych nurtów chińskiej umysłowości. W Japonii pierwsza szkoła zen – w Chinach znana pod nazwą *linji*, w Japonii zaś jako *rinzai* – pojawiła się tam wraz z mnichem Eisaiem (1141–1215), który pod patronatem cesarskim założył klasztory w Kioto i Kama-kurze, druga chińska szkoła buddyzmu chan – *caodong* – w Japonii, pod nazwą zen *soto*, pojawiła się zaś w 1227 roku za sprawą mnicha Dogena, założyciela klasztoru w Eiheiji. W przeciwieństwie do innych sekt buddyjskich, dążących do przebudzenia przez studia i obrzędy, uczone, że nie należy go poszukiwać poza sobą i w innym świecie, gdyż każdy ma naturę Buddy, dyscyplina i samozaparcie zaś są ważniejsze od studiowania tekstów. Jednocześnie zen kładł nacisk na intuicję i działanie oraz obiecywał możliwość osiągnięcia przebudzenia w tym, a nie przyszłym życiu. Szybko zyskał popularność wśród samurajów, przyciągając ich prostotą, ascetycznością

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 5.

<sup>13</sup> Tamże, s. 11.

i bezpośredniością oraz ucząc koncentracji, umiejętności całkowitego skupiania się na chwili obecnej i błyskawicznego, intuicyjnego działania, niezbędnego w czasie pojedynku oraz w stanie zagrożenia życia. Zen, jak było już wspomniane, wkroczył zresztą do niemal każdej dziedziny życia i sztuki japońskiej, chociażby do japońskiego monochromatycznego malarstwa tuszowego, powstającego spontanicznie, bez poprawek i przeróbek, w którym dąży się do uchwycenia wewnętrznej natury rzeczywistości, ukrytej w pejzażu, za pomocą jak najmniejszej liczby pociągnięć pędzla. W owych pozbawionych choćby jednej zbędnej kreski obrazach istotną rolę pełnią puste przestrzenie, dzięki którym obrazy sprawiają wrażenie niedokończonych, pozostawiając oglądającemu pole do własnej interpretacji i miejsce na wyobraźnię. Warto o tym wspomnieć, gdyż związki *haiku* z malarstwem są bardzo silne. Tak pisze Miłosz:

Haiku są malarskie. To widać. I ta malarskość ma swoje uzasadnienie w ich rodowodzie. W Chinach od niepamiętnych czasów było w zwyczaju łączyć malarstwo i poezję na tych samych zwojach papieru – albo robił to sam malarz-poeta, albo składały się na to prace dwóch osób. Powstawanie haiku w Japonii jest równoległe z wyodrębnianiem się nowego rodzaju sztuki rysowniczej haiga, czyli szkiców tuszem, biało-czarnych albo kolorowanych, starających się wyrazić to samo, co haiku wyrażają słowami<sup>14</sup>.

### III

Światopogląd zen splata się z wrażliwością *haiku*. *Haiku*

[...] nierozzerwalnie połączone zostało ze sposobem widzenia świata i życia buddyzmu zen. Haiku bez zen nie istniałoby. Ów akt postrzegania dotyczy bezpośredniego, intuicyjnego i pozarozumowego wglądu w istotę wszechświata. Zen, którego praktyka oparta jest na medytacji, skierowanej ku oczyszczeniu umysłu z iluzji, wyobrażeń i konceptualnych teorii na temat życia, wyraża siebie i naturę w sposób

<sup>14</sup> Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 15.

spontaniczny i naturalny, w pozaczasowym „tu i teraz”. Podobny typ przeżycia odnajdujemy w „poematach trzech linijek”<sup>15</sup>.

Już w okresie Tang w Chinach pojawiła się teoria „jedności poezji i chan”. Od XI wieku wielu chińskich mistrzów chan związanych było z kręgami poetyckimi; uważali oni, że wersy poetyckie mogą być wyrazem oświecenia. Japoński mistrz Muju Ichien stwierdził nawet, że japońska poezja *waka* powinna być traktowana na równi z buddyjskimi magicznymi formułami, gdyż tak samo wprowadza w stan harmonii, a „poezja japońska nie różni się od słów Buddy”, nawet jeśli nie ma tematyki religijnej<sup>16</sup>. Yanagida podkreślał iż „było niemożliwością rozpocząć praktykę zen bez znajomości poezji i jej komponowania”<sup>17</sup>, niektórzy mistrzowie zen uważali wręcz, iż brak zdolności poetyckich może świadczyć o niedoskonałości oświecenia, zaś każdy, kto zgłębia zen, jest dobrym poetą<sup>18</sup>.

*Haiku* to – jak pisze Agnieszka Żuławska-Umeda – obrazy, szkice notujące aktualny stan świata, w sposób możliwie najkrótszy i najbardziej wyczerpujący<sup>19</sup>. Rytm oparty na kombinacji pięciu i siedmiu sylab obecny jest już w starożytnej poezji japońskiej i najstarszej, pozostającej do naszych czasów antologii poezji japońskiej, czyli *Zbiorze dziesięciu tysięcy liści* z drugiej połowy VIII wieku. Pieśni japońskie zmieniały stopniowo charakter ze spontanicznego i uczuciowego na coraz bardziej skrępowany wewnętrznymi regułami i wysublimowany. *Renga*, pieśń wiązana, przeplatająca strofy siedemnasto- i czternastozgłoskowe, jest przez Toshihiko Izutsu nazywana historycznym pomostem pomiędzy *waka*, tradycyjną, 31-sylabową poezją, powstałą już w okresie Heian, a późniejszym *haiku*<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> A. Kulik-Kalinowska, D. Kalinowski, *Od fascynacji do mody. Refleksje o haiku*, „Opcje” 1998, nr 3(22), s. 13, cyt. za: M. Wielgosz, *Haiku – literacka postać medytacji, poezja milczenia, językowej ascezy*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 2(2), s. 30.

<sup>16</sup> A. Kozyra, *Filozofia zen*, Warszawa 2012, s. 211.

<sup>17</sup> K. Kraft, *Eloquent Zen. Daito and Early Japanese Zen*, s. 158, cyt. za: A. Kozyra, *Filozofia...*, s. 212.

<sup>18</sup> A. Kozyra, *Filozofia...*, s. 212.

<sup>19</sup> *Haiku*, tł. i wstęp A. Żuławska-Umeda, Bielsko-Biała 2006, s. 17.

<sup>20</sup> T. Izutsu, *Haiku jako wydarzenie egzystencjalne*, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka japońska. Antologia*, Kraków 2010, s. 140.

*Haiku* wykształciło się z *hokka* – początkowego wersu otwierającego *renga*, od której z czasem się uniezależniło. Za pierwszą zapowiedź zmiany Izutsu uważa już twórczość Fujiwary Teika, poety żyjącego na przełomie XII i XIII wieku<sup>21</sup>. Za istotne przemiany uznaje zastąpienie kluczowej dla *waka* kategorii *yo-jo*, czyli estetycznej pełni, kategorią *yo-haku*, implikującą pustą przestrzeń i coś niewartykułowanego, zamiast nadwyżki językowej ekspresji<sup>22</sup>. Kolejną zmianą było zastąpienie kreatywnej postawy *ushin*, czyli „z umysłem”, jej przeciwieństwem: *mushin*, czyli „bez umysłu” lub „poza umysłem”. Osiągnięcie nieświadomości – stanu nieumysłu – to, zdaniem Suzukiego, najistotniejszy moment w życiu artysty, a zarazem doświadczenie *satori*. Niewątpliwie zen przyczyniło się do owego zasadniczego przekształcenia, dokonując na płaszczyźnie sztuki niejako „przefiltrowania przez nicność”<sup>23</sup>.

Na początku XIV wieku niektórzy poeci, tworzący pieśń związaną *renga*, zaczęli modyfikować styl na swobodniejszy i bardziej żartobliwy. Wśród twórców, którzy wnieśli wkład w wyodrębnienie się nowego gatunku, Donald Keane wymienia Matsunagę Teitoku (1571–1653), poetę, który zajmował się przede wszystkim komponowaniem *waka*<sup>24</sup>. Hołdował on utrwalonym ramom gatunku – co sprowadzało się między innymi do korzystania wyłącznie z przyjętych przez tradycję i zaakceptowanych epitetów – i podkreślał konieczność jej dostojności i elitarności. Zasłynął jednak z tworzonych humorystycznych *haikai*, które uważał za rodzaj improwizowanych żartów i nie traktował ich jako odrębną całość.

Rozkwit *haiku* przypada na XVII wiek i działalność Matsuo Basho (1644–1694), choć tworzone przez niego strofy otwierające *hokka* również łączyły się z następną strofą *renga* i dopiero później określone zostały mianem *haiku*. Samo słowo *haiku* stanowi skrót od wyrażenia *haikai no ku*, w którym *haikai* oznacza „żart”, *ku* – „strofę”, a *no* – partykułę przynależności. Nazwa *haiku* pierwszy raz została użyta w 1663 roku w zbiorze utworów związanych w stylu *haikai*, jednakże jako określenie siedemnastosylabowej strofy

<sup>21</sup> Tamże, s. 141.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> D.T. Suzuki, dz. cyt., s. 143.

<sup>24</sup> D. Keane, *Świat poezji haikai*, [w:] K. Wilkoszewska (red.), dz. cyt., s. 125.

zaczęła być stosowana ponad sto lat temu przez poetę i pisarza Masaokę Shiki.

Żuławska-Umeda podkreśla, iż *haiku* nacechowane jest świadomości obecności drugiego poety albo oczekiwaniem na współautora, jakim jest czytelnik, któremu pozostawia się interpretację i prawo uzupełnienia treści<sup>25</sup>. Pisze o tym również Małgorzata Wielgosz:

Wrażenie niepełności obrazu poetyckiego w haiku daje poczucie otwartej przestrzeni. Strukturę jawiącą się jako niepełną, niecałą odbiorca ma ochotę zapełnić wytworami własnej wyobraźni, dokończyć i doprowadzić do doskonałości w swoich myślach. Najlepiej jednak, żeby kontemplował przestrzeń taką, jaką pozostawił ją artysta, zachował bez ingerencji myśli, ukierunkowujących na dopełnienie przestrzeni. Niepełność obrazu obserwowanego obiektu może być źródłem ogromnego zachwyty<sup>26</sup>.

Miejsca na niedopowiedzenia zawarte są również w strukturze *haiku* w postaci *kirei*, czyli sylab ucinających, mogących być partykułą, końcówką fleksyjną albo całym słowem wyrażającymi zastanowienie, wątpliwości, krzyk lub zdziwienie i pozostawiającymi wers w stanie zawieszonym.

Sam podział na trzy wersy 5-7-5 jest autorstwa europejskiego – jednowersowy zapis japoński pozostawia jeszcze więcej pola interpretacji. Inne, wymienione przez Żuławską-Umedę, podstawowe zasady kompozycji to aktualność pierwszej strofy zgodnie z zasadą „tu i teraz”, zaskakujące skojarzenia, głęboka treść i wielka oszczędność słów<sup>27</sup>. Inny wyróżnik haiku stanowi *kigo* – słowo identyfikujące porę roku. Jego obecność to, zdaniem Izutsu, warunek konieczny, by dany utwór móc określać mianem *haiku*<sup>28</sup>.

Bezpośredni kontakt poety z Naturą i doświadczanie jej obecności stanowi jedną z najistotniejszych cech *haiku*. Przekłada się to na *hai-i*, ducha *haiku*. Przedstawienie Natury w *haiku*, jak pisze Izutsu, „jawnie podkreśla związki z życiem codziennym, ociera się

<sup>25</sup> *Haiku*, s. 9.

<sup>26</sup> M. Wielgosz, dz. cyt., s. 35.

<sup>27</sup> *Haiku*, s. 14.

<sup>28</sup> T. Izutsu, dz. cyt., s. 140.

nawet o pospolitość” w opozycji do eleganckiej, wyrafinowanej i kulturowo przetworzonej Natury w poezji *waka*<sup>29</sup>. Natura w *haiku* nie jest postrzegana i opisywana w formie statycznej, lecz ma charakter zmienny i dynamiczny, jest spotkaniem podmiotu ze światem zewnętrznym. Ponownie cytując Izutsu: „każde wydarzenie się takiego spotkania ma miejsce tylko raz, trwa przez ulotną chwilę, kończy się raz na zawsze i **znika bez śladu** pośród Nicości – niezjawiskowej i niewyartykułowanej całości”<sup>30</sup>.

W *haiku* umysł jest tożsamy z aktem postrzegania; podmiot i przedmiot spotykają się ze sobą w możliwie najbardziej bezpośredni sposób. Izutsu podkreśla za Basho, że przytomność poety powinna współbrzmieć, a w ostatecznym rachunku utożsamiać się z kosmiczną przytomnością twórczej Natury<sup>31</sup>. Basho posługuje się również pojęciem *fuga no makoto*, „autentycznością twórczości estetycznej”, w której akt poznania empirycznego staje się natychmiast aktem poznania estetycznego. Moment spotkania poznającego podmiotu z poznawanym przedmiotem to zarazem doświadczenie zjawiskowej ulotności, czyli *ryuko*, jednej z kluczowych idei opracowanej przez Basho. Jej przeciwieństwo stanowi *fueki*, niezmienność, będąca dla *ryuko* niejako podstawą, choć w przypadku *haiku* znajdującą się w jej cieniu. Obie wartości pozostają jednak ze sobą w ścisłej relacji – ekspozycja ulotności podkreśla zarazem obecność na tle bezmiaru totalności.

O wyjątkowym stanie umysłu w *haiku*, jako totalności podmiotu i przedmiotu postrzegania, pisze również Kenneth Yasuda, posługując się pojęciami „momentu estetycznego” oraz, będącego jednym z jego wyrazów, „momentu *haiku*”:

Estetyczna kontemplacja jest kontemplacją celu i jego jakości, możliwą do doznania przez artystę dzięki doświadczonemu przeżyciu. W pełni dokonana kontemplacja estetyczna prowadzi do uświadomienia całości przedmiotu doświadczenia – wówczas artysta osiąga poczucie totalności, nazwane momentem estetycznym. W owym momencie, a nawet tuż przed nim, zdobywa się beczasowe „poczucie oświecenia i harmonii nirwany”, kiedy to „natura poety i otoczenia

<sup>29</sup> Tamże, s. 143.

<sup>30</sup> Tamże, s. 144.

<sup>31</sup> Tamże, s. 145.

zlewają się w jedno”, jak powiedział Otsuji. Ta chwila jest wspólna dla całej sztuki<sup>32</sup>.

„Moment haiku” jest rodzajem momentu estetycznego – chwili, w której słowa tworzące i samo doświadczenie mogą się stać jednym i tym samym. Natura „momentu haiku” jest wieczna; człowiek i jego otoczenie zespalają się w niepodzielną całość, w której zanika świadomość upływu czasu. Poczucie całkowitej bezpośredniości, będące tego konsekwencją, Ezra Pound uznał za istotę całej sztuki.

W jednej chwili emocje i intelekt stają się niepodzielną całością. Prowadzi to do gwałtownego wyzwolenia; wolności od czasowych i przestrzennych ograniczeń; poczucia nagłego rozwoju – jest to coś doświadczalnego w kontakcie z największymi dziełami sztuki. Pełne zawarcie „momentu haiku” stanowi cel każdego poety tworzącego haiku. Jest to trudne [...] jeśli jednak poecie uda się pokonać wszelkie trudności, oczarowuje nas doskonałość rezultatów<sup>33</sup>.

Poeta tworzący haiku stara się przedstawić pełnię przedmiotu swojego doświadczenia; ta zaś może się zawierać w czasie ledwie jednego oddechu. Istnieją jednakże pewne podstawowe atrybuty pozwalające umiejscowić i zidentyfikować przedmiot doświadczenia, wydzielając go spośród całości nieustannie przepływających wrażeń. Przedmioty doświadczenia umiejscowione są w czasie i przestrzeni. Yasuda przedstawia to na przykładzie prawdziwego doświadczenia poety Basho – kiedy w jesienny wieczór przechadzał się po polu, jego uwagę przyciągnęła wrona na gałęzi. Świadcami podobnych scen bez wątpienia było mnóstwo ludzi przed nim, jednak on uczynił to pamiętnym momentem poprzez przełożenie swojego doświadczenia na następujące *haiku*:

Na uschniętej gałęzi  
siedzi samotna wrona  
nadchodzi jesień (tł. M.S.)

<sup>32</sup> K. Yasuda, *Japanese Haiku: Its Essential Nature and History*, North Clarendon 2001, s. 31 (tł. wszystkich cytatów obcojęzycznych – M.S.).

<sup>33</sup> Tamże, s. 32.

Jak pisze Yasuda, gałąź, wrona i wieczór stały się dla Basho kluczowymi elementami, bez których doświadczenie estetyczne nie mogłoby zostać wyrażone. Nie oznacza to, że możliwe jest podzielenie tego *haiku* na trzy odrębne części – stanowią one niepodzielną całość – jednakże relacja między tymi elementami daje całościowe doświadczenie. Udzielają one odpowiedzi na trzy pytania:

**Gdzie:** Na uschniętej gałęzi

**Co:** Siedzi samotna wrona

**Kiedy:** [Gdy] Nadchodzi jesień

Odpowiedzi na powyższe trzy pytania pozwalają na wyodrębnienie owego doświadczenia oraz uczynienie go żywym i znaczącym.

Wspomniany Basho uchodzi nie tylko za najsłynniejszego z poetów zajmujących się *haiku*, ale również za wielkiego reformatora samego gatunku. Warto przyrzeć się pokrótce czasom, w których przyszło mu żyć i działać. Wiek XVII to okres wielkiego fermentu kulturowego w dziejach Japonii, rządzonej wówczas przez siogunów z rodu Tokugawa. Było to państwo z precyzyjnie określonymi klasami społecznymi<sup>34</sup>, o policyjnym charakterze i ścisłym nadzorze obywateli, bezwzględnie kontrolujące wszystkich podróżujących wewnątrz kraju, wreszcie państwo całkowicie zamknięte na wpływy z zewnątrz i zarówno niedopuszczające jakichkolwiek zagranicznych przybyszów, jak i niepozwalające na wyjazd własnym mieszkańcom. Jedyny kontakt z resztą świata – w postaci kupców chińskich i holenderskich – utrzymywało poprzez sztuczną wyspę, będącą częścią portu w Nagasaki. Było to również państwo z określoną ideologią, jaką był neokonfucjanizm łączący w sobie na płaszczyźnie filozoficznej elementy taoizmu i zen. Szczególny rozkwit kultury Edo przypada na okres *genroku*<sup>35</sup> w ostatnim ćwierćwieczu XVIII stulecia. Środowisko artystyczne tamtych niespokojnych czasów, w których za nieposłuszeństwo władzy w jednej chwili można było stracić majątek całego życia, ale równie gwałtownie można się było wzbogacić, rozdarte pomiędzy obowiązującą doktryną całkowitego poświęcenia dla kraju a licznymi zakazanymi uciechami, zestawiane jest często

<sup>34</sup> Samurajów, chłopów, rzemieślników, kupców, dodatkowo również zbiegłych ze swoich środowisk i pozbawionych przynależności „nieludzi” oraz zajmujących się pracami rytualnie nieczystymi, tzw. eta.

<sup>35</sup> 1688–1704.



z paryską bohemą przełomu wieków. W kulturze koegzystowało ze sobą stare i nowe: tradycyjny arystokratyczny teatr *no* i znakomicie rozwijające się teatry mieszczańskie w postaci aktorskiego *kabuki* i lalkowego *bunraku*, klasyczne malarstwo tuszowe i drzeworyty *ukiyo-e*, czyli obrazy przepływającego świata, wreszcie kultywowana przez arystokrację klasyczna pieśń *waka* i rozwijające się *haikai*, które dzieliło się na satyryczne oraz poważniejsze i bardziej uduchowione – choć również niepozbawione lekkości i humoru – rozwijane przez Basho.

W tym miejscu warto przejść do krótkiego opisu samego życia Matsuo Basho. Urodził się w 1644 roku w zubożałym rodzie samurajskim. W wieku trzynastu lat stracił ojca i rozpoczął służbę u pana, u którego zaczął również naukę poezji *haikai* w szkole założonej przez Matsunagę Teitoku, a prowadzonej przez jednego z jego uczniów – Kitamurę Kigina. W wieku 23 lat opuścił zamek zmarłego nagle pana i zamieszkał w domu swojego brata. Był to dla niego okres sukcesów towarzyskich i artystycznych, założył własną szkołę *haikai* i stał się aktywnym uczestnikiem barwnego życia stołecznej elity artystycznej. Jego nagła przeprowadzka na obrzeża miasta i zerwanie kontaktów środowiskowych w 1680 roku wystarczyły, by zyskał opinię dziwaka. Dwa lata później, po pożarze Edo, w którym stracił wybudowaną mu przez uczniów chatkę, przeprowadził się do prowincji Kai, położonej na zachód od stolicy. Odtąd więcej czasu spędzał w podróżach, co w owym czasie wymagało licznych pozwoleń i pieczętów od urzędników, załatwianych najprawdopodobniej za wstawiennictwem uczniów i dawnych przyjaciół. Żuławska-Umeda podkreśla, że w przeciwieństwie do innych poetów uchodzących za oddających się rozrywkom Basho zyskał opinię ascety i znawcy piękna, realizującego buddyjskie ideały koncentracji, akceptacji i równowagi ducha<sup>36</sup>. Coraz częściej podróżując, pisywał dzienniki, w życiu i poezji coraz bardziej dążył ku lekkości, świeżości i „spojrzeniu dziecka”. Zmarł w 1694 roku w podróży, w drodze do Osaki, w domu swoich znajomych.

Basho realizował postawę przez samego siebie określaną mianem *fukyo*, szaleńca, człowieka wolnego i niezależnego, na własne

---

<sup>36</sup> A. Żuławska-Umeda, *Poetyka szkoły Matsuo Basho (lata 1684–1694)*, Warszawa 2007, s. 21.

życzenie sytuującego się na społecznym marginesie. Jego szkoła, ze względu na ciągłe przebywanie w podróży, nie miała konkretnej lokalizacji, podróżujący z nim uczniowie przychodzi i odchodzą. Tym, co mocno wyróżniało jego szkołę od innych, działających w owym czasie, było oczekiwanie od uczniów realizacji określonych, związanych z poetyką *haiku* postaw etycznych w życiu codziennym<sup>37</sup>. Basho komponował większość swoich utworów wspólnie ze swoimi adeptami. Taka dysputa poetycka mogła mieć bardzo precyzyjnie określony przebieg, z podziałem na role<sup>38</sup>, ustalonym układem zajmowanych miejsc oraz kolejnością zabierania głosu, powstające w ten sposób *renku* zaś powinno liczyć 36 strof, choć te mogły sprawiać wrażenie zupełnie ze sobą niepowiązanych. Jak podkreśla Żuławska-Umeda, pełne zrozumienie *haiku* wymaga często również znajomości historii, religii, filozofii, licznych skojarzeń literackich, utrwalonych epitetów oraz umiejętności odczytania gier słownych związanych również z samym zapisem<sup>39</sup> – co sprawia, że dokonanie pełnowartościowego przekładu jest niezwykle skomplikowane<sup>40</sup>.

Suzuki kładzie nacisk na to, że *haiku*, tak jak zen, nie toleruje egoizmu, nie można w nim dążyć do osiągnięcia żadnych ukrytych celów i nie może istnieć żaden element pośredniczący pomiędzy źródłem natchnienia a umysłem twórcy, który powinien wykorzystywać swoją nieświadomość, w nic rozmyślnie nie ingerując<sup>41</sup>. Zerwanie z ego wymaga od autora stania się poniekąd człowiekiem zen, choć doznawane przez niego *satori* może być bardziej częstokowe. Jak pisze Wielgosz:

Twórca tego typu utworu powinien opisywać świat, wyzbywając się dualistycznego myślenia, doświadczać przy pomocy intuicyjnego wejrzenia. W haiku rzeczy naprawdę istotne pozostawia się

<sup>37</sup> Wg Agnieszki Żuławskiej-Umedy na płaszczyźnie etycznej *haiku* związane jest z takimi cechami jak pokora, cierpliwość, wyrozumiałość i współodczuwanie (*Haiku*, s. 15).

<sup>38</sup> Gospodarz, Mistrz, Sekretarz i szeregowi poeci.

<sup>39</sup> Np. poprzez skojarzenia z innymi, podobnymi znakami, często je w tym celu zniekształcając, albo zapis danego słowa znakami o tym samym czytaniu, ale w innym tłumaczeniu.

<sup>40</sup> *Haiku*, s. 23.

<sup>41</sup> D.T. Suzuki, dz. cyt., s. 146.

domysłowi, mogą one być czytane tylko między wersami. Gatunek ten charakteryzuje się bowiem niedomówieniem. Twórcy wyrażają w nim doświadczenie świata odbywające się za sprawą *satori* – nagłego olśnienia, iluminacji, przebudzenia – dlatego to tak krótkie, skonstruowane zaledwie z siedemnastu sylab utwory, sprawiające wrażenie fragmentarycznych wycinków rzeczywistości<sup>42</sup>.

Szczególną uważność i wrażliwość twórców *haiku* widać w doborze opisywanych zjawisk i poruszanych tematów: z jednakową uwagą traktują księżyc i małą żabkę, do tematów drobnych i, wydawałoby się, nieistotnych przykładając większą nieraz nawet wagę. Od przedstawień róży częściej można znaleźć opisy niepozornych roślin, takich jak powoje lub pospolite fiołki, od obrazów majestatycznych drzew – raczej opisy pojedynczej gałązki. Nie wyróżniając niczego i nie wartościując, autorzy potrafią pisać zarówno o naturze „wzniosłej” (w postaci gór, rzek, fal morskich, słońca i gwiazd), jak i o pchłach i oddającym mocz koniu albo o chrapiących prostytutkach, jak w poniższych wierszach Basho, co w poezji *waka* byłoby całkowicie nie do pomyślenia:

Malowany światłem księżyc  
kwitnący krzak – sza, w sąsiednim pokoju  
chrapią prostytutki<sup>43</sup>.

Pchły, wszy,  
Mój koń szczający  
Obok mojej poduszki<sup>44</sup>.

Suzuki przestrzega przed przypisywaniem obrazom zawartym w *haiku* funkcji wyrażania idei; są one wyrazem bezpośredniego doświadczenia<sup>45</sup>. W *haiku* – inaczej, niż to z reguły ma miejsce w poezji zachodniej – zainteresowanie drobiazgami wypływa z sa-

<sup>42</sup> M. Wielgosz, dz. cyt., s. 31.

<sup>43</sup> Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 26.

<sup>44</sup> Tamże, s. 40.

<sup>45</sup> D.T. Suzuki, dz. cyt., s. 157.

mego nieróżnicującego oglądu rzeczywistości, nie zaś ze skojarzeń czy przywoływanych przez nie wspomnień. Suzuki zestawia tu ze sobą poetę europejskiego, u którego opis fiołka może się wiązać na przykład ze wspomnieniem wiejskiej dziewczyny i wywołać myśl, że ich losy są podobne – zapomniani i niedoceniani – i twórcę *haiku*, który jest zainteresowany fiołkiem samym w sobie<sup>46</sup>.

Basho umiera po ciężkiej chorobie w wieku zaledwie pięćdziesięciu lat. Jego ostatnie *haiku*, pod tytułem „W chorobie”, poraża prostotą, bezsilnością i szczerością:

[W chorobie]  
 Chory w podróży  
 Śnię, że polem wymarłym  
 Biegam bez końca<sup>47</sup>

Również wśród wcześniejszych wierszy Basho znaleźć można, choć rzadziej, utwory obarczone dużym pierwiastkiem dramatyzmu i emocji. Jeden z najsłynniejszych napisał nad grobem swojego zmarłego przyjaciela, innego poety:

Precz stąd mogiło  
 Moim płaczem i krzykiem  
 Jesienny wiatr<sup>48</sup>

Charakterystyczna dla *haiku* próba zespolenia się z otaczającą rzeczywistością i wyjścia w postrzeganiu poza własne „ja” nie oznacza, że jej twórcom obce są ludzkie emocje, a spokój serca nie wymaga zmagania z samym sobą, co oddaje następujący wiersz Basho:

Oddaj wierzbie  
 Całą nienawiść, całe pożądanie  
 Twojego serca<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Tamże, s. 176.

<sup>47</sup> *Haiku*, s. 222.

<sup>48</sup> Tamże, s. 13.

<sup>49</sup> Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 25.

Widać to również w poniższych *haiku*, w których Basho nie boi się wyrażać własnych smutku i tęsknoty, nawet jeśli nie pisze o nich bezpośrednio:

[Kiedy usłyszałem o śmierci  
Jutei, mniszki]  
Dziś święto dusz  
Że nie byłeś mi wszystkim  
Nie waż się myśleć<sup>50</sup>

[W intencji za duszę pewnej osoby]  
Słysząc jak skwierczą  
Aż gaśnie żar w popiele  
Moje łyż<sup>51</sup>

Yosa Buson, kolejny z najsłynniejszych twórców *haiku*, żyjący w XVIII wieku, po śmierci swojej żony i przyjaciół także w ostatnich latach życia ciężko choruje. Podobnie jak Basho, w wielu utworach nie unika smutku i emocji towarzyszących tematowi przemijania:

Krótką drzemka –  
Budzę się,  
Wiosna minęła<sup>52</sup>.

[W tęsknocie za przeszłością]  
Długi ten dzień  
Jeden za drugim mija  
W przeszłość daleką?<sup>53</sup>

Chłód mnie przenika  
Żona umarła – w sypialni  
Nadepnąłem grzebień<sup>54</sup>

<sup>50</sup> *Haiku*, s. 181.

<sup>51</sup> Tamże, s. 209.

<sup>52</sup> Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 66.

<sup>53</sup> A. Żuławska-Umeda, dz. cyt., s. 73.

<sup>54</sup> Tamże, s. 180.

Żyjący na przełomie XVIII i XIX wieku Kobayashi Issa uchodzi za kolejnego z największych mistrzów *haiku*. Zasłynął on utworami pełnymi humoru i życzliwości:

Mały wróbelku  
Uciekaj stąd uciekaj  
Pański koń jedzie<sup>55</sup>

Dzieci,  
Nie róbcie nic złego pchle,  
Też ma dzieci<sup>56</sup>.

Ślimaczku,  
Wspinaj się na górę Fuji,  
Ale powoli, powoli!<sup>57</sup>

Żaba  
Patrzy na mnie –  
Ale z kwaśną miną<sup>58</sup>.

Jednakże życie go również nie oszczędzało: w wieku trzech lat stracił matkę, a wspomnienie własnego sieroctwa obecne jest w jego licznych tekstach:

Chodź ze mną mały  
Pobawmy się razem

Sierotko wróbla  
sześćioletni  
Yataro<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Tamże, s. 94.

<sup>56</sup> Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 82.

<sup>57</sup> Tamże, s. 94.

<sup>58</sup> Tamże, s. 86.

<sup>59</sup> A. Żuławska-Umeda, dz. cyt., s. 93. Yataro było dziecięcym imieniem Issy.

Nie było to jedyne tragiczne wydarzenie w jego życiu – doświadczył również śmierci swojej żony i dzieci, którym wcześniej poświęcił następujący wzruszający tekst:

Lato – śpią dzieci  
A ja piorę ich łaszki  
Światło księżycą<sup>60</sup>

W 1827 roku w pożarze stracił dom i cały majątek; w tym samym roku umarł z zimna i wygłodzenia we własnej szopie. Melancholia i poczucie przemijania obecne są w wielu jego utworach; potrafił o nich pisać w sposób zarówno subtelny i zdystansowany, jak i chwytający za serce osobistym wydzźwiękiem:

Nie płaczcie, owady –  
Kochankowie – gwiazdy  
Też muszą się rozstać<sup>61</sup>.

Roi się od much –  
Czego one chcą  
Od tych pomarszczonych rąk?<sup>62</sup>

Już jesień  
Czy to wszystko jest życiem  
Małej cykady<sup>63</sup>

Krzyczą cykady  
Zmieni się w litą skałę  
Mój dom i ja<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Tamże, s. 113.

<sup>61</sup> Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 80.

<sup>62</sup> Tamże, s. 77.

<sup>63</sup> A. Żuławska-Umeda, dz. cyt., s. 150.

<sup>64</sup> Tamże, s. 134.

Świat rozpaczy i bólu.  
Kwiaty kwitną  
Nawet wtedy<sup>65</sup>.

Przeżywszy  
Ich wszystkich, wszystkich.  
Jak zimno<sup>66</sup>.

Kiedy zniknę,  
Dobrze pilnuj grobu,  
Koniku polny<sup>67</sup>.

Przykładów *haiku* wyrażających silne emocje, tęsknotę czy dramatyzm można znaleźć dużo więcej. Ani *haiku*, ani – jak podkreśla Suzuki – zen nie może być interpretowane jako „ewangelia spokoju”<sup>68</sup>. Wyrzekając się ego i szukając kosmicznej jedności z całą rzeczywistością, zarówno ludzie zen, jak i twórcy *haiku* powinni pozostawać wierni przede wszystkim samym sobie i swoim autentycznym odczuciom.

#### IV

Pisząc o *haiku* powstającym na Zachodzie, warto zwrócić uwagę, że cechy dla tego stylu charakterystyczne wcale nie natrafiły w Europie na całkowity brak kulturowych odpowiedników, które mogłyby ułatwić zarówno jego recepcję jak i reinterpretację.

Związane z *wabi* oraz *sabi* samotność, melancholia i opuszczenie stanowią estetyczne kategorie nastroju niezwykle popularne, zwłaszcza w poezji europejskiej przełomu XIX i XX wieku, w okresie antypozytywistycznego przełomu.

Beata Szymańska przytacza wypowiedź Ignacego Matuszewskiego stwierdzającego, że nieokreśloność i mglistość stanowią jedną

<sup>65</sup> Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 90.

<sup>66</sup> Tamże, s. 87.

<sup>67</sup> Tamże, s. 104.

<sup>68</sup> D.T. Suzuki, dz. cyt., s. 157.



z cech poezji nastrojowej<sup>69</sup>. W dalszej kolejności zwraca uwagę na charakterystyczny nastrój wierszy przełomu XIX i XX wieku, przepełnionych nieokreśloną atmosferą smutku, przemijania, nietrwałości rzeczy, jeśli zaś pojawiają się uczucia radości, beztrioski czy uniesienia – są tylko przelotnym nastrojem.

Przemijanie i nietrwałość rzeczy są silnie zakorzenione w buddyzmie, choć w *haiku* związany z tym smutek i melancholia stanowią tylko jeden biegun, jedną stronę medalu – nietrwałość rzeczy podkreśla bowiem także wyjątkowość każdej chwili, w pewien sposób zapewnia nam wolność i świadomość tego, że stany smutku mają charakter równie nietrwały, a ponad nimi możliwe jest odnalezienie głębszego spokoju połączonego z afirmacją rzeczywistości takiej, jaką ona jest. To pozytywna strona przesłania buddyjskiego, często lekceważona w jego zachodniej recepcji.

Co więcej, podkreśla dalej Szymańska, niebagatelną rolę w wierszach tych pełniły pory roku, z jesienią – jako najstosowniej wyrażającą młodopolską melancholię – na czele<sup>70</sup>. Znaczenie pór roku – wskazujących na związek człowieka z przyrodą – podkreślają również, przytaczane przez Szymańską słowa „Miriamy” Zenona Przesmyckiego, cytującego z kolei Maurice’a Maeterlincka: „Cztery pory roku są czterema regularnymi myślami ziemi; są to jedyne jej myśli, jakie zrozumieliśmy dotychczas”<sup>71</sup>.

Ścisłe zestawienie ze sobą funkcji *kigo* w japońskim *haiku* z rolą pór roku w poezji europejskiej tego okresu stanowiłoby niewątpliwe nadużycie. W obu przypadkach jednak bez wątpienia ewokują one określone stany emocjonalne u odbiorcy, dla twórcy zaś stanowić mogą jedno ze źródeł przeżycia estetycznego. Warto jednak pamiętać, że w przypadku *haiku* nie o świadomy namysł twórcy nad rzeczywistością chodzi, gdyż ideałem jest postawa „bez umysłu”, w której wyrażony zostaje moment natchnienia, będący wyjściem poza dualistyczne ramy myślenia w kategoriach podmiotu-przedmiotu. Roger Caillois (1913–1978) stwierdził, iż skoro człowiek jest integralną częścią przyrody, to nie tyle przyroda jest modelem dla

<sup>69</sup> B. Szymańska, *Haiku i literatura polska przełomu XIX i XX w. O estetycznej wartości nastroju*, „Estetyka i Krytyka” 2002, nr 1(2), s. 6.

<sup>70</sup> Tamże, s. 8.

<sup>71</sup> Tamże, s. 9.

sztuki, ile sztuka stanowi szczególny przypadek przyrody. Dla estetyki japońskiej, jak stwierdza Szymańska, tego rodzaju stanowisko jest zupełnie oczywiste<sup>72</sup>.

Jak pisze również Szymańska:

[...] stanowisko, choć nie często formułowane *explicite*, uznające, iż jakości emocjonalne nie są czymś jedynie subiektywnym, będzie się pojawiać we wszystkich analizowanych w dalszym ciągu tego artykułu koncepcjach. Nawet jeśli, jak to wynika z przesłania filozoficznego buddyźmu zen oddziaływującego na poezję haiku, przyjmuje się, iż ostatecznie zarówno świat, jak i poznający go podmiot ma charakter zjawiskowy, to jednak i wtedy piękno nie jest swobodną i całkowicie dowolną projekcją umysłu, lecz odkrywaniem tego, co zawarte jest w jedynym dostępnym poznaniu zmysłowemu świecie. To nie znaczy, że rozstrzygnięty tu zostaje [...] problem piękna przyrody. Raczej jest to kwestia szczególnego jej oglądu, takiego, który pozwoli w jej elementach powszechnie uznanych za nijakie, pospolite czy wręcz brzydkie dostrzec i przekształcić w dzieło sztuki ukrytą możliwość piękna. Sądzę, iż w odniesieniu do sztuki przełomu XIX i XX wieku dobrze sformułował takie stanowisko Edward Abramowski, pisząc: „Właściwa praca artysty zasadza się tylko na zatrzymaniu czynności intelektu, na wyswobodzeniu danej rzeczy od umysłowości; i gdzie tylko to może być skutecznione, tam zjawia się piękno. Każdy przeto moment życiowy służyć może za przedmiot działalności artystycznej, gdyż o pięknie jego decyduje nie treść, którą w sobie zawiera lecz sposób, w jaki nań patrzymy. Nawet pospolitość zdolna jest ujawnić piękno, jeżeli staniemy do niej w stosunku kontemplacji”<sup>73</sup>.

Szymańska przytacza również wypowiedź Abramowskiego, stwierdzającego, iż dzieło sztuki wyraża nastrój momentu i jego prawdę uczuciową, a piękno zjawia się tam, gdzie uchylimy rąbka intelektualizmu<sup>74</sup>.

Wizja, iż uwolnienie od intelektualnego ujmowania rzeczywistości może być czynnikiem wyzwalającym dostrzeganie piękna, z całą pewnością nie była obca również poetom *haiku*, a jej źródło można

<sup>72</sup> Tamże, s. 4.

<sup>73</sup> Tamże, s. 6.

<sup>74</sup> Tamże.

było znaleźć w samej filozofii zen, w której *satori* stanowi ponad- lub pozaintelektualny wgląd w prawdziwą naturę rzeczywistości.

Co ciekawe, tak jak doświadczenie *satori* wymyka się dyskursywnemu myśleniu, tak na Zachodzie sztuka często była traktowana jako przekaz tego, co wymyka się filozofii i możliwości wyrażenia tego, co niewyraźalne, dzięki kontemplacji artysty. Również wyjątkowa rola milczenia w zen znajduje swoje odzwierciedlenie na płaszczyźnie sztuki europejskiej, chociażby w słowach cytowanego wcześniej Maeterlincka, stwierdzającego, iż jedynie milczeniem można oddać to, co stanowi istotę bytu<sup>75</sup>.

Jak pisze Szymańska, kontemplacja przyrody w Japonii traktowana była nie tylko jako źródło estetycznej przyjemności, ale również swego rodzaju doświadczenie metafizyczne, pozwalające odnaleźć samą istotę piękna<sup>76</sup>. Przytacza ona wypowiedź Basho, w której radzi on poetom:

Niechaj duszą swoją głęboko wnuknie w pejzaż, a tęsknotę i samotność, jakie będzie cierpiać, sypiając po górskich schroniskach i przydrożnych karczmach, zamieni w ziarno, z którego potem wyrośnie ciekawa opowieść. Niech jego myśli wypełni świadomość, że stanowi jedno z Naturą<sup>77</sup>.

Szymańska zwraca uwagę, że obecne w buddyzmie przekonanie o jedności człowieka i całości bytu nie było w XIX-wiecznej Europie obce, jego filozoficzne uzasadnienia zaś można znaleźć od Thomasa Carlyle'a i Emanuela Swedenborga, z jego teorią korespondencji, do Arthura Schopenhauera, czerpiącego już z indyjskiego buddyzmu<sup>78</sup>. Myśl ta była silnie obecna zwłaszcza w sztuce, co dobrze oddaje kolejny cytat Przesmyckiego piszącego o tym, w jaki sposób artysta postrzega świat:

Świat przedstawia mu się jako byt jeden, całkowity, nierozzerwalny, powszechny, w którym wszystkie [...] dziedziny są odwiecznie i na

<sup>75</sup> Tamże, s. 11.

<sup>76</sup> Tamże, s. 12.

<sup>77</sup> M. Basho, *Z podróźnej sakwy*, tł. A. Żuławska-Umeda, Warszawa 1994, s. 14, cyt. za: B. Szymańska, dz. cyt., s. 12.

<sup>78</sup> Tamże.

wieki powiązane ze sobą, w nieustannej znajdują się korespondencji. [...] Związek ten i harmonię utrzymuje między nimi wspólny bez wyjątku, rzeczywistość wszystkich istotę stanowiący i wszystkie do jednej sprowadzający całości pierwiastek Nieskończoności. On to stanowi prawdziwą, bo wiekiustą, nieśmiertelną treść natury organicznej i nieorganicznej, jak człowieka<sup>79</sup>.

Twórca i rzeczywistość stanowią zatem jedno. Warto pamiętać, że w przypadku Japonii oraz buddyzmu zen wprawdzie jedność wszystkiego stanowi element doświadczenia obecny w *satori*, kluczem jest jednak uświadomienie sobie, czym owo „wszystko” jest – mianowicie pustką.

Szymańska zwraca także uwagę na to, że tym, co mocno odróżnia poezję młodopolską od poezji japońskiej, jest sama forma<sup>80</sup>. W poezji japońskiej, a zwłaszcza w *haiku* jest ona maksymalnie oszczędna, powściągliwa i lakoniczna, poezja młodopolska zaś jest przesadnie nieraz emocjonalna, przegadana, rozwlekła, sztuczna i nieczytelna – zwłaszcza dla współczesnych czytelników. Nie można jednak wykluczyć, że w jakiś sposób mogła ona przygotować grunt dla późniejszej recepcji na Zachodzie samego *haiku*, którego zachodnim, w tym polskim, próbom chciałbym się teraz przyjrzeć.

W poniższych przykładach *haiku* doskonale widać typową dla tego gatunku koncentrację na każdej, a zwłaszcza tej niewielkiej czy pozornie nieistotnej, formie istnienia:

Większa  
Niż mysikrólik  
Radość mysikrólika<sup>81</sup>

Przerywam żeby posłuchać.  
Świerszcz  
Zrobił to samo<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Z. Przesmycki (Miriam), *Wybór pism krytycznych*, t. 1, oprac. E. Korzeniowska, Kraków 1967, s. 290, cyt. za: B. Szymańska, dz. cyt., s. 12.

<sup>80</sup> B. Szymańska, dz. cyt., s. 32.

<sup>81</sup> John Wills, cyt. za: Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 156.

<sup>82</sup> Arizona Zipper, cyt. za: Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 158.

Wieczór  
ptaki rosną na drzewach  
czysty śpiew lili<sup>83</sup>

Sześć pięter motyli  
chwieje się  
nad trawnikiem<sup>84</sup>

tuż za oknem  
stado ptaków  
jak z procy<sup>85</sup>

Uważną kontemplację świata oraz skupienie na wyodrębnionym z otoczenia obiekcie widać także w innych tekstach:

Dzisiaj też  
Śnieg na skrzynce do listów  
Nie naruszony<sup>86</sup>.

wszystkie burze  
w jednej kropli  
deszczu<sup>87</sup>

ostatni gest  
spadającego  
kaszтана<sup>88</sup>

Świat tęczy  
trwa w spadającej  
kropli wody<sup>89</sup>.

<sup>83</sup> Jerzy Harasymowicz, [w:] E. Tomaszewska (red.), dz. cyt., s. 81.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> Frank K. Robinson, cyt. za: Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 136.

<sup>87</sup> Grzegorz Kosson, [w:] E. Tomaszewska (red.), dz. cyt., s. 100.

<sup>88</sup> Tamże.

<sup>89</sup> O. Mariusz Woźniak OP, [w:] E. Tomaszewska (red.), dz. cyt., s. 116.

Zachodniemu haiku nieobcy jest również smutek lub osamotnienie wyrażane nie wprost, lecz poprzez otoczenie, a także obecność przemijania:

Pusty pokój,  
Jeden chwiejący się wieszak  
Odmierza ciszę<sup>90</sup>.

noc  
tylko światła  
palą się razem ze mną<sup>91</sup>

Rodzina śpi,  
Martwię się o pieniądze i liczę  
Świetliki w naszym ogrodzie<sup>92</sup>.

Zimowy pogrzeb,  
kamienny anioł celuje ręką  
W puste niebo<sup>93</sup>.

Mój zabity brat...  
Słyszeć jego śmiech  
W moim śmiechu<sup>94</sup>.

Nie oznacza to naturalnie, że nie można odnaleźć *haiku* dużo swobodniej nawiązujących do swoich oryginalnych, japońskich odpowiedników. Za sprawą powszechnej wśród beatników fascynacji Wschodem *haiku* tworzył choćby Jack Kerouac:

Założyć ręce  
Pod księżycem.  
Między krowami<sup>95</sup>

<sup>90</sup> Jack Cain, cyt. za: Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 119.

<sup>91</sup> Grzegorz Kosson, [w:] E. Tomaszewska (red.), dz. cyt., s. 100.

<sup>92</sup> Leroy Gorman, cyt. za: Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 154.

<sup>93</sup> Eric Amman, cyt. za: Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 112.

<sup>94</sup> Nicholas Virgilio, cyt. za: Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 154.

<sup>95</sup> Jack Kerouac, cyt. za: Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 132.

Koncentracja na detalu idzie w parze z tematyką, która mogłaby dla japońskich mistrzów *haiku* być równie zaskakująca, jak dla poetów *waka* musiała być ta podejmowana nieraz przez nich samych:

Jeden guzik nie dopięty  
W bluzce sprzedawczyni –  
Pozwalam się oszukać przy wydawaniu reszty<sup>96</sup>.

Za ciekawą reinterpretację można uznać *haiku* zakorzenione w kulturze europejskiej i religii chrześcijańskiej:

Mamy ułamki czasu  
dane od Boga  
aby zaledwie dotknąć czas...<sup>97</sup>

#### **Wewnątrz**

Spójrz, prawdziwym blaskiem  
witraż świeci dopiero  
wewnątrz kościoła<sup>98</sup>.

#### **Którego nie ma**

Bój się Boga,  
którego nie ma  
w twym sercu<sup>99</sup>.

## V

Po przyjrzeniu się pokrótce *haiku* – jego historii, specyfice, wpływom zen – można postawić pytanie: co stoi za wielką popularnością na całym świecie tak specyficznego dla kultury japońskiej gatunku? Jego prostota okazuje się łudzająca: za króciutką, siedemnastosyla-

<sup>96</sup> George Swede, cyt. za: Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 144.

<sup>97</sup> O. Mariusz Woźniak OP, [w:] E. Tomaszewska (red.), dz. cyt., s. 116.

<sup>98</sup> Ryszard Krynicki, [w:] E. Tomaszewska (red.), dz. cyt., s. 140.

<sup>99</sup> Tamże.

bową kompozycją kryje się bogactwo kulturowych i filozoficznych odniesień oraz liczne wewnętrzne wymogi stylistyczno-formalne. Nie mniejszych problemów może dostarczyć ich interpretacja; pod płaszczykiem skrajnie transparentnego i naturalistycznego opisu przyrody oraz zwykłych zdarzeń kryją się głębokie treści, dotyczące natury życia i świata. Pisze o tym również Miłosz:

Pozory mylą i zdawałoby się, tak łatwe do naśladowania haiku zawierają w sobie całą filozofię życia wypracowaną w ciągu stuleci, toteż odsyłają ku czemuś innemu niż same słowa i obrazy, nie nadają się też do ustanawiania jeszcze jednej literackiej mody<sup>100</sup>.

Zarazem jednak *haiku* jest w pewien sposób faktycznie proste i uniwersalne. Mądrość w nich zawarta – możliwa do streszczenia w stwierdzeniach takich jak: żyj tu i teraz, wyzbądź się egoizmu, przyjmij to, co cię spotyka takim, jakie jest, bez wartościowania i konceptualizacji – nie jest zarezerwowana dla żadnych czasów, kultury ani grupy społecznej. *Haiku* – mimo że tak trudne do dokładnego przełożenia – łatwo dostosować do innych kultur, języków i tradycji literackich. Można jednak wówczas nabrać wątpliwości: czy, pominiawszy takie cechy gatunku jak określenie pory roku, liczba głosek, zawieszenie poetyckie, tematyka przyrodnicza i asocjacje z filozofią zen, dalej mamy do czynienia z *haiku*? Myślę, że odpowiedź możemy znaleźć w postawie wielkiego Basho, który za podstawowe wartości przyjął wolność artystyczną i osobistą, oddanie się temu, co się robi całym sercem, nieustanne szukanie autentyczności w twórczości poetyckiej, podążanie za prawdą i wyrażanie tej prawdy całym sobą. Tak długo jak zachowana jest szczególniego rodzaju wrażliwość i uważność, a w słowach dąży się do możliwie szczerego i bezpośredniego wyrażania rzeczywistości, tak długo pozostajemy wierni najgłębszej istocie *haiku*.

---

<sup>100</sup>Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 9.



## BIBLIOGRAFIA

- Haiku*, tł. i wstęp A. Żuławska-Umeda, Bielsko-Biała 2006.
- Izutsu T., *Haiku jako wydarzenie egzystencjalne*, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka japońska. Antologia*, Kraków 2010.
- Keane D., *Świat poezji haikai*, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka japońska. Antologia*, Kraków 2010.
- Kozyra A., *Estetyka zen*, Warszawa 2010.
- Kozyra A., *Filozofia zen*, Warszawa 2012.
- Kubiak Ho-Chi B., *Estetyka i sztuka japońska*, Kraków 2009.
- Miłosz Cz., *Haiku*, Kraków 1992.
- Suzuki D.T., *Zen i kultura japońska*, Kraków 2009.
- Szymańska B., *Haiku i literatura polska przełomu XIX i XX w. O estetycznej wartości nastroju*, „Estetyka i Krytyka” 2002, nr 1(2).
- Tomaszewska E. (red.), *Antologia polskiego haiku*, Warszawa 2001.
- Wielgosz M., *Haiku – literacka postać medytacji, poezja milczenia, językowej ascezy*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 2(2).
- Yasuda K., *Japanese Haiku: Its Essential Nature and History*, North Clarendon 2001.
- Żuławska-Umeda A., *Poetyka szkoły Matsuo Basho (lata 1684–1694)*, Warszawa 2007.

## STRESZCZENIE

*Haiku* i stojąca za nim filozofia zen są jednymi z najbardziej znanych przejawów tradycyjnej kultury japońskiej na Zachodzie. Zen – akcentujące prostotę i niechętnie buddyjskiej dialektyce oraz spekulatywnym dociekaniom intelektualnym, podkreślające za to wagę praktyki medytacyjnej – w szeroki sposób oddziaływało na kulturę i sztukę japońską. *Haiku*, skondensowane, siedemnastosylabowe utwory są szkicami notującymi aktualny stan świata, wyrazami bezpośredniego doświadczenia, nie zaś idei czy koncepcji. Rozkwit tej formy poetyckiej przypada na XVII wiek i działalność najsłynniejszego ich twórcy, Matsuo Basho; jego godnymi kontynuatorami byli: żyjący w XVIII wieku, Yosa Buson, oraz, żyjący na przełomie XVIII i XIX wieku, Kobayashi Issa. Również w poezji europejskiej XIX wieku powszechne były koncepcje uwolnienia się od intelektualnego ujmowania rzeczywistości i postrzegania sztuki jako możliwości przekazu, dzięki kontemplacji artysty, rzeczywistości niewyrażalnej językiem filozofii. W XX wieku, za sprawą coraz liczniejszych przekładów, popularność na Zachodzie zdobywa tradycyjne *haiku* japońskie, znajdując również grono zainspirowanych nim naśladowców, także w Polsce. *Haiku* pozostaje z jednej strony głęboko osadzone w dalekowschodniej filozofii i kulturze japońskiej,

z drugiej jednak strony jest faktycznie proste i uniwersalne – co pozwala na dalszy wzrost jego popularności na całym świecie.

SŁOWA KLUCZOWE: Japonia, zen, *haiku*, Matsuo Basho, Yosa Buson, Kobayashi Issa

#### SUMMARY

*Haiku* and, standing behind it, philosophy of Zen are one of the most well known expressions of traditional Japanese culture in the West. Zen – emphasizing simplicity and reluctant to Buddhist dialectic and speculative intellectual inquiries, highlighting instead the weight of meditative practice – in a broad way influenced on Japanese culture and art. *Haiku*, condensed, seventeen-syllables works, are sketches registering the current state of the world, expressions of direct experience, not the ideas or concepts. The prime of this poetical form falls in the XVII century and activity of the most famous of their creators, Matsuo Basho; his worthy continuators were: living in the XVIII century, Yosa Buson, and, living at the turn of the XVIII and XIX centuries, Kobayashi Issa. In XIX century, also in European poetry they were common conception of freedom from intellectual recognition of the reality and perception of art as the ability of communication, thanks to contemplation of the artist, reality which is ineffable by language of philosophy. In XX century, thanks to growing number of translations, also traditional Japanese *haiku* gains popularity in the West, founding group of inspirited by them authors, also in Poland. *Haiku* remains, on the one side, deeply embedded in the Far Eastern philosophy and Japanese culture, but on the other side it is in fact universal and simple – which allows to further growth of its popularity around the world.

KEYWORDS: Japan, zen, *haiku*, Matsuo Basho, Yosa Buson, Kobayashi Issa

## Noty o autorach tomu

**Rafał Banka** – dr filozofii, adiunkt w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania badawcze to: filozofia chińska, filozofia porównawcza, współczesna sztuka i estetyka chińska.

**Renata Iwicka** – dr kulturoznawstwa, adiunkt w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego; zajmuje się zagadnieniami związanymi z Azją Wschodnią, zwłaszcza nacjonalizmami, kulturą popularną oraz historią.

**Małgorzata Kniaź** – arabistka, dr językoznawstwa, adiunkt w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się współczesną kulturą arabską, zwłaszcza kulturą popularną i kinematografią, socjolingwistyką świata arabskiego, odmianą pośrednią języka arabskiego oraz przełączaniem kodów (*code-switching*) między językiem arabskim i angielskim. Autorka między innymi książki *Odmiana pośrednia języka arabskiego w Egipcie. Struktura i rola kulturotwórcza* (Kraków 2013).

**Marta Kudelska** – prof. dr hab., absolwentka indologii i filozofii, kierownik Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka i współautorka wielu prac z zakresu filozofii i religii Indii (m.in. *Kosmologia Upaniszad, Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych, Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”? Ontologia podmiotu w Upaniszadach*). Za przekład *Upaniszad* otrzymała w 1999 roku nagrodę Premiera RP. Interesuje się również dialogiem międzykulturowym, czego efektem jest redakcja tomu *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości* (Kraków 2001).

**Rafał Mazur** – mgr filozofii, doktorant w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. W pracy badawczej zajmuje się rekonstrukcją daoistycznych podstaw filozoficznych

strategii działania stosowanych w praktyce artystycznej kręgu *wenren* – konfucjańskich filozofów-urzędników, głównie na przykładzie praktyki muzycznej. Szuka wspólnego gruntu dla chińskiej tradycji i współczesnej filozofii *sound art*. Poza uczelnią jest muzykiem. Zajmuje się swobodną improwizacją w muzyce współczesnej. Praktykuje Taijiquan Chen.

**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 nadzeczywistym, Drogi niereczywistości. 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.*

**Paulina Niechciał** – dr socjologii, a także etnolożka i iranistka. Jest zatrudniona na stanowisku asystenta w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego, a jej zainteresowania badawcze obejmują socjologię religii, problematykę tożsamości, mniejszości etniczne i religijne na Bliskim Wschodzie, a także współczesne społeczeństwa Iranu, Afganistanu i Tadżykistanu. Autorka książki *Mniejszość zaratusztriańska we współczesnym Teheranie. O tożsamości zbiorowej w kontekście dominacji szyickiej* (Kraków 2013), a także rozmaitych artykułów naukowych.

**Bożena Prochwicz-Studnicka** – arabistka, dr literaturoznawstwa, adiunkt w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się historią społeczną klasycznego świata islamu oraz prawem muzułmańskim. Autorka licznych artykułów oraz książki *Żebracy, włóczędzy i oszuści na arabsko-muzułmańskim Wschodzie X–XIV wieku* (Kraków 2006).

**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.

**Agnieszka Staszczyk** – dr, ukończyła studia magisterskie w zakresie indologii oraz historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Następnie kontynuowała naukę na studiach doktoranckich w zakresie nauk o sztuce na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika. Obecnie zatrudniona jest w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie prowadzi zajęcia i badania związane ze sztuką i kulturą subkontynentu indyjskiego; autorka między innymi książki *Rzeźba hinduistyczna w Mathurze od II do IV w. n.e. Ikonografia i forma* (Warszawa 2013).

**Mateusz Stępień** – dr hab., pracuje w Katedrze Socjologii Prawa na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prowadzi badania nad dalekowschodnimi kulturami prawnymi, ze szczególnym uwzględnieniem Państwa Środka. Autor monografii pt. *Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej* (Kraków 2013).

**Agata Świerzowska** – dr religioznawstwa, pracownik w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się antropologią kultury, teorią religii, tradycją jogi indyjskiej oraz wszelkimi formami współczesnej duchowości. Autorka między innymi książek *Joga – droga do transcendencji* (Kraków 2009), *Guru – między tradycją a nowoczesnością* (Kraków 2013).

**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.