

## WIERZENIA CHIŃCZYKÓW

Marcel Granet, RELIGIE CHIN, przeł. Joanna Rozkrut, Znak, Kraków 1997, ss. 147

Derek Walters, MITOLOGIA CHIN, przeł. Wisława Szkudlarczyk, Rebis, Poznań 1996, ss. 227

Typ religijności czy wręcz religii jako korelat struktury języka? Teza tak sformułowana byłaby zapewne zbyt śmiała, ale jako jeden z możliwych tropów refleksji nad fenomenem religii pytanie powyższe może być godne namysłu. Nasunęło mi się ono podczas lektury klasycznej już pracy słynnego francuskiego sinologa, zwłaszcza zaś poniższego ustępu, który wydaje mi się bardzo istotny, jeśli nie wręcz kluczowy dla wyводу autora. Otóż Granet, zastanawiając się nad względnym ubóstwem mitologii chińskiej (w zestawieniu na przykład z indyjską czy śródziemnomorską), pisze: "Czy przyczyna takiego ubóstwa tkwiła w języku chińskim? Prawdą jest, że język ten, nie rozróżniający czasowników, rzeczowników i przymiotników, nie jest językiem opisowym, co wydaje się podstawowym warunkiem tworzenia mitów. Tym bardziej język starochiński, w którym czasownik, zupełnie bezosobowy, nie był przygotowany do przedstawienia działających sił pod postacią zindywidualizowanych wyobrażeń: dlatego nie mógł ich spersonifikować. Właściwie pierwotne wierzenia religijne nieznacznie różniły się od nieokreślonych, złożonych obrazów, z których wynikały. Żadna święta moc nie występowała pod postacią zindywidualizowaną. Miejsca Święte ani nawet sami Przodkowie nie byli wyobrażani jako odrębne natury mające cechy osobowe" (s. 33).

Przyjrzyjmy się bliżej temu zagadnieniu; uwyraźnimy je, przypominając ten oto truizm, iż język to coś znacznie więcej niż tylko system znaków opisujących rzeczywistość. Język mianowicie, jego kategorie, jego charakterystyczne struktury i ich rodzaj, steruje konstruowaniem kategorii, za pomocą których postrzegamy, rozumiemy i opisujemy świat. Na przykład: intuicja kosmogoniczna przybierać będzie inną formę słowno-obrazową w zależności od tego, czy podmiot tej intuicji posługuje się językiem

o strukturze typu indoeuropejskiego z właściwymi jej kategoriami gramatycznymi (agens osobowy, czasownik w stronie biernej i czynnej, dopełnienie bliższe, rodzaj itd.) umożliwiającymi, czy nawet indukującymi opis świata jako zbioru rzeczy, na które oddziałują rozmaite agensy, inną zaś, jeśli mówi on językiem takim, jak starochiński bądź hopi, w których kategorie gramatyczne zindywidualizowane są słabo, czasownik zaś wyraża raczej zdarzenie bądź bezosobowy proces, okazjonalnie angażujący rozmaite byty, niż wyrazistą czynność sprawianą przez osobowego agensa i przechodzącą na przedmiot-rzecz (dopełnienie bliższe w zdaniu). W takim języku byłoby czymś bardzo trudnym, jeśli nie niemożliwym, oddać adekwatnie myśl zawartą na przykład w zdaniu "Bóg stworzył świat". To, co nazywam "intuicją kosmogoniczną", musiałoby się tutaj wyrazić w sposób bezosobowy i bardziej dynamiczny; odpowiedni obraz konstruowałby się tutaj wokół świata pojmowanego jako zdarzenie bądź proces, nie zaś wokół osobowego sprawcy tego zdarzenia. W istocie, wiemy dobrze, jak wielkie trudności stały się udziałem pierwszych misjonarzy chrześcijańskich próbujących przełożyć na język chiński pojęcie "Bóg".

Ten przydługi, z pozoru dość może abstrakcyjny wstęp ma jednak ścisły związek z przedmiotem omawianej książki Marcela Graneta. Rzuca on, jak miemam, nieco światła na dość zdumiewający dla człowieka Zachodu, wychowanego w tradycji religii monoteistycznych (a więc w których centrum jest osobowy Bóg), fakt, że najstarsza w dziejach udokumentowana i do dziś żywa, wielka cywilizacja właściwie nie wypracowała wyrazistej religii, jeśli za niezbywalny i prymarny wyróżnik tejże uznamy tak lub inaczej pojmowane zbawienie. Z tego punktu widzenia ani taoizm (dla którego najwyższą wartością eschatologiczną była nieśmiertelność w jednym z dwu rajów), ani tym bardziej konfucjanizm na miano religii *sensu stricto* nie zasługują. Co do buddyzmu, jest on, jak wiadomo, zaimportowany i zawsze w Chinach był odczuwany jako taki.

Nie znaczy to, rzecz jasna, iżby Chińczycy nie byli zdolni do uczuć i przeżyć religijnych (o co zresztą często bywają pomawiani). Prawdą jest jednak, że na elementarnym, "ludowym" poziomie panował zawsze w Chinach najzwyczajniejszy agrarny animizm i kult przodków, refleksja taoistyczna zaś zdominowana była przez ideę harmonii między mikro- i makrokosmosem (czyli człowiekiem i Naturą), o bardzo pierwotnym i uniwersalnym rodowodzie. Co do konfucjanizmu, religią jest on wyłącznie w sensie etymologicznym (*re-ligo*, "nawiazuję", "łączę"), można go bowiem uważać za teorię i praktykę więzi społecznej w warunkach ściśle zhierarchizowanego społeczeństwa feudalnego. Środkami pomocniczymi były tu rytuał, muzyka, synowska *pietas*, kult przodków, wysoki etos suwerena odwołującego się do powszechnego Prawa Moralnego (woli Nieba). Konfucjanizm jest w istocie zamaskowaną próbą deifikacji struktur i podstawowych sił kierujących społecznością ziemską (czyli chińską). Interesujące, że pierwotną korelację mikro-/makrokosmos, charakterystyczną jeszcze dla taoizmu, w konfucjanizmie zastąpiła korelacja społeczeństwo ziemskie/Niebo. Z taoistycznego podmiotu religii, którym jest wolne i "anarchizujące" indywidualium, w konfucjanizmie akcent przesuwają się na zbiorowość. Skutkiem tego obie te "religie" są poniekąd antagonistyczne, ale i komplementarne.

Wartości ściśle religijne (w sensie zaakcentowania wymiaru transcendentnego rzeczywistości) wprowadził do Chin właściwie dopiero buddyzm, przenikający tam z Indii i Azji Środkowej od pierwszych wieków naszej ery. Jakkolwiek w dziedzinie wysokiej refleksji filozoficznej i metafizycznej trafił na grunt do pewnego stopnia sprzyjający (np. dynamistyczna ontologia buddyzmu była zbieżna z koncepcjami taoistycznymi; *Sunjata* (Pustka) - centralny filozoficzny koncept *madhjamików* - znajdowała poniekąd odpowiednik w pojęciu Tao, nadto podobne były tu i tam techniki medytacyjne itd.), to przecież w zasadniczych aspektach religia buddyjska nie wkorzeniła się mocno w chińskie dusze: charakterystyczne dla *Dharmy* wartości - świętość osobista, dążenie do Wyzwolenia, etyka oparta na współczuciu dla wszystkiego, co żyje, lekceważenie wartości doczesnych - w zasadzie przekraczały, wręcz w stronę sprzeczności, duchowy horyzont przeciętnego Chińczyka, rozmiłowanego w ziemskim bytowaniu i bardzo pragmatycznie podchodzącego do życia. Toteż buddyzm w Chinach rozwinął się w dwóch kierunkach, w gruncie rzeczy rozbieżnych i omijających główny (tj. soteriologiczno-etyczny) nurt *Dharmy*: jedna sekwencja idei dała *cz'an*, szkołę wyrafinowanej i wielce utehnicznionej medytacji (której ostatnią historyczną postacią jest japoński zen), druga - buddyzm ludowy, pełen elementów taoizmu, animizmu i zwyczajnego zabobonu. Jak to zawsze bywa w sytuacji przejmowania obcej religii, doszło przy tym do licznych nieporozumień i zniekształceń buddyjskiej Nauki. Charakterystycznym przykładem są perypetie indyjskiej idei karmana oraz ufundowanej na nim etyki. Otóż ludzi podróżujących po Chinach, w czasach, gdy dominował tam buddyzm, zawsze uderzało powszechne w tym kraju okrucieństwo wobec zwierząt - a więc coś absolutnie nie do pogodzenia z etyką buddyjską, opartą, jak wiadomo, na zasadzie *ahimsy* (niekrzywdzenia istot żywych). Indagowani na ten temat Chińczycy odpowiadali zwykle, że nędzny los zwierząt jest snadź rezultatem jakichś wielkich

niegodziwości popełnionych przez nie w poprzednich żywotach, więc nie ma się co nad nimi litować! (Por. względnie niedawne świadectwo Pearl Buck w jej powieści *My Several Worlds*.)

Wróćmy jednak do książki, która nastręczyła mi formalny pretekst do powyższej dygresji, mającej na celu nakreślenie horyzontu chińskiej religijności. Praca Marcela Graneta, mimo iż powstała z górą 70 lat temu, jest w znacznej mierze aktualna. Odznacza się niezwykłą kondensacją treści i informacyjnym bogactwem, obejmuje bowiem okres przeszło czterech tysięcy lat - a wszystko na 150 stronach! Najlepsze są partie poświęcone religijności archaicznej i ludowej oraz taoizmowi i religii oficjalnej; słabsza jest prezentacja buddyzmu, jak gdyby autor gorzej "czuł" tę religię.

Nie lekceważąc walorów zaprezentowanej przez Graneta po mistrzowsku faktografii oraz błyskotliwych ujęć syntetycznych, proponowanych z zacięciem eseistycznym, głównej wartości tej książeczki upatrywałbym w celnym i sugestywnym portrecie Chińczyka jako *hominis religiosi*. Jego postawę w tym względzie, bardzo swoistą, określają bodaj takie główne cechy jak: trzeźwość połączona z nieufnością do uniesień mistycznych, przywiązanie do religijnej tradycji narodowej, deifikacja ładu społecznego, utylitaryzm w etyce (dobro społeczności jako najwyższe kryterium etyczne), umiłowanie doczesności, tęsknota do harmonii z Porządkiem Powszechnym, skłonność do magii i zabobonu. Chińczyk wierzy w rozmaite święte moce, ale "pojmowane są one na wskroś immanentnie" - pisze Granet (s. 143), i to zdanie zawiera, jak sądzę, esencję prawdy o religijności mieszkańców Kraju Środka. Ponieważ zaś, z drugiej strony, w ciągu zawrotnie długich dziejów tej cywilizacji oglądała już ona narodziny - względnie pożyczki - wszelkich możliwych koncepcji i form religii tudzież religijności, więc nie robią już one na niej wielkiego wrażenia. W znacznym stopniu tłumaczy to słabe rezultaty działalności obcych misjonarzy na terenie Chin. Granet pisze: "Bogactwo dogmatów katolickich ma dla Chińczyków niewielkie znaczenie: objawienia, święte tablice otrzymane na górze, wcielenie Boga, Dziewica Matka, zmartwychwstanie, raj, piekło, odkupienie win - wszystko to jest im znane" (s. 143).

Na koniec parę uwag krytycznych. Szkoda, że redakcyjnie nie ujednolicono sprawy transkrypcji nazw i słów chińskich. Na ogół w świecie stosuje się obecnie system zwany *pin-yin*; w przekładzie książki Graneta mamy natomiast pomieszanie kilku systemów (bodaj trzech: angielskiego, *pin-yin* i francuskiego - por. *Tai- chan* na s. 57!). Jeśli zatem piszemy *Dao*, to nie *king*, tylko *jing*, i nie *Shantong*, tylko *Shandong* oraz nie *Tian tsy* tylko *Tianzi* itd. Na jednej stronie (52) mamy ten sam zwrot (!) pisany dwojako: *ba-gua* i *pa-kua*; w systemie *pin-yin* obowiązuje pierwsza forma.

Ponadto *Shantong* (*Shandong*) to nazwa prowincji, a nie imię władcy (s. 84), *Chotan* zaś to nazwa krainy, nie ludu (s. 119). Mędrzec taoistyczny nazywa się *Zhuang-zi*, a nie *Zuangzu* (s. 109), zaś *bhikszu* (a nie *bhiksu*; forma *bhiksusom* jest pełnym dziwolągiem!) to mnich buddyjski (s. 128). *Preta* (s. 127) to po sanskrycku "upiór", "głodny duch". Takich usterek jest niestety więcej.

Ponieważ w Chinach kwestia religii znacznie ściślej niż na innych obszarach kulturowych wiąże się z mitologią (w istocie trudno nieraz wyznaczyć między nimi wyraźną granicę), zajmijmy się przy tej okazji opracowaniem *Mitologia Chin* pióra Dereka Waltersa. Na początek nieco uwag ogólnych.

Mitologia chińska odznacza się wielu nader swoistymi cechami sprawiającymi, że trudno ją - pod względem morfologicznym, ale i funkcjonalnym - porównywać z innymi systemami mitologicznymi pozostałych wielkich cywilizacji starożytnych, jak indyjska, perska, egipska czy grecka. Rzuca się w oczy jej względne ubóstwo, słaba reprezentacja pewnych ważnych wątków (np. kosmogonicznego) itd. Innym istotnym rysem chińskiej mitologii jest jej głębokie powiązanie z historią, co jest tym ważniejsze, że historiografia Chin niewiele wielkich dzieł i postaci wydała (z wyjątkiem, rzecz jasna, Si-ma Qiana). Jeśli przeto zważyć, że "o ile w mitologii greckiej mamy do czynienia z bohaterami, herosami, którzy stają się półbogami czy nawet bogami, o tyle w Chinach zachodził proces odwrotny: bogowie stawali się z biegiem czasu ludźmi, cesarzami czy też ich wasalami" (M. Künstler, *Mitologia chińska*, WAI F, Warszawa 1981, s. 58) - to wyraźnie rysuje się nam ważność mitologii w chińskiej kulturze, *eo ipso* tejże mitologii badanie i dociekanie jej specyfiki w całokształcie chińskiej signosfery.

Ten ostatni aspekt zawiera niebywale wręcz interesujące i zupełnie wyjątkowe w kulturze powszechnej zjawisko; związane jest ono ze specyfiką chińskiego pisma.

Jak wiadomo, język chiński - pozycyjny, skrajnie analityczny - obsługiwany jest graficznie przez system ideogramów, wywodzących się na ogół z piktogramów. Już dawno istniało w nim mnóstwo homofonów, tj. słów (syłab) wymawianych tak samo, pisanych zaś różnymi znakami dla oddania różnych znaczeń. Niekiedy wszakże dochodziło do omyłkowej bądź rozmyślnej podmiany znaków graficznych, przy zachowaniu, rzecz jasna, fonetycznej formy słowa. W takiej sytuacji ów nowy znak homofoniczny wprowadzał do tej bądź innej sfery życia - do religii, mitologii, obrzędowości, zwyczajów, do ikonosfery publicznej - nową wartość (pojęcie, obraz, skojarzenie, wreszcie odnośny przedmiot). Na przykład postaciom pięciu bogów szczęścia (*wu fu*) często towarzyszy na ilustracjach pięć nietoperzy; zresztą równie często "pięć szczęśliwości ludzkiego żywota" reprezentuje właśnie pięć tych milutkich ssaków, które na trwałe skojarzono z pojęciem szczęścia doczesnego. Dlaczego? - Dlatego że słowo "szczęście" wymawiane jest tak samo jak "nietoperz" - *fu*.

Inny przykład: na obrazkach towarzyszących zwyczajowo życzeniom pomyślności widnieje często jeleń. Dlaczego? - Dlatego że oznacza on bogactwo, gdyż słowo "jeleń" brzmi po chińsku tak samo jako słowo "bogactwo" (*lu*), choć oczywiście oba zapisywane są inaczej. Natomiast tradycyjną barwą szat cesarza w Chinach był kolor żółty, jeden zaś z największych legendarnych władców tego kraju znany jest jako "Żółty Cesarz". Dlaczego? - Ponieważ słowa "cesarz" i "żółty" wymawiane są tak samo (*huang*), różniąc się tylko zapisem. Przykłady tego rodzaju operacji idą w setki, jeśli nie w tysiące.

Operacji - podkreślmy - indukowanych przez język, jego strukturę, jego pismo. Trwając od wieków, stopniowo zmieniały one chińską signosferę w sposób bardzo głęboki, przekształcając ją w uniwersum, którego ostateczną substancją, a jednocześnie zasadą strukturalną jest znak pisma! (W uniwersum zatem skrajnie hermetyczne, zupełnie nieczytelne dla obserwatora z zewnątrz nie znającego chińszczyzny.) Sfera mitologiczna nie była spod działania tego procesu wyłączona, choć może nie uległa mu w takim samym stopniu jak sfera, powiedzmy, zwyczaju społecznego.

Wróćmy do głównego wątku. Kompendium Waltersa, mające charakter popularnego leksykonu, jest niewątpliwie pożyteczne, momentami też ciekawe i zabawne. Ogranicza się jednak do prezentacji masy faktów i fabuł, które - nie opatrzone bardziej analitycznym, szerszym komentarzem (w rodzaju tego, jaki możemy czytać w cytowanej *Mitologii chińskiej* M. Künstlera czy w świetnym słowniku *Symbole chińskie* W. Eberharda, Universitas, Kraków 1996, przeł. Renata Darda) - muszą się wydać zagadkowe, niezborne, dziwaczne.

Nadto książka Waltersa obciążona jest licznymi błędami i nieścisłościami, zwłaszcza co się tyczy buddyźmu. Oto niektóre z nich. Gautama nie był potomkiem rodziny

kapłańskiej (! - chodzi chyba o braminów), lecz rycerskiej (*warna kszatrijów*), urodził się zaś nie w zachodnim, lecz we wschodnim Nepalu (s. 32). Sanskryckie słowo *dhjana* dało formę *džhana* (jest to również forma palijska), z której rozwinęła się chińska forma *czan*; forma *džajna* jest błędna (s. 38). Według powszechnie przyjętej tradycji matka Lao-zi wydała go na świat po ciąży trwającej 72 lata; skąd zatem "poród trwający 80 lat" (s. 91). *Śakjamuni*, czyli Budda, miał jednego tylko syna - właśnie Rahulę. Skąd więc "najstarszy syn Ś." (s. 101)? Guanyin (*Awalokiteśwara*) to nie "żeńskie objawienie Buddy" (s. 147), tylko po prostu "bodhisattwa". *Jaksza*, postać z mitologii indyjskiej, a także buddyjskiej, jest duchem co najmniej ambiwalentnym, najczęściej złym, nieraz nawet krwiożerczym (por. s. 148)! *Śakjamuni* ("Mędrzec z klanu Śakjów") to imię sanskryckie, a więc indyjskie! Twierdzenie, że nadali je Buddzie Chińczycy (s. 163), jest niedorzecznością. Teksty buddyjskie tłumaczono nie z "hindi" (?!?!); s. 191), lecz z sanskrytu, sporadycznie z palijskiego.

Tego typu pomyłki (jest ich więcej) świadczą, że autor bardzo słabo zna buddyzm, nie ma też chyba pojęcia o sanskrycie czy palijskim. Szkoda, że tekstu przekładu nie skonsultowano z indologiem. Warstwa czysto sinologiczna jest opracowana bez zarzutu.

IRENEUSZ KANIA, ur. 1940 w Wieluniu. Absolwent romanistyki UJ, tybetolog, tłumacz z literatur romańskich i orientalnych. Przekładał m.in. poezję rumuńską, *Luzjady Camõesa*, *Triśatakam Bhartryharięgo*, *Tybetańską księgę Umarłych*, *Zohar*, *Juliena Greena*, *Mirceę Eliadęgo*, *Jacka Londona*, *Milarepę*. Publikował m.in. w "Piśmie", "Literaturze na Świecie" i "Znaku", prace tybetologiczne ogłaszał w Polsce, USA, Rumunii, na Węgrzech, w Indiach i Chinach. Mieszka w Krakowie.