

KAROL KIERZKOWSKI¹

Instytut Ekologii i Bioetyki, UKSW

Spółeczno-religijne uwarunkowania wczesnej kultury chińskiej

Słowa kluczowe: filozofia chińska, niebo, przyroda, mitologia

Key words: Chinese philosophy, sky, nature, mythology

Socio-Religious determinants of early Chinese culture

Summary

The claim that all living creatures constitute a wholeness in the world of nature is a primary thought of the Chinese philosophy. It links both cosmological and anthropological motifs. Living creatures are interconnected and interdependent. The world of nature is *tao*. *Tao* is wholeness. The world of nature is in constant flux set by progressive cycles in which individual changes take place. When the world of nature remains stable, it reaches equilibrium. Life can develop in a harmonious way.

Chinese anthropology treats the human as a microcosm of the world of nature. Man is an intermediary between Heaven and Earth and a descendant of the interpolating cosmic and earthly powers. An ideogram, found in China, presents the human figure as a tree rooted in the Earth,

¹ Adres: Instytut Ekologii i Bioetyki, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ul. Wóycickiego 1/3, b. 19, 01-938 Warszawa. Adres e-mail: karo8787@wp.pl.

with hands outstretched like branches towards Heaven, deriving power from both above and below.

Niniejszy artykuł powstał w związku ze wzrostem zainteresowania we współczesnym świecie tradycyjną myślą i kulturą chińską. Fundamentem tradycji chińskiej jest system myśli taoistycznej oraz konfucjańskiej oparty na filozofii *jin-jang*, koncepcji życiowej *qi*, a także pięciu elementów i faz przemian. Polega on na nierozzerwalnym połączeniu ciała i umysłu, czynności mentalnych i fizycznych oraz emocji wewnętrznych i środowiska zewnętrznego. Wzajemne przenikanie się filozofii i kultury w Chinach jest faktem, który trudno podważyć.

Chiny dla wielu współczesnych Europejczyków to wciąż kraj nieznanym oraz tajemniczy. Uwarunkowane jest to obawami i nieznajomością kultury chińskiej. Tendencja poznawcza ulega jednak zmianie. Chiny to cywilizacja, która od tysiącleci kształtowała swoją tradycję kulturalną i polityczną. Jest jedną z kolebek ludzkości. Chiny miały wpływ na rozwój kultury w innych krajach między innymi w Japonii, Korei, Wietnamie, Tajwanie czy Tybecie.

Po odkryciu Chin przez Europejczyków kultura chińska wzbudzała zainteresowanie i fascynację wśród wielu osób. Jednak we współczesnym świecie w związku z dynamicznym rozwojem gospodarczym, Chiny zyskały miano lidera, co wzbudza niechęć u przedstawicieli państw Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Odbija się to negatywnie na wizerunku i chęci poznawczej Chin.

Z badań przeprowadzonych przez BBC w dniu 7 marca 2011 roku wynika, że aż 38% respondentów głównie Europejczyków i Amerykanów ma negatywne zdanie na temat roli Chin w sprawach światowych. Co ciekawe, pozytywne opinie dotyczące postrzegania Chin jako lidera wyrażają przede wszystkim mieszkańcy kontynentu Afryki, Ameryki Południowej, a także Azji. Jest to związane z tym, że państwa Europy Zachodniej oraz Stany Zjednoczone traktują Chiny jako silnego konkurenta, który może zagrozić ich interesom. Dlatego nie chcą one do-

puścić do wzmocnienia pozycji Chin w świecie, która obecnie jest tak silna, że z ich zdaniem trzeba się liczyć.

Kultura chińska jest ściśle powiązana z myślą konfucjańską i taoistyczną, w konsekwencji czego stanowią one spójny system. Charakterystyczne dla państw azjatyckich jest to, że w skład starożytnej kultury wchodziła religia danego narodu. Kultura chińska złożona jest z dwóch tradycyjnych systemów religijno-filozoficznych – taoizmu oraz konfucjanizmu. Składa się także z pięciu elementów, które wzajemnie się uzupełniają i odzwierciedlają następujące wymiary: język, który odpowiada wymiarowi symbolicznemu, obyczaje, które odpowiadają wymiarowi etycznemu, technika, która odpowiada wymiarowi ekonomicznemu, instytucje, które odpowiadają wymiarowi politycznemu oraz wartości, które odpowiadają wymiarowi aksjologicznemu (Konior 2006: 20).

Spółczenstwa w antycznych Chinach nie utożsamiano z żadną religią, gdyż Chińczycy uznawali bardziej systemy filozoficzno-religijne. Kultura chińska jest jedną z najstarszych, obok egipskiej, indyjskiej czy mezopotamskiej kultur świata, liczącą około pięciu tysięcy lat. Chińczycy byli odkrywcami i wynalazcami w wielu dziedzinach. Ich osiągnięcia znalazły zastosowanie we współczesnym świecie. Wpłynęły znacząco także na rozwój malarstwa, sztuk walki, filozofii oraz medycyny.

Tajemniczość Państwa Środka wynika z inności kultury chińskiej. Cywilizację chińską, jego historię, kulturę, religię na przestrzeni wieków starali się przybliżyć wielcy podróżnicy. Pierwszym z nich był Marco Polo, który obserwował i opisał zwyczaje Chińczyków. Cywilizacja chińska jest jedną z najstarszych cywilizacji świata. Powstała według przeprowadzonych badań archeologicznych na terenie basenu Rzeki Żółtej – Huang Ho. Na tym obszarze odnaleziono pierwsze ślady życia ludzkiego. W 1927 roku odkryto szczątki człowieka pekińskiego – *sinanthropus pekinensis* bądź *homo erectus pekinensis*. Początki człowieka pekińskiego sięgają czasów wczesnego lub średniego plejstocenu (500-400 tys. lat p.n.e) (Rodziński 1992: 11). Odkrywcami kultury chińskiej, którzy swoje świadectwa na przestrzeni lat, przekazywali Europejczy-

kom byli także m.in.: Giovanni Da Pian del Carpine, Franciszek Ksawery, Adam Shall, Matteo Ricci.

W mitologii chińskiej na różne sposoby wyobrażano sobie akt stworzenia świata. Źródła ludowe wskazują, że na początku był chaos, który związany był z postacią Hunduna, który przybierał różne kształty. Był materią, która nie miała określonej postaci. Ukazywany był przez niektórych jako demon, gdyż był pozbawiony jakichkolwiek uzdolnień i nienawidził dobrych ludzi (Liwak-Rybak 2008: 16).

Księga duchów i dziwów, która pochodzi z 160 r. p.n.e. przedstawia Hunduna jako „prawdziwy konglomerat wielu połączonych ze sobą istot: miał twarz człowieka, ale z ptasim dziobem, skrzydła oraz parę rąk i nóg. Czasem przybierał kształty zbliżone do psich, lecz był to dziwny zwierz, o długiej sierści, łapach niedźwiedzych, pozbawiony wzroku i słuchu, mimo iż miał uszy i oczy” (Liwak-Rybak 2008: 16).

W traktacie taoistycznym „Mistrz z Huainanu”, pochodzącym z II w. p.n.e. znajduje się wzmianka, że z postaci Hunduna powstały bóstwa *jin* i *jang*. *Jin* stanowiło ziemię, zaś *jang* niebo. Inne przekazy ludowe wskazują na postać Pangu jako stwórcę nieba, ziemi i wszechświata. Chaos, który panował miał kształt jaja, w którym tkwił 18 tysięcy lat Pangu. Udało mu się z niego wydostać poprzez rozłupanie chaosu toporem. W ten sposób z najłżejszych elementów zostało stworzone niebo, zaś z najcięższych elementów ziemia.

Mitologia chińska nie przywiązywała większej uwagi do kwestii stworzenia człowieka. Najstarszy mit, który pochodzi z czasów epoki Han wskazuje na boginię Nugua jako stwórczynię człowieka. Według tego mitu akt stworzenia człowieka przez boginię miał miejsce po oddzieleniu się nieba od ziemi. Nugua za pomocą żółtej gliny uformowała sylwetki kobiet i mężczyzn. Jednak po pewnym czasie formowanie z żółtej gliny znudziło boginię, więc za pomocą gałęzi, którą zanurzyła w błocie zaczęła nimi pryskać dookoła siebie. W ten sposób również powstał lud, jednak należący do niższego stanu społecznego. To z żółtej gliny formowani byli arystokraci. Inne źródła ludowe dotyczące genezy powstania człowieka wskazują na postać Pangu. Wiatr rozwiął

po całym świecie robactwo, które załęgło się w Pangu. Zostało ono później przekształcone w tzw. lud czarnogłowy (Liwak-Rybak 2008: 16).

Mitologia chińska była niezwykle rozwinięta, bowiem uważano, że wszystkie istotne wydarzenia, które mają miejsce w historii ludzi i świata są związane z siłami boskimi. Już sam prachaos miał nieokreśloną osobową postać. Świat był budowany i niszczone przez różne bóstwa, co miało wpływ na los każdego człowieka. Z mitologii chińskiej wyróżnić można wiele bóstw, które miały wpływ na życie człowieka: Fuxi, który był mitycznym dobrym władcą, dobroczyńcą ludzkości, Bogowie Drzwi, którzy byli obrońcami człowieka przed chorobami i złem, Caishen – bóg dobrobytu, Fu, Lu, Shou – patroni długowieczności człowieka, Nugua – matka rodzaju ludzkiego, Tudi – bóstwo ziemi i wielu innych. W podaniach ludowych odnaleźć można także wiele przypowieści i mitów między innymi o księciu nierozumnym, mitach solarnych, mitach o potopie, micie o Jiang Yuan, Yi Jinie i innych (Liwak-Rybak 2008: 16).

Chińska kosmologia, która obejmowała na początku część kultury wróżbiarskiej i astrologicznej o właściwościach uzdrowicielskich funkcjonowała według J. Pimpaneau jako „zorganizowany system między spontanicznością taoizmu, z którym łączą go koncepcje *dao* oraz *jin-jang*, a sformalizowanym rytualizmem konfucjanizmu, z którym wspólne jest świadome i formalne dopasowanie do kosmosu” (Pimpaneau 2001: 24).

Nacechowanie koncepcji taoistycznej pewnego rodzaju tajemniczością jest uwarunkowane poszukiwaniami życia nieśmiertelnego, zarówno fizycznego, jak i psychicznego. Pojawia się pytanie: w jaki sposób starożytni Chińczycy podchodzili do kwestii cierpienia, czy stanowiło ono dla nich jakąkolwiek wartość? Dlaczego człowiek prawy, sprawiedliwy był karany przez siły natury, i cierpiąc na różne choroby nie mógł cieszyć się szczęściem? Te pytania stały się głównym problemem, na które próbował odpowiedzieć Konfucjusz oraz jego uczniowie. Mimo, że kierowali się oni w życiu cnotami, bardzo często nie doznali szczęścia w przeciwieństwie do ludzi żyjących w grzechu. Konfucjusz roz-

wiązał ten problem w następujący sposób. Wyodrębnił słowa *li* oraz *i*. *I* oznaczało uczciwość, prawość, natomiast *li* oznaczało korzyść, zysk.

Według Konfucjusza człowiek powinien mieć uczciwy zamiar i niekoniecznie odnosić zawsze korzyść. Doszukiwał się celowości działania Boga bardzo często w niezrozumiałych dla człowieka zrzędzeniach losu. Jeśli człowiek uraził Niebo poprzez niewłaściwe uczynki, powinien ponieść za to odpowiedzialność. Wszystko bowiem jest zależne od *i*, czyli uczciwości, prawości człowieka, a nie od *li*, które uznał za przeznaczenie, na które człowiek nie ma wpływu (Pimpaneau 2001: 24).

W Dialogach Konfucjańskich można odnaleźć zasadę, wedle której człowiek szlachetny ujawnia się według swego obowiązku (*i*), natomiast człowiek wulgarny, prostak, ujawnia się w swoich korzyściach i wyzysku innych (*li*).

Mitologia w najróżniejszych kręgach cywilizacyjnych pełniła szczególną rolę i tak było w starożytnych Chinach. Mitologia związana była z pewnym sposobem postrzegania świata i postępowaniem wobec niego.

Termin *tian* – niebo w Chinach oznacza najwyższą siłę, czyli boga lub fragment nieba, znajdujący się ponad człowiekiem. Chińczycy utożsamiają niebo z bogiem i nie ma w tym nic nadzwyczajnego według ich kultury. Niebo dla Chińczyków jest inspiracją, wiarą w siłę wyższą. Warto zwrócić uwagę na symbolikę i znaczenie słów, które można odnaleźć w klasycznej, konfucjańskiej literaturze. Słowo niebo może być wyrażone w określeniu *haotian*. Znak *hao* przedstawia znak słońca, a więc *hao* i *tian* w połączeniu mają znaczenie „niebo pełne słońca” (Beinfeld 1995: 14).

Niebo pełne słońca to w kaligrafii chińskiej oznaka Bóstwa inteligentnego, nieomylnego. Znak *min* przedstawia obłok. W połączeniu ze znakiem *tian* znaczą „zachmurzone niebo”. W kaligrafii chińskiej oznacza to Boga sprawiedliwego. Obłoki chmur są symbolem nadchodzącego deszczu i grzmotów.

Według Konfucjusza niebo jest najważniejszym elementem przyrody. Uważa on, że stanowi ono przyczynę oraz podstawę wszechświata. Nauka konfucjańska oparta i inspirowana była zachwytem i kontem-

placją nieba. Konfucjańskie rozumienie nieba wyznaczone było przez kierunek metafizyczny. Obejmował on zachodzące na niebie zjawiska atmosferyczne, takie jak burze, opady, wichury, traktowane jako ingerencja i interwencja Boga w świat przyrody. Za pierwotną religię chińską uznaje się właśnie *Tian*, czyli Niebo, stanowiące najważniejszą siłę, a także *shang ti* – najwyższego władcę (Konior 2006: 24). Początkowo najważniejsza siła – *tian*, uznawana była jako odrębny byt. Chińczycy czcili nie tylko niebo, ale również inne siły przyrodnicze, takie jak: las, zwierzęta, rzeki. Na chińskich wsiach szczególną popularnością cieszyły się bóstwa związane z żyznością, urodzajem. Cesarz, który nosił tytuł najstarszego syna nieba był odpowiedzialny za organizację kultu religijnego ku czci najwyższej siły – *thien*. Kult pozostałych chińskich bóstw przyrodniczych objawiał się poprzez modlitwy, ale także śpiew czy taniec na cześć bóstw. Odpowiedzialność za organizację kultu spoczywała na władzach cywilnych.

Kult Ziemi był rozpowszechniony w starożytnych Chinach. Człowiek, jako istota żywa, był zależny od dostępności lasów, w których mógł znaleźć niezbędny do jego funkcjonowania pokarm. Warto przytoczyć słowa Chiefa Seattl'a, który miał niezwykle interesujące poglądy na temat wzajemnych relacji pomiędzy człowiekiem, a światem natury: „jest nam wiadome, że ziemia nie należy do człowieka, ale człowiek należy do ziemi. Wszystko jest powiązane, na podobieństwo więzów krwi łączących jedną rodzinę. Cokolwiek przytrafia się ziemi, przytrafia się jej synom. Człowiek nie utkał pajęczyny życia, lecz jest zaledwie jej nitką. Cokolwiek uczyni on tej pajęczynie, uczyni sobie” (Web-01).

Kult Ziemi w starożytnych Chinach rozwijał się w oparciu o agrarność kultur. Celem człowieka w tradycji i kulturze chińskiej było harmonijne życie. Mogło one być realizowane na zasadzie życia zgodnego z poszczególnymi cyklami tj. zmieniającymi się porami roku. W literaturze można odnaleźć stwierdzenie, że świat był ogrodem, naturą, żywą ziemią, człowiekiem (Lin 2010: 23). W filozofii chińskiej ciało człowieka to ogród. Lekarz jest ogrodnikiem. Funkcją ogrodnika jest właściwa

uprawa, a także pielęgnacja ogrodu, który metaforycznie jest zdrowiem i życiem człowieka (Bronz 2008: 36).

Chińczycy wierzyli w oddziaływanie sił przyrodniczych. Nie mieli na nie wpływu. W kulturze chińskiej został wyróżniony także kierunek etyczny. Dotyczył on przede wszystkim odpowiedzialności moralnej człowieka. Siła natury uważana była za instrument kary. Dlatego wzbudzała strach, lęk oraz pokorę. W antycznych Chinach w sposób szczególny rozwinięty był kult przodków. Przyczynił się on według badaczy kultury chińskiej do powstania taoizmu. Jego twórcą był Laozi. Kult przodków był związany z siłami natury. Wiosna w sensie biologicznym była okresem odradzania. Jesień była okresem umierania i śmierci. Tradycyjne wierzenia Chińczyków wskazywały na teorie powrotu po śmierci na łono natury, jako symbolu życia. Część badaczy wskazuje jednak na *dao*, czyli drogę, jako przedmiot kultu. Istotną rolę kultu stanowiła zasada władzy dziedzicznej. Rozwijana była przede wszystkim przez panujących, w celu osiągnięcia przez nich legitymizacji i utrzymania swojej władzy. W mentalności Chińczyków dusza po śmierci człowieka żyje tak długo, jak długo składa się jej ofiary (Liwak-Rybak 2008: 19). Kult przodków był mocno zakorzeniony w konfucjanizmie. Był uznawany przez wszystkie warstwy społeczne. Chińczycy uważali, że duch człowieka zmarłego może mieć wpływ na los ludzi żyjących. Zmarłemu starano się zapewnić godne miejsce pochówku, gdzie będzie można czcić jego pamięć. Miało to na celu zapewnienie szczęścia i pomyślności dla pozostałych członków rodziny i społeczności. Konfucjusz był zwolennikiem kultu przodków i idei oddawania czci duchom zmarłych. Odrzucał praktyki okultystyczne, uznając jednak możliwość istnienia świata, który zamieszkują duchy przodków. Ten świat według Konfucjusza mógł funkcjonować obok świata rzeczywistego. W kosmologii chińskiej ludzie, którzy uzyskali nieśmiertelność, jednocząc się z *dao*, trafiali do szczęśliwych krain, gdzie mogli wędrować zarówno po ziemi, jak i po niebie. Nauka konfucjańska podkreślała kult przodków oraz nauczanie humanizmu. Dusze zmarłych były traktowane, jako duchy - stróże całej rodziny. We współczesnych Chinach kult

przodków również jest rozwinięty, jednak nie ze względu na przesłanki głębokiej wiary, a chęć zachowania tradycji.

Wszystko co otacza człowieka jest złączone w jeden okrąg. Zdrowie człowieka w filozofii chińskiej jest postrzegane w sposób szeroki i obejmuje zarówno porządek naturalny jak i społeczny. Ciało stanowi całość. Gdy dojdzie do uszkodzenia części ciała, wpłynie to negatywnie na funkcjonowanie całego organizmu ludzkiego. Zgodnie z myślą taoistyczną to co będzie krzywdzić Ziemię, będzie krzywdzić również samego człowieka. Dlatego należy szanować i dbać o swoje najbliższe środowisko.

Według filozofii taoistycznej, *dao* to siła, która stanowi fundament świata. *Dao* jest odpowiedzialne za to, że świat jest, że rzeczy są tym czym są. *Dao* pozwala również światu przemijać. Według J. Pimpaneu *dao* to podstawa i źródło wszelkiego bytu, z którego pochodzimy i do którego zmierzamy. W literaturze dotyczącej kosmologii chińskiej *dao* określa się jako organiczny porządek. Organiczność wynika z niezależności w stosunku do woli. Jest porządkiem, który objawia się w cykliczności przyrody, na przykład poprzez upływ dnia czy pory roku. Pierwotna definicja *dao* to droga, po której się idzie lub przemieszczenie się z jednego miejsca na drugie. *Dao* w ujęciu myśli konfucjańskiej - to zbiór cnót, sposobów właściwego postępowania. Huainanzi jest twórcą definicji *dao*, która brzmi „raz *jin*, raz *jang*, oto *Dao*” (Avanzini 2004: 135). Laozi nazywa *dao* „nieuchwytną rzeczywistością absolutną, tajemnicą, która jest zarazem korzeniem wszelkiej egzystencji, samą rzeczywistością jako taką w jej całkowitości oraz drogą, jaką człowiek powinien przebyć” (Avanzini 2004: 136). Księga dokumentów Shujing wskazuje na znaczenie *dao*, rozumianego jako drogi, która łączy Niebo z Ziemią. Pojęcie to było używane przez Konfucjusza. Mencjusz traktował *dao* jako wzorzec moralny. Nauczycielami szkoły *Dao* (*daoija*) byli Laozi i Zhuangzi. Traktowali oni człowieka, jako trzeci element, obok Nieba i Ziemi. Człowiek jako istota rozumna potrafił konstruować hipotezy alternatywne wobec siebie oraz budować własne drogi życia. Na samym początku wszystko było jednym, a także nie rozłącznym. Człó-

wiek żył w pełnej harmonii wraz z *dao*. Jednak zmiany cywilizacyjne były przyczyną rozdzielenia *dao* od otaczającego świata. Człowiek postanowił zostać Panem wszechświata, skutkiem czego świat i *dao* przestały dla siebie istnieć. Ilustracją są słowa Zhuangzi, który pisał, iż: „Starożytni żyli w stanie braku rozróżnienia i dlatego dzielili ze wszystkimi pokój i oderwanie. W tym czasie Ciemność (*jin*) i Światłość (*jang*) harmonijnie się równoważyły. [...] Choć ludzie byli obdarzeni inteligencją, nie posługiwali się nią. Była to epoka doskonałej jedności. Nikt nie działał, wszystko odbywało się naturalnie. Następnie przyszedł upadek. Cesarze Sueiren i Fuxi chcieli oddziaływać na ludzi. [...] Ludzie porzucili *dao*, aby praktykować dobro. Działanie (*wei*) miało pierwszeństwo przed cnotą (*de*), a duch indywidualny nad pierwotną naturą. [...] W ten sposób cały świat został zdany na błędzenie i nieporządek, tak iż nie można było już osiągnąć jego pierwotnego rozróżnienia i odnaleźć jego natury. Stąd widać, że świat utracił *Dao*, a *Dao* utraciło świat; że *Dao* i świat utraciły się dla siebie wzajemnie” (Avanzini 2004: 137-138). Utracenie przez świat *dao* to początek zła, w tym nieszczęść na Ziemi. *Dao* nazywane jest zasadą prawdy. Jest złożone z trzech podstawowych aspektów pozwalających traktować *dao* jako „pierwotną jedność, zasadę organizacji rzeczywistości; przekształcającą siłę kosmosu; rzeczywistość ostateczną, do której wszystko chce powrócić” (Avanzini 2004: 141). *Dao* to również społeczne normy, zaś *de* to cechy charakteru, umiejętności oraz usposobienie człowieka, które jest kreowane, w przypadku spotkania się z *dao*. Zhuangzi był orędownikiem pozostawienia wolności naturze. Miał świadomość, że człowiek powinien żyć w zgodzie z innymi istotami, gdyż stanowi to podstawę konstytutywnego bytu człowieka. Według niego, naturalny porządek został zaburzony poprzez destrukcyjne działanie cywilizacyjne człowieka. Chcąc rządzić światem i innymi istotami człowiek zaczął stosować przemoc, konsekwencją czego nastąpił nieporządek oraz zło. Zerwanie *Dao* ze światem może być skutkiem historii cywilizacji człowieka. Zhuangzi traktuje *dao* jako jednocześnie immanentne oraz transcendentne. Uzasadnia to tym, iż „wszystkie przeciwieństwa znajdują w nim swe utożsamienie”

(Avanzini 2004: 146). W ujęciu myśli taoistycznej, ważne jest pojęcie *bengen* – początku, z którego się wychodzi i końca, do którego się ostatecznie zmierza. Myśl konfucjańska kieruje i definiuje *bengen*, jako niebo. Z kolei, w myśli taoistycznej określenie to rozumiane jest jako ziemia. Skąd pochodzą te różnice w myśli konfucjańskiej i myśli taoistycznej? Wynika to mianowicie z tego, iż koncepcja konfucjańska traktuje niebo jako zabezpieczenie porządku moralnego w społeczeństwie. Niebo według filozofa Mencjusza „widzi to, co widzi mój lud, czuje to, co czuje mój lud”. W koncepcji konfucjańskiej niebo to bóg. W koncepcji taoistycznej *dao* to bóg. Chińczycy myśląc i kierując się w swym życiu etyką oraz filozofią, poszukują wartości wyższych i drogi życia. Może to doprowadzić do całkowitego zjednoczenia z *dao*, *dao* rozumianą jako ziemia, natura (Kajdański 2010: 17). Według założeń taoistycznych, człowiek powinien dążyć drogą ku zjednoczeniu z naturą. Uczciwe dążenie drogą życia zgodnego z harmonią przyrody nazywa się *Wu-wei*. Zasada *wu-wei* znaczy „nie działać”. Chodzi w niej przede wszystkim o brak ingerencji w naturalny bieg rzeczy. Polega ona na niezakłócaniu życia przyrodniczego, które ma wpływ na zdrowie człowieka.

Zou Yan to pierwszy myśliciel, który dokonał wykładni kosmologii chińskiej. Żył w wieku III p.n.e. Koncepcja siły *jin* i *jang* pochodzi z obserwacji natury. *Jang* oznaczała osłonecznioną warstwę wzgórza, zaś *jin* – ocienioną warstwę wzgórza. Wszechświat według antycznych Chińczyków cechuje biegunowość. Polega ona na rozdziale dnia od nocy, płci męskiej od żeńskiej czy nieba od ziemi. Co charakterystyczne, *jin* oraz *jang* może być określone w relacji współzależności. Obie siły są nierozdzielne. Harriet Beinfeld podaje przykład, który ilustruje we właściwy sposób *jin* i *jang*, „Słońce jest większe, jaśniejsze, gorętsze, w porównaniu z Ziemią, która jest mniejsza, ciemniejsza i zimniejsza” (Beinfeld 1997: 46). Słońce to *jin*, zaś Ziemia to *jang*. *Jin* i *jang* to inaczej dwa bieguny, które istnieją w życiu człowieka. Są podstawą zjawisk oraz są obecne we wszechświecie. Stanowią jedność i są od siebie zależne. Bez siebie nie będą istnieć. Określa się je, jako determinujące istnienie wszechświata. Należy zaznaczyć, że *jin* jest korzeniem siły *jang*, a *jang*

jest korzeniem siły *jin*. Pierwotnie *jin* określano, jako nazwę zbocza góry, będącego w cieniu. *Jang* zaś określano flagi, które falowały w słońcu. Zgodnie z tą etymologią wyrazów należy rozumieć, iż *jin* jest ciemne, chłodne, ciężkie, zaś *jang* jasne, ciepłe oraz lekkie (Reid 1998: 43).

Ogólna charakterystyka określa *jin* przede wszystkim, jako pierwiastek ciemności, chłodu, ciężkości, kobiecości. Zawiera sam w sobie odrobinę *jang*. *Jang* to pierwiastek jasności, ciepła, lekkości oraz męskości. Zawiera sam w sobie odrobinę *jin*. Symbol składa się z dwóch sił *jin* i *jang*. Ilustracja, która przedstawia siły *jin* i *jang*, wskazuje na jasną część *jang*, gdzie znajduje się czarny punkt *jin*, zaś na ciemnej części *jin*, umieszczony jest biały punkt *jang*. Vasant Lad i David Frawley w publikacji „Joga ziół” napisali, że „istota ludzka, jako mikrokosmos, uosabia wszystkie te przemiany. Każda rzecz zawiera wszystkie rzeczy. Nasiono mieści w sobie drzewo, a drzewa – las. Poszczególne formy życia stanowią stacje przyjmujące i przekazujące siły, które wszystko ożywiają. Każda rzecz istnieje po to, by odżywiać inne rzeczy, a także po to, by odżywiać samą siebie. W ten sposób każde królestwo natury służy przyjmowaniu i przekazywaniu życia. Siły te nie są materialne, ale zawierają subtelny rodzaj natury duchowej. W wewnętrznym świecie centralne słońce jest także źródłem życia. Wewnętrzne słońce jest naszym prawdziwym ja” (Beinfeld 1997: 75).

Filozofia taoistyczna zakłada, że wszystko co istnieje, ma swoje przeciwieństwo. Wszystko jest w ruchu. Wszystko dzieje się cyklicznie. Zakłada, że wszystko się przenika, dlatego bo jest w nieustannym cyklu, który ulega poszczególnym przemianom. Dzień nie jest przyczyną nocy, ani noc nie jest skutkiem dnia. Lato nie jest przyczyną zimy, ani zima nie jest skutkiem lata. W filozofii chińskiej logika linearna nie ma znaczenia. Koncepcja sił *jin* i *jang* kładzie nacisk przede wszystkim na: układ, co i w jaki sposób na siebie oddziałuje, logikę względności, dialektykę. *Jin* oraz *jang*, podlegają nieustannym przemianom, w cyklu, który stanowi całość. *Jin* stanowi wewnętrzny rdzeń. *Jang* stanowi zewnętrzną otoczkę. *Jin* można określić następującymi cechami: spokoj-

ny, skupiony, statyczny. *Jang* można określić następującymi cechami: aktywny, ekspansywny, dynamiczny (Beinfeld 1997: 47).

Elfrem Korngold zauważa, iż procesy, które mają miejsce w świecie natury i istot żywych, dokładnie i precyzyjnie odpowiadają poszczególnym fazom przemian sił *jin* oraz *jang*, które obejmują m.in.: „pory roku, rytm dnia, światło i ciemność, rozszerzenie się i kurczenie się, początek i koniec, fizjologiczny cykl rozkwitania i więdnienia” (Beinfeld 1997: 33).

Jin i *jang* tworzą strukturę. Elementy w strukturze wzajemnie oddziałują na siebie. Zachowują jednak odrębną część z całości. Poszczególne elementy nakładające się na całość są istotne. Część i całość może istnieć tylko i wyłącznie w przypadku, gdy wzajemnie ze sobą współdziałają. W filozofii chińskiej *tao* oznacza ład, całość, jedność wszelkiej materii i reguł, w którym funkcjonuje wszechświat. *Jin* oraz *jang* to dwa symbole procesów, które zachodzą w *tao*. Procesy te są ilustracją tego, w jaki sposób rzeczywistość ulega zmianie oraz wyodrębnienia szczegółowego faz, zachodzących w tychże procesach. Fazy wzajemnie się przenikają. Fazy są także od siebie współzależne. *Jin* oraz *jang* pozostają względem siebie we wzajemnej zależności.

Według kosmologii chińskiej człowiek może poznać wszechświat przy pomocy własnej intuicji bądź mistycznie. Jednak to co można poddać analizie to *jin* oraz *jang*, a także pięć faz przemian. Poszczególne fazy zostały nazwane określeniami następujących żywiołów: drewno, ziemia, metal, ogień, woda. Wyznaczają one pory roku, kierunki świata, ale także stanowią wzorzec kraju, społeczności, rodziny i bytu. L. Kohn uważa, że „za pomocą faz kosmologia chińska tworzy – ujmując różne aspekty życia ludzkiego – zintegrowany system odniesień i buduje praktyczny pomost pomiędzy równoległymi makro i mikrokosmosem ludzkiego bytu. [...] Wszystkie sprawy, podejmowane działania, uczucia, przedmioty mają swoje określone miejsce w bezpośrednim i zsynchronizowanym porządku, który pozwala osiągnąć w sytuacji prawidłowego korzystania zeń – harmonijną kosmiczną całość” (Kohn 2002: 111).

Zou Yan jest twórcą pięciu faz przemian, które obejmują: *jang minor*, *jang maior*, *jin jang*, *jin minor*, *jin maior* (Konior 2006: 141). Pięć symboli istniało już wcześniej i miało zastosowanie przede wszystkim w działaniach magicznych oraz astrologii. Następnie fazy pięciu przemian zostały sklasyfikowane. Wyodrębniono także z teorii dwa kierunki: tzw. produktywny woda – drewno – ogień – ziemia – metal oraz tzw. destruktywny ziemia – drewno – metal – ogień – woda. Myśl filozoficzna łączy się z aspektem pragmatycznym, gdyż woda w postaci deszczu pada na ziemię i dzięki temu rosną drzewa. Drzewa po jakimś czasie wysychają, w konsekwencji czego są łatwym łupem dla ognia, który jako popiół, tworzy ziemię, w której znajdują się metale, które mają właściwość przyciągania chmur i opadu deszczu.

Pięć Przemian w języku chińskim to wyrażenie *Wu Xing*. Oznacza ono pięć, czyli *wu*, i siły, czyli *xing*. Pięć dotyczy głównych i podstawowych procesów dokonujących się w rzeczywistości. Mogą być one również nazywane czynnikami, ruchami, fazami, przekształceniami czy wspomnianymi siłami. Wszystkie te określenia są poprawne. Filozofia chińska oparta jest na logice współzależności. Efrem Korngold zwraca szczególną uwagę na teorię współzależności, która jest fundamentem filozofii chińskiej. Teoria współzależności zawiera jednoczesny, całościowy opis zdarzeń w świecie zewnętrznym człowieka i w świecie wewnętrznym człowieka. Każde zachodzące zjawisko jest uszeregowane, zgodnie z *jang* i *jin* oraz Pięcioma Przemianami tj.: Drewna, Ziemi, Ognia, Metalu, Wody, które są odzwierciedleniem pięciu głównych rodzajów procesów.

Ilza Veith Nei Ching zauważa, że „Niebo zostało stworzone przez nagromadzenie *jang*, Ziemia została stworzona przez nagromadzenie *jin*. Woda i ogień są symbolami *jin* i *jang*; *jin* i *jang* są źródłem mocy i początkiem powstawania wszystkiego. *Jang* wznosi się ku niebu; *jin* schodzi ku Ziemi. W ten sposób wszechświat przedstawia ruch i spoczynek, kontrolowane przez mądrość Natury. Natura daje moc, by rodić i rosnać, zbierać i magazynować, kończyć i zaczynać wszystko od nowa”. Teoria Pięciu Przemian stanowi opis cyklicznych zmian podczas

całego życia, jak i także podczas każdego, oddzielnego dnia. Ziemia jest symbolem równowagi pomiędzy poszczególnymi, przeciwstawnymi siłami. Integralność człowieka jest uzależniona od braku zakłóceń w rytmie wewnętrznym wszystkich Pięciu Przemian.

Reasumując, stwierdzenie, że wszelkie istoty życia stanowią całość w świecie natury, to podstawowa myśl filozofii chińskiej. Łączy ona zarówno kosmologiczne jak i antropologiczne przesłanki. Istoty żywe są wzajemnie ze sobą powiązane, i wzajemnie zależne. Świat natury to *tao*. *Tao* to całość. Świat natury znajduje się w nieustannym ruchu wyznaczanym poprzez kolejne cykle, w których zachodzą poszczególne przemiany. Gdy świat natury pozostaje niezachwiany wówczas równoważą się. Życie może rozwijać się w sposób harmonijny.

Antropologia chińska traktuje człowieka, jako mikrokosmos świata natury. Człowiek jest pośrednikiem pomiędzy Niebem, a Ziemią. Jest potomkiem, który powstał, w związku z przenikaniem się wzajemnym siły kosmicznej oraz siły ziemskiej. Ideogram, znaleziony w Chinach, przedstawia sylwetkę człowieka, jako drzewo zakorzenione w Ziemi, z rękami wyciągniętymi jak gałęzie w kierunku Nieba, czerpiącego siłę z góry i z dołu.

Bibliografia

Literatura

- Avanzini F., 2004, *Religie Chin*, Wyd. WAM, Kraków.
- Beinfeld H., 1995, *Między niebem a ziemią: przewodnik po medycynie chińskiej*, Wyd. W.A.B., Warszawa.
- Beinfeld H., 1997, *Medycyna chińska*, Wyd. W.A.B., Warszawa.
- Bronz Z., 2008, *Zdrowie z naturą: medycyna tradycyjna: Qigong, moksa, świece Hopi, akupunktura, homeopatia*, Wyd. Agencja Wydawnicza Jerzy Mostowski, Raszyn.
- Kajdański E., 2010, *Sekrety chińskiej medycyny: „Medicus Sinicius” Mihała Boyma*, Wyd. Neriton, Warszawa.

- Kohn L., 2002, *Disharmonie: Das chinesische Bose*, w publ. H. Kochanka *Wozu das Leid? Wozu das Bose?*, Paderborn.
- Konior J., 2006, *Zagadnienie grzechu w kulturze chińskiej*, Wyd. WAM, Kraków.
- Lin B. Henry, 2010, *Wielka księga medycyny chińskiej*, Wyd. Bauer KBC, Warszawa.
- Liwak-Rybak K., 2008, *Ludy starożytnych Chin*, Rzeczpospolita S.A., Warszawa.
- Reid D., 1998, *Na straży Trzech Skarbów: chińska droga życia w zdrowiu*, Wyd. Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Rodziński W., 1992, *Historia Chin*, Wyd. Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków.

Witryny internetowe

(Web-01) <www.chiefseattle.com>, dostęp: 23.05.2013.