

ANDRZEJ KORCZAK

Polskie Towarzystwo Religioznawcze

e-mail: ak-sele@wp.pl

ORCID: 0000-0002-2563-9201

Symbole religijne i metafory mądrościowe Laozi

Religious symbols and wisdom metaphors Laozi

Abstract. There are both religious symbols and wisdom metaphors in *Dao De Jing* by Laozi. They suggest that the ultimate reality is above the human intellect. The most important metaphor is *Dao* – “Way”. The metaphor of “the mother” of the world plays a very important role. This metaphor suggests that wisdom consists in penetrating the source of all being. The metaphor of the “Heaven Gates”, which indicates the transition from common sense to the supernatural. The metaphor of “the child” suggests that wisdom is not about accumulating knowledge, but on spiritual integration. The metaphor of yin, or metaphysical femininity, plays a very important role.

Keywords: *Dao De Jing*, symbols, metaphors, wisdom.

Cel rozważań i metoda

Traktat *Dao De Jing*, którego autorstwo przypisuje się chińskiemu myślicielowi Laozi (dlatego dzieło nosi też tytuł *Laozi wuqian wen*, czyli *Księga 5000 znaków Laozi*), jest coraz bardziej znany na Zachodzie (Kohn, 2012, s. 23). Laozi używa w swoich rozważaniach symboli religijnych i metafor mądrościowych, tym samym odróżnia czysto pojęciową wiedzę od mądrości (Laozi, 2016, s. 40–41; Schwartz, 2009, s. 207–209). Celem tego artykułu jest pokazanie, iż proste – wydawałoby się – aforyzmy Laozi nawiązują do wewnętrznej mobilności, dzięki której można odsłonić zawarty w nich sens (Kohn, 2012, s. 32). Ponadto będą się starał

dowieść, że takie odczytanie traktatu *Dao De Jing* stwarza bardzo spójną wizję duchowej mądrości Laozi.

Metoda odczytania będzie polegać na identyfikacji treści poprzez znaczenia symboli religijnych zawartych w traktacie. Dzięki badaniom Mircei Eliadego wiemy, że przeżywanie symboli jest psychologicznie integrujące (zob. Eliade, 1994a, s. 211; 2001, s. 364, 386–187, 443, 503, 516, 596–597, 752, 771, 887, 889). Podobnie twierdzą Gilbert Durand (1986, s. 29), Paul Tillich (1987, s. 103) i Louis Dupré (1991, s. 209). Symbole ukazują sens i strukturę ostatecznej rzeczywistości (Eliade, 1994a, s. 215; 2009, s. 245). Ich siła polega na specyficznym związku z ludzką egzystencją (Eliade, 1994a, s. 217). Dzięki powiązaniu z wyobrazeniami archetypowymi symbole pozwalają otworzyć się na transcendencję (Eliade, 1994a, s. 217), a ich przeżycie staje się aktem duchowym (Eliade, 1994a, s. 218). Oznacza to, iż symbol umożliwia kontakt z tym, co ponadczasowe (Eliade, 2009, s. 12).

Ogólnie o metaforach zawartych w *Dao De Jing*

Jednym z ciekawszych badaczy *Dao De Jing* jest Władimir M. Malawin, który pisze:

Wypowiedziałem opinię, że taoizmowi właściwy jest pogląd na świat jako skrytą lub absolutną metaforę. Natura tej metafory nie w pełni odpowiada powszechnie przyjętemu zdaniu o jej istocie. We współczesnych pracach o filozoficznych studiach nad procesem metaforycznym często porównuje się go z metafizycznym rozdzieleniem tego, co uczuciowe, i tego, co pojęciowe [...]. Dla taoistycznego mędrca, który zrozumiał niedualistyczną naturę rzeczy, rzeczywistość jest odbita w sobie samej. Jawność metafory niknie, lecz zachowuje się jej twórcza siła, skryta w zdolności do wyjawiania skrytej w głębinach jedności rzeczy (Malawin, 1988, s. 94–95; por. Yanying Lu, 2012).

Uczony zdaje się twierdzić, że zrozumieniem metafory mądrościowej jest poznanie jedności rzeczy możliwe w głębi ludzkiej duszy. Aby to pojąć, należy spojrzeć na świat jako na metaforę tego, co się dzieje w naszym umyśle, i szukać we własnej głębi jednoczącej wszystko zasady. Richard Wing sugeruje, że aby zrozumieć wskazówki Laozi, należy przestać się posługiwać jedynie intelektem i uzupełnić go intuicją (Wing, 2014, s. 14). Podobnie twierdzi Carl Gustav Jung (Jung 1989, s. 178–196). Mędrzec używa symboli, ponieważ chodzi mu o zmianę wewnętrznej postawy – z takiej, która przywiązana jest do wiedzy intelektualnej, a takie przywiązanie pozwala jego umysłowi krążyć po powierzchni duszy, na taką, która umożliwia mu poznanie źródeł własnej tożsamości. Symbol i metafora nadają się do tego bardziej niż racjonalne pojęcia, ponieważ stymulują mentalne zaangażowanie, którego nie mogą wyzwolić abstrakcyjne pojęcia. Oznacza to m.in., że *Dao De Jing* nie prezentuje systemu filozoficznego w zachodnim ro-

zumieniu i nie zawiera żadnych dowodów¹. Raczej sugeruje, że ostateczna rzeczywistość znajduje się ponad ludzkim intelektem². To sprawia, że różne szkoły mądrościowe odmiennie interpretowały prawdy zawarte w traktacie (Lao zi, 2006, s. 18).

W traktacie *Dao De Jing* jest sporo symboli religijnych i metafor mądrościowych. Są to m.in.: najwyższe bóstwa lub najwyższe bóstwo (rozdz. 4), Wielki Cieśla lub Wielki Odlewniczy (rozdz. 28, 74), Praojciec wszechrzeczy (rozdz. 59), Stwórca świata (rozdz. 4, 59, 60; zob. Lao zi, 2006, s. 32–33, 71, 140), Niebo i Ziemia (rozdz. 1, 5, 6, 7, 23, 24, 25, 33), symbol Nieba (rozdz. 13, 68), macierz wszystkich bytów (rozdz. 20, 25, 52, 59), dziewięciostopniowy taras (rozdz. 64), Dzień Wielkiej Ofiary (rozdz. 20), słomiane figurki psów przeznaczone na ofiarę (rozdz. 5), mędrzec-święty (rozdz. 52), tłumaczony przez Richarda Wilhelma jako powołany, Syn Niebios (Lao zi, 2016), dziesięć tysięcy istot (rozdz. 39, 42, 62, 64, 76), duch doliny (rozdz. 6), brama niebios (rozdz. 10), zachowania biernego jak kura (rozdz. 10, 28), woda (rozdz. 8, 78), nieociosany kloc (rozdz. 15, 19, 28), metafora dziecka (rozdz. 10, 15, 20, 28).

Interpretacja najważniejszych symboli i metafor zawartych w *Dao De Jing*

W traktacie *Dao De Jing* centralną rolę ogdrywa metafora *Dao*³. Znaczenie słowa *Dao* jest bardzo odległe zachodniej mentalności, dlatego zrozumienie sensu samej metafory nastroczało wielu trudności (zob. Kohn, 2012, s. 28; Helin, 2010, s. 49–53; Bykow, 1988, s. 27–38; Needham, 1956; Wing, 2014, s. 7 i nn.; Jung, 1989, s. 40–79). Tadeusz Żbikowski pisze:

Znane są jednak użycia znaku tao już w dość wczesnych tekstach *Księgi Dokumentów* i *Księgi Pieśni*, pochodzących z pierwszej połowy I-go tysiąclecia p.n.e. Znak ten w tych tekstach przybrał już formę, która z niewielkimi modyfikacjami wynikającymi ze zmiany przyborów do pisania, stosowana jest do dzisiaj i przedstawia element

¹ „Good people will not want to argue [...]. Those who love to argue [...] are likely to be not so good” (Lok Sang Ho, 2002, s. 87). Por. „Ludzie dobrzy nie uczestniczą w (zawilych, lecz powierzchownych) dysputach. Ci, którzy uczestniczą w dysputach, nie są dobrzy” (Żbikowski, 1988, s. 75); „Good people do not engage in disputation, and those who engage in disputation are not good” (Lao Zi, 2009, s. 199); „Człowiek porządny nie dyskutuje,/ kto dyskutuje niewiele jest wart” (Lao-tsy, 2002, s. 20).

² „Cokolwiek by o Nim mówić, istoty Tao nie da się opisać./ Można nadać Mu nazwę, ale to nie będzie właściwa nazwa” (Lao-tsy, 2002, s. 4).

³ Autor przyjął dwojaką formę zapisu: *dao* lub *Dao* w zależności od przekładu, do którego odwołuje się w danym fragmencie artykułu.

głowy połączony z elementem graficznym, oznaczającym *ić, przechodzić*. Znaczenie tego ideogramu zostało objaśnione w najstarszym słowniku chińskim (około 100 rok n.e.) jako *droga*, po której się chodzi, natomiast najobszerniejszy słownik znaków pisma chińskiego z początków naszego stulecia wymienia ponad pięćdziesiąt różnych znaczeń tego słowa [...]. Stosunkowo najwcześniej, bo we wspomnianej *Księdze Pieśni* wyraz *tao* występuje w znaczeniach *droga, ścieżka* oraz *metoda, sposób*. Około VI–V wieku p.n.e. w *Dialogach konfucjańskich*, przypisywanych Konfucjuszowi (551–479 rok p.n.e.), pojawia się to słowo w znaczeniu *zasada, zbiór zasad moralnych*. Mniej więcej w tym samym czasie używane jest ono również w znaczeniu *prowadzić, pokazywać drogę*, a na początku III wieku p.n.e. występuje ono jeszcze w dwóch nowych znaczeniach. W księdze *Etykiety* jako *wyjaśniać, objaśniać*, a u kontynuatora myśli konfucjańskiej, Mencjusza (372–289 rok p.n.e.) jako *mówić, wyrażać w słowach* [...]. W tekstach przedkonfucjańskich wyraz ten znaczy *droga, ścieżka*, bądź *prowadzić, kierować*. Natomiast w *Dialogach konfucjańskich* przybiera jeszcze nowe znaczenie – *sposób działania, zasada postępowania*. Spotykamy go na określenie postępowania słusznego, sprawiedliwego, zgodnego z konfucjańskimi normami etycznymi. Po raz pierwszy, również u Konfucjusza, wyraz ten został użyty na oznaczenie jakiegoś powszechnego prawa, wyznaczającego zasady postępowania. *Tao* jest więc jakąś powszechną, ogólną zasadą, według której wszyscy, zarówno jednostki, państwa, jak i cały świat, powinni postępować (Żbikowski, 1988, s. 40–41; zob. Needham, 1984; Eliade, 1994a, s. 21–25).

Feng Youlan, przedstawiając pojęcie *Dao* w *Krótkiej historii filozofii chińskiej*, pisze:

Dao jest tym, dzięki czemu każda rzecz i wszystkie rzeczy stają się. Ponieważ rzeczy zawsze są, *dao* nigdy nie przestaje być. Jest ono początkiem wszystkich początków i wobec tego widziało ono początek wszystkich rzeczy. Nazwa, która nigdy nie przestaje być, jest nazwą trwającą, a taka nazwa w rzeczywistości nie jest w ogóle nazwą. »Bezimienne (stało się) prapoczątkiem nieba i ziemi«. Zdanie to jest tylko zdaniem formalnym, a nie rzeczowym. Znaczy to, że nie zawiera ono żadnych informacji o faktach. Taoiści myśleli, że skoro rzeczy są, to musi istnieć coś, dzięki czemu wszystkie one się stają. To »coś« desygnowali oni jako *dao*, co jednak w rzeczywistości nie jest nazwą. Pojęcie *dao* również ma charakter formalny, a nie rzeczowy. Znaczy to, że nie opisuje ono niczego z tego, dzięki czemu wszystkie rzeczy się stają. Możemy powiedzieć tylko, że ponieważ *dao* jest tym, dzięki czemu wszystkie rzeczy się stają, samo z konieczności nie jest zwykłą rzeczą pośród innych rzeczy. Gdyby bowiem było taką rzeczą, nie mogłoby zarazem być tym, dzięki czemu *wszystkie* bez wyjątku rzeczy się stają. Każdy rodzaj rzeczy ma nazwę, lecz samo *dao* nie jest rzeczą. Jest ono zatem »bezimienne, jest nieociosanym blokiem« (Feng Youlan, 2001, s. 111; zob. Lao zi, 2006, s. 15–16, 21, 47, 65).

Fragment rozdziału XXXII traktatu Laozi wiąże z *Dao* metaforę „nieociosanego kłoca”, co potwierdza rozumowanie Feng Youlana:

Tao jest niezmiennie i nie sposób Go nazwać,
 jest jak nieociosany kloc;
 chociaż małe,
 nikt się nim nie wysługuje.
 Jeśliby Je pojęli możni i królowie,
 wszyscy byliby Mu posłuszni (Lao-Tsy, 2002, s. 10).

„Nieociosany kloc” jest metaforą bytu, który nie ma istoty – i tym się różni od wszystkich bytów mających istotę. Byt bez istoty jest źródłem dwóch najważniejszych zasad metafizycznych, od których wywodzą się wszystkie określone byty mające określone istoty (Schwartz, 2009, s. 202, 205; 1985). Moim zdaniem zacytowane wcześniej słowa historyka chińskiej filozofii sugerują, że pojęcia *Dao* i „nieociosany kloc” odnoszą się do transcendencji rozumianej jako coś, co jest pozbawione określonej istoty – nieśmiertelny duch. Wang Bi często nadaje metaforze nieociosanego kłoca znaczenie psychologiczne. Robi to w komentarzach do rozdziałów: XXVIII, XXXII i XXXVII (Lao zi, 2006, s. 70–71, 76, 82, 86).

Łączenie znaczenia psychologicznego i metafizycznego jest charakterystyczne dla prawie całej chińskiej myśli mądrościowej. Według Benjamina Schwartz pojęcie *Dao* w konfucjanizmie pierwotnie oznaczało społeczny i naturalny porządek, w taoizmie zaś ma ono znaczenie mistyczne (Schwartz, 2009, s. 203). Jego istota nie daje się wyrazić za pomocą pojęć (Schwartz, 2009, s. 199–202), co według badacza sugeruje sam Laozi (Schwartz, 2009, s. 199). Z kolei Richard Wilhelm tłumaczy *dao* jako „sens”, choć uważa, że równie dobre są takie pojęcia, jak: „Bóg”, „droga”, „rozsądek” czy „logos” (Lao zi, 2016, s. 33–35). Greckim, przedfilozoficznym odpowiednikiem słowa *Dao* było słowo *Dike*, które oznaczało drogę dochodzenia do czegoś, kolej rzeczy, sposób postępowania, sprawiedliwe, słuszne postępowanie i samą sprawiedliwość (Jaeger, 1962, s. 130–131, 166, 206). Hebrajskim odpowiednikiem *Dao* jest droga Pana, głoszona przez proroków (Schwartz, 2009, s. 63).

Bardzo ważną rolę w *Dao De Jing* pełni metafora matki świata. Pokazuje ona, że mądrość polega na wniknięciu w źródło wszelkiego bytu i wszelkich zjawisk.

Wszystko, co istnieje na ziemi pod niebem
 ma swój początek.
 Uważa się go za matkę wszystkich rzeczy pod niebem.
 Dopiero posiadłszy wiedzę o matce
 można poznać jej dzieci (Lao-tsy, 1988, rozdz. LII, 65).

W przekładzie Jarosława Zawadzkiego te same słowa brzmią jeszcze dobitniej:

Jest Początek na świecie,
 który to jest Matką świata.

Jeśli dotrzemy do matki,
poznamy jej dzieci [...] (Lao-Tsy, 2002, s. 19).

Z kolei Wang Bi akcentuje konieczność poznania każdego bytu poprzez jego najgłębszą podstawę, którą Laozi nazywa matką (Lao zi, 2006, s. 21, 24, 57, 85–86, 89, 108, 117, 120). Kreśli dialektykę poznania gałęzi, czyli poznania powierzchownego, i poznania korzeni – matki, czyli poznania poprzez dotarcie do absolutnej podstawy bytu. Zachodnią analogią jest nawoływanie do poznania każdego bytu poprzez *arche* w zachowanych fragmentach presokratyków. Wang Bi stwierdza wręcz, że trzymanie się podstawy jest istotą nauki *Dao De Jing*: „Księgę Laozi można podsumować jednym zdaniem: »Ach! Zadbaj o korzenie – dla wzrostu i rozwoju gałęzi nic nie jest bardziej korzystne«” (Lao zi, 2006, s. 21). Zdania te sugerują odróżnienie zdroworozsądkowej wiedzy i mądrościowego wglądu, zwanego na Wschodzie oświeceniem. Pojęcie to jest obecne w komentarzach Wang Bi (Lao zi, 2006, s. 50, 114, 119).

Podobnie twierdzi Wilhelm, który pisze:

Laozi nie dąży więc do »poznania«, ale do »oglądu«, wewnętrznego »oświecenia«. Widać w wielu miejscach (por. 12,3), że ten ogląd nie ma nic wspólnego z wizjami uzyskanymi dzięki ascezie i praktykom ascetycznym [...]. To wewnętrzne oświecenie prowadzi zupełnie samo do prostoty (por. 28), która w dziecku, jeszcze nie pędzonym wirem pożądań, ma najpiękniejszą analogię. Ludzka istota tworzy w ten sposób spójną, zwróconą ku sobie jedność [...]” (Lao zi, 2016, s. 40–41).

Nic dziwnego, że Schwartz uważa, że takie poznanie jest rodzajem gnozy (Schwartz, 2009, s. 210). Poznanie *Dao*, ostatecznej zasady świata, która stanowi źródło wiecznego porządku, jest wglądem w istotę kosmosu oraz w istotę ludzkiej duszy. Zhuangzi głosi, że tę prawdę bytu poznajemy we własnym wnętrzu:

Naucz się widzieć, gdzie wszystko jest ciemne, i słyszeć, gdzie wszystko jest ciche. W mroku dojrzysz światło, w ciszy usłyszysz harmonię. Nie przeszkadzając odkrywać się prawdzie, taoistyczny mędrzec nie widzi jej w zwykłym sensie, bowiem nie jest ona przedmiotem, lecz bliższa jest mu niż jego własne ja. Może on jedynie chronić ją w sercu (*huai*) (Malawin, 1988, s. 88).

O poznaniu wewnątrz siebie pisze również Wang Bi (Lao zi, 2006, s. 100, 108, 112; por. Helin, 2010, s. 76–77). Moim zdaniem jedynie fragment rozdziału LII wyjaśnia twierdzenie o poznaniu czysto wewnętrznym. Taka interpretacja znajduje potwierdzenie w komentarzu Wang Bi do tego (Lao zi, 2006, s. 108).

Zatkajmy usta, oczy, uszy i nos,
zamknijmy drzwi,
a nie będziemy musieli trudzić się do końca życia.
Kiedy zaś otworzymy usta, oczy, uszy i nos,

zaczną nam się mnożyć sprawy
i nie zaznamy spokoju (Lao-tsy, 2002, s. 14).

We fragmencie rozdziału X mędrzec Laozi używa metafor, które oznaczają podatność na wpływy duchowe.

Bramy niebios otwierają się i zamykają,
(powodując liczne przemiany),
(a wtedy) można zachowywać się (wobec nich biernie) jak kura (Lao-tsy, 1988, s. 51).

W wersji Wang Bi ten sam fragment brzmi nieco inaczej: „Bramy Nieba otwierają się i zamykają; umieć postępować jak kobieta (Lao zi, 2006, s. 40). W starożytnych Chinach uważano bowiem, że dla kobiety właściwe jest pełne gotowości reagowanie na impulsy, które wysyła do niej mężczyzna. Laozi stwierdza, że podobnie powinien zachować się człowiek podążający duchową drogą i poddający się wpływom *Dao*. Stąd fragment rozdziału X wskazuje na przejście od zdroworozsądkowej świadomości do sfery nadprzyrodzonej. Jest rodzaj mistyki, choć Schwartz zaznacza, że mistyka *Dao De Jing* różni się od mistyki w znaczeniu hinduskim czy chrześcijańskim (Schwartz, 2009, s. 193).

Skoro wgląd w prawdę o świecie uzyskuje się w głębi własnej duszy, to jej struktura musi odpowiadać strukturze kosmosu. W gruncie rzeczy Zhuangzi wypowiada twierdzenie o jednolitych siłach tworzących zarówno świat, jak i ludzką duszę. Jest to załączek doktryny o świecie jako makrokosmosie i człowieku jako mikrokosmosie. Tylko wtedy mądrościowy wgląd we własną duszę jest jednocześnie wglądem w istotę kosmosu. Jednocześnie oznacza to, że innego wglądu nie mamy. Intelktualne, pozbawione wglądu rozmyślanie o prawdzie jest co najwyżej pewnym etapem na drodze do uzyskania wglądu. Refleksja uprawiana sama dla siebie staje się imitacją mądrościowego poznania. Alan Watts pisze o takim poznaniu następująco:

Prawie całą naszą wiedzę taoista nazwałby wiedzą umowną, gdyż nie czujemy, że naprawdę coś wiemy, dopóki nie potrafimy sobie tego przedstawić przy pomocy słów albo jakiegoś innego systemu znaków konwencjonalnych, na przykład symboli matematycznych lub nut. Taka wiedza nazywa się umowna, bo jest przedmiotem społecznej umowy co do systemu komunikacji (Watts, 1988, s. 15–16).

Takie rozumienie wiedzy wyjaśnia, dlaczego dla mędrca wszelkie spory są jawne (Smullyan, 1995, s. 32–34). Nie rozległa wiedza i zdolność przekonywania innych, ale powrót do naturalnej prostoty umysłu jest jedynie skutecznym remedium na egzystencjalne problemy (Kohn, 2012, s. 33, 50). Benjamin Schwartz twierdzi, że wiedza – w potocznym rozumieniu – jest sensem metafory „człowiek małego poznania”, która określa tego, kto ma jedynie intelektualną wiedzę, nawet jeśli bardzo rozległą (Schwartz, 2009, s. 238–239). Taoistyczne metafory człowieka

mającego mądrościowy wgląd to: prawdziwy człowiek, wielki człowiek, najwyższy człowiek i szlachetny człowiek. O poznaniu jako o mądrościowym wglądzie wyraźnie mówi początek rozdziału X, który zawiera ważną dla *Dao De Jing* metaforę dziecka:

Dusza ogarnia Wielką Jedność.
Czyż może więc się od niej odłączyć?
Czy, złagodniawszy dzięki nieingerowaniu
w naturę życia,
można stać się niemowlęciem;
a obmywszy się z tajemniczego światopoglądu,
czy można zostać bez skazy?
[...] Kiedy wszyscy są pojętni wokoło
czy można o niczym nie wiedzieć? (Lao-tsy, 2002, s. 5).

Już Konfucjusz rozumiał, że mądrość to wiedza integralna, a nie suma poszczególnych wiadomości (Schwartz, 2009, s. 91–92). Taka wiedza jest efektem radykalnej, egzystencjalnej przemiany, którą mędrzec porównuje do śmierci. Dialektyka zwierzęco-ludzkiej i ludzko-boskiej świadomości kojarzona jest najbardziej z mistyką Dalekiego Wschodu, ale można ją odnaleźć także w mistyce europejskiej. Podobny sens mają słowa Jezusa o tym, że dopóki ziarno nie obumrze, nie wyda owocu (J 12,24) oraz słowa Apostoła Pawła na temat śmierci starego człowieka i narodzin nowego człowieka (Ef 4,24). Laozi napomyka o konieczności radykalnej przemiany egzystencjalnej m.in. we fragmentach V i XXXIII: „Kto umarł nie umierając,/ ten nie musi obawiać się śmierci”⁴ (Lin Yutang, 1948, s. 40). Wang Bi pisze o powtórnych narodzinach, łącząc tę metaforę z pojęciem oświecenia (Lao zi, 2006, s. 50, 78). W tradycji ustnej ten fragment rozdziału XXXIII zachował się w formie sentencji: „Kto umarł miękko śmiercią, nie musi obawiać się śmierci”.

Radykalna przemiana naszej kondycji poznawczej jest możliwa. Gdyby było inaczej, byłibyśmy skazani na zdroworoządkową tożsamość i zdroworoządkową wiedzę. Dlatego Schwartz pisze o zdolności ludzkiego umysłu do samotranscendencji (Schwartz, 2009, s. 239–240). Sam Laozi zaznacza, że taka przemiana jest możliwa, co więcej – uznaje wręcz ją za konieczność wpisaną w ludzką naturę. Moim zdaniem fragment rozdziału V traktatu sugeruje konieczność czekającej nas przemiany:

⁴ Lok Sang Ho ten fragment tłumaczy jako „He who dies and yet lives lasts” (2002, s. 42). Z kolei w tłumaczeniu Jarosława Zawadzkiego to samo zdanie brzmi następująco: „Kto zna swoje miejsce, będzie długo żył,/ a kto umrze lecz nie wszystek, będzie żył na wieki” (Lao-tsy, 2002, s. 10).

Niebo i Ziemia nie przejawiają cnoty humanitarności
i traktują dziesiątki tysięcy istot jak słomiane figurki psów
przeznaczone na ofiarę.

Mędrzec nie przejawia cnoty humanitarności
i traktuje dziesiątki tysięcy istot jak słomiane figurki psów przeznaczone na spalenie.

Czyż przestrzeń między niebem a ziemią
nie wydaje się, jak miech kowalski, albo flet?
Jest pusta w środku,
ale im większy w niej ruch, tym większy rezultat (Lao-tsy, 1988, s. 50;
por. Lok Sang Ho, 2002, s. 12; Lao Zi, 2009, s. 12).

W tym fragmencie mędrzec twierdzi, że ograniczona osobowość musi zostać złożona w ofierze, aby człowiek uzyskał mądrościowy wgląd. Laozi oznajmia też, że obydwie siły – duchowa i materialna – wzajemnie się dopełniają i tworzą załączek mądrościowej teodycei. Dynamiczny związek sfery ducha i sfery cielesnej jest narzędziem duchowej przemiany ludzkiej świadomości.

W *Dao De Jing* jednym z najważniejszych jest symbol *yin*. Wszystkie rozdziały zawierające to pojęcie zdają się sugerować, że postawa *yin* jest ważniejsza od postawy *yang*. Mówi o tym m.in. fragment rozdziału LII, który w tłumaczeniu Tadeusza Żbikowskiego brzmi tak: „Zdolność zachowania w sobie słabości nazywamy (prawdziwą) siłą” (Lao-tsy, 1988, s. 65). Z kolei Jarosław Zawadzki ten sam fragment tłumaczy następująco: „Kto trwa w miękkości, ten jest mocny” (Lao-tsy, 2002, s. 14). O tym, że *yin* jest silniejsze od *yang*, można też przeczytać w rozdziale LIX:

Wielkie państwo leży nisko jak ocean
do niego spływa cały świat.
Samica świata,
samica zwykle zwycięża samca spokojem,
spokojem się przed nim unia.
Wielkie państwo
Unia się więc przed małym krajem,
i tak go zdobywa.
Mały kraj
unia się przed wielkim państwem
i tak je zdobywa.
[...] Wielkość wymaga unizienia (Lao-tsy, 2002, s. 23).

Podobny sens ma fragment rozdziału LXVI:

Rzeki i morza rządzą strumykami.
Dzięki temu, że się znajdują niżej,
mogą rządzić strumykami.
Tak też i mędrzec, jeśli chce władać ludem,

musi spuścić z tonu;
jeśli chce przewodniczyć ludowi,
musi podążać za nim (Lao-tsy, 2002, s. 17).

Fragment rozdziału LXVII ma wydzźwięk bardziej psychologiczny, ale jego sens jest taki sam jak fragmentu poprzedniego:

Dzięki miłości jestem odważny;
dzięki oszczędności mogę się rozwijać;
dzięki temu, że powstrzymuję się od wyprzedzania innych,
mogę się stać władcą wszystkiego (Lao-tsy, 2002, s. 17).

Podobną wymowę mają fragmenty rozdziałów LVIII⁵ i LXIII⁶.

Postawa *yin* nie oznacza zwykłej bierności, lecz działanie o wiele bardziej skoncentrowane niż w przypadku postawy *yang*⁷. Pochwałę postawy *yin* głosi fragment rozdziału LXXVIII, który zawiera metaforę wody:

Nie ma na świecie nic bardziej słabego i miękkiego od wody,
a jednak w pokonywaniu twardego i mocnego nic nie może jej dorównać.
Nie istnieje nic takiego, co mogłoby ją zastąpić.
To, co słabe, zwycięża to, co mocne.
To, co miękkie, pokonuje twarde.
(Na świecie) pod niebem nie ma nikogo, kto by o tym nie wiedział.
A jednak nikt nie potrafi stosować (tego prawa natury w życiu).
Dlatego święci (mędracy) powiadają:
Ten, co nosi na sobie hańbę i wstyd całego kraju,
uważany jest za prawdziwego pana tego kraju.
Oczywiste słowa (prawdy) wydają się paradoksalne (Lao-tsy, 1988, s. 74).

Kwintesencję tego prawa wszechświata zawiera fragment rozdziału LXXVI:

Człowiek rodzi się miękki i słaby,
A umiera twardy i mocny.

⁵ „Dobry przywódca nie jest agresywny;/ dobry wojownik nie popada w gniew;/ kto radzi sobie z przeciwnikiem,/ nie lubi swarów;/ kto umie wykorzystać ludzi,/ uniża się przed nimi. / Oto Moc płynąca z braku rywalizacji, / siła wykorzystania ludzi,/ biegun sięgający nieba” (Lao-tsy, 2002, s. 17).

⁶ „Kto się odważa na śmiałość, ginie./ Kto się odważa na nieśmiałość, żyje./ Spośród tych dwóch (rodzajów odwagi), jeden przynosi korzyść,/ a drugi przynosi szkodę” (Lao-tsy, 1988, s. 73).

⁷ Zob. rozdział LXIX: „Starożytni dowódcy często mawiali:/ Lepiej się bronić niż atakować./ Lepiej cofnąć się o stopę aniżeli na cal pójść naprzód./ Oto jest to, co nazywamy:/ Pochodem (wojennym) bez maszerowania./ Zawijaniem rękawów (do walki), chociaż się nie ma ramion./ Atakowaniem, chociaż nie widać przeciwnika./ Wydobywaniem z pochwy miecza, mimo że się go nie posiada./ Nie ma większego nieszczęścia nad zlekceważenie przeciwnika [...]. [Dlatego] Gdy broń przeciwników się skrzyżuje,/ Zwycięża ten z nich, który (niechętnie) z bólem w sercu (do walki staje)” (Lao-tsy, 1988, s. 72).

Dziesiątki tysięcy istot i rzeczy, trawy i drzewa rodzą się miękkie i kruche.

A gdy umierają, stają się suche i sztywne.

[Dlatego]

To, co jest twarde i mocne, dąży ku śmierci.

To, co jest miękkie i słabe, kroczy ku życiu.

[Dlatego]

Jeśli oręż jest zbyt sztywny, to ulega zniszczeniu.

Jeśli drzewo jest zbyt sztywne, to zostaje złamane.

To, co twarde i mocne stawiamy niżej.

To, co miękkie i słabe, stawiamy wyżej (Lao-tsy, 1988, s. 74, 62)⁸.

Laozi twierdzi, że *yin* jest zawsze silniejsza od *yang*, dlatego nie jesteśmy w stanie nie ulegać *yin*. Możemy tylko wybrać rodzaj *yin*, której ulegamy. Pospolite bycie *yang* oznacza poddanie się zewnętrznej *yin*, czyli temu, co zazwyczaj cenią ludzie: życiowemu powodzeniu, bogactwu, pragnieniu władzy i przyjemnościom. Mędrzec nawołuje nas do zmiany postawy *yang* wobec tych rzeczy i przyjęcia postawy *yang* wobec duchowej *yin*. Taką interpretację potwierdzałby fragment rozdziału LXI, w którym Wang Bi używa metafory „samicy sfery podniebnej” (Lao zi, 2006, s. 122). Taka interpretacja wyjaśnia także znaczenie bardzo tajemniczego rozdziału V, który podaję w przekładzie własnym:

Duch doliny nigdy nie umiera
 Tu zamieszkuje tajemnicza Ona
 Drzwi tej mistycznej Pani
 Są korzeniem Nieba i Ziemi
 Nieprzerwanie, nieprzerwanie [...]
 Wydaje się taka sama,
 Wciąga i służy tobie z łatwością.

Uważam, że w tym fragmencie chodzi o odkrycie połączenia z czysto wewnętrzną *yin*. W efekcie przestajemy ulegać cielesnej *yin* i stajemy się sługami czysto duchowej *yin*⁹.

⁸ Por. inne tłumaczenia: „Najbardziej miękkie na ziemi/ przewyższa najtwardsze na ziemi” (Lao zi, 2016, s. 109); „To, co miękkie, więcej ma w sobie sprytu niż to, co twarde [...]” (Lao-tsy, 2002, s. 12).

⁹ „Znając (możliwość życia aktywnego) po męsku, przestrzegając (jednak zasad życia biernego, właściwych) dla rodzaju żeńskiego staję się niczym (najgłębszy) jar (dla całego świata) pod niebem. Kiedy jestem jak (najgłębszy) jar (dla całego świata) pod niebem, (siła mojej) niezmiennej Cnoty (te) ze mnie nie wycieka i ponownie wracam do (stanu) niemowlęctwa” (Żbikowski, 1988, s. 57–58). Por. Zysk, 1988, s. 138–139.

W świetle zachodnich pojęć możemy odczytać sens metafor bycia *yin*, zawartych w *Dao De Jing*, jako nawoływanie do porzucenia modusu działania na rzecz modusu bycia. Znamy to nawoływanie z *Mieć czy być* Ericha Fromma. Świadomość zwykłego człowieka polega na utożsamianiu się z psychofizycznym organizmem, dlatego nie może nie działać. Świadomość mędrca zaś polega na utożsamianiu się z tym, co wieczne, dlatego jego czynem jest przyłgnięcie do absolutu. Wydaje się, że taki właśnie sens ma również metafora dziecka zawarta w *Dao De Jing*. Taki sposób jej interpretacji doskonale tłumaczy, dlaczego stosunkowo często pojawia się ona w traktacie. Fragment LV głosi:

Ten, który pojął dobrze Te
jest jak niemowlę (Lao-tsy, 2002, s. 14; por. Żbikowski, 1988, s. 66; Lao zi, 2006, s. 113)¹⁰.

Na możliwość osiągnięcia tego stanu duchowego wskazuje obecne w kulturze chińskiej pojęcie *xin*. Jego znaczenie pokrywa się z definicją umysłu, którą to kategorią posługuje się świat zachodni, a jednocześnie z pojęciem serca (Schwartz, 2009, s. 188–189). Oznacza to, iż w starożytnych Chinach nie nastąpiło oddzielenie tych ośrodków ludzkiej psyche i przeciwstawienie ich sobie. Taki wniosek potwierdza diagnozę Carla Gustava Junga, który twierdził, że kultura chińska nigdy się nie oddaliła od doświadczenia i nie zagubiła w przeroście intelektualizmu (Jung, 1989, s. 40–79, 43).

Wszystkie sentencje Laozi zakładają maksymalne zintegrowanie ludzkiej psyche. Wydaje się, że taki jest ostateczny sens metafory dziecka, która występuje w *Dao De Jing* trzykrotnie.

Czy potrafisz tak ukształtować swoją duszę,
aby objęła Jedno,
Nie ulegając samozniszczeniu?
Czy potrafisz uczynić swą siłę jednolitą
I osiągnąć miękkość, abyś był jak dzieciątko? (Lao zi, 2016, s. 68)¹¹.

Fragment rozdziału XXVIII wiąże integrację psyche, wyrażoną za pomocą metafory dziecka, z przyjęciem postawy *yin*.

Kto zna swoją męskość
I strzeże swojej kobiecości,
jest wężem dla świata.
Gdy jest wężem dla świata,

¹⁰ Tłumacz Robert Eno także używa wyrażenia „a new born baby” (Laozi, 2010, s. 26).

¹¹ Por. Żbikowski, 1988, s. 51: „Duch i ciało stanowią jedność i mogą (tak trwać) nie rozdzielając się. Koncentrując się na regulacji oddechu i harmonijnym osłabieniu swych sił można (osiągnąć) stan (pozbawionego pragnień) niemowlęcia”.

Nie opuszcza go wieczne Życie,
a on staje się ponownie jak dziecko (Lao zi, 2016, s. 87; por. Żbikowski, 1988, s. 57–58).

Podobną wymowę ma rozdział LV:

Ten, kto całkowicie uwewnętrznił de,
podobny jest do niemowlęcia (Lao zi, 2006, s. 113).

Metaforę dziecka użytą w podobnym sensie zawierają również rozdziały XIX i XX:

Zignorujcie świetność, odrzućcie wiedzę,
a lud stokrotnie wygra.
Zignorujcie obyczajność, odrzućcie obowiązki,
a lud powróci do powinności dzieci i miłość [...] (rozd. XIX; Lao zi, 2016, s. 77).

[...] Wszyscy ludzie cieszą się i radują, jak gdyby świętowali Dzień Wielkiej Ofiary albo wspinali się po tarasach (strojnych) wiosennym (kwieciami), (tylko ja jeden) jestem cichy i spokojny i nie widać u mnie żadnych oznak (radości).
Jestem jak niemowlę, które jeszcze nie poczuło się dzieckiem (na tym świecie) [...] (rozd. XX; Żbikowski, 1988, s. 54–55).

Metafora ta pokazuje, że mądrość nie polega na gromadzeniu wiedzy, lecz jedynie na duchowej integracji.

Zakończenie

Obecność symboli religijnych i metafor mądrościowych w traktacie *Dao De Jing* sprawia, że odczytanie go jest bardzo trudne. To one jednak pozwalają wyrazić wiedzę opartą na wglądzie i unaocznic, jak bardzo różni się ona od wiedzy w znaczeniu potocznym.

Symbole i metafory użyte przez Laozi wyrażają możliwość i potrzebę czy wręcz konieczność przemiany świadomości. Prawdopodobnie właśnie ten cel tak bardzo pociąga ludzi Zachodu, którzy są zmęczeni wielowiekowym żonglowaniem pojęciami filozoficznymi i teologicznymi, do zagłębiania się w rozważania nad traktatem *Dao De Jing*.

Literatura

- Bykow, F. (1988). Lao-tsy i traktat Tao-te-king. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 27–38). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.
- Dupré, L. (1991). *Inny wymiar. Filozofia religii*. Kraków: Znak.
- Durand, G. (1986). *Wyobrażenia symboliczne*. Warszawa: PWN.
- Eliade, M. (1994a). *Historia wierzeń i idei religijnych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Eliade, M. (1994b). *Mefistofeles i androgyn*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (2001). *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941-1985*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. (2009). *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Feng Youlan (2001). *Krótką historią filozofii chińskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Helin, I. (2010). *The One and The Many: In the works of Heraclitus, Parmenides and Lao Zi*. Pobrane z: <https://pdfs.semanticscholar.org/b13d/20ef2712ca0c57cc2f4aadac0bd5fd2fa1d3.pdf>
- Jaeger, W. (1962). *Paideia. Formowanie człowieka greckiego* (t. I). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Jung, C. G. (1989). *Podróż na Wschód*. Warszawa: Pusty Obłok.
- Kohn, L. (2012). *Taoizm. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Lao-tsy (1988). Tao-te-king, czyli księga drogi i cnoty. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 49 i nn.). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.
- Lao-tsy (2002). *Wielka Księga Tao* (tłum. J. Zawadzki). Pobrane z: <http://biblioteka.kijowski.pl/antyk%20azjatycki/03.%20lao-tsy%20-%20tao%20te%20king.pdf>
- Lao zi (2006). *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Lao Zi (2009). *Dao De Jing: The Way and Its Power Lao-zi* (tłum. P. E. Moran). Pobrane z: <https://www.pdfdrive.com/the-way-and-its-power-lao-zis-dao-de-jing-d158525424.html>
- Lao zi (2016). *Taoteking. Księga Sensu i Życia*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Laozi (2010). *Dao de jing* (tłum. R. Eno). Pobrane z: <https://www.coursehero.com/file/25862516/Daodejingpdf/>
- Lin Yutang (1948). *The wisdom of Laotse*. New York: Modern Library.
- Lok Sang Ho (2002). *The Living Dao: The Art and Way of Living a Rich and Truthful Life*. <https://terebess.hu/english/tao/ho.pdf>
- Malawin, W. W. (1988). Filozofia Czuang-tzu: zapomnienie, przebudzenie, nieme słowo. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 94–95). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.
- Needham, J. (1956). *Science and civilisation in China*. Cambridge: University Press.
- Needham, J. (1984). *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*. Warszawa: PIW.
- Schwartz, B. I. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schwartz, B. I. (2009). *Starożytna myśl chińska*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Smullyan, R. M. (1995). *Tao jest milczeniem*. Poznań: Rebis.
- Tillich, P. (1987). *Dynamika wiary*. Poznań: W drodze.
- Watts, A. W. (1988). Filozofia Tao. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 15–25). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.
- Wing, R. L. (2014). *Tao mocy. Księga nieprzemijającej mądrości*. Gliwice: Helion.
- Yanying Lu (2012). Water Metaphors in *Dao de jing*: A Conceptual Analysis. *Journal of Modern Linguistics*, 2(4), 151–159.

-
- Zysk, T. (1988). Psychologia Tao. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 134–141). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.
- Żbikowski, T. (1988). Prawie wszystko o Tao. W: M. Dziwisz (red.), *Taoizm* (s. 39–47). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe.