

RAFAŁ MAZUR
(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

KONCEPCJA SZTUKI W KLASYCZNYM DAOIZMIE

WPROWADZENIE

Bez zbytniego zdziwienia możemy skonstatować, że koncepcje sztuki spotykane na Dalekim Wschodzie różnią się od założeń europejskich. Z perspektywy badań nad estetyką i filozofią sztuki sprzyjającą okolicznością jest fakt, iż w chińskim pojęciu sztuki (a co za tym idzie w pojęciu stosowanym w pozostałych krajach kręgu konfucjańskiego) szczególnie jaskrawo zaznaczyło się powiązanie działalności artystycznej z filozofią. Rzecz jasna dotyczyło to tylko niektórych form aktywności, głównie praktykowanych przez dosyć wąski krąg ludzi, krąg uczonych, konfucjańskich urzędników-filozofów – *wenren* (文人).

Sztuka w znaczeniu „chińskim” jest praktyką będącą przedłużeniem praktyki filozoficznej. Mając to na uwadze, przestajemy się dziwić temu, że nie wszystkie działalności uznawane w Europie za artystyczne w Chinach również są za takie uważane. Konfucjańska teoria wyraźnie rozdziela działalność artystyczną od rzemieślniczej, w zasadzie rezerwując tę pierwszą dla mędrców-filozofów. Kluczem do tego rozdzielenia aktywności na artystyczne i rzemieślnicze nie był jednak rodzaj wykonywanej czynności, a jej jakość, choć w klasycznym konfucjanizmie wyróżniono Sześć Sztuk (kaligrafia, malarstwo, matematyka, muzyka, powożenie zaprzęgiem konnym i łucznictwo), które przetrwały w różnych permutacjach do czasów nowożytnych jako zajęcia, którym powinien się oddawać *wenren* – wykształcony urzędnik-filozof. I tak na przykład malarstwo należało zarówno do działalności rzemieślników, jak i artystów-filozofów, czyli mogło być rzemiosłem bądź sztuką. Podobnie rzecz się miała z muzyką. Ale na przykład architektura była już tylko zajęciem dla rzemieślników. Na bazie tego podziału wykształcona została koncepcja dwóch rodzajów piękna, w której znajdujemy „Piękno złożonych inkrustacji”, cha-

rakteryzujące wytwory rzemieślników (nazywanych też w Chinach zawodowcami, w odróżnieniu od amatorów, jak zwykli o sobie mówić konfucjańscy uczeni), oraz „Piękno wynurzającego się kwiatu lotosu”, które charakteryzuje dzieła artystów-filozofów.

Daoizm, mający zdecydowanie mniejszą rewerencję do czynienia rozróżnień niż konfucjanizm, nie wydzielił dla sztuki żadnych rodzajów działalności. Niemniej niezwykle mocno podkreślił jakość działań, czyniąc z niej wyznacznik dla sztuki i wiążąc ją tym samym mocno z powstałymi w jego łonie strategiami działania. W klasycznej daoistycznej koncepcji sztuką może być, obok tradycyjnie wyróżnionych „artystycznych” działań, łapanie pasikoników¹, umiejętność pływania², jak i krojenie wołów³. W zasadzie można zaryzykować stwierdzenie, że każda ludzka działalność może być sztuką, jeśli tylko postępuje zgodnie z przemianami rzeczywistości, zgodnie z Dao. To właśnie z daoistycznych założeń w poklasycznych epokach, gdy dwie wielkie chińskie szkoły – konfucjanizm i daoizm – zmieszały się w nurtach neodaoizmu, a następnie neokonfucjanizmu, zrodziła się koncepcja estetyzacji życia, koncepcja wykonywania wszelkich czynności w akcie artystycznej kreacji. Nie bez powodu taki sposób działania i generalnie życia określany był jako „Beztroska wycieczka” (逍遙遊 – *xiao yao you*), które to wyrażenie jest tytułem pierwszego rozdziału jednej z ksiąg kanonu daoistycznego – *Prawdziwej Księgi Południowego Kwiatu* (*Nanhua zhenjing*, 南華真經) autorstwa Zhuangzi (莊子).

Poniżej przedstawię strategię działania zapisaną w daoistycznych tekstach z okresu klasycznego, która znacząco wpłynęła na pojęcie sztuki i filozofię kreacji artystycznej powstałe w kręgu *wenren*, a co za tym idzie we wszystkich kulturach, w których ukształtowaniu konfucjanizm odegrał istotną rolę. Siłą rzeczy nieodłączną częścią eseju musi być omówienie podstaw filozofii daoistycznej, gdyż w jej klasycznej postaci nie istniały wyodrębnione „działy” filozofii, takie jak estetyka czy filozofia sztuki, co przy twierdzeniu daoistów, iż wszelkie podziały są nieuprawnione i sztuczne, wydaje się być całkiem logiczne.

Posłużę się tekstami okresu przedhanowskiego, czyli głównymi traktatami daoizmu: *Księgą Dao i De* (*Dao De Jing* – 道德經) oraz *Prawdziwą Księgą Południowego Kwiatu* (*Nanhua zhenjing*, 南華真經), pochodzącymi odpowiednio z epoki Wiosen i Jesieni (770–476 p.n.e.) oraz z epoki Walczących Królestw (475–221 p.n.e.). Wielokrotnie też w celach porównawczych nawiążę do konfucjanizmu, który wciąż jeszcze przez wielu jest uznawany za filozofię

¹ Zhuangzi, *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009, s. 194.

² Ibidem, s. 198.

³ Ibidem, s. 48.

opozycyjną względem daoizmu. Choć pogląd ten w świetle najnowszych badań powoli wydaje się coraz trudniejszy do obronienia, to faktycznie konfucjanizm jest dobrym punktem odniesienia przy próbie wyjaśnienia założeń filozofii daoistycznej.

DAOIZM – KRÓTKA CHARAKTERYSTYKA

Niektórzy filozofowie chińscy, żyjący przypuszczalnie w V i IV w. p.n.e., wyjaśniają idee i sposób życia, które stały się znane pod nazwą taoizmu – drogi współdziałania człowieka ze światem, którego zasady odkrywamy w obrazie płynącej wody, prądów powietrza i płomieni ognia, jakie zostały utrwalone czy wyrzeźbione w kamieniu i drewnie, a później w wielu formach sztuki uprawianej przez człowieka⁴.

Tymi oto słowami rozpoczął Allan Watts wstęp do swojej ostatniej książki *Tao strumienia*, w której chciał przybliżyć zachodniemu czytelnikowi filozofię daoistyczną. O daoizmie łatwo się pisze, szczególnie używając „poetyckiego” języka, lecz ciężko się go wyjaśnia z kilku co najmniej powodów.

Po pierwsze, sposób, w jaki wypowiadali się filozofowie daoistyczni, z Laozi i Zhuangzi na czele, mógłby być określony jako kwintesencja użycia języka chińskiego, tak jak charakteryzuje go Feng Youlan, pisząc, iż jest to język bardziej sugestywny niż precyzyjny. W związku z tym „wypowiedzi i pisma filozofów chińskich są tak bardzo nieprecyzyjne, że ich sugestywność jest niemal nieograniczona”⁵. Nie ulega wątpliwości, iż starożytni daoiści byli mistrzami sugestywności. Wszystko jednak wskazuje na to, iż nie używali wysoce „niejasnego” języka, aby zasłonić „mgłą tajemniczy” przedmiot swoich rozważań (jak mogłoby to mieć miejsce w Europie). Wręcz przeciwnie, sugestywność i aluzyjność ich języka miała za zadanie umożliwić jak najlepsze uchwycenie tego przedmiotu – Dao. Problem polega na tym, iż sami daoiści twierdzą, że „*Dao*, które może być nazwane, nie jest wiecznym *dao*”⁶ – tak rozpoczyna się kanoniczny tekst daoizmu *Daodejing*.

Jak opisać, wyrazić coś, co jest nienazywalne? Jak mówić o filozofii, która zbudowana jest na pojęciu niewyraźnym? Chcąc podołać temu zadaniu, daoiści musieli mimo wszystko używać języka, aby ukazać pewną drogę, pewien sposób myślenia, uchwytowania świata. Stronili od analiz, dokładnych

⁴ A. Watts, *TAO strumienia*, tłum. M. Obarski, Poznań 1996, s. 15.

⁵ F. Youlan, *Krótką historią filozofii chińskiej*, tłum. Michał Zagrodzki, Warszawa 2001, s. 15.

⁶ Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A. I. Wójcik, Kraków 2006, s. 26.

opisów czy też wyraźnego konstruowania norm etycznych. Równocześnie odwoływali się do praktyki, akcentując wyższość „filozofii stosowanej” nad czystą spekulacją.

Według taoizmu *dao* (Droga) nie może zostać wypowiedziane, lecz tylko zasugerowane. Gdy więc używa się słów, to ich sugestywność, a nie stała denotacja i konotacja, odkrywa *dao*. Słowa są czymś, o czym należy zapomnieć, gdy spełniło swój cel⁷.

O tym właśnie mówi jedna z przypowieści Zhuangzi:

Więcierz na ryby istnieje po to, aby łapać ryby; gdy się schwyta ryby, zapomina się o więcierzu. Siłła [na zające] istnieją po to, aby chwytac zające; gdy się schwyta zające, zapomina się o siłłach. Słowa istnieją po to, aby wyrażac myśli, gdy się wyrazi myśl, zapomina się o słowach. Gdzież [jednak] mogę znaleźć człowieka, który zapomniał o słowach i z którym [dlatego właśnie] mógłbym porozmawiac?⁸

Kolejnym, być może najważniejszym problemem ludzi Zachodu w recepcji daoizmu jest mylenie filozofii daoistycznej z daoistyczną religią, którą w II w. n.e. założył Zhang Daoling, zostając równocześnie jej pierwszym hierarchą⁹. Religia ta uważa zarówno Laozi i Zhuangzi za świętych, teksty daoistyczne uznaje za święte księgi, a rozważania filozoficzne zastępuje alchemią i magią. Feng Youlan tak opisuje różnicę między religią a filozofią opartymi o *dao*:

Jeśli chodzi o taoizm, to istnieje rozróżnienie między taoizmem jako filozofią, zwanym *daojia* (szkoła taoistyczna), a religią taoistyczną (*daojiao*). Ich nauki nie tylko są odmienne, lecz wręcz sprzeczne. Taoizm jako filozofia głosi doktrynę podążania za naturą, a taoizm jako religia propaguje doktrynę działania *przeciw* naturze¹⁰.

Być może z pomieszania pojęć i nazw wynika interpretowanie daoizmu przez wielu uczonych z dużym naciskiem podkreślające mistycyzm tej filozofii, wręcz sytuujące jej przedmiot rozważań w „innym świecie”, w opozycji do pragmatycznego konfucjanizmu. Wydaje się jednak wraz ze wzrostem naszej wiedzy na temat daoizmu i jego zaplecza kulturowego, iż filozofia *Dao* nie tylko nie jest filozofią idealistyczną, lokującą przedmiot swoich rozważań

⁷ F. Youlan, op. cit., s. 16.

⁸ Zhuangzi, op. cit., s. 287.

⁹ A. I. Wójcik, *Koncepcje człowieka w filozofii taoistycznej*, „Miscelanea Philosophica” 1998, nr 3–5, s. 64.

¹⁰ F. Youlan, op. cit., s. 5.

w „przestrzeniach” transcendentnych wobec „realnej” rzeczywistości, ale nie jest też filozofią opozycyjną wobec konfucjanizmu. Współcześni badacze daoizmu podkreślają przenikanie się jego myśli z myślą konfucjańską, stwierdzając na przykład, że „nie tylko *Daodejing* wyrósł w dialogu z myślą konfucjańską, ale i daoiści przez cały czas swej historii żyli i dawali oddech konfucjańskim społecznościom wokół nich”¹¹. Teoria o antagonizmie tych dwóch szkół filozoficznych wspaniale wpisuje się w europejskie standardy myślenia zerojedynkowego, gdzie sprzeczności mogą się tylko wykluczać. Niemniej musimy pamiętać, iż w Chinach mamy do czynienia z przeciwieństwami, a przeciwieństwa się dopełniają, rzeczywistość zaś konstytuuje się, można powiedzieć, na styku ich wzajemnej gry, w dynamicznej relacji pomiędzy nimi. Badania wyraźnie dowodzą odmiennej sytuacji od dotychczas sugerowanej. „Dziesiątki tekstów, odnalezionych ostatnimi czasy przez archeologów wskazują na brak jasno określonych granic między poszczególnymi szkołami (*jia*); a autorstwo większości z nich przypisywane jest i daoistom, i konfucjanistom”¹². A. I. Wójcik ujmuje to w ten sposób:

[...] istnieje nie tylko pierwotna odpowiedniość podstawowych koncepcji sztuki i mądrości w obu tych nurtach myśli, ale i ich istotne współgranie, które prowadzi nie do wykluczania się i konieczności wyboru jednej lub drugiej wizji, lecz do świadomie tworzonych warunków umożliwiających stałe – choć przyznać należy, że niezwykle – przenikanie się idei, przemieszczanie się sensów i wędrowanie, pozostawanie zarazem w jednej, jak i drugiej opcji oraz obejmowanie obu w pewnego rodzaju „strategiach totalnej rzeczywistości” (gdyby na razie, prowizorycznie tak niezgrabnie to nazwać). Było ono na równi obecne w *Dialogach konfucjańskich* i w pismach Laoziego i Zhuangziego¹³.

W III w. n.e. zrodził się w Chinach neodaoizm, kompilujący myśli obu tych wielkich, chińskich filozofii. Synteza ta miała kontynuację w neokonfucjanizmie epoki Tang.

Czym zatem jest daoizm? Kim byli myśliciele, którzy stworzyli tę starożytną filozofię i co chcieli nam powiedzieć swoim językiem dalekim od precyzji? Tak ujmuje tę kwestię Benjamin I. Schwartz:

Termin *daojia* odnosi się do rozległego kręgu osób i szerokiego zakresu tekstów, które z pozoru wydają się reprezentować całkiem odmienne tendencje. Osobistości

¹¹ A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków 2010, s. 187.

¹² *Ibidem*, s. 188.

¹³ *Ibidem*.

te były zresztą postrzegane przez swoich współczesnych jako przedstawiciele różnych światopoglądów. W istocie bardzo trudno prześledzić powiązania między ich ideami, czy to w kategoriach chronologicznych, czy też w myśl zasad wewnętrznej logiki. Bez wątplenia zarówno w Chinach, jak i na zachodzie na czoło wysuwają się dwa nazwiska: Laozi i Zhuangzi¹⁴.

Można zatem już na wstępie zauważyć trudności ze sprecyzowaniem, co też kryje się za nazwą daoizm, aczkolwiek zgodnie wszyscy badacze identyfikują go, a przynajmniej jego początki, z wymienionymi powyżej filozofami. Feng Youlan wywodzi daoistów spośród ludzi, których Konfucjusz spotykał w podróżach i opisał w *Dialogach* jako „*yinzhe*, czyli «ukrywający się», i określał jako ludzi, którzy «potrafią zupełnie wyrzec się świata»¹⁵. Jak sam jednak dalej zaznacza, nie byli to po prostu pustelnicy uciekający od świata, którzy „nie starali się uzasadnić ideowo swego postępowania. Przeciwnie, byli to ludzie, którzy usunąwszy się w odosobnienie, próbowali stworzyć system filozoficzny, który nadałby sens ich postępowaniu”¹⁶. Tradycja za „ojca” daoizmu filozoficznego uznaje Laozi (老子), autora traktatu *Daodejing*. Są poważne kontrowersje dotyczące autorstwa wspomnianego traktatu, jak i generalnie samego istnienia takiej osoby jak Laozi, ale dla moich rozważań, jak i dla samej myśli daoistycznej nie ma to większego znaczenia. Faktem jest, iż istnieje *Daodejing* i można odczytać z tego tekstu podstawy filozofii daoistycznej. Zhuangzi, drugi z wielkich filozofów okresu przedhanowskiego, jest postacią udokumentowaną historycznie, ale w kwestii jego autorstwa, czy też pełnego autorstwa, przypisywanej mu *Prawdziwej Księgi Południowego Kwiatu* również są wątpliwości. Jakkolwiek w przypadku analizy daoistycznego pojęcia sztuki kwestie te są drugorzędne, to dają pewne wyobrażenie na temat „aury” otaczającej tę filozofię.

SZTUKA – PODAŻANIE ZGODNIE Z *DAO*

W daoizmie, podobnie jak w konfucjanizmie oraz w pozostałych chińskich systemach filozoficznych, jest zawarta pewna strategia działania. Strategia bogata, niezwykle wszechstronna, jak i skuteczna, możliwa do zastosowania we wszelkich dziedzinach życia ludzkiego. Daoizm różni się od konfucjanizmu, ale nie w sposób radykalny. Jest jakby jego przekroczeniem, poszerzeniem perspektywy, oparciem na innym punkcie ciężkości. Daoiści, w porównaniu do konfu-

¹⁴ B. I. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2009, s. 191.

¹⁵ Feng Youlan, op. cit., s. 69.

¹⁶ Ibidem, s. 70.

confucjanistów, można powiedzieć, otworzyli się na świat. O ile uczniowie Kongzi głównie byli zainteresowani kulturą, jej zdobyczami i pośród nich rozważali człowieka, o tyle kontynuatorzy nauk Laozi i Zhuangzi widzieli człowieka w kontekście całości świata, całości Natury, nie nadając mu w niej bynajmniej uprzywilejowanego miejsca. Człowiek jako część Natury ma w niej swoje miejsce na równi z innymi bytami i nie potrzebuje form kultury, aby w niej „dobrze być”. Jednak ta postawa nie wyklucza, nie neguje form kultury – przekracza je. Zdaniem daoistów formy kultury, praktykowanie ich i ćwiczenie się w nich, to nie jest droga uniwersalna i jedyna do osiągnięcia szczęścia. Ale być może są ludzie, którzy potrzebują jej, aby wydobyć się z barbarzyństwa, by stać się człowiekiem kulturalnym. Tylko, zdaniem daoistów, nie wolno na tym poprzestać. Gdy już staniemy się pełnoprawnymi „mieszkańcami cywilizacji”, osiągniemy odpowiedni poziom oglądy i staniemy się *wenren* (文人), powinniśmy wykonać krok dalej, przekroczyć sztywne formy cywilizacji i stać się „mieszkańcami świata” – ludźmi żyjącym swobodnie i spontanicznie, bez zewnętrznych wzorów i nakazów, istniejącymi w świecie w zgodzie z tym światem, ludźmi *dao* (道) – *daoren* (道人). A. I. Wójcik tak pisze o relacjach pomiędzy konfucjanizmem a daoizmem:

Nie opozycja, nie wykluczenie, ani nawet nie przeciwstawienie dopełniających się koncepcji – lecz kontynuacja praktyki. Daoiści przyznawali rację konfucjanistom w tej części ich nauki, która dotyczyła cywilizacji, czyli części świata. Sądzę [...], że ich stanowisko w tej debacie było takie: wiecie już, jak być *wenren*, teraz przyszła pora na to, by nauczyć się, jak być prostym człowiekiem. Nauczyć się być doskonale prostym, tak niedościgle prostym jak nieociosany kłoc – bez właściwości, bez znaczenia, bez jedynej sobie właściwej formy – jak *dao*¹⁷.

Przyjęcie takiej perspektywy w spojrzeniu na relację tych dwóch szkół jest z ducha bardzo chińskie, należy bowiem zauważyć, iż jedną z najbardziej charakterystycznych cech chińskiej kultury jest dążenie do koncyliacji. Jak czytamy w *Daodejing*: „drogą mędrca jest, by współdziałać i nie współzawodniczyć”, co Wang Bi w komentarzu tłumaczy: „W zgodzie z Niebem odnosząc korzyści, nie prowokuje rywalizacji”¹⁸.

Pierwsza część powyższego komentarza Wanga Bi (wybitnego filozofa okresu neodaoizmu, jednego z największych w dziejach całej filozofii chińskiej) wprowadza nas wprost w daoistyczną koncepcję działania, odnoszącą się do wszelkich typów ludzkiej aktywności. Sztuka, rozumiana równie szeroko jak w konfucjanizmie, była najwyższym stopniem tej aktywności, wyjściem

¹⁷ A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy...*, op. cit., s. 189.

¹⁸ Laozi, op. cit., s. 147.

poza rzemiosło i jego reguły (aczkolwiek nie mogła zaistnieć bez ich wcześniejszego opanowania – nie ma drogi na skróty). Parafrazując Wanga Bi, można by koncepcję sztuki w daoizmie ująć w następującą tezę: „Sztuka to swobodne podążanie w działaniu zgodnie z *Dao*”.

Jasno widać w tej tezie, iż rozważań nad daoistyczną koncepcją sztuki nie można prowadzić bez uchwycenia/poczucia (celowo nie piszę „rozumienia”), czym jest *Dao*. Nie można ich też kontynuować bez zapoznania się z kilkoma innymi ważnymi pojęciami daoistycznymi, jak *dé* (德) – skuteczność, cnota, *wú wéi* (無為) – działanie przez niedziałanie, *pǔ* (樸) – nieociosany kłoc, *zìrán* (自然) – naturalność, spontaniczność, Natura. By podążać drogą *Dao*, które jest przecież niewyraźne i nieokreślone, daoiści opracowali pewne strategie zachowań. Zaproponowali wzorzec – ideał „postawy” mentalnej, dzięki przyjęciu której można będzie stać się człowiekiem *Dao-daoren* i bez zbytecznego kłopotu ścieżką *Dao* podążać do... No właśnie, dokąd się tą ścieżką podąża? Donikąd, po prostu się nią „beztrąsko wędruje” (tytuł pierwszego rozdziału Zhuangzi). Podążanie tą drogą jest sztuką najwyższą – sztuką pielęgnowania życia. Lecz droga i co za tym idzie pielęgnowanie życia nie mają żadnego celu, nie ma tutaj żadnego finalnego „dzieła sztuki”, do którego się dąży. Sztuką jest samo działanie, podążanie tą drogą. Brzmi to trochę tajemniczo i zawile, lecz rozjaśni się nieco, gdy przybliżę wymienione wyżej pojęcia.

Ideogram 道 (*dao*) ma wiele znaczeń, lecz przede wszystkim kojarzy się z „drogą” w sensie traktu, oraz podążaniem tą drogą, czyli z „chodzeniem”. Ma on również znaczenie „drogi pewnego postępowania” w sensie „metody” czy też „sposobu”. Przez filozofów był on również używany na określenie „zasady”, np. zasady moralnej. W tym znaczeniu używał go niejednokrotnie Konfucjusz. Natomiast w daoizmie termin ten jest używany w o wiele szerszym znaczeniu. Tak pisze na ten temat Wing-Tsit Chan: „Podczas gdy w innych szkołach *Dao* znaczy system lub prawdę moralną, w tej szkole oznacza ono Jedno, które jest naturalne, wieczne, spontaniczne, bezimienne i nieopisywalne”¹⁹. W daoizmie *dao* nabrało wyjątkowego znaczenia, stając się w filozofii Laoziego podstawą rzeczywistości. Dlatego też w pisowni używam wielkiej litery, gdy piszę ten termin w znaczeniu daoistycznym – *Dao*, w pozostałych znaczeniach pisany jest z małej litery – *dao*.

Sam Laozi nie podjął się ustalenia charakterystyki i opisu *Dao*, twierdząc, iż nie wie, czym ono jest. „Patrzę i nie widzę – nazywam je niewidocznym. Nasłuchuję i nie słyszę – nazywam je niesłyszalnym. Szukam miary i nie mogę zmierzyć – nazywam je najdrobniejszym”²⁰. Należy zaznaczyć, że nie chodzi tu o NASZĄ niemożność poznania. *Dao* NIE MA kształtu, koloru czy innych

¹⁹ A. I. Wójcik, *Koncepcje człowieka...*, op. cit., s. 51.

²⁰ Laozi, op. cit., s. 46.

właściwości. Nie da się go poznać za pomocą żadnego ze zmysłów. Wang Bi, komentując ten fragment, mówi:

Można by powiedzieć, że to nie istnieje. Lecz to za jego sprawą wszystko istnieje. Zatem można by było powiedzieć, że to istnieje, lecz nikt nie widział kształtu, jaki by przybierało. Dlatego mówi się o bezkształtnym kształcie i o obrazie bez treści i przedmiotu²¹.

Dao jest początkiem wszystkich rzeczy, choć samo nic nie tworzy. Nie jest też „rezerwuarem” form, które „czekają” w nim gotowe do zaistnienia, czy też materiałem dla platońskiego demiurga. Mamy do czynienia z nazwą, za którą nie wiemy, co się kryje. „Oto jest rzecz niezróżnicowana, a dojrzała; zrodzona pod niebem i ziemią; spokojna – cicha – niezależna od niczego i niezmienna. Działa wszędzie wolna od niebezpieczeństw. Można by ją było uważać za matkę świata. Ja nie znam jej imienia. Oznaczając ją znakiem, nazwę ją *Dao*”²². Jakkolwiek nie możemy dostrzec *Dao*, to wypełnia ono sobą całą rzeczywistość, jest wszędzie w równym stopniu. Zhuangzi na docieklive pytania Dongguozi, o to, gdzie znajduje się *Dao*, wskazuje mu różne rzeczy, wprowadzając rozmówcę w konsternację ostatecznym stwierdzeniem, że znajduje się ono w „kale i moczu”. Następnie oznajmia, iż samo pytanie nie sięga istoty rzeczy, gdyż „«wokół», «wszędzie» i «dokoła» to trzy różne nazwy, ale wspólna rzecz, określają jedno”²³. Chodzi bowiem o to, że *Dao* jest czymś, z czego wynika cała rzeczywistość, co jest w każdej rzeczy, które wypełniają świat, ale nie jest światem, ani też nie jest żadną rzeczą ze świata. „Spoza świata” tym bardziej. Nie mamy w tej koncepcji do czynienia z transcendentnym kreatorem czy też źródłem rzeczywistości. Jakkolwiek językowe określenie będzie mylące, gdyż wprowadzi zróżnicowanie, wyróżniające *Dao* spośród innych przedmiotów, lecz równocześnie kwalifikujące je jako kolejny z nich, nawet jeśli inny gatunkowo czy też jakościowo.

Różne są opinie badaczy komentujących teksty daoistyczne, niemniej żaden z nich nie doszedł jeszcze do ostatecznych, niewątpliwych wniosków co do sposobu istnienia *Dao*. No cóż, być może należałoby prawdziwie posłuchać Zhuangziego, który mówi, iż tego typu pytania/dociekania nie sięgają istoty rzeczy. Możemy bowiem przyjąć inną strategię poznania *Dao*. Zamiast odnosić się do niego samego, możemy poznać je poprzez jedną z jego „ekspresji”, jakimi są różnego rodzaju aktywności/sztuki. Podobnie jak w przypadku konfucjanizmu, daoizm jest filozofią, którą należy praktykować, sprawdzać w dzia-

²¹ Ibidem, s. 47.

²² Ibidem, s. 64.

²³ Zhuangzi, op. cit., s. 233–234.

łaniu. „Zakorzenie” zaś praktyki w *Dao* czyni ją niezwykle skuteczną i można rzec lekko przychodzącą. Pomimo bowiem, że *Dao* jest nienazywalne i nieokreślone, to możemy o nim powiedzieć jedną rzecz: z *Dao* wywodzą się wszystkie rzeczy, w nim właśnie mają swoje źródło wszelkie byty. *Dao* jest „Matką wszechrzeczy”. W dodatku też „tworzy” wszystkie byty bez wysiłku i bez końca. „*Dao* jest puste, ale użyj je – [jego pojemność] prawdopodobnie jest nie do wyczerpania”²⁴. W innym miejscu zaś Laozi dodaje: „*Dao* jest wieczne i nie działa. Tym samym nie ma nic, co zostałoby niezrobione”²⁵, co Wang Bi tłumaczy w ten sposób, iż jest to działanie posłuszne Naturze i „pośród wszystkiego, co zaistniało, nie ma nikogo i niczego, co by nie miało wsparcia w *dao* – od samego początku aż do pełni dojrzałości”²⁶. W innym miejscu swego komentarza do *Daodejing* ten wybitny filozof neodaoistyczny pisze, iż mówiąc o *Dao*, odnosimy się do „[nazwy] jednej wielkiej substancji, która działa wszędzie tak, że nie ma miejsca, do którego nie dociera. Dlatego mówi się, że to działa wszędzie”²⁷. Podążanie zgodne z *Dao* sprawi, iż w swoich działaniach będziemy niezwykle skuteczni, a równocześnie te działania nie wyczerpią naszych sił życiowych. Moc twórczą będziemy czerpali bowiem wprost z *Dao*, które jest niewyczerpane. Jakaż swoboda mocy twórczej stanie się udziałem tego, kto zjednoczy się z *Dao*, kto w działaniu czerpać będzie z takiego źródła!

DAOISTYCZNA STRATEGIA DZIAŁANIA

Jak to jednak zrobić, jak „uszczknąć” z mocy *Dao*? Jak stać się przynajmniej po części tak twórczym i skutecznym w działaniu, w aktywności, w sztukach jak Twórca Wszechrzeczy (takim między innymi imieniem obdarza *Dao* Zhuangzi)? Odpowiedź narzuca się sama i jest tyleż prosta, co niejasna: należy zjednoczyć się z *Dao*, podążać drogą *Dao*. Innymi słowy, należy stać się człowiekiem *Dao-daoren*. Starożytni daoiści opracowali strategię działania zmierzającą do osiągnięcia tego poziomu/stanu, podobnie jak konfucjaniści opracowali strategię stania się *wenren*. W obu tych filozofiach został też położony nacisk na samodoskonalenie się za pomocą praktyki. Jak również w obu ideałem stały się czasy zamierzchłe – dla konfucjanistów były to czasy pierwszych królów, mitycznych założycieli cywilizacji chińskiej, dla daoistów czasy jeszcze wcześniejsze, historycznie bliżej nieokreślone. W tej mitycznej epoce, gdy ludzie żyli

²⁴ Laozi, op. cit., s. 32.

²⁵ Ibidem, s. 82.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 65.

w zgodzie z naturą, bez rozróżnień, nie znając ni dobra, ni zła, ni piękna, ni brzydoty, zysku czy straty, zaś podążanie za *Dao* nie było żadnym problemem. Działo się to wtedy w sposób naturalny. Tak opisuje tę epokę Zhuangzi:

Czyś nie słyszał, panie, o epoce najwyższego *de*? [...] Wtedy to lud używał supelków na sznurach [do zapamiętywania wydarzeń]. Słodkie im było ich jadlo i piękne były dla nich szaty. Czerpali radość ze swoich obyczajów, poczucie bezpieczeństwa ze swoich domostw. Sąsiadujące państwa były [położone od siebie] w zasięgu wzroku, [pianie] kogutów i [szczekanie] psów z jednego słyhać było w drugim, a ludzie do starości i śmierci nie odwiedzali się nawzajem. W tamtych czasach panował doskonały ład²⁸.

Rzecz jasna zarówno Laozi, jak i Zhuangzi, żyjąc w czasach rozkwitu cywilizacji, zdawali sobie sprawę, iż do dawnego stanu powrócić nie można i trzeba będzie się mocno napracować, by ponownie wkroczyć na ścieżkę *Dao*. Jednak w przeciwieństwie do konfucjanistów i innych szkół chińskich daoizm nie był zainteresowany rozważaniem grupowych form współżycia, albo raczej uważał, iż ulegną one poprawie, gdy każdy będzie pracował nad sobą, starając się być *daoren*. Jak mówi JeeLoo Liu: „daoizm wyłonił się jako forma jednostkowego wyzwolenia. Dla daoistów rzeczą o najwyższym znaczeniu jest osobisty rozwój duchowy”²⁹.

Wspomniane w ostatnim fragmencie Zhuangzi *de* jest jednym z podstawowych pojęć w daoistycznej filozofii. Tłumaczone jest najczęściej jako „cnota” lub „moc”, „biegłość” czy „umiejętność”. O jego istotnym znaczeniu świadczy fakt, iż obok *Dao* stało się składnikiem tytułu kanonicznego, podstawowego tekstu daoistycznego – *Daodejing*. *De* z właściwą sobie łatwością przenosi nas z rozważań teoretycznych na płaszczyznę praktyki. Jest ono bowiem tym „czymś” w bytach, dzięki czemu przejawia się w nich *Dao*. Allan Watts tak o nim pisze:

[...] *te* jest urzeczywistnieniem czy wyrażeniem tao w obecnym życiu, ale nie stanowi cnoty w znaczeniu moralnej prawości. Raczej bliższe jest temu, co mówimy o uzdrawiających zaletach rośliny, mającej konotację siły, czy nawet magii, kiedy magia ma związek z cudownymi, szczęśliwymi wypadkami, które zdarzają się samorzutnie. Używając terminów teistycznych, powiedzielibyśmy, że *te* jest tym, co przydarza się «dzięki łasce Boga» w odróżnieniu od ludzkich zabiegów, chociaż bez wplątywania jakiegokolwiek interwencji nadprzyrodzonych sił w bieg samej natury. Możemy nazwać to «siłą cnot», którego to terminu użył William Caxton, by wyra-

²⁸ Zhuangzi, op. cit., s. 111.

²⁹ JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyźmu*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010, s. 21.

zić posiadanie siły czy mocy, czy to, o czym powiedziałby, że «w jednym ziarnie zboża leży drzemiąca siła cnoty wielu innych, i stamtąd niekiedy oddziałuje przez setki lat». *Te* uobecnia się już w «cudownym» owocowaniu roślin, w budowie oczu i uszu, krążeniu krwi i siatce nerwów – gdyż wszystko to powstaje i działa bez świadomego ukierunkowania³⁰.

Prawda jakie proste? Gdy się posiada „najwyższe” *de*, czyny przychodzą bez najmniejszego wysiłku, jakby działały się same z siebie. A nawet nie „jakby”, tylko faktycznie powstają z samej natury, z siebie, z tego, kto ma najwyższe *de*. Laozi mówi: „Dać wyraz biegłości (*de*), pustce (*kong*) – jedynie tak [podąża się] w zgodzie z *dao*”³¹.

Rysuje się powoli przed oczami pewna droga: aby skutecznie i łatwo działać, trzeba podążać w zgodzie z *Dao*. Aby zaś to robić, należy rozwijać swoje *de*. Jak to uczynić? Oczyszczyć umysł – odpowiadają daoiści. Nie różnicować, nie starać się, nie robić nic na siłę, nie dążyć do sukcesów za wszelką cenę, pozbyć się pragnień. „Odpuścić sobie”, jak mówi się we współczesnej mowie potocznej, co całkiem niezłe pasuje do daoistycznego zalecenia zapominania tego, czego nauczyliśmy się jako żyjący w kulturze. Powinniśmy zapomnieć, by intuicyjnie wrócić do działania zgodnego z przemianami świata, z ruchem Natury, z ruchem *Dao*. Idzie się drogą *Dao*

[...] tym skuteczniej, im bardziej zapomina się o formach, rozróżnieniach, właściwościach, określoności i o tym, jak zajmować odpowiednie miejsce w hierarchii poziomów kosmicznych. Zapomnienie (*wang*) – jak przestać trzymać się tego, co już się osiągnęło. Najpierw na drodze konfucjańskiej są ceremonie – pod ręką, zawsze do zastosowania i ćwiczenia się. Coś za ich pomocą się «chwytą» i w samoprzemianie pojawia się moralna dojrzałość. Jak to «puścić» odstawić na bok? Zapomnienie, jak ceremonie, też powinno mieć opracowaną praktykę, która zawsze będzie «pod ręką», dając możliwość ćwiczenia się w zapominaniu stale, a nie tylko w wyjątkowych sytuacjach. Tego będzie szukał Zhuangzi³².

Ci, którym uda się zastosować tę praktykę, wyczyścić umysł i skoncentrować uwagę na kroczeniu zgodnie z *Dao*, osiągną niezwykłą biegłość w działaniu, we wszelkiej aktywności. Jednak aby tak się stało, muszą porzucić wyuczone formy zachowania i „zatwardziałe przekonania” (kolejny tytuł rozdziału Zhuangzi), powrócić do niewinności dziecka, być jak „nieociosany kloc” – *pu* (symbol naturalnego przedmiotu, nieprzetworzonego przez cywilizację) oraz działać w zgodzie z ruchem świata, z przemianami *yin* (阴) i *yang* (阳), nie czyniąc nic na siłę.

³⁰ A. Watts, op. cit., s. 157.

³¹ Laozi, op. cit., s. 58.

³² A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy...*, op. cit., s. 193.

Wtedy cały świat i Niebiosa będą im sprzyjały. Czegokolwiek się nie podejmą, będzie zrealizowane z najwyższą skutecznością. Taki sposób aktywności nosi nazwę *wuwei* – działanie przez niedziałanie. Chodzi w nim o to, by robiąc coś, włączyć się w bieg Natury, której potężne siły w swoim ruchu wesprą naszą aktywność. Przykładem może być dryfowanie tratwą z biegiem rzeki lub żeglowanie. Przeciwnieństwem jest opisywany przez Mengzi człowiek, który postanowił pomóc rosnać warzywom w swoim ogrodzie i ponaciągał je troszkę. Był szczerze zdziwiony, gdy okazało się, że w szybkim czasie umarły.

Wuwei jest jednym z tych fascynujących pojęć daoistycznych, które nie tylko trudno wyjaśnić, ale nawet przetłumaczyć. W powszechnym użyciu jest tłumaczenie „działanie przez niedziałanie”, co przeczy jednej z podstawowych w Europie zasad logicznego myślenia – zasadzie niesprzeczności. Nie może coś być i nie być zarazem, odpowiednio zaś: nie można działać i nie działać zarazem. Etymologicznie rzecz rozpatrując, termin *wuwei* składa się z dwóch znaków: *wu* oznaczającego „niebyt”, „pustkę” bądź „nic” oraz *wei*, które oznacza „działanie”, „robienie czegoś”, „aktywność” i „zdolność do tworzenia”. W badaniach nad filozofią daoistyczną, jak pisze JeeLoo Liu, „istnieją co najmniej trzy interpretacje tego określenia: (1) dosłownie «nierobienie niczego»; (2) «brak zamiarów i pragnień» ze strony działającego podmiotu; (3) działanie, które niczego nie wymusza, ale przynosi rezultat”³³. I jak chwilę potem zaznacza: „komentarze samego Laoziego na temat zasady niedziałania dają podstawę do wszystkich trzech interpretacji”³⁴. Wydaje się zatem, iż wybór określonej interpretacji podyktowany jest zakresem rozważań i punktem odniesienia. Użycie którejkolwiek z interpretacji będzie równie użyteczne w wyjaśnianiu pojęcia, jeśli tylko użyjemy adekwatnego kontekstu. Tak opisuje to Zhuangzi:

Rzemieślnik Chui potrafił obrabiać [materiał ręcznie] tak, jakby [używał] cyrkla i kątownika. Jego palce przeistaczały się wespół z niezliczonymi bytami, a umysł nie pozostawał [skupiony na czynności]. Dlatego taras jego ducha był jednolity i otwarty. Dopasowanie buta to zapomnienie o stopie, dopasowanie pasa to zapomnienie o talii, dostosowanie umysłu to zapomnienie wiedzy o tym, co słuszne, i o tym, co błędne. Dopasowanie zrozumienia czynności to niezmiennianie wnętrza, niekroczenie za tym, co na zewnątrz. Gdy zaczniesz się od dopasowania, nie będzie już nigdy niedopasowania. Oto dopasowanie będące zapomnieniem o dopasowaniu!³⁵

Gdy jesteśmy dopasowani do rzeczywistości, to łatwo osiągamy, co zamierzaliśmy. To jest podążanie zgodnie z *Dao*. *Wuwei* to dopasowanie naszego działania do działania świata.

³³ JeeLoo Liu, op. cit., s. 147.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Zhuangzi, op. cit., s. 200.

MISTRZOSTWO W DZIAŁANIU

Teksty daoistyczne pełne są opowieści o ludziach osiągających niezwykłą biegłość w swej sztuce dzięki zjednoczeniu swego umysłu z biegiem rzeczy i nieczynieniu niczego na siłę. Jedną z najsłynniejszych jest opowieść o kucharzu/rzeźniku Dingu. Krajał on woły z tak niebywałą zręcznością, iż obserwujący go książe Wenhui był porażony jego kunstem. Ding wyjaśniając wyznał, iż źródłem jego biegłości jest *Dao*,

[...] które wyżej sięga od kunstu. [...] Powstrzymałem moje poznanie [zmysłowe] i oparłem się na naturalnej zasadzie. Uderzam w wielkie szczeliny [pomiędzy kośćmi], kieruję [nóż] tam, gdzie są puste miejsca, stosuję się do właściwości budowy [wołu]. [...] Dobry kucharz zmienia nóż rokrocznie, bo kraje. Przeciętny kucharz zmienia nóż co miesiąc, bo rąbie. Nóż twego sługi ma lat dziewiętnaście i pociął już tysiące wołów, a ostrze jego jest ciągle świeże [...]. Stawy mają szpary, a ostrze mego noża nie ma grubości. Jeżeli wkładamy coś, co nie ma grubości, w szparę, wtedy dla ruchu ostrza jest aż nadto miejsca. [...] Przewornie mając się na baczności, patrząc, gdzie się mam zatrzymać, posuwam się powoli, nieznacznie poruszając nożem, i nagle wszystko się rozstępuje niczym osuwająca się ziemia. [...] Książe Wenhui rzekł: «To wspaniałe! Słuchając słów kucharza Dinga, poznałem [sztukę] pielęgnowania życia»³⁶.

Zręczność Dinga nie jest tylko i wyłącznie sumą jego ruchów oraz nie wynika jedynie z ich powtarzania, aczkolwiek jest niemożliwa bez wytrwałej i długotrwałej praktyki. Polega ona na przekroczeniu umiejętności rzemieślniczych, wyuczonych ruchów i zjednoczeniu się z *Dao* podczas wykonywania czynności. Ding nie czyni nic na siłę, szuka odpowiedniej drogi dla swego działania i ją znajduje. Jego umysł jest „pusty” i skoncentrowany na krojeniu wołów, a raczej na zasadzie tej czynności. Działa zgodnie z Naturą, nie tnąc tam, gdzie się nie da, szukając najlżejszej i najprostszej drogi. Idzie ścieżką Natury i dzięki temu idzie lekko. Na przykładzie z tej opowieści widać jasno, na czym polega idea działania w daoizmie jako przekroczenia rzemiosła rozumianego jako posługiwanie się wypracowanymi formami kultury. Poziom wykonywania czynności, na którym można działać zgodnie z *Dao*, jest związany z kwalifikacją duchową, ze stanem mentalnym. Osiągnięcie tego stanu jest warunkiem koniecznym, lecz nie wystarczającym. Ding nie mógłby krajać wołów z mistrzostwem, które wzbudziło taki podziw księcia Wenhua, gdyby poświęcił się tylko medytacji oczyszczającej umysł. Mało tego, dostępne świadectwa mistrzów *Tai Ji* (sztuki walki będącej jedną z ekspresji daoizmu) wskazują, iż podejmowanie takich mentalnych praktyk w sposób wyizolowany, bez

³⁶ Ibidem, s. 48.

połączenia pracy umysłu z czynnościami manualnymi, jest bezsensowne. Do odpowiedniej pustki w umyśle, do zdolności takiej koncentracji na czynności i obserwacji rozwijającej się sytuacji, tak aby można było praktykować „działanie przez niedziałanie”, dochodzi się drogą mozolnych ćwiczeń, drogą wprawiania się w wykonywanie zwykłych czynności fizycznych, dzięki którym potem można wejść na drogę *Dao*. Innymi słowy, Ding kroi w ten sposób woły, gdyż nieprzerwanie to robi. Do tej czynności dodaje świadomość sposobu działania – *wuwei*, dzięki pracy nad tym staje się jak „nieociosany kłoc”, jego umysł staje się pusty. W efekcie osiąga poziom mistrzostwa, który wydaje się niemożliwy do osiągnięcia dla „zwykłego” człowieka. Droga do *Dao* wiedzie zatem przez rzemiosło, zwykłe czynności. *Daoren* to nie „uduchowiony” intelektualista, stroniący od pracy fizycznej, lecz Mistrz w działaniu, który przeszedł drogę opanowania umiejętności poprzez poznanie jej form – ustalonych sposobów postępowania, by następnie wznieść się ponad nie i zdobyć umiejętność radzenia sobie we wszystkich możliwych, niepowtarzalnych sytuacjach. Nie ma bowiem dwóch identycznych wołów na świecie i kto tego nie wie, sądząc, że wszystkie woły mają tę samą postać, będzie musiał prędko nóż wymienić.

W celu pełniejszego naświetlenia kwestii daoistycznej strategii działania przywołam przykład sztuki walki *Tai Ji Quan* (太极拳), zwanej często daoistyczną sztuką walki, choć bardziej łączy się ją z religią daoistyczną niż filozofią. Osiągnięcie mistrzostwa w *Tai Ji* ma umożliwiać wygrywanie walk z nieznanymi nierzadko przeciwnikami, często bez formalnego przygotowania – w Chinach do XX w. nie obowiązywało formalne wyzywanie do walki, uprzedzałoby ono bowiem przeciwnika o ataku, a to zmniejszałoby skuteczność działania i pewność wygranej. Pojawiło się więc pytanie: jak za pomocą ograniczonej ilości form (wzorów poruszania się), z których każda składa się z ograniczonej ilości ruchów, sprostać, jeśli nie nieskończonej, to z pewnością nieprzeliczalnej liczbie możliwych sytuacji, z których każda może być niepowtarzalna? Nie można nauczyć się działać w takich sytuacjach, powtarzając jedynie ograniczoną, nawet niezwykle wielką, liczbę ruchów. Ćwiczenie form nie służy jedynie nauczaniu się ich na pamięć, by potem stosować je w walce. Służy do osiągnięcia pewnego stanu mentalnego – „przeźroczyściego umysłu”. Stan ten osiągniemy, gdy czynności fizyczne zostaną doprowadzone do maksymalnie wysokiego poziomu wykonywania – technika stanie się „przeźroczyście”. Co ciekawe, zmiany te są równoczesne i zależne od siebie, to znaczy nie osiągniemy odpowiedniego stanu mentalnego bez umiejętności manualnych i odwrotnie, czynności manualne nie będą się polepszały, jeśli nie będziemy potrafili podczas ich wykonywania osiągnąć odpowiedniej „uważności”. Nie chodzi w tym wypadku o „europejskie” natężenie uwagi i skoncentrowanie jej tylko na jednej czynności, lecz wręcz przeciwnie, umysł musi pozostawać pu-

sty, nieskoncentrowany na żadnym wyodrębnionym aspekcie sytuacji, postrzegający swobodnie i bez napięcia otaczającą nas „okolicę”. W ten sposób nic nie ujdzie naszej uwagi i wszystko pozostanie pod kontrolą. Tylko w takim stanie mentalnym i z odpowiednimi umiejętnościami fizycznymi (jeszcze raz mocno podkreślam nierozłączność tych dwóch aspektów działania) możemy liczyć, iż nasze działania będą skuteczne. O tym mówi Ding, gdy wspomina, że „pojmuję teraz woły duchowo, nie patrząc na nie oczyma”³⁷. Jednak aby to osiągnąć, przez trzy lata musiał ciąć woły, widząc tylko woły. Potem, dzięki odpowiedniej praktyce, mógł osiągnąć „pustkę” w umyśle, który nie był już zaprzątnięty wieloma innymi rzeczami. Wtedy Ding mógł praktykować *wuwei* i dzięki temu w działaniach „oprzeć się na naturalnej zasadzie”, czyli działać jak Natura. Ulubionym przykładem daoistów jest woda, która jest miękka i zawsze na dole, a skruszy najtwardsze skały i zawsze dla siebie drogę znajdzie. Gdyż jak mówi Laozi: „Delikatne i słabe pokona twarde i silne”³⁸. Zatem należy tak działać, jakby się nie działało, a będzie nam Natura pomagała i nie napotkamy żadnych przeszkód.

Aby tak się stało, musimy używać «tego, co nie ma żadnej grubości», do «znajdowania wolnej przestrzeni». Innymi słowy, musimy niejako odchudzić własne «ego» i płynąć z prądem; nie stawiać za wszelką cenę na swoim i nie robić niczego na siłę. Kto to potrafi, ten zdobywa «klucz do pielęgnowania życia» (jak brzmi tytuł trzeciego rozdziału *Księgi Zhuangzi*)³⁹.

Równie dobitnie o takiej metodzie działania mówi opowieść o stolarzu Qingu z XIX rozdziału *Prawdziwej Księgi Południowego Kwiatu* zatytułowanego „O rozumieniu pełni życia”. Wyrzeźbił on tak wspaniały stojak na dzwon, iż obecni stali zadziwieni i patrzyli na jego dzieło, „jakby widzieli zjawę i ducha”. Na pytanie księcia Lu, w jaki sposób mógł stworzyć taką rzecz, Qing tłumaczy, iż jest w tym działaniu pewna zasada. Mówi on, iż

[...] koniecznie trzeba postem uspokoić umysł. Po trzech dniach postu nie śmiem myśleć już o gratulacjach, zachwytach, zaszczytach czy zapłacie. Gdy poszczę pięć dni, nie śmiem myśleć już o krytyce, chwale, zręczności i niezdarności. Gdy poszczę siedem dni, nagle zapominam, że mam cztery kończyny i cielesną formę. Wtedy to nie ma [dla mnie] książęcego dworu, [moja] zręczność osiąga stan [najwyższego] skupienia, a [rzeczy, które] rozpraszają [mnie] z zewnątrz, znikają. [...] To połączenie się z Niebem poprzez naturalność. Oto dlaczego ten przedmiot wydaje się [zrobiony] boską [ręką]!⁴⁰

³⁷ Zhuangzi, op. cit., s. 48.

³⁸ Laozi, op. cit., s. 81.

³⁹ JeeLoo Liu, op. cit., s. 175.

⁴⁰ Zhuangzi, op. cit., s. 199.

W *Zhuangzi* znajdujemy również opowieści dotyczące aktywności w dziedzinach, które w Europie nazwalibyśmy *stricte* artystycznymi. Jak wskazuje opowieść z rozdziału „Obroty Nieba”, muzykę najwyższej próby można grać tylko podążając za Naturą, za *Dao*. Porusza ona wtedy istoty ludzkie w sposób nieporównywalny z czymkolwiek innym.

Beimen Cheng powiedział do Żółtego Cesarza: „Gdy usłyszałem muzykę Xianchi, którą cesarz grał na pustkowiu Dongting, na początku ogarnęło mnie przerażenie, za drugim razem wyczerpanie, następnym razem poczułem się zagubiony. Niepewny i zdezorientowany, nie mogłem powrócić do równowagi”. Cesarz powiedział: „Zbliżyłeś się do sedna! Gram [tę muzykę] przy pomocy ludzi, kieruję nią przy pomocy Nieba [...]. Bo najwyższa muzyka odbija ludzkie sprawy, podąża za zasadą Nieba, wprawiana jest w ruch pięcioma *de*, odbija naturę. [...] Słuchając, nie słyszy się jej dźwięków, patrząc, nie widzi się jej kształtu. Wypełnia Niebo i Ziemię, obejmuje sobą sześć krańców. Znów chciałeś ją usłyszeć, ale nie mogłeś. Dlatego byłeś zagubiony. Owa muzyka zaczęła się przerażeniem, dzięki przerażeniu byłeś poruszony. Następnym [uczuciem], które w niej zawarłem, było wyczerpanie, a dzięki wyczerpaniu wycofałeś się. Na koniec było zagubienie, a dzięki niemu [poczułeś się] głupi. Dzięki [poczuciu] głupoty [osiągnąłeś] *dao*, a *dao* unosi cię i możesz się z nim zjednać”⁴¹.

Powyższy cytat to piękny fragment mówiący o przekonaniu daoistów dotyczący siły oddziaływania muzyki. Podobnie jak w filozofii konfucjańskiej, muzyka pozwala wspiąć się na wyższy poziom świadomości, a muzyka tworzona na drodze *Dao* unosi słuchaczy i pozwala im również osiągnąć *Dao*.

[Tej muzyki] stałość jest niewyczerpana, jednak nie można jej przewidzieć. [...] Dźwięki rozlegają się szeroko, sława osiąga wyżyny blasku. [...] Pragnąłeś zastanowić się nad [melodią], ale nie mogłeś jej zrozumieć, patrzyłeś na nią, ale nie mogłeś [jej] dojrzeć, podążyłeś za nią, ale nie mogłeś jej dogonić. [...] [dźwięki] dostroiłem [do siebie] naturalnym przeznaczeniem, dlatego na pozór chaotycznie rozdziły się jednocześnie niczym las tonów, bez [żadnego] kształtu. Rozłożone szeroko, ale nie ciągnięte, ciche i skryte, bezdźwięczne. [...] Płynące i rozpraszające, nie mają dominującego, stałego tonu. Nasze pokolenia dziwią się [tej muzyce, pozostaje ona] dla wielkich mędrców do zbadania. [...] Bez słów, ale z radosnym umysłem, to się zwie niebiańską muzyką⁴².

Bez umiejętności współpracowania z Naturą, bez praktykowania *wuwei*, bez podążania za zmianami Nieba i Ziemi, nie można grać takiej muzyki.

⁴¹ Ibidem, s. 155.

⁴² Ibidem, s. 156.

Równie instruktywny jest fragment rozdziału *Tian Zifang* o tym, jak książę Yuan chciał, aby mu

[...] namalowano obraz. Zjawili się wszyscy pisarze, którzy przyjmowali [polecenie i materiały malarskie], składali pokłon i stawali [w szeregu]. Ślinili pędzle i rozrabiali tusz, a połowa była na zewnątrz. Jeden z pisarzy przyszedł spóźniony. Nie spieszył się, odprężony, a po przyjęciu [polecenia] i pokłonie, nie stanął [wraz z innymi], ale skierował się do swej kwatery. Książę polecił, by ktoś go obserwował. [Pisarz] rozwiązał szatę i obnażony usiadł na macie. Książę rzekł: „Ten się nada. Oto prawdziwy malarz”⁴³.

Tu także widać, że malarz, który przed podjęciem manualnych czynności oddał się uspokojeniu umysłu, został uznany za „prawdziwego” artystę. Rozwiązując szatę i siadając obnażony na macie, malarz rozpoczął pracę, zaczął wchodzić w proces twórczy, którego zwieńczeniem ma być namalowanie przezeń obrazu. Praca artystyczna rozpoczyna się od osiągnięcia odpowiedniego stanu umysłu. Tak wyjaśnia ten fragment tłumacz *Prawdziwej Księgi* Marcin Jacoby:

Sens frazy jest jeden: artysta usiadł odprężony, starając się skupić przed rozpoczęciem dzieła. Ustęp stanowi jedną z najstarszych chińskich wzmianek o malarzach, a szczególnie przytoczone tu wyrażenie powtarzane było w niezliczonych traktatach malarskich późniejszych wieków. Stało się jednym z kluczowych powiedzeń w chińskiej teorii malarskiej, symbolem swobody twórczej i wagi natchnienia⁴⁴.

Jak widać, wprowadzenie umysłu w odpowiedni stan stało się w Chinach warunkiem „dobrej roboty”, nie tylko zresztą w malarstwie, ale w sztuce kręgu *wenren* nabrało znaczenia zasady prymarnej. Jest to wyraźne nawiązanie do daoistycznego ideału oderwania/zapomnienia. Artysta „zasiada, by w ciszy i spokoju swego gabinetu pozbyć się tego wszystkiego, co jeszcze wypełnia jego umysł – zasiąść w zapomnieniu (*zuo wang*) [...]”. Pusty – naprawdę potrafi, jest prawdziwym malarzem”⁴⁵.

ZAKOŃCZENIE

Możemy zatem stwierdzić, iż daoistyczna koncepcja sztuki polega na przekroczeniu rzemiosła i osiągnięciu w działaniu jedności z *Dao*. Biegłość w sztuce jest

⁴³ Ibidem, s. 221.

⁴⁴ Zhuangzi, op. cit., s. 226.

⁴⁵ A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy...*, op. cit., s. 208.

wynikiem zarówno sprawności pochodzącej z praktyki manualnej, jak i praktykowania pewnej postawy mentalnej – postawy zapominania wyuczonych form kultury, oczyszczania umysłu. Idealem działania jest *wuwei* – działanie przez niedziałanie, co możemy wyjaśnić jako skuteczne działanie bez przymusu. Dzięki temu nasze *de*, rozumiane jako „skuteczność”, wzrasta, w efekcie czego możemy podążać w działaniu zgodnie z *Dao*. Sztuka w daoizmie rozumiana jest bardzo szeroko. Obok form aktywności, które z tej perspektywy moglibyśmy nazwać artystycznymi, obejmuje ona każde działanie człowieka, bowiem jej formą jest „sztuka pielęgnowania życia”, która nie polega na pewnych wydzielonych rodzajach działania/czynnościach, lecz na jakości wszelkiego działania. Innymi słowy, doskonaląc się w jakiegokolwiek działalności, podążając w jej praktykowaniu zgodnie z *Dao*, można stać się *daoren*, a to właśnie jest celem każdej sztuki. Choć prosto brzmi, nie jest to jednak proste. Teksty przedhanowskich daoistów były dla praktycznych Chińczyków tak samo trudne do zrozumienia, a idee do realizacji, jak teksty i idee dzisiejszych przedstawicieli kultury zachodniej. Ale daoistyczna koncepcja sztuki nie poszła w niepamięć. Zajęła trwałe, godne swej wagi miejsce w kulturze chińskiej, stając się częścią gruntu, na którym trwa i wzrasta od ponad 2000 lat. Została zaadaptowana przez intelektualne elity – konfucjańskich urzędników-filozofów, którzy na jej bazie wypracowali ideał *feng liu* (风流), swobodnego artysty-filozofa, mędrca-ekscentryka, traktującego swoje życie jak dzieło sztuki. Znalazła swoje odbicie w artystycznych zajęciach *wenren*, w sztuce picia wina i herbaty, w konkursach poetyckich, a przede wszystkim w artystycznej praktyce „swobodnej ekspresji”, którą odnajdujemy w kaligraficznym stylu „trawiastym” (*cǎoshū*, 草书), i w „malarstwie jednego uderzenia pędzla” (*yihua*, 一画). Strategia „działania przez niedziałanie” zajęła również poczesne miejsce w systemach wewnętrznych stylów walki, w których twardą siłę przeciwnika zwycięża się „miękkością” i elastycznością, za wzór stawiając sobie siłę i skuteczność działania wody. Utrwaliła się w świadomości społecznej na poziomie działania zwykłych ludzi, którzy starają się ją wykorzystywać w czynnościach dnia codziennego, gdyż jak czytamy u Laozi: „tylko *dao* zręcznie wszystko wspomaga i prowadzi ku doskonałości”⁴⁶.

THE CONCEPT OF ART IN CLASSICAL DAOISM

The concepts of art created in Far East are by no means as homogeneous as it seems from the perspective of Europe. But they are certainly significantly different from those from „Old Continent”. In cultures of Confucian circle, most influenced is conception developed in wneren society – Confucian clerks-philosophers, who recognized artistic

⁴⁶ Laozi, op. cit., s. 91.

activity as continuation of their philosophical practice. In spite of conventional opinions about antagonism of traditional Chinese old schools of philosophy – Daoism and Confucianism, the former strongly influenced the development of both the contemporary Confucian philosophy and The Confucian concept of art. In the essay I am writing about concept of art contained in Daoist's classical texts, and base of Daoism as well. It is no doubt that it influenced for development of culture of China and Far East generally, affecting both Confucianism and Buddhism, what resulted in Chinese Buddhist School *chan*, in Japan called *zen*. It is worth noting that like in other Chinese philosophical schools, in classical Daoism art is not limited to the area of art in European meaning, but refer to every human activity. It is strategy of action, exceeding the craftsmanship, which leads to wisdom. Is activity of sages.

BIBLIOGRAFIA

1. Feng Y., *Krótką historią filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001.
2. JeeLoo L., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010.
3. Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A. I. Wójcik, Kraków 2006.
4. Liezi, *Prawdziwa Księga Pustki*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2006.
5. Schwartz B. I., *Starożytna myśl chińska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2009.
6. Watts A., *TAO strumienia*, tłum. M. Obarski, Poznań 1996.
7. Wójcik A. I., *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków 2010.
8. Wójcik A. I., *Koncepcje człowieka w filozofii taoistycznej*, „Miscelanea Philosophica” 1998, nr 3–5.
9. Zhuangzi, *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009.
10. *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Thumski, Wrocław 1976.