



Porównawcze studia cywilizacji

The Polish Journal
of the Art and Culture
3 (3/2012)



Uniwersytet Jagielloński

Porównawcze studia cywilizacji

The Polish Journal
of the Art and Culture
3 (3/2012)

Porównawcze studia cywilizacji

The Polish Journal
of the Art and Culture
3 (3/2012)

Pod redakcją
Agaty Świerzowskiej,
Bożeny Prochwicz-Studnickiej,
Bożeny Gierek
oraz Agnieszki Kowalskiej



Uniwersytet Jagielloński

The Polish Journal of the Art and Culture / Seria „Estetyki i Krytyki”

Rada naukowa:

Marta Kudelska (przewodnicząca, UJ), Ignacy S. Fiut (AGH), Joanna Jurewicz (UW), Janusz Krupiński (UP), Piotr Mróz (UJ), Krzysztof Pawłowski (Ignatianum), Paweł Sajdek (KUL), Beata Szymańska (UJ), Anna I. Wójcik (UJ)

Redakcja:

Leszek Sosnowski (red. naczelny), Agata Świerżowska (z-ca red. naczelnego), Paulina Tendera (sekretarz), Marcin Lubecki

Redaktor prowadząca tomu:

Paulina Tendera

Recenzenci:

dr hab. Leszek Sosnowski, dr hab. Anna I. Wójcik, dr Rafał Banka, dr Bożena Gierek, dr Agnieszka Kowalska, dr Bożena Prochwicz-Studnicka



Wydawnictwo LIBRON

Filip Löhner

ul. Ujejskiego 8/1

30-102 Kraków

tel. 12 628 05 12

Redakcja językowa:

Katarzyna Migdał, Marcin Lubecki

Projekt okładki:

Katarzyna Migdał

Na okładce wykorzystano fotografię autorstwa Kamili Sosnowskiej przedstawiającą centrum Tokio

Skład:

Marcin Lubecki

ISSN 1643-1243

ISBN 978-83-62196-72-2

© Copyright by The Polish Journal of the Art and Culture,
Kraków 2012

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Agnieszka Kowalska Wybrane koncepcje badań cywilizacji	13
Anna I. Wójcik Metodologia kręgów kulturowych Wschodu i Zachodu	55
Andrzej Flis Cechy konstytutywne kultury europejskiej	77
Andrzej Mrozek Wprowadzenie do judaizmu	101
Andrzej Mrozek Pierwsze wieki chrześcijaństwa	115
Bożena Prochwicz-Studnicka, Marta Teperska-Klasińska Cywilizacja islamu. Wybrane struktury	153
Agnieszka Staszczyk, Jarosław Zapart Wstęp do cywilizacji subkontynentu indyjskiego	203
Ada Augustyniak Kultura filozoficznej dysputy w starożytnych Chinach	259
Barbara Cichy Artystyczne wyznaczniki piękna w kulturze Japonii	279
Andrzej Flis Dynamika cywilizacji: Europa – Chiny – Japonia	297

WSTĘP

W ostatnich latach w nauce światowej, a także w środkach masowego przekazu obserwujemy stale rosnące zainteresowanie dynamiką społeczno-kulturową oraz wzajemnym oddziaływaniem współczesnych cywilizacji. Przyczyn tej tendencji bez wątpienia należałoby szukać w postępującej globalizacji, we wszystkich jej wymiarach – gospodarczym, politycznym czy społeczno-kulturowym. Nie bez znaczenia pozostają również tragiczne wydarzenia, które miały miejsce w ciągu ostatnich kilkunastu lat (na przykład zamach terrorystyczny na World Trade Center w 2001 roku, zamachy bombowe na wyspie Bali w 2002 roku, w Madrycie w 2004 roku, w Oslo w 2011 roku i wiele innych), w sposób szczególny pokazujące trudności we współistnieniu, wzajemnym rozumieniu się i komunikacji, rodzące się na wielokulturowej arenie dzisiejszego świata. Wszystkie te zjawiska zmuszają do uważniejszego przyglądania się współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej, skłaniają do stawiania pytań o przyczyny zróżnicowania cywilizacyjnego (co wymaga sięgnięcia myślą głęboko w przeszłość), do nieustannego podejmowania refleksji nad często niesymetrycznymi konsekwencjami kontaktów między poszczególnymi kręgami cywilizacyjnymi.

W te właśnie tendencje wpisuje się opracowanie, które oddajemy w ręce Czytelnika. Jest ono przede wszystkim próbą przygotowania odbiorcy do samodzielnej analizy nie tylko zjawisk i problemów rodzących się w kontaktach między cywilizacjami, ale także procesów, które zachodzą w samym sercu poszczególnych kręgów cywilizacyjnych. Chodziłoby więc o rozwinięcie u Czytelnika zdolności określonej w literaturze jako *k o m p e t e n c j a m i ę d z y k u l t u r o w a*, a którą ja nazwałabym raczej specyficzną *w r a ż l i w o ś c i ą*, pewnego rodzaju *w y c z u l e n i e m* na problemy związane ze zróżnicowaniem cywilizacyjnym świata. Podstawą owej wrażliwości powinna stać się gruntowna *w i e d z a m e r y t o r y c z n a* dotycząca poszczególnych cywilizacji, a więc – przywołując myśl Fernanda Braudela – znajomość zasięgu geograficznego cywilizacji, jej fundamentów gospodarczych, struktury społecznej oraz zbiorowej psychiki (świadomości, sposobu myślenia), dla której poznania szczególnie istotna jest religia. Nie bez znaczenia pozostaje także znajomość języka danej cywilizacji, który należałoby potraktować jako swoisty klucz pozwalający na wniknięcie nie tylko w sposób myślenia, conceptualizacji rzeczywistości, ale i odczuwania ludzi z kręgów cywilizacyjnych innych niż nasz. Dopiero na takiej podstawie możliwe jest rozwijanie dalszych aspektów owej wrażliwości, które można by nazwać *e m p a t y c z n y m i p r a k-*

t y c z n y m. Pierwszy to umiejętność uznania, poszanowania i zaakceptowania różnych, odmiennych niż własne, wzorów zachowań, to zdolność wyrastająca nie z wysiłku intelektualnego (choć i on jest niewątpliwie istotny), ale przede wszystkim z empatii. Byłby to ten rodzaj współodczuwania, dzięki któremu możliwa staje się identyfikacja z INNYM, chwilowe zapomnienie o sobie, własnej tożsamości i bagażu kulturowym, a wszystko po to, by możliwie najpełniej poznać i zrozumieć inną cywilizację i jej przedstawiciela. Temu procesowi winna towarzyszyć – przywołajmy tu myśl, którą wyraził Claude Levi-Strauss – dogłębna analiza samego siebie. W ten sposób badacz i każdy, kto styka się z INNYM, sam traktuje siebie jako narzędzie obserwacji i jednocześnie płaszczyznę, na której spotkanie z nim i zaakceptowanie jego inności staje się możliwe.

Z pogłębionej wiedzy na temat poszczególnych cywilizacji połączonej z empatycznym rozumieniem w sposób naturalny wyrasta wspomniany wyżej praktyczny aspekt wrażliwości. Byłaby to zdolność do sprawnego poruszania się w rzeczywistości kulturowej innej cywilizacji, radzenia sobie z zawiłościami każdej dziedziny życia – począwszy od umiejętności dobrania stroju stosownego dla różnych okoliczności, przez przyswojenie dobrych manier obowiązujących podczas mniej lub bardziej formalnych kontaktów, na właściwym zachowaniu w miejscach kultu kończąc.

Wydaje się, że obecnie, w dobie postępującej globalizacji, w czasie, gdy „żadne miejsce nie jest daleko” (Richard Bach), rozwijanie tej szczególnej wrażliwości staje się powszechną koniecznością. Dziś niemal każdy w takiej czy innej formie spotyka, poznaje przedstawicieli innych cywilizacji, wchodzi z nimi w interakcje – nawiązuje przyjaźnie, utrzymuje kontakty zawodowe, realizuje projekty w wirtualnych zespołach z osobami zamieszkującymi różne zakątki świata, wolny czas spędza za granicą. Właśnie do tych wszystkich osób kierowana jest niniejsza publikacja. Zawarte w niej materiały są przede wszystkim próbą ukazania w sposób rzetelny, ale jednocześnie przystępny wybranych, najbardziej specyficznych cech czterech kręgów cywilizacyjnych: zachodniego, islamu, subkontynentu indyjskiego oraz Dalekiego Wschodu. Celem przyświecającym Autorom było dostarczenie czytelnikowi merytorycznej wiedzy, która może stać się podstawą do pogłębionej refleksji oraz inspiracją do samodzielnego rozwijania owej wspomnianej wyżej empatii, tak istotnej w rozwijaniu kontaktów między cywilizacjami. Aspekt praktyczny – mamy nadzieję – stanie się tematem kolejnych opracowań.

Zawarte w niniejszym tomie opracowania wyrastają z doświadczeń Autorów – badań gabinetowych i terenowych, podróży, formalnych i czysto przyjacielskich kontaktów z przedstawicielami poszczególnych kręgów cywilizacyjnych – doświadczeń, które przełożyły się na ową szczególną wrażliwość we wszystkich trzech opisanych wyżej aspektach. Istotną częścią tych doświadczeń jest bez wątpienia także wieloletnia praca dydaktyczna, w czasie której Autorzy – nauczyciele akademicy – nieustannie mierzyli się (i czynią to nadal) z próbami jasnego i czytelnego, a przy tym niepowierzchnowego ukazania słuchaczom tego, co stanowi o istocie poszczególnych cywilizacji, i tego, co w kontakcie z nimi może (a nie powinno) stać się źródłem nieporozumień.

Niewątpliwą zaletą niniejszego studium jest jego interdyscyplinarny i komparatystyczny charakter. Tylko bowiem takie ujęcie pozwala, zdaniem Autorów, na zbudowanie pełnego i wielowymiarowego obrazu opisywanych cywilizacji. Interdyscyplinarność umożliwia wszechstronny ogląd i sumienną analizę wszystkich procesów i zjawisk, które budują całość określaną mianem „cywilizacja”. Reprezentowane tu perspektywy badawcze to między innymi perspektywa filozoficzna, socjologiczna, historyczna, religioznawcza, antropologiczna czy kulturoznawcza. Aspekt porównawczy daje zaś możliwość ukazania podobieństw i różnic pomiędzy badanymi kręgami, a tym samym uchwycenia tego, co w nich jest najbardziej specyficzne, co stanowi o ich odrębności i swoistości.

Studia, które oddajemy do rąk Czytelnika, zawierają dziesięć rozdziałów. Rozważania otwierają dwa opracowania teoretyczne. W pierwszym, *Wybrane koncepcje badań cywilizacji*, Agnieszka Kowalska kładzie fundament teoretyczny pod porównawcze badania cywilizacji, które ujmowane są zarówno w perspektywie statycznej, jak i dynamicznej. Już na wstępie Autorka zwraca uwagę na podstawową trudność studiów cywilizacyjnych, a mianowicie brak jednej, akceptowanej przez wszystkich lub przynajmniej przez większość badaczy, definicji cywilizacji, co w konsekwencji uniemożliwia stworzenie jednolitej i spójnej teorii, wyznaczenie programu badawczego czy choćby stworzenie listy cywilizacji, która mogłaby w miarę precyzyjnie zakreślić pole badań. Różnice w podejściu do refleksji nad cywilizacjami Agnieszka Kowalska ukazuje na przykładzie trzech perspektyw – filozoficznej (Oswald Spengler, Feliks Koneczny), historycznej (Arnold Joseph Toynbee, Fernand Braudel, Philip Bagby) oraz socjologicznej (Norbert Elias, Shmuel Eisenstadt). Wybór ten z pewnością pozwoli Czytelnikowi na zbudowanie solidnego warsztatu metodologicznego, a jednocześnie zachęci do poszukiwania rozwiązań na innych płaszczyznach badawczych.

Rozdział drugi – *Metodologia kręgów kulturowych Zachodu i Wschodu* – dotyka samej istoty porównawczych studiów cywilizacyjnych. W swoim tekście Anna Iwona Wójcik stara się poddać analizie, czy też mówiąc precyzyjniej: zidentyfikować i opisać schematy pojęciowe chrześcijańskiego, indyjskiego, chińskiego i buddyjskiego kręgu kulturowego. Zabieg ten jest zdaniem Autorki kluczem do poznania i zrozumienia cywilizacji odmiennych od europejskiej. Umożliwia on bowiem ukazanie tego wszystkiego, co kieruje poznaniem ludzkim i co przynosi takie, a nie inne rozwiązania na płaszczyźnie kulturowej.

Kolejne opracowania obejmują refleksje nad wybranymi aspektami poszczególnych kręgów cywilizacyjnych. Tę część książki otwiera rozdział *Cechy konstytutywne kultury europejskiej* autorstwa Andrzeja Flisa. Jest on próbą zidentyfikowania tego, co stanowi o istocie cywilizacji Zachodu (Autor wymiennie używa sformułowań „cywilizacja Zachodu” i „cywilizacja europejska”) i co zdecydowało o jej dynamicznym rozwoju i ekspansji. Kultura zachodnia jest bowiem dziś, jak twierdzi Flis, „kulturą światową” obecną we wszystkich zakątkach świata, a globalizacja jest zasadniczo kopiowaniem wytworów materialnych, instytucji czy też kultury normatywnej i symbolicznej wywodzącej się z Europy. Opracowanie drugie i trzecie au-

torstwa Andrzeja Mrozka – *Wprowadzenie do judaizmu oraz Pierwsze wieki chrześcijaństwa* – to próba ukazania dwóch filarów kulturowych cywilizacji zachodniej, a mianowicie judaizmu i chrześcijaństwa. Poznanie obu tradycji, a zwłaszcza tej ostatniej w jej najwcześniejszej fazie rozwoju, jest kluczem do zrozumienia wrażliwości intelektualnej, symbolicznej i aksjonormatywnej Zachodu.

W rozdziale szóstym – *Cywilizacja islamu. Wybrane struktury* – znajdzie Czytelnik rozważania dotyczące dwóch wybranych aspektów cywilizacji islamu. Bożena Prochwicz-Studnicka i Marta Teperska-Klasińska poddały szczegółowemu opisowi i analizie obowiązki muzułmanina oraz rytuały cyklu życia, uznając je za trzon tego kręgu cywilizacyjnego.

Studium *Wstęp do cywilizacji subkontynentu indyjskiego* autorstwa Agnieszki Staszczuk i Jarosława Zaparta (rozdział siódmy) zawiera podstawowe wiadomości na temat kulturowej specyfiki subkontynentu indyjskiego. W swoim opracowaniu autorzy skupili się przede wszystkim na ukazaniu tych zjawisk i wydarzeń, które były najważniejsze dla rozwoju kulturowego tego obszaru, począwszy od najdawniejszych epok: miast Doliny Indusu-Saraswati, epoki wedyjskiej, przez pierwsze państwa starożytne, których rozwój przypada na czasy powstania buddyzmu czy dżinizmu, aż po ugruntowanie hinduizmu w pierwszych wiekach naszej ery. Sporo miejsca poświęcono także dwóm eposom indyjskim, które odegrały istotną rolę w kształtowaniu się nie tylko tradycji literackich subkontynentu, ale także sfer religijnej, społecznej czy historycznej. Rozważania te uzupełniają wybrane wiadomości dotyczące współczesnych państw subkontynentu – ich geografii, struktur, zróżnicowania etnicznego, religijnego i językowego.

Dalsze dwa rozdziały ukazują specyfikę kulturową cywilizacji Dalekiego Wschodu. W pierwszym z nich, zatytułowanym *Kultura filozoficznej dysputy w starożytnych Chinach*, Ada Augustyniak zauważa, że w Chinach, inaczej niż w krajach Zachodu, to właśnie filozofowie, a nie przywódcy polityczni czy religijni, wpływali na kształtowanie się systemów politycznych, organizacji społecznej, a nawet życia prywatnego mieszkańców. W swoich rozważaniach Autorka stara się więc odpowiedzieć na pytanie o to, w jaki sposób debaty filozoficzne ukształtowały kulturę chińską. Tekst Barbary Cichy – *Artystyczne wyznaczniki piękna w Japonii* – wprowadza Czytelnika w krąg zagadnień związanych z estetyką japońską, choć w istocie refleksje te są pretekstem do ukazania sposobu, w jaki mieszkańcy Kraju Kwitnącej Wiśni postrzegają i konceptualizują piękno. Autorka utrzymuje, że Japończycy mają tendencje do estetyzacji codzienności, nawet w jej najbardziej prozaicznych przejawach. Dostrzeżenie piękna w każdym aspekcie życia, wydobywanie go i podkreślenie staje się nadrzędnym celem wszystkich niemal działań mieszkańców Japonii.

Książkę zamyka opracowanie *Dynamika cywilizacji: Europa, Chiny, Japonia*, w którym Andrzej Flis stara się dociec natury i ukazać mechanizmy zmiany kulturowej w tak zwanym konfucjańskim kręgu kulturowym, tutaj reprezentowanym przez Chiny i Japonię. Punktem odniesienia dla tych refleksji i ich tłem uczynił Autor cywilizację zachodnią. Porównanie obu kręgów pozwoliło na zidentyfikowa-

nie procesów, które ukształtowały najbardziej charakterystyczne cechy konfucjańskiego Dalekiego Wschodu. Studium to jest doskonałym podsumowaniem wcześniejszych, szczegółowych rozważań o kulturowej specyfice tego obszaru.

Taki wybór zagadnień ukaże odbiorcy szerokie spektrum problemów związanych z badaniami cywilizacji, pozostawiając jednocześnie pewien niedosyt, miejsce na własne poszukiwania, na podążanie w kierunku, który Czytelnik uzna za najbardziej dla niego interesujący. Bogata bibliografia z pewnością zadanie to ułatwi.

Wierzymy, że lektura niniejszego tomu skłoni także Czytelnika do sięgnięcia po kolejne opracowania, które – mamy nadzieję – ukażą się w nieodległej przyszłości.

...

Publikacja została przygotowana przez pracowników naukowo-dydaktycznych Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego – jednostki, która jako jedyna w Polsce prowadzi studia I i II stopnia z zakresu kulturoznawstwa o specjalności porównawcze studia cywilizacji. Realizowany w Katedrze program jest kierowany do wszystkich, których interesuje poznanie i rozumienie zjawisk o podłożu kulturowym. Program umożliwia zdobycie szerokiej wiedzy humanistycznej na temat głównych cywilizacji świata (Europa, Iran, kraje arabskie, Indie, Chiny, Japonia, Ameryka Łacińska). Poszczególne kursy mają charakter autorski – zostały opracowane i są realizowane przez specjalistów prowadzących od wielu lat własne badania, owocujące uznanymi publikacjami w kraju i za granicą. Nad kształtem merytorycznym publikacji i jej strukturą czuwały Bożena Gierek, Agnieszka Kowalska, Bożena Prochwicz-Studnicka, Agata Świerzowska.

Agata Świerzowska

Agnieszka Kowalska

WYBRANE KONCEPCJE BADAŃ CYWILIZACJI

Celem rozdziału jest zaprezentowanie wybranych koncepcji badawczych, dla których centralnym polem analizy są cywilizacje ujmowane w ich statycznej, dynamicznej i komparatystycznej perspektywie. Badania nad cywilizacjami nie stanowią przedmiotu analiz autonomicznej dyscypliny akademickiej i należy je raczej lokować w pewnej perspektywie teoretyczno-metodologicznej, rozwijanej na gruncie nauk społecznych i humanistycznych¹. Analizy cywilizacyjne podzielają założenie o pluralizmie wzorców społeczno-kulturowych² (teza pluralizmu cywilizacyjnego), a więc o istnieniu odrębnych modeli życia zbiorowego realizowanych w różnych cywilizacjach. Stąd mowa o makrokulturowych, makrohistorycznych i makros społecznych jednostkach długiego trwania³. Cele poznawcze perspektywy cywilizacyjnej zorientowane są między innymi na odkrycie specyfiki życia wspólnotowego, ujętego w swej najszerszej formie, jaką jest cywilizacja, oraz na określenie zasad ich transformacji, uwzględniających czynniki endogenne i egzogenne, w tym wza-

¹ J. Baradziej, *Ethos i cywilizacja*, [w:] *Rozmyślenia o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997, s. 176–178; A. Kowalska, *Spór o model cywilizacji*, [w:] *Problemy cywilizacyjne naszej współczesności*, red. J. Gąsowski, J. Goćkowski, K. M. Machowska, Pułtusk 2007, s. 15.

² J. P. Arnason, *Civilizational Analysis, History of*, [w:] *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, red. N. J. Smelser, P. B. Baltes, London 2001, s. 1909–1910; *Rethinking Civilizational Analysis*, red. A. S. Arjomand, E. Tiryakian, London 2004.

³ J. P. Arnason, *Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making*, [w:] *Encyclopedia of Life Support Systems. World Civilizations and Role of History in Human Development*, red. R. Holton, W. R. Nasson, Vol. 1, s. 1–35, online: <http://www.eolss.net/ebooklib/ebookcontents/E6-97-Theme Contents.pdf> [data dostępu: 28.06.2012].

jemne oddziaływanie na siebie cywilizacji. Wspólne dla badaczy cywilizacji jest przyjęcie założenia o eksploracyjnej wyjątkowości pola badawczego, które nie może być analizowane przez proste ekstrapolacje teorii socjologicznych, antropologicznych, historycznych czy politologicznych, a którego studia dają nowy ogląd rzeczywistości społeczno-kulturowej. Szczegółowe analizy cywilizacyjne ujawniają jednak odrębność podejść metodologicznych i epistemologicznych. Nie możemy mówić o jednolitej teorii cywilizacji, a raczej o wielości teorii i analogicznie o wielości programów badawczych. Nawet kwestie tak fundamentalne, jak określenie definicji cywilizacji⁴, wskazanie programu badawczego czy stworzenie list cywilizacji wyznaczających pola badawcze, nie zyskały uzgodnionej formuły. Stąd mowa o analizach cywilizacyjnych jako paradygmacie „w stanie tworzenia” (*paradigm in the making*)⁵. Różnice w konceptualizacji problemu badawczego wynikają zarówno z różnych podejść badawczych w dyscyplinach, które badacze reprezentują, jak i z oryginalności ich koncepcji.

W niniejszym rozdziale omówione zostaną koncepcje powstałe na gruncie trzech dyscyplin naukowych. W pierwszej kolejności na przykładzie propozycji Oswalda Spenglera i Feliksa Konecznego zilustrowane zostaną filozoficzne interpretacje procesów cywilizacyjnych. Następnie sięgniemy po ustalenia historyków: Arnolda Josepha Toynbee’ego, Fernanda Braudela oraz Philipa Bagby’ego. Krąg socjologicznych rozważań nad cywilizacją reprezentować będą poglądy Norberta Eliasa i Shmuela Eisenstadta. Podział taki wydaje się arbitralny ze względu na wspomniane interdyscyplinarne podejście badaczy, ale stanowi uprawnione kryterium porządkujące w ujęciu syntetyzującym.

Myślenie o cywilizacjach jako aktywnych podmiotach przemian dziejowych stanowi w pewnym sensie pokłosie ewolucyjnej i pozytywistycznej orientacji w naukach społecznych i humanistycznych. A cofając się jeszcze dalej, można wskazać na oświeceniowe początki kształtowania się filozofii kultury i świeckiej interpretacji sensu dziejów. Historiozofia oświeceniowa, czerpiąca z idei postępu, postawiła cywilizację w centrum zainteresowania historyków i filozofów, choć była to jeszcze cywilizacja w liczbie pojedynczej, antonim słów „dzikość” i „barbarzyństwo”. Dla naszych rozważań ważniejszy jest jednak moment, w którym termin „cywilizacja” funkcjonuje już w liczbie mnogiej i z kategorii oceniającej staje się jednostką opisową. Uniwersalistyczne modele postępu przestają odnosić się do roz-

⁴ Szerzej na temat definiowania terminu „cywilizacja” w: F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. 1–2, tłum. T. Mrówczyński, M. Ochab i in., Gdańsk 1976–1977; N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980; S. N. Eisenstadt, *Civilizations*, [w:] *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, t. 3, red. N. J. Smelser, P. B. Baltes, Amsterdam 2001; A. Kowalska, op. cit.; W. Pawluczuk, *Wprowadzenie do teorii cywilizacji. Cz. I Systemy teoretyczne*, Białystok 2008; J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2007; A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 2007; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2007; *Rethinking Civilizational Analysis*, op. cit.

⁵ J. P. Arnason, *Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making*, op. cit.

woju ludzkości, ujmowanej całościowo, a zaczynają dostrzegać odrębne wspólnoty: narodowe, religijne czy cywilizacyjne właśnie. W rozwoju teorii cywilizacji nieustannie obecne są dwa nurty myślenia: z jednej strony naturalistyczno-pozytywistyczna potrzeba odkrycia porządku w sferze historii społeczno-kulturowej, z drugiej antypozytywistyczna potrzeba „oddania głosu życiu”; z jednej strony logika przyczynowości, z drugiej poetycka intuicja.

Początki naukowego zainteresowania cywilizacjami związane zostały z rozwojem historiozofii na progu XX wieku. Pytanie o sens, kierunek, cel dziejów, ich wewnętrzną organizację i potencjalne podstawy prognoz ukazało swoją doniosłość w obliczu niezrozumiałej tragedii dwóch wojen światowych. Obszerne, wszechstronne syntezy dziejowe miały udzielić odpowiedzi na postawione pytanie przez odniesienie pojedynczych wydarzeń historycznych do ogólnego planu rozwoju ludzkości. Współcześnie, za Leszkiem Kołakowskim, wypada przyznać, że potrzeba poszukiwania odpowiedzi na tego typu pytania wypływa z konstytutywnej dla umysłu człowieka potrzeby wiary w celowość świata i niezgody na przypadkowość⁶. Teza o mitotwórczej funkcji historiozofii daje się z łatwością uzasadnić w kontekście syntez dziejowych. Wojny zakwestionowały istniejący porządek świata, a syntezy miały stanowić intelektualną próbę jego przywrócenia. Autorzy syntez dziejowych oprócz założeń eksplikacyjnych motywowani byli ambicją dostarczenia odczuwającemu niestabilność czasów współczesnych społeczeństwu ideologii zdolnych wytłumaczyć i rozładować niepokój. Scedowanie odpowiedzialności za wydarzenia historyczne na logikę dziejów odpowiadało egzystencjalnej potrzebie usensownienia i legitymizowania istniejącego porządku. Wymowa ideowa większości opracowań skupiła się na religijno-etycznej wizji przyszłości, a rola badaczy zyskała moralizatorską, pedagogiczną czy wręcz profetyczną wymowę. W przypadku znacznej części syntez kryterium porządkującym dzieje ludzkie stały się cywilizacje. Termin ten i zjawisko, zgodnie z aktualnie rozpowszechnionym podejściem w naukach społecznych, rozumiany był na sposób organicystyczny. Cywilizacje rodzą się, wzrastają i zamierają. Wizje ostatniego etapu niosły ze sobą przewidywania kryzysów, wstrząsów, przesileń. Taka idea okazała się nośna dla diagnozy sytuacji bieżącej. Prekursorską rolę w nurcie syntez dziejowych pełniła publikacja *Rosja i Europa* (1871) Nikołaja Jakowlewicza Danilewskiego (1822–1885). W niej została zawarta propozycja badania dziejów poprzez badanie wyróżnionych typów historyczno-kulturowych i określenie praw rządzących ich przebiegiem. Diagnoza ukazywała cywilizację zachodnią u skraju swego biegu i rozpościerała wizję optymistycznej przyszłości cywilizacji słowiańskiej pod przewodnictwem Rosji. Kolejna praca, *Zmierzch Zachodu* (1918) autorstwa Oswalda Spenglera (1880–1936), była ważnym głosem krytyki kierunku rozwoju cywilizacji i zostanie szerzej omówiona w dalszej części rozdziału. Bardziej optymistyczną perspektywę przedstawił Nikołaj Bierdiajew (1874–1948) w publikacjach *Sens historii* (1923) i *Nowe średniowiecze* (1924). Z jednej strony mamy tutaj przedstawioną diagnozę kresu czasów współczesnych, śmierć cywilizacji, rozumianą jako utratę wrażliwości na war-

⁶ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994.

tości transcendentne, ale z drugiej strony pojawia się możliwość odrodzenia, regeneracji ludzkości poprzez ponowny zwrot ku ideom religijnym. Podobny wątek znajdziemy w pracy *Studium historii* (1934–1954) Arnolda Josepha Toynbee’ego (1889–1975). W latach trzydziestych XX wieku, oprócz omawianych poniżej koncepcji Toynbee’ego i Konecznego, powstał szereg prac tego nurtu, spośród których warto wymienić jeszcze dzieła Pitrima Sorokina (1889–1968), między innymi *Social and Cultural Dynamics* (1937–1941) i *Society, Culture and Personality* (1947). W jego publikacjach znajdziemy obraz ewolucji cywilizacji, w którym poszczególnym fazom rozwojowym odpowiadają charakterystyczne orientacje mentalne (idealistyczna, ideacyjna i sensatywna). Regeneracja cywilizacji zachodniej jest możliwa, jak wnioskował autor, poprzez zaprzestanie hołdowania wartościom materialistycznym i powrót do pielęgnowania wartości duchowych. Prace pojawiające się w późniejszym okresie, na przykład badaczy amerykańskich: Alfreda Kroebera czy Philipa Bagby’ego, miały zasadniczo odmienny charakter i wyrosły na fali krytyki pierwszych syntez, która przysłała wkrótce po okresie zachwyty nad nimi. Główne zarzuty, jakie im stawiano, odnosiły się do (1) aprioryczności i arbitralności budowanych modeli, podważano zatem (2) selektywność doboru materiałów faktograficznych. Niemal każda koncepcja rościła sobie pretensje do (3) uniwersalności generalizacji dziejowych, która nie utrzymywała swojej mocy obligatoryjnej podczas dodatkowej weryfikacji. Zarzutowi uniwersalizmu często towarzyszył zarzut (4) europocentryzmu. Kategorie wyłonione w trakcie analizy cywilizacji europejskiej miały służyć za punkt odniesienia dla badań pozostałych cywilizacji. Przykładem takiego zabiegu niech będzie choćby „hellenocentryzm” Toynbee’ego, „germanocentryzm” Spenglera czy predylekcja Konecznego dla cywilizacji łacińskiej. Ogólną wartość merytoryczną koncepcji obniżała również (5) skłonność do predykcji i moralizatorstwa, rozumiałych na gruncie ich ideologicznych implikacji, ale podejrzanych na gruncie metodologii prowadzenia badań naukowych. Na płaszczyźnie założeń ontologicznych trudno współcześnie utrzymać zasadność (6) mechanicznych czy organicznych wizji cywilizacji i w konsekwencji (7) modeli przekształceń opartych na biologicznych analogiach. Bardziej szczegółowy charakter miały zarzuty wysuwane wobec poszczególnych koncepcji. Wspomnijmy tylko, że na przykład Braudel zarzucał Toynbee’emu bezzasadne pominięcie roli gospodarki w analizach oraz nieuprawnione ograniczenie potencjalnej liczby cywilizacji, a Spenglerowi metafizyczne, nieempiryczne podejście do badań.

Mimo wspomnianych zastrzeżeń, które wszakże wpływają ze zmiany paradygmatu naukowego, nie można syntezom dziejowym odmówić zasadniczej roli w kształtowaniu naukowej refleksji o cywilizacjach. Po raz pierwszy cywilizacje stały się przedmiotem rozległych badań, w tym badań porównawczych. Po raz pierwszy także z takim naciskiem i z taką konsekwencją broniono tezy pluralizmu cywilizacyjnego. Bez wątpienia analizy te przyczyniły się także do podniesienia poziomu samowiedzy europejskiej, jak ujmowali to Elias i Kołakowski. W ich ramach starano się udzielić odpowiedzi na pytanie o aktualną kondycję cywilizacji europejskiej oraz wyznaczenie jej *differentia specifica*.

KONCEPCJE FILOZOFICZNE

Pesymistyczną i krytyczną ocenę cywilizacji europejskiej⁷ znajdziemy właśnie w pierwszym z omawianych przykładów filozoficznej interpretacji dziejów. Koncepcja Oswalda Spenglera (1880–1936) wyrosła z intelektualnego klimatu próbującego zmierzyć się z doświadczeniem powojennym, w szczególności w odniesieniu do roli państwa niemieckiego w początkach XX wieku. Celem przedsięwzięcia stało się odkrycie sensu i porządku w dziejach świata. Zaproponowana metoda służyć miała poznaniu morfologii dziejów. Istotne stało się wskazanie i wyjaśnienie losu i kierunku dziejów, a więc dotarcie do głębszych, symbolicznych wymiarów kultury, a nie rekonstrukcja powierzchniowej warstwy faktograficznej. Nie materia, ale duch miał ujawnić prawidłowości przemian historycznych i społecznych. Stąd mowa o potrzebie poszukiwania prawd pozaintelektualnych, intuicyjnie dostępnych, wręcz metafizycznych. Wiele z pojęć i tez Spenglera nie posiada dokładnych wyjaśnień, a jako pomoc w ich zrozumieniu służyć mogą jedynie poetyckie metafory i przykłady pozbawione precyzyjnego komentarza. Podobnie jak w przypadku pozostałych prezentowanych koncepcji, także Spengler wykorzystuje cywilizacje czy „wielkie kultury” jako podmioty porządkujące dzieje powszechne. Uznając jednak radykalną różnorodność kultur, ich odrębność i nieprzenikliwość na płaszczyźnie faktograficznej, wprowadza, między innymi, dwa typy narzędzi w ramach swej metody, pozwalające dotrzeć do sedna zjawisk kulturowych i na ich podstawie dokonywać symptomatycznych porównań. Są nimi homologie oraz analogie. Homologie to morfologiczne równoważności, a analogie to funkcjonalne równoważności⁸. Oba rodzaje równoważności pozwalają wyznaczyć tak zwane „jednoczesności”, czyli zjawiska pojawiające się w odrębnych kulturach, ale wykazujące podobny przebieg i znaczenie⁹. Pewnym specyficznym rysem propozycji Spenglera jest ujęcie relacji kultura – cywilizacja. Kultura jest tu bowiem rozumiana jako swoisty żywy organizm biologiczny. Podlegając uniwersalnemu prawom przyrodniczym,

⁷ Ocena Spenglera nie była odosobnionym głosem krytyki stanu ówczesnej kultury i należy ją rozpatrywać w kontekście dzieł Jana Jakuba Rousseau, Artura Schopenhauera, Jacoba Burckhardta, Fryderyka Nietzschego czy Ortegi y Gassetta.

⁸ Jako przykłady homologii Spengler podaje epopeję homerycką i germańską, nurt dionizyjski i renesans, a jako przykłady analogii nurt dionizyjski i reformację, postaci Cezara i Führera. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarysy morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 103; idem, *Natura – historia – kultura*, [w:] A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981, s. 220–221.

⁹ W przekonaniu Spenglera w wymiarze duchowym jednoczesność ilustruje buddyzm indyjski oraz grecko-rzymski stoicyzm, w wymiarze kulturowym – stare państwo egipskie oraz epoka dorycka, a w płaszczyźnie politycznej – panowanie Tutmosisa (Tutmozisa, Totmesa) III i Cezara (O. Spengler, *Natura – historia – kultura*, op. cit., s. 221). Wśród analitycznych pojęć charakterystycznych dla filozofii Spenglera pojawia się również termin „pseudomorfoza”, służący określeniu sytuacji, w której nowa kultura nie znajduje swoistych form wyrazu ze względu na ciężenie starych form.

rodzi się, wzrasta i umiera. Rozwój każdej kultury przebiega więc poprzez fazy schematu: okres wstępny, rozkwit i schyłek. Faza końcowa wyznacza moment przekształcenia się kultury w cywilizację. Pojęcia te wyznaczają zatem chronologiczny porządek przekształceń kulturowych, społecznych, politycznych.

Po raz pierwszy oba te słowa [kultura i cywilizacja – A. K.], które oznaczały dotychczas jedynie nieokreśloną różnicę natury etycznej, ujmowane są tutaj w sensie periodycznym, jako określenia ścisłej i koniecznej *kolejności organicznej*. Cywilizacja stanowi nieuniknione *przeznaczenie* każdej kultury. Osiąga się tu szczyt, z którego stają się rozwiązywalne najtrudniejsze problemy morfologii historycznej. Cywilizacje są najbardziej *zewnątrznymi* i *sztucznymi* stanami, do których zdolny jest wyższy rodzaj ludzi. Stanowią zakończenie; następują po stawianiu się, jako to, co się stało, po życiu jako śmierć, po rozwoju jako skostniałość, po wsi i duchowym dzieciństwie ujawnianym przez styl dorycki i gotyk jako duchowa zgrzybiałość i kamienny, skamieniały świat miejski. Stanowią nieodwołalny *koniec*, lecz pojawiają się z najbardziej nieubłaganą koniecznością wciąż od nowa¹⁰.

Tytułowy *Zmierzch Zachodu* proklamował zatem nastanie cywilizacji europejskiej, schyłek rozwoju kultury europejskiej, wypełnienie się jej koniecznego przeznaczenia. W toku dziejów taka transformacja stała się udziałem jeszcze siedmiu wielkich kultur: babilońskiej, egipskiej, chińskiej, hinduskiej, meksykańskiej, antycznej¹¹ i rosyjskiej. Echa niemieckiej metafizyki odniesionej do zjawisk kultury porzmiewają w „duchowej” konstytucji każdej cywilizacji. Wyrazem specyfiki kultury/cywilizacji jest ich duch dający się uchwycić poprzez charakterystyczne rozwiązania natury artystycznej, intelektualnej oraz zasady określające relację człowiek – świat. Mimo wyróżnienia przytoczonej listy ośmiu cywilizacji Spengler dostrzega jedynie trzy typy owych dusz: apollińską – uchwytną w europejskim antyku, faustyczną – w zachodnioeuropejskiej cywilizacji, a także magiczną (arabską) – obecną we wszystkich pozostałych wymienionych cywilizacjach. Człowiek apolliński zorientowany jest na konkret, kieruje nim rzeczowość, zmysłowość, cielesność, brak samowiedzy i refleksyjności, poczucie integracji w ramach wspólnoty *polis*. Człowiek faustyczny zaś poddaje refleksji swoją relację z otoczeniem, buduje konstrukty myślowe oddalające go od rzeczywistości życia, co czyni go samotnym i tragicznie rozdartym. Rekompensatę utraconej naturalności przynosi dynamizm, aktywizm i historyczność. Odrębność tych dwóch typów duszy zilustrowana została zestawieniem przykładów zjawisk mających status symbolicznych analogii. Poniżej zamieszczono wybrane pary¹²:

¹⁰ O. Spengler, *Zadanie filozofii dziejów*, [w:] A. Kołakowski, op. cit., s. 185.

¹¹ Wprowadzenie podziału w ramach dziejów Europy i wyróżnienie cywilizacji antyku obok cywilizacji zachodnioeuropejskiej jest pewną niekonsekwencją autora koncepcji. Zestawienie historycznych, społecznych, politycznych i artystycznych wydarzeń w tych cywilizacjach ukazuje analogie w ich rozwoju, ale jednocześnie Spengler, dookreślając ducha apollińskiego, wymienia cechy przynależne bytom bezwiednym, czyli wskazuje na „niedojrzałość” kultury antycznej. Pod względem cech formalnych podział byłby zasadny, ale pod względem ewolucji bytów – nie.

¹² A. Kołakowski, op. cit., s. 103–104.

Tab. 1. Zestawienie wybranych zjawisk apollińskich i faustycznych w koncepcji O. Spenglera

Zjawiska apollińskie	Zjawiska faustyczne
rzeźby nagich ludzi mechanika statyczna zmysłowe kultury bogów Homer, Ewangelie wrogość wobec techniki wiedza praktyczna	fuga dynamika Galileusza dogmatyka protestancko-katolicka Walhalla, Zygryd, Hamlet technika opanowuje naturę wiedza metafizyczna

Źródło: A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981.

Dla bardziej szczegółowego rozróżnienia istoty kultury i cywilizacji niezbędne jest przytoczenie Spenglerowskiego podziału na byty bezwiedne (*Dasein*) i czuwające (*Wachsein*). Oba szczeble bytu stanowią metafizyczne kategorie zjawisk historycznych i kulturowych. Bezwiedność przynależna jest bytom ujmowanym jako „same w sobie”, jednorodnym wewnątrznie, natomiast istnienie czuwające wiąże się z szerszą świadomością, refleksyjnością, uwikłaniem w relacje, na przykład: dzieje świata – dzieje poszczególnych kultur; religia – religia/myślenie; kultura – kultura/cywilizacja. Kultura jest bytem bezwiednym, jednak jej rozwój związany jest z ustępowaniem bezwiedności na rzecz istnienia czuwającego. Dominacja elementów czuwających oznacza nastanie cywilizacji. Innymi słowy kultura jest prosta, nieskomplikowana, spontaniczna, konkretna. Związana jest z małymi wspólnotami, niezapośredniczonymi kontaktami i bliskimi więzami. Przeciwnieństwem jej jest cywilizacja – sztuczna, refleksyjna, konwencjonalna. Religia zostaje zastąpiona myśleniem, wieś – miastem, a wojna – dyplomacją. Najbardziej ewidentnym sygnałem zbliżającego się kresu kultury jest urbanizacja. Proces ten w koncepcji Spenglera nie jest świadectwem najwyższego stopnia rozkwitu kultury, jak to ujmuje większość teoretyków cywilizacji, ale dekadencją koniecznością: „Kamienny kołos metropolii kończy biografię każdej wielkiej kultury”¹³. Urbanizacja jest oceniana przede wszystkim z perspektywy jej wpływu na człowieka i jego relacje z innymi ludźmi, wykorzenia go i alienuje. Odcina od podstawowych wymiarów dotychczasowego życia: ziemi, pracy, tradycji, religii. Zanikają więzi międzyludzkie, a społeczeństwo zmienia się w anonimową masę. Rdzeniem kultury podtrzymującym integralność zbiorowości była niesformalizowana, przeżywana religia i tradycja, ugruntowane obyczajem. Cywilizacja, negując te wartości, wnosi areligijność, względnie religijność zrationalizowaną, dyrektywy moralne i intelektualizm w każdej dziedzinie. Człowiek oddala się od swych naturalnych, instynktownych pragnień i potrzeb. Racjonalizm, stając się obligatoryjną dyrektywą funkcjonowania w cywilizacji, dostarcza nowego modelu wiedzy, nauki i nowych norm postępowania, których

¹³ O. Spengler, *Kultura i cywilizacja*, [w:] A. Kołakowski, op. cit., s. 243.

konieczna asymilacja równoznaczna jest z utratą ludzkiego jestestwa. Konsekwencją urbanizacji są uniformizacja, czyli ujednolicenie sposobów życia, oraz kosmopolityzm, jeszcze bardziej odsuwający człowieka od swego pierwotnego środowiska. Przytłaczająca technicyzacja przekształca stosunek człowieka do pracy i jej produktów. Dwoma wymiarami zmian w sferze instytucjonalno-politycznej są narodziny: „cezaryzmu”, władzy absolutnej opartej na osobistym zwierzchnictwie despoty, oraz imperializmu realizowanego poprzez wzrost roszczeń terytorialnych. W tym kontekście ekspansywna wojna zyskuje znamiona konieczności dziejowej, jest efektem transformacji kulturowej. Przypomnijmy w tym miejscu, że poniekąd rolą syntez dziejowych, szczególnie powojennych, było właśnie odnalezienie sensu czy uzasadnienia tragedii wojen światowych poprzez ulokowanie ich w szerszym planie historii powszechnej. Podsumowując, znamionami cywilizacji będą dla Spenglera: urbanizacja, zanik więzi międzyludzkich, etycyzm, intelektualizm, uniformizacja, kosmopolityzm, technicyzacja oraz dyktatura, demokracja i imperializm.

Zgoła inną ocenę stanu cywilizacji europejskiej odnajdziemy w teorii Feliksa Konecznego (1862–1949). Jako jeden z nielicznych polskich myślicieli w swoich badaniach podejmował on tematykę teorii cywilizacji i wprost pisał o potrzebie powołania nauki o cywilizacji. Tym, co służyć miało Konecznemu do odkrycia ładu w historii, analogicznego, lecz przeciwnego prawom przyrody, była indukcja. Tak jak odrębny jest świat materialny względem życia duchowego, tak odrębne muszą być metody dochodzenia do ich wewnętrznych mechanizmów. Ze względu na tę odmienną statusów ontologicznych niemożliwe jest na przykład wyjaśnianie zjawisk historyczno-kulturowych w kategoriach organicznych (młodość, wiek dojrzały i starczy), jak to zaproponował Oswald Spengler. Biologizm w tej postaci Koneczny umieścił obok innych (geograficznej, ekonomicznej, antropologicznej i prawniczej) prób historiograficznych, obciążonych według niego błędem aprioryzmu. Krytykując historiozofie aprioryczne oparte o dedukcyjny model myślenia, zarzucił im spekulatywny, medytacyjny i abstrakcyjny charakter, prowadzący do subiektywnych, swobodnych wniosków oderwanych od rzeczywistości. Historia, tymczasem, jako domena ducha realizować by się miała według zasad, które dają się wprost odczytać z rzeczywistości. Opowiadając się za indukcyjnym, empirycznym modelem eksplikacji, autor *O wielości cywilizacji*, jak sam wskazuje, wpisał się w tradycję wywodzącą się od Franciszka Bacona – twórcy tej „najwłaściwszej dla historii” metody, przyswojonej naukom humanistycznym przez Monteskiusza¹⁴. Nie mógł jej jednak pozostać do końca wierny, gdyż określenie praw dziejowych, rządzących rozwojem cywilizacji, było przedsięwzięciem nomotetycznym wymagającym dedukcyjnego namysłu.

Model dziejów powszechnych, utożsamianych z dziejami łańdów społeczno-kulturowych, przypisanych różnorodnym formacjom ludzkim, jest w koncepcji Konecznego elementem łączącym historiozofię (historię) i teorię cywilizacji. Teza, iż historia powszechna jest historią cywilizacji, implikuje rozumienie dziejów po-

¹⁴ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Komorów 1996, s. 14.

wszechnych jako dziejów zbiorowości ludzkich o odrębnych „formułach tożsamości”, ich dorobków kulturowych oraz konfrontacji między nimi.

Kwestionując zasadność popularnej w latach trzydziestych XX wieku tendencji, przeciwstawiającej sobie termin „kultura” i „cywilizacja” ze względu na ich odniesienie do duchowych lub materialnych przejawów życia, Koneczny uznał nierozdzielalność tych elementów we wszelkich płaszczyznach ludzkiej działalności. Stąd cywilizacja to „naturalne zrzeszenie największej miary [...], suma wszystkiego, co pewnemu odłamowi ludzkości jest wspólne, a zarazem suma tego wszystkiego, czem się taki odłam różni od innych”¹⁵. Alternatywę dla dychotomii cywilizacja – kultura stanowić by miała relacja inkluzji. Cywilizacji i kultury nie różnicuje walor jakościowy (gdyż obydwie formacje są nośnikami treści zarówno duchowych, jak i materialnych), lecz ilościowy. Cywilizacja to najrozleglejsza płaszczyzna identyfikacji kulturowej. Ostateczna definicja brzmi: „cywilizacja jest to metoda ustroju życia zbiorowego”¹⁶. „Metoda” to forma, zewnętrzny kształt, jaki przybierają prawno-instytucjonalne rozwiązania wynikłe z charakteru ustroju „życia zbiorowego”, czyli struktury porządku organizującego byt społeczny¹⁷. „Pełnia cywilizacji polega na tym, że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego (tj. rodzinnego) i publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne, tudzież taki system moralno-intelektualny, iż wszystkie dziedziny życia, uczuć, myśli i czynów tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentne w zespoleniu swych idei i czynów”¹⁸. Rozwój życia gromadnościowego wyznaczają czynniki egzogenne względem człowieka (opaniecie ognia, hodowla zwierząt, troska o potomstwo) i endogenne, konstytuujące byt duchowy (język, „poczucie śmierci”, tradycja). W dalszej kolejności krystalizują się stabilne zrzeszenia ludzkie. Przejście od poligamii do monogamii, od rodu do emancypacji rodziny, od „jednoklasowości” do zróżnicowania społecznego wyznaczają początkowe etapy genezy cywilizacji. Formalnym wyrazem tego procesu jest wykształcenie się (lub nie) tak zwanego „trójprawa” – rodzinnego, spadkowego i majątkowego, których charakter i zakres stanowią podstawę orzekania o stopniu komplikacji danego układu społecznego, jego wewnętrznym zróżnicowaniu, a w konsekwencji odrębności cywilizacyjnej, bowiem „od różnorodności w trójprawie poczyna się różniczkowanie cywilizacji”¹⁹. W warunkach wyższego zaawansowania organizacyjnego od cywilizacji wymaga się określenia typu relacji między prawem prywatnym a publicznym: kwestia monizmu (prywatyzacja sfery publicznej lub upublicznienie sfery prywatnej podwładnych przez władzę) bądź dualizmu prawnego. Przebieg idiomatyczności cywilizacji winien być analizowany również w aspekcie kolektywnego samookreślenia się względem „quincunxa”, czyli „pięciu kategorii bytu człowieczego”:

¹⁵ Ibidem, s. 154.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991, s. 49.

¹⁸ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. 155.

¹⁹ Ibidem, s. 95.

Z ciała i duszy składa się człowiek, a wszystko cokolwiek jest ludzkiego, musi posiadać formę i treść, stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwóch, gdyż niedomaganie jednej z nich sprowadza wykoślenie całości. Istnieje pięć kategorii bytu ludzkiego. Na stronę wewnętrzną, duchową składają się pojęcia Dobra (moralności) i Prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej). Na stronę cielesną, zewnętrzną przypadają sprawy Zdrowia i Dobrobytu; nadto istnieje pomost od zewnątrz do wewnątrz, pojęcie Piękna, wspólne ciału i duszy. Jest to „quincunx” ludzki, obejmujący wszelkie przejawy bytu, wszelkie możliwości życia ludzkiego. Nie ma takiego faktu, ni myśli takiej, które by nie pozostawały w jakimś stosunku do którejś z tych pięciu kategorii, często równocześnie do dwóch, a nawet więcej. Należy tu każdy fakt i myśl wszelka. Nie zdoła nikt wymyślić niczego ludzkiego, co nie mieściłoby się w tym pięciokształcie życia.

Znać stan danego zrzeczenia – od rodziny poczynając aż do państwa i narodu – jest to znać stan jego quincunxa²⁰.

Ustosunkowanie się do tych wartości, ocenienie ich i widoki ich wzajemnych stosunków mogą być najróżnorodniejsze. Zrozumienie tych różnic jest kluczem, który rozwiązuje zagadkę różnorodności cywilizacji²¹.

Stosunek do Dobra, Prawdy, Zdrowia, Dobrobytu i Piękna wyznacza charakter egzystencji człowieka reprodukującej wzorzec gromadnościowy i odpowiada na jego immanentne potrzeby. Konieczny uznaje jednak nierozzerwalność poszczególnych elementów quincunxa, na podobieństwo nierozzerwalności sfer duchowej i materialnej, i przyznaje pierwszeństwo tym pierwszym. Hierarchia cywilizacji opierałaby się na stopniu realizacji i swobody tworzenia wartości etycznych, intelektualnych i artystycznych. Również w wymiarze globalnym cywilizacja musi być ucieleśnieniem tych wartości, a celem naczelnym winno być zapewnienie dobra zrzeczenia. Wprowadzając kategorię celowości, Konieczny akcentuje idealistyczną dziedzinę „pragnień cywilizacyjnych”²². Każdej cywilizacji przypisany jest określony cel, ideał, do którego osiągnięcia dąży w miarę własnego doskonalenia się. Jest to wizja swobodnego *Civitas Dei*, ucieleśniającego obraz pożądanego ładu aksjonormatywnego, jej logos. „Logos to cel każdej cywilizacji i jej odmian, zwanych kulturami, cel tożsamy z racją istnienia tych wielkich organizmów demograficzno-historycznych”²³. Za logossem podąża etos, będący odwzorowaniem treści idealnych, zrelatywizowaniem ich do warunków aktualnej rzeczywistości. Ten moment rozważań Koniecznego wykazuje znaczące analogie do koncepcji Shmuela Eisenstadta. Obydwa wymiary definiują cywilizację w kwestii postępu i związanej z nim relacji norm moralnych do norm prawnych. Postępem jest dążność do realizacji logosu, możliwa jedynie w warunkach dostrojenia się norm moralnych i prawnych. Drugi cel zrzeczeń cywilizacyjnych upatrywany jest w ich trwałości i skuteczności, czego warunkiem jest zasada

²⁰ Idem, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Koniecznego*, Warszawa–Struga 1991, s. 12–13.

²¹ A. Hilckman, *Feliks Konieczny i porównawcza nauka o cywilizacjach*, [w:] F. Konieczny, *O ład w historii...*, op. cit., s. 117.

²² J. Skoczyński, op. cit., s. 55.

²³ Ibidem.

współmierności, czyli wewnętrznej koherencji elementów porządku. Spójny i stabilny ład społeczny gwarantuje jego członkom bezkolizyjne funkcjonowanie, przez co wzmacnia swą atrakcyjność. Przeciwnie – jeśli pewne idee bądź przedsięwzięcia nie są zharmonizowane z daną „metodą ustroju”, są w stosunku do niej niewspółmierne, narażają cywilizację na dezorganizację i wewnętrzną korozję. W s p ó ł m i e r n o ś ć stanowi pierwszą z reguł historycznych proponowanych przez Konecznego, rozumianych jako prawa dziejowe. Dzięki jej zachowaniu w cywilizacjach (i kulturach) powstają przystające do siebie wartości duchowe i materialne, a także możliwa jest międzypokoleniowa transmisja treści składających się na cywilizacyjne dziedzictwo, wzmacniających tożsamość i przywiązanie. Drugie prawo dziejowe to n i e r ó w n o ś ć, charakteryzowana jako zróżnicowanie społeczne, niedostępność pewnych dóbr (ubóstwo, niesprawiedliwość). Konsekwencje nierówności mają jednak pozytywny charakter i są warunkiem postępu. Sprzyja ona rozwojowi personalizmu i aktywności społeczeństwa, generuje różnorodność. Trzecie prawo to t r w a ł o ś ć i e k s p a n s j a. Trwałość, żywotność cywilizacji zależna jest proporcjonalnie od jej ekspansji, skutecznej, o ile nie polega tylko na przestrzennej i demograficznej aneksji (ekspansja fizyczna), ale gdy towarzyszy jej przejmowanie idei przez podbijanych (ekspansja duchowa). Ze względu na żywotność najbardziej efektywna jest zatem ekspansja duchowa przeprowadzana na drodze pokojowej, nie jest ona bowiem narażona na odrzucenie. „Historia powszechna jest przede wszystkim historią ekspansji cywilizacji i walką ich pomiędzy sobą. Cywilizacje mniej żywotne bywają rugowane przez żywotniejsze”²⁴. Czwarte prawo głosi, że m i ę d z y c y w i l i z a c j a m i n i e m a s y n t e z, ale piąte prawo dopuszcza i s t n i e n i e m i e s z a n e k c y w i l i z a c y j n y c h. Syntezy nie są możliwe ze względu na niemożność uzgodnienia podstawowych charakterystyk cywilizacji (quincunx; stosunek prawa do moralności) – wypracowania nowej „metody ustroju życia zbiorowego”. Nie istnieją cywilizacje współmierne. Stąd istniejące mieszanki (mieszają się elementy poszczególnych cywilizacji) są samodestrukcyjnymi przedsięwzięciami. Brak jednolitych wzorców aksjornormatywnych powoduje, iż zaburzony zostaje wizerunek logosu. Ostatnie prawo dziejowe sprowadzone zostało do formuły: „n i ż s z o ś ć g ó r ą”. Cywilizacje „niższego” rzędu, czyli posiadające niższy stopień komplikacji urządzeń społecznych, są, jak dowodzi Koneczny, paradoksalnie bardziej atrakcyjne ze względu na obniżony poziom wymagań, mniejszy wymóg zaangażowania się. Jako prostsze organizacyjnie nie wymagają tak wielu zabiegów podtrzymujących ich funkcjonowanie, jak to ma miejsce w „wyższych” cywilizacjach. „Wyższe cywilizacje, jako bardziej skomplikowane, mają więcej sposobności, by w czym niedomagać. Nieraz cywilizacje defektowne okazywały się bardziej wytrzymałymi. Im wyższa cywilizacja, tym więcej punktów pochopnych do schorzeń. Wyższość jest bardziej narażona na sposobności upadku”²⁵.

²⁴ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997, s. 225.

²⁵ Idem, *O ład w historii...*, op. cit., s. 59.

Sformułowanie przez Konecznego sześciu prawd dziejowych nie miało na celu wyznaczenia drogi rozwojowej historii ludzkości, reguł procesu historycznego. Prawa dziejowe są indukcyjnie wywiedzionymi zasadami organizującymi przebieg życia zbiorowego wielkich zrzeszeń w ich długim trwaniu. W naukach przyrodniczych prawa natury odkrywają sens i porządek w świecie fizycznym. Dla Konecznego tę funkcję na polu historii pełni jego propozycja.

Jak zostało powyżej ustalone, cywilizacje różnią się z uwagi na określenie się względem: trójprawa, relacji między prawem publicznym i prywatnym, kategorii *quincunx*, relacji norm moralnych i prawnych (źródła prawa) i istoty logosu. Dodatkowymi czynnikami, na których podstawie orzeka się o idiomatyczności „metod ustroju życia zbiorowego”, są: postawa człowieka wobec czasu, rola religii, istnienie lub nieistnienie poczucia narodowego. Stąd zbiorowości ludzkie mogą być rozmieszczone na skali wyznaczającej różny stopień opanowania czasu: od braku kategorii czasu, poprzez czasomiernictwo, do pełnego opanowania czasu. „Opanowanie przestrzeni rozwija inteligencję, opanowanie zaś czasu pociąga za sobą postęp moralny”²⁶ i rozwój cnót społecznych. W kwestii statusu sakralności w życiu codziennym Koneczny przeprowadza podział między cywilizacjami na te, w których normy religijne sankcjonowane są we wszystkich sferach działań człowieka, i te, w których takich roszczeń religijnych się nie wysuwa: odpowiednio cywilizacje sakralne (żydowska i bramińska) i niesakralne (pozostałe współczesne). „Religia tworzy cywilizację natenczas tylko, gdy podciąga pod swe sakralne prawodawstwo pięć kategorii bytu, gdy rozstrzyga nie tylko co do moralności, ale też w kategoriach zdrowia, walki o byt, sztuki i nauki”²⁷. Najwyższy stopień rozwoju prezentują te cywilizacje, w których wykazać można istnienie poczucia narodowego. „Warunkami dla powstania świadomości narodowej są: emancypacja rodziny i rodu, funkcjonowanie prawa publicznego i wysoki poziom ogólnego oświecenia”²⁸. Dodać należy, że naród w ujęciu Konecznego jest nośnikiem treści etycznych. Do porządkowania typów życia zbiorowego autorowi *O ład w historii* posłużyło również określenie układów cywilizacyjnych przeciwieństw. Dychotomie te przedstawiają się następująco:

- personalizm – gromadność (określa relacje między jednostką a zbiorowością);
- organizm – mechanizm (określa zasady tworzenia zrzeszeń);
- różnorodność – jednostajność (określa stopień wymaganego konformizmu);
- historyzm – „medytacyjna improwizacja” (określa stosunek do czasu);
- wolność – przemoc (reguły postępowania);
- rozwój – stagnacja (zasada działania).

²⁶ A. Hilckman, *Wschód i Zachód*, [w:] F. Koneczny, *O ład w historii...*, op. cit., s. 99.

²⁷ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. 240.

²⁸ A. Hilckman, *Feliks Koneczny i porównawcza nauka o cywilizacjach*, op. cit., s. 136.

Stworzona przez Konecznego typologia obejmuje dwadzieścia cywilizacji Starożytności i dwie Świata Nowego. Siedemnaście cywilizacji starożytnych to: egipska, chińska, bramińska, żydowska, irańska, babilońska, syryjska, tybetańska, sumeryjska, punicka, egejska, numidyjska, turańska, attycka, spartańska, hellenistyczna i rzymska. Do tego dochodzą dwie starożytne cywilizacje amerykańskie: inkaska i aztecka. Jako aktualnie istniejące badacz wymienia: bramińską, chińską, żydowską, turańską (wywodzące się jeszcze ze starożytności) oraz arabską, bizantyjską i łacińską. Cztery z nich charakteryzuje ustrój rodowy (bramińska, chińska, turańska, arabska), dwie są oparte o quincunx (żydowska, bizantyjska), a tylko w cywilizacji łacińskiej można mówić o logosie.

Koncepcja teoretyczna Feliksa Konecznego jest bodaj najpełniejszą analizą o tematyce cywilizacyjnej, jaka pojawiła się w Polsce na początku XX wieku²⁹. Niewątpliwą jej zaletą jest wszechstronność prezentowanego materiału faktograficznego oraz niezależność poglądów (na przykład definicja „cywilizacji”). Posiada jednak pewien rys, który kwestionuje jej zasadność: jest ona na wskroś stronnicza. Emocjonalna predylekcja, jaką darzył ten polski teoretyk własną cywilizację, wyraźna jest na przykład w wartościującym charakterze kryteriów typologicznych cywilizacji. Praktykowana w Europie „metoda ustroju” wyznaczała pożądany, według Konecznego, kierunek rozwojowy dla pozostałych cywilizacji. Mimo wysunięcia tezy o pluralizmie cywilizacyjnym, uznającym odmienną odmienną procesów i rozwiązań organizacyjnych życia społecznego, podkreślał, że jedynie cywilizacja łacińska może najlepiej wyrażać własnego ducha, swoją istotę. Prace Konecznego były i nadal są szeroko krytykowane zarówno z pozycji światopoglądowych, jak i merytorycznych. Zarzutom ksenofobizmu, antysemityzmu i etnocentryzmu towarzyszą listy błędów faktograficznych i logicznych³⁰.

KONCEPCJE HISTORYCZNE

Podwalin perspektywy cywilizacyjnej rozwijanej na gruncie nauk historycznych dostarczyła monumentalna synteza³¹ Arnolda Josepha Toynbee'ego (1889–1975). Co istotne, była to koncepcja zawierająca wyraźną wprost dyrektywę badań porównawczych. Komparatystyka zagwarantować miała przejście historii z poziomu

²⁹ Obok czterotomowej pracy Erazma Majewskiego *Nauka o cywilizacji* (1908–1923).

³⁰ L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Lublin 2002; P. Niewęglowski, *Porównawcza nauka o cywilizacjach Feliksa Konecznego. Współczesny rys krytyczny i próba reinterpretacji*, „Kultura i Historia” 2008, nr 15, online: <http://www.kultura-i-historia.umcs.lublin.pl/archives/987> [data dostępu: 24.03.2012]; R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003.

³¹ Oryginalne wydanie *A Study of History* obejmowało dwanaście tomów. Publikacja powstawała przez dwadzieścia lat, od 1934 do 1954 roku.

idiograficzności do nomotetyczności. Tylko prawdy, prawidłowości odkryte na drodze porównywania cywilizacji wprowadzić miały właściwy, systematyzujący układ odniesienia dla historycznej płaszczyzny faktograficznej. Przyjęta przez brytyjskiego historyka definicja terminu „cywilizacja” jako pojmowalnego pola badań historycznych³² jednoznacznie wskazywała na utożsamienie procesu historycznego z cyklem rozwojowym cywilizacji. Wydarzenia historyczne stają się zatem zrozumiałe dopiero w odniesieniu do ich roli w przeobrażeniach cywilizacyjnych. Analiza cywilizacji dostarcza właściwej płaszczyzny dla wyjaśnień partykularnych i epizodycznych faktów. Jak uzasadnia autor *Studium historii*, wiele zjawisk przekracza granice grup lokalnych i staje się udziałem szerszych społeczności. Tylko całościowe ujęcie owych zjawisk gwarantuje ich pełne i kompetentne rozpoznanie. Z drugiej strony owe zjawiska stają się konstytutywne i reprezentatywne dla owych szerszych społeczności, czyli cywilizacji. Celem ilustracji tej zasady przytoczmy przykłady zjawisk fundujących europejską wspólnotę cywilizacyjną (z brytyjskiego punktu widzenia): chrystianizacja, system feudalny, renesans, reformacja, ekspansja zamorska, wprowadzenie parlamentarnych rządów demokratycznych, system industrialny. Wymienione procesy objęły swym zasięgiem, w mniejszym lub większym stopniu, kraje cywilizacji europejskiej i aby zrozumieć ich pełny przebieg, należy przyjąć ponadnarodową optykę.

Zaprezentowany przez Toynbee’ego schemat rozwoju cywilizacji wyróżnia ich trzy generacje. Cywilizacje pierwszego pokolenia wyłoniły się poprzez mutację ze społeczności prymitywnych. Drugie pokolenie cywilizacji znamionuje powstanie tak zwanych wyższych religii. Współczesne cywilizacje reprezentują trzecią generację. Wśród nich wymienia się cywilizacje: zachodnią, chrześcijaństwa prawosławnego, muzułmańską, hinduską, dalekowschodnią (Chiny, Japonia). Pełna typologia obejmuje dwadzieścia jeden „pełnych cywilizacji”³³, trzy „poronione” oraz sześć wstrzymanych w swoim rozwoju. „Międzypokoleniowe” relacje cywilizacji sprowadzone zostały do trzech zaobserwowanych w toku dziejów typów: „potomność”, „nadpotomność”, „podpotomność”. Pierwszy przypadek odnosi się do sytuacji, gdy nowa cywilizacja rozwija się na gruncie powstałego w „rodzicielskiej” cywilizacji kościoła uniwersalnego. W drugim przypadku nowa cywilizacja rozwija się wokół religii wyznawanej przez dominującą mniejszość starej cywilizacji. Trze-

³² W oryginalnym brzmieniu: „the intelligible field of historical study”. W literaturze przedmiotu przyjęte zostały tłumaczenia „pojmowalne pole historycznych badań” (P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee’ego*, Katowice 1992, s. 3) lub „zrozumiała jednostka badań historycznych” (A. J. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 19).

³³ Oprócz wymienionych wyżej pięciu cywilizacji współczesnych podane zostały następujące: helleńska, syryjska, indyjska, chińska, minojska, kultura Indusu, sumeryjska, hetycka, babilońska, egipska, andyjska, meksykańska, jukatańska, Majów, kultura Shang. W pewnych miejscach rozważań cywilizacja muzułmańska dzielona jest na arabską i irańską, chrześcijańskiego prawosławia na prawosławno-bizantyjską i prawosławno-rosyjską, a dalekowschodnia na chińską i koreańsko-japońską. Zatem pełna lista cywilizacji obejmuje dwadzieścia jeden społeczności. A. J. Toynbee, *Studium historii...*, op. cit., s. 47.

ci wariant stanowi inwazja lub migracja plemion sąsiadujących, w których wyniku stara cywilizacja ulega zasadniczej transformacji³⁴. Analizując dzieje relacji cywilizacji helleńskiej i zachodnioeuropejskiej, Toynbee wymienia swoiste oznaki potomności, które w jego projekcie porównawczych badań cywilizacji miałyby być analogicznie odkrywane w pozostałych „usynowionych” cywilizacjach. Są to przede wszystkim: fakt uformowania się państwa uniwersalnego, poprzedzony okresem zaburzeń wewnętrznych (Cesarstwo Rzymskie); powstanie Kościoła (chrześcijańskiego), który stworzy religijne podwaliny nowej cywilizacji; oraz inwazje barbarzyńskie, określane niemieckim terminem *Völkerwanderung* („wędrowki ludów”). Aktywną rolę w przełomie przypisuje się siłom proletariatu wewnętrznego (mniejszość chrześcijańska) i zewnętrznego (plemiona barbarzyńskie), przeciwstawionym dominującej mniejszości helleńskiej. W przypadku „usynowienia” cywilizacji zachodnioeuropejskiej doszło także do terytorialnego przemieszczenia centrum nowej społeczności³⁵.

Rozwój poszczególnych cywilizacji daje się sprowadzić do uniwersalnego schematu, którego etapy pełnią funkcję wskaźników dla analizy komparatystycznej. Struktura dziejów ludzkości przedstawiona zostaje w niej niejako w postaci wznoszącej spirali. Z jednej strony bowiem cywilizacje powielają cykle: powstania, wzrastania, załamania, dezintegracji oraz rozkładu, z drugiej jednak strony całościowy rozwój człowieka zmierza do osiągnięcia „duchowego odrodzenia”. Scharakteryzujemy pokrótce wyróżnione fazy rozwoju cywilizacji. (1) Geneza cywilizacji przebiega odmiennie, biorąc pod uwagę jej lokalizację w ogólnym planie rozwoju dziejów. Z wymienionych dwudziestu jeden cywilizacji piętnaście to spadkobierczynie swoich poprzedniczek, a sześć (egipska, sumeryjska, minojska, chińska, andyjska, Majów) wyłoniło się na drodze mutacji ze społeczności pierwotnych³⁶. Kluczem każdej ścieżki rozwojowej staje się zastępowanie statyki dynamiką. Skostniałe w tradycji społeczności pierwotne „ożywają” dzięki twórczej zmianie. Zmianę taką może wprowadzić „wyzwanie” (*challenge*), na które społeczność musi udzielić adekwatnej „odpowiedzi” (*response*). Wyzwanie wiąże się z zaistniałymi

³⁴ P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee'ego*, op. cit., s. 5.

³⁵ W odniesieniu do pozostałych cywilizacji trzeciej generacji relacje genealogiczne przedstawiały się następująco: cywilizacja bizantyńska jest bliźniaczką zachodnioeuropejskiej, także usynowionej przez helleńską (chrześcijaństwo); cywilizacje irańska i arabska są również bliźniaczkami usynowionymi przez cywilizację syryjską (islam); cywilizacja hinduska usynowiona została przez indyjską (hinduizm); dalekowschodnia – przez chińską (buddyzm mahajana). A. J. Toynbee, *Stadium historii*, op. cit., s. 29–38.

³⁶ Kryterium rozróżnienia społeczności pierwotnych od cywilizacji „wyższych” nie jest dla Toynbee'ego obecność lub brak pewnych instytucji życia społeczno-politycznego czy podział pracy, ale kierunek oddziaływania *mimesis*. W tej koncepcji *mimesis* pozostaje mechanizmem organizującym statykę i dynamikę społeczną, polegającym na naśladownictwie. W społecznościach pierwotnych naśladownictwo polega na repetycji zachowań wzorcowych, ustalonych bądź utrwalonych przez przodków. Zachowania są wpisane w tradycję i obyczaj, które nadają im charakter statyczny. Kierunek naśladownictwa w cywilizacjach ulega zmianie i zachowania społeczności powielają innowacyjne i antytradycyjne rozwiązania twórczych jednostek. Ibidem, s. 60.

warunkami środowiskowymi (bodziec nowego terenu i bodziec trudnego terenu) i/lub społecznymi (bodziec ciosów, parcia i upośledzenia)³⁷. W toku rozwoju cywilizacji obserwuje się wzrost znaczenia tych drugich i zanik pierwszych. Wyzwaniem staje się sytuacja, która utrudnia bądź wręcz uniemożliwia funkcjonowanie danej cywilizacji w formule dotychczasowej. Przykładów takich sytuacji dostarczają zmiany klimatyczne, które wymogły albo zmianę trybu życia i technik produkcji, albo migracje i konieczność dostosowania się do nowych, dotąd nieznanych warunków środowiskowych. W przypadku narodzin cywilizacji drugiego pokolenia wyzwanie pochodzi przede wszystkim ze strony społeczno-psychicznych rozszczeń wyłonionych podmiotów sceny publicznej³⁸. W łonie macierzystej, rodzicielskiej cywilizacji w okresie stagnacji wyłaniają się dwie frakcje społeczne: dominująca mniejszość – orędownicy i straż starego porządku oraz proletariatus (wewnętrzny i zewnętrzny), dostrzegający konieczność przebudowy (aksjologicznej i instytucjonalnej) ładu. Jeżeli rozszczenia obu stron nie mogą być pogodzone, proletariatus decyduje się na secesję, a realizacja nowej wizji porządku staje się fundamentem nowej cywilizacji. Oba typy wyzwań: społeczne i geograficzne nie stanowią uniwersalnych i koniecznych czynników wyzwalających przemiany cywilizacyjne. Są raczej nieprzewidywalnymi i „dramatycznymi” koincydencjami, których ewentualne twórcze efekty można zaobserwować i ocenić postfaktycznie. Zestawiając momenty „wyzwań i odpowiedzi” zaobserwowane w różnych cywilizacjach, Toynbee odnotowuje prawidłowość: im większy bodziec, tym silniejsze wyzwanie (mimo że przytaczane przez autora przykłady udowadniają również odwrotność zasady). To swoiste prawo społeczne, skądinąd zdyskredytowane przez Braudela³⁹, wyjaśniałoby sukces danej cywilizacji w kategoriach efektywnego zmagania się z sytuacjami: trudnego i/lub nowego terenu geograficznego oraz skutecznej konfrontacji z proletariatus zewnętrznym i wewnętrznym. Jak ujawniają dalsze analizy, pozytywna odpowiedź w zakresie wspomnianych typów wyzwań nie jest gwarantem dalszego rozwoju cywilizacji, przejścia do (2) fazy wzrastania cywilizacji. Okazuje się bowiem, że takie cywilizacje, jak: polinezyjska, eskimoska, nomadów (mimo adekwatnej odpowiedzi na wyzwanie środowiska) oraz Osmanów w prawosławnym chrześcijaństwie i Spartan w świecie hellenistycznym (mimo adekwatnej odpowiedzi na wyzwanie społeczne), zostały wstrzymane w swym rozwoju. Wysiłek radzenia sobie z przeciwnościami fizycznymi i społecznymi okazał się zbyt duży, aby

³⁷ Bodziec ciosów odnosi się do konieczności prowadzenia militarnej konfrontacji z innymi społecznościami, bodziec parcia określa sytuację przygranicznego napięcia między społecznościami, a bodziec uszkodzenia odnosi się do konfrontacji z wewnętrznymi grupami pozbawionymi praw i dostępu do sfery publicznej.

³⁸ Wyzwaniom o charakterze społecznym mogą towarzyszyć wyzwania geograficzne. Dla przykładu geneza cywilizacji zachodnioeuropejskiej wiąże się zarówno z rozszczeniami wewnętrznej mniejszości chrześcijańskiej, jak i włączeniem w orbitę wpływów proletariatus zewnętrznego (plemion germańskich) czy zmianą warunków środowiskowych, przesunięciem centrum cywilizacji z rejonu Morza Śródziemnego na tereny północno-zachodniej Europy.

³⁹ F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 280.

dotatkowo stymulować rozwój w innych aspektach życia⁴⁰. Przeszkodą w rozwoju wymienionych społeczności okazała się także kastowość (kuriozalnie obejmująca także klasy zwierząt, na przykład psich pomocników u Eskimosów czy bydło wśród nomadów) oraz specjalizacja, rozumiana jako wyłonienie ujednoczonego i niezróżnicowanego typu pracy. Na czym zatem miałyby polegać wzrost cywilizacji? Na artykulacji jej swoistej siły życiowej (*élan vital*), jak ją za Henri Bergsonem określa Toynbee⁴¹:

Cywilizacje wzrastają, zdawałoby się, dzięki takiemu *élan*, który niesie je od wyzwania poprzez odpowiedź do dalszego wyzwania; wzrastanie to ma aspekt tak zewnętrzny, jak i wewnętrzny. W makrokosmosie wzrastanie objawia się jako stopniowe opanowywanie zewnętrznego środowiska, w mikrokosmosie jako coraz większe samookreślenie się czy samoartykulacja. W obu tych manifestacjach mamy ewentualne kryterium rozwoju samego *élan*⁴².

Opanowanie środowiska zewnętrznego oznaczałoby, z jednej strony, opanowanie środowiska ludzkiego, a zatem kojarzone byłoby z militarnymi działaniami ekspansjonistycznymi, z drugiej zaś strony oznaczałoby opanowanie środowiska fizycznego, *ergo* byłoby kojarzone z rozwojem techniki. Historyczne przykłady szerokich kontekstów związanych z sukcesami militarnymi i postępem technologicznym wykazują jednak, zdaniem Toynbee'ego, ich brak symptomatyczności. Mogą one być charakterystyczne dla epoki rozwoju cywilizacji, ale mogą zarazem towarzyszyć jej fazie schyłkowej. Dlatego autor proponuje skupienie się na śledzeniu procesów autonomizacji i artykulacji owej mniej empirycznie dostępnej sfery siły życiowej cywilizacji. Aby uczynić ją mniej efemeryczną, zaproponowana procedura badawcza sugeruje odwołanie się do idei głoszonych przez twórcze jednostki i mniejszości. Ich niekonwencjonalne propozycje stają u podstaw procesów dynamizowania się cywilizacji i w konsekwencji skutkują jej wzrostem. Niestety przyjęta propozycja nie została w sposób satysfakcjonujący rozwinięta, bowiem przytoczone przez autora historyczne ilustracje (św. Paweł, św. Benedykt, św. Grzegorz Wielki, Budda, Mahomet, Machiavelli, Dante, w innym miejscu Jezus oraz Ateny

⁴⁰ Taka konkluzja prowadzić musi do weryfikacji prawidłowości: im większy bodziec, tym bardziej skuteczna odpowiedź. A. Toynbee, *Studium historii*, op. cit., s. 175.

⁴¹ Co ciekawe, Toynbee krytykuje, nie widząc narzucającego się podobieństwa, „duchowe” i „organicystyczne” stanowisko Spenglera. Przytoczone poniżej słowa tego drugiego, szczególnie pierwsza część fragmentu, mogłyby stanowić parafrazę poglądów brytyjskiego historyka po dokonaniu chronologicznego przesunięcia z fazy genezy do wzrostu. „Kultura rodzi się w chwili, gdy jakaś wielka dusza budzi się z praduchowego stanu wiecznie dziecięcej ludzkości, odłączając się jako kształt od bezkształtnego, jako coś ograniczonego i przemijającego od bezgranicznego i trwającego. Rozkwita na glebie dającego się ściśle odgraniczyć krajobrazu, z którym pozostaje związana na sposób rośliny. Kultura umiera, gdy owa dusza urzeczywistni już ogół swych wewnętrznych możliwości w postaci narodów, języków, dogmatów, sztuk, państw, nauk, powracając tym samym do stanu praduchowości”. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, op. cit., s. 100.

⁴² A. Toynbee, *Studium historii*, op. cit., s. 177.

w procesie wzrastania społeczności helleńskiej, Włochy i Anglia w procesie wzrastania społeczności zachodniej) służą raczej przykłady ruchu: „wycofania i powrotu”, jak się ma wydawać, niezbędnego w twórczej transformacji. Innymi słowy działalność twórczych jednostek i mniejszości towarzyszy czasowe wycofanie się z życia społecznego, które może przybrać postać okresowej anachorezy lub przymusowej marginalizacji społecznej. Ale oprócz wykazanej analogii historycznej nie wiemy, jaką rolę pełni ów schemat wycofania i powrotu w mechanizmie zmiany społecznej. Bez wątpienia trudno sprzeczać się z faktem oddziaływania twórczych jednostek, takich postaci jak Jezus czy Budda, na transformacje cywilizacyjne, ale zaproponowana zasada *mimesis* nie wyjaśnia zagadnień bardziej szczegółowych, na przykład: Kogo się naśladuje? Jakie okoliczności skłaniają do naśladowania? Jak dochodzi do przekształcenia społeczeństwa na bazie naśladownictwa? Toynbee’emu wystarczy przekonanie, że dojrzałe społeczeństwo rozpoznaje idee warte naśladowania, podąża za nimi, a w konsekwencji stają się one obowiązujące w nowej wspólnocie. Nie wiemy także, jak działalność owych indywidualności kształtuje tożsamość cywilizacji. Wydaje się, że kwestią zasadniczą jest bardziej dynamizowanie, wprowadzanie nowych rozwiązań świadczących o żywotności cywilizacji niż jakiś konkretny kierunek zmian. Ten ostatni określony jest bowiem przez nieuniknione następstwo faz biograficznych cywilizacji. Po okresie wzrostu nadchodzi (3) czas załamania cywilizacji. Charakterystycznym, choć nadal efemerycznym wskaźnikiem w tym okresie stanie się utrata twórczej siły. Zanik sił żywotnych równoznaczny jest z utratą spontaniczności i elastyczności rozwiązań oraz rutynizacją czy powierzchownością i automatycznością *mimesis*, a zatem sytuacją, kiedy nowy program aksjologiczny podlega recepcji tylko na poziomie deklaratywnym i realizowanym, a nie jest przedmiotem internalizacji. Jednym z przykładów takiej sytuacji jest zjawisko dysharmonii sfer instytucjonalnej i ideologicznej. Kiedy nowe poglądy, racje społeczne dochodzą do głosu, napotykać opór ze strony dotychczasowej struktury społecznej, wówczas możliwe staje się rozwiązanie na jednej z trzech dróg: synchronizacja obu członów, rewolucja, wynaturzenie. Innym typem sytuacji, prowadzącej do załamania, jest *nemesis*, rozumiana tutaj jako przywiązanie do idei, twórców, instytucji, hamujące dalszy rozwój. Nowe rozwiązania okazują się bowiem płodne tylko przez pewien czas i ukazują swoją nieadekwatność w konfrontacji z nowymi wyzwaniami. Trwanie w stanie stagnacji może być także związane z poczuciem „upojenia zwycięstwem”, sukcesem militarnym lub ideologicznym. W obu wariantach efekt związany jest z działaniami mającymi zapewnić *status quo*, a nie podjęciem dalszego wysiłku przekształceń. Załamanie cywilizacji może skutkować jej petryfikacją i czasowym zahamowaniem dalszego rozwoju lub przejściem w (4) stan dezintegracji. Dezintegracja przynosi wewnętrzny podział: schizmę wertykalną (podział na wspólnoty lokalne) oraz schizmę horyzontalną (podział na klasy), w konsekwencji scena publiczna podzielona zostaje na trzy frakcje: dominującą mniejszość, proletariats wewnętrzny i proletariats zewnętrzny. Załamana zostaje solidarność i harmonia w wyrażaniu siły żywotnej cywilizacji, ale na poziomie instytucjonalnym i normatywnym dochodzi do standa-

ryzacji. Okres załamania przynosi cały szereg postaw, których wybór przez wyłonięone podmioty życia społecznego orientuje dalszą drogę rozwoju cywilizacji. Wymieńmy kilka z nich⁴³. „Archaizm” i „futuryzm” to próby zaprowadzenia utopijnych porządków opartych, odpowiednio, bądź na odniesieniu do wzorców minionych, bądź na wymyślonych wzorcach idealnych. „Przeobrażenie” i „odłączenie się” to próby zaprowadzenia na ziemi porządku pozaziemskiego, urzeczywistniania doktryn duchowych. Przykładów programowego wycofania się z życia dostarczać mają idee stoików, buddystów, a przykładu przeobrażenia – chrześcijańskie idee zaprowadzenia *Civitas Dei* na ziemi. Jedyną alternatywą dla zaprowadzenia nowego ziemskiego porządku w imię niezemijskich praw i aspiracji jest przeobrażenie. Jest to zdaniem Toynbee’ego jedyna droga dalszego rozwoju cywilizacji w ramach nowego jakościowo społeczeństwa. Palingeneza – powtórne narodziny – niesie za sobą uwznioślające pierwiastki natury duchowej. Proces nasycenia nimi cywilizacji (eterializacja) to kierunek i cel dalszego jej rozwoju. Dojmującym uczuciem człowieka okresu dezintegracji jest poczucie bezładu. Przejawia się ono w negatywnej ocenie obyczajów, sztuki, wykształcaniu się jednego, wspólnego języka i synkretyzmie religijnym. Wulgaryzacja obyczajów i symplifikacja sztuki są często wymienianymi elementami diagnozy kryzysu cywilizacji; pozostałe z wymienionych cech wymagają dodatkowego komentarza. Pojawienie się *lingua franca* wiązało się ze zdobyciem politycznej lub militarnej przewagi którejś z frakcji społecznych. Wspólny język był warunkiem komunikacji i nośnikiem standaryzacji, ale jednocześnie oddzielał akty doświadczania rzeczywistości od aktów ich werbalizowania. Z naturalnego środka wyrażania myśli język stał się powierzchownym narzędziem kooperacji. Na gruncie religii zewnętrzną manifestacją wewnętrznego poczucia bezładu było mieszanie się wyznań, kultów lub obrzędów. Tego rodzaju sytuacje były obecne na innych etapach rozwoju cywilizacji. Zasadnicza różnica w ich obecnym pojawieniu się polega na dogłębnej konwergencji różnych systemów myślowych, a nie powierzchownej substytucji imion, historii, dzieł. Ostatecznym przejawem standaryzacji i kresem okresu załamania cywilizacji jest (5) powstanie państwa uniwersalnego⁴⁴ i (6) kościoła uniwersalnego oraz (7) nastanie epoki heroicznej. Państwo uniwersalne jest agonialnym tchnieniem cywilizacji, choć potoczne wyobrażenia o kresie cywilizacji podsuwają zgoła inne od przytoczonych poniżej obrazy. Okres państwa uniwersalnego przynosi pokój i poczucie bezpieczeństwa mieszkańcom, stabilność ekonomiczną i polityczną oraz poczucie dumy z imperialnej potęgi państwa. Jedność i efektywność funkcjonowania instytucji społecznych zapewniają – między innymi – stworzone: środki łączności (drogi, poczta), organi-

⁴³ Poza wymienionymi w dalszej części tekstu postawami towarzyszącymi okresowi dezintegracji wyróżnione są następujące pary: „niepohamowanie” i samokontrola, absencja i męczeństwo, poczucie dryfowania i poczucie grzechu. Ibidem, s. 384–396.

⁴⁴ Przykładowo, następujące cywilizacje ukształtowały państwa uniwersalne: cywilizacja helenańska – Cesarstwo Rzymskie, cywilizacja andyjska – państwo Inków, cywilizacja chińska – cesarstwo dynastii Qin oraz Han, cywilizacja syryjska – imperium Achemenidów, cywilizacja hinduska – imperium Wielkich Mogołów itd. Ibidem, s. 329.

zacja administracyjna (podział na prowincje, powstanie miast stołecznych), oficjalne systemy komunikacji (język, pismo), systemy prawne, systemy miernicze (kalendarze, jednostki miar i wag), system monetarny, armie, obywatelstwo. Wszystkie wymienione czynniki walczyły przyczyniły się do ujednoczenia i standaryzacji sposobów funkcjonowania w aspekcie administracyjnym, politycznym i społecznym w obrębie cywilizacji. Państwo może trwać mimo toczonych na swoich obrzeżach walk z napierającym proletariatem zewnętrznym. Czas interregnum, czyli faza przejściowa między pokoleniami cywilizacji, to okres różnie realizowanych relacji (wojennych, handlowych) upadającego państwa i plemion barbarzyńskich. Rola państwa uniwersalnego na planie ogólnego rozwoju cywilizacji sprowadzona jednak została do funkcji poczwarki, ogniwa pośredniczącego w powołaniu do życia kościołów uniwersalnych, a w dalszej perspektywie do urzeczywistnienia nowego społeczeństwa.

[...] *raison d'être* Kościołów uniwersalnych jest utrzymywanie przy życiu gatunku społeczności znanego pod nazwą cywilizacji dzięki przechowywaniu cennego zarodka życia podczas niebezpiecznego interregnum, między rozpadem jednego śmiertelnego przedstawiciela tego gatunku a narodzinami innego. Kościół byłby więc częścią reprodukcyjnego systemu cywilizacji, pełniącą funkcję jaja, larwy i poczwarki pomiędzy motylem a motylem⁴⁵.

Poprzez kościoły uniwersalne dochodziło do „usynawiania” cywilizacji. Proces ten został przedstawiony przy pomocy trzech faz: „poczęcia”, „ciąży” i „porodu”. W pierwszej fazie „Kościół wchłania w siebie energie, których państwo nie umie już wyzwolić ani wykorzystać, i stwarza nowe kanały, dzięki którym mogą one znaleźć ujście”⁴⁶. Druga faza to okres poszerzania pola działania przez kościół i zaangażowania wybitnych osobowości. Faza porodu skutkuje przeszczepieniem treści i metod funkcjonowania do sfery świeckiej. Przykładowo, w kontekście rozwoju cywilizacji zachodnioeuropejskiej wskazuje się na monastyczne korzenie kształtowania gospodarki, papieskie korzenie legitymizacji systemu politycznego, kulturowe, naukowe i artystyczne inicjatywy duchowieństwa chrześcijańskiego. W tym momencie rozważań Toynbee proponuje zmianę optyki i przyznanie, że powstawanie i rozwój cywilizacji nie jest procesem autonomicznym, ale stanowi epifenomen rozwoju wyższych religii. Cywilizacje rodzą się, wzrastają i załamują po to, żeby „na swoich kołach nieść rydwan religii” – jak można sparafrazować tę tezę. Teoria cywilizacji okazuje się historią religii i futurologią, jak zaraz zobaczymy. Toynbee bowiem stara się odpowiedzieć na pytanie o cel pojawienia się cywilizacji trzeciego pokolenia, czyli aktualnych bohaterów dziejowych. Cywilizacje pierwszego pokolenia powstały, aby mogły się zrodzić rudymenty wyobrażeń religijnych, drugiego pokolenia – aby mogły wyłonić się religie wyższego rzędu, a trzeciego – aby mogło powstać nowe społeczeństwo *Civitas Dei*, zjednoczone wspólnie

⁴⁵ Ibidem, s. 548.

⁴⁶ Ibidem, s. 549.

podzielaną religią. *Mimesis* zostaje przeniesiona na Boga. Ulotne wzorce przodków i wybitnych jednostek zostają zastąpione religijnie zdefiniowanym kodeksem aksjonormatywnym. Cztery główne współczesne religie w oparciu o chrześcijańską doktrynę miłości bliźniego powinny w przyszłości stworzyć jedną, wspólną płaszczyznę duchowego zjednoczenia. Proces ten ułatwia homogenizacja społeczeństwa na płaszczyźnie polityczno-gospodarczej, równoznaczna z westernizacją.

Zaproponowany przez Toynbee'ego program badań porównawczych sugeruje badanie relacji między cywilizacjami w kategoriach zaproponowanej swoistej genealogii oraz odkrywania prawidłowości w ich biograficznych przekształceniach, a także wyszukiwanie podobieństw i różnic, głównie tych pierwszych. Uzupełnieniem badań jest analiza swoistych spotkań cywilizacji w przestrzeni i czasie. Na podstawie przeprowadzonych analiz w pierwszym zakresie możemy wysnuć dwa wnioski. Pierwszy wiąże się z wyznaczeniem dwóch terenów geograficznych, które jednocześnie stanowiły pole oddziaływania różnych cywilizacji, a zarazem stały się kolebkami wyższych religii⁴⁷. Drugi wniosek, powstały na zakończenie prowadzonej analizy spotkań cywilizacji zachodniej (w okresie średniowiecznym i nowożytnym) i cywilizacji helleńskiej, stwierdza efektywność jedynie tych interakcji, które przebiegały na drodze pokojowej wymiany idei. Wśród spotkań w czasie dają się wyróżnić dwa typy interakcji. Pierwszym są omawiane powyżej relacje usynowienia. Drugi typ obejmuje, określone mianem „renesansów”, spotkania cywilizacji z „duchem” innej cywilizacji, która odeszła w przeszłość. Wśród przykładów pojawiających się w tym aspekcie można przywołać: próby skodyfikowania prawa w świecie chrześcijaństwa zachodniego i prawosławnego, nawiązujące do prawa rzymskiego; rewitalizację nurtów filozoficznych (konfucjanizm na Dalekim Wschodzie); styl klasycystyczny w sztuce europejskiej. Współczesna autorowi (do 1954 roku) mapa cywilizacyjna przedstawia pięć cywilizacji zorganizowanych wokół czterech religii wyższych (chrześcijaństwo, islam, hinduizm i buddyzm), ale efekty dotychczasowych spotkań cywilizacyjnych ujawniają dominację i rosnące wpływy tylko cywilizacji zachodniej, która już stoi na progu stworzenia państwa realnie uniwersalnego. Dalsze rozważania, jak wspomniano powyżej, przenoszą historiozofię na plan teologii. Toynbee rozpościera bowiem wizję ogólnoludzkiej wspólnoty sakralnej, jaka wyłonić się może po upadku cywilizacji aktualnej generacji. Wydaje

⁴⁷ Toynbee zauważa mianowicie, że „Syria była widownią spotkań – w kolejnych okresach – cywilizacji sumeryjskiej z egipską; cywilizacji egipskiej, hetyckiej i minojskiej; cywilizacji syryjskiej, babilońskiej, egipskiej i helleńskiej; cywilizacji syryjskiej, chrześcijaństwa prawosławnego i chrześcijaństwa zachodniego; oraz – w finalnej turze kontaktów – cywilizacji arabskiej, irańskiej i zachodniej. Basen Oksusu i Jaksartesu był podobnie widownią spotkań – w kolejnych okresach – cywilizacji syryjskiej z indyjską; cywilizacji syryjskiej, indyjskiej, helleńskiej i chińskiej; oraz cywilizacji syryjskiej z dalekowschodnią. W wyniku tych spotkań każdy z owych dwu szczególnie «numenonośnych» (religiorodnych) regionów był włączany do państw uniwersalnych kilku odmiennych cywilizacji; te wyjątkowo aktywne związki wzajemne między cywilizacjami na tych dwóch obszarach tłumaczą fenomen niezwyklej koncentracji w ich obrębie miejsc narodzin wyższych religii”. Ibidem, s. 600.

się, że nie będzie to już społeczeństwo zmagające się z geograficznymi i społecznymi przeciwnościami. Celem i zadaniem tej wspólnoty będzie odkrywanie prawdy o Bogu, urzeczywistnianie religijnych cnót na ziemi.

Dzieło Toynbee'ego bez wątplenia stanowi pionierską i już klasyczną koncepcję badań odwołującą się do zjawiska cywilizacji. Współcześnie trudno zgodzić się czytelnikowi z przyjętą perspektywą i sposobem dowodzenia, odsyłającym równie często do faktów historycznych, jak i wątków biblijnych i mitologicznych. Trudno także odnieść się do proroczych wizji autora, przewidujących nastanie uniwersalnej wspólnoty religijnej zorientowanej na realizację duchowych ideałów. Niemniej lektura *Studium historii* do dziś stanowi źródło inspiracji, zachwyca szerokim spojrzeniem i erudycją, intryguje poprzez ukazanie analogii między z pozoru radykalnie odmiennymi sytuacjami i ostatecznie stanowi wyzwanie, na które badacz cywilizacji powinien udzielić adekwatnej odpowiedzi.

Odmienne od Toynbee'ego ujmowano cywilizację w kręgach reprezentantów historii totalnej, związanych z Lucienem Febvre'em i czasopismem „Annales”. W tym nurcie powstała najpełniejsza konceptualizacja nowoczesnych badań historycznych nad cywilizacją autorstwa Fernanda Braudela. Historia totalna w swoich założeniach opierała się na wieloaspektowych rekonstrukcjach życia społecznego. Stąd badania historyczne włączały perspektywę socjologiczną, geograficzną, ekonomiczną, demograficzną czy nawet psychologiczną. Wskazane płaszczyzny rozpatrywane są jako dynamiczne siły, wzajemnie zależne, kształtujące obraz analizowanej rzeczywistości historyczno-społecznej. Przebieg historii powszechnej nie jest odczytywany jako efekt oddziaływania jakichś arbitralnie przyjętych dziejowych determinant, ale jako wszechstronny i faktograficzny opis zmian w wybranym momencie dziejów – zmian nieutożsamianych z jakąś kierunkową ewolucją ujawniającą ciągłość dziejów. Zmiany społeczne w swoim historycznym przebiegu ujawniają bowiem zarówno kontynuacje, jak i dyskontynuacje, przerwy, załamania, powroty. Rzeczywistość społeczno-historyczna wykazuje polirytmiczność trendów zmian i ich wielokierunkowość, uniemożliwiając próby wpisania jej w aprioryczne historiozofie. Przyjęcie takiego punktu widzenia określiło linię polemiki, a raczej krytyki propozycji Spenglera i Toynbee'ego. Braudel dystansował się od prób tworzenia uniwersalistycznych, w większości europocentrycznych schematów rozwojowych cywilizacji i za bezzasadne uważał zabiegi wykazujące podobieństwa cywilizacji w zakresie spełniania warunków danego modelu ewolucji. Był także zwolennikiem używania terminu „cywilizacja” w liczbie mnogiej. Dostrzegał pewne tendencje unifikacyjne widoczne w rozwoju wszystkich cywilizacji, na przykład udomowienie zwierząt, industrializację itd., wierzył jednak, że podstawowe cechy każdej cywilizacji są niemal „wiecznotrwałe” i niepoddające się modyfikacjom. Zamiast uznać tryumf cywilizacji w liczbie pojedynczej lub mnogiej, właściwszą optykę dawałaby analiza ich wzajemnych oddziaływań, dialogu przez nie nawiązanego.

Wyróżniając trzy czasy historyczne i odpowiadające im „piętra” rzeczywistości społecznej oraz odrębne rytmy zmienności, Braudel wskazał, że cywilizacja należy

do kategorii długiego trwania⁴⁸. To ruchy sekularne i multisekularne budują tożsamość cywilizacji, a zatem wydarzenia, czynniki, trendy najdłużej oddziałujące na daną społeczność. Cywilizacja staje się przedmiotem badań historyka zainteresowanego odkryciem zjawisk najbardziej rozciągniętych w czasie. Braudel w swojej koncepcji badań cywilizacji wykorzystał interdyscyplinarne podejście historii totalnej oraz antropologiczno-socjologiczne ustalenia Marcela Maussa odnoszące się do analiz obszarów kulturowych/cywilizacyjnych. Jak sam wskazywał, jedyną dobrą definicję terminu „cywilizacja” znalazł właśnie w pracach Maussa i na jej podstawie dokonał własnych operacjonalizacji. Punktem wyjścia staje się zatem stwierdzenie, że cywilizacja jest pewnym obszarem kulturowym, przestrzenią, w której dają się wyróżnić pewne wspólne rysy⁴⁹. Cechy charakterystyczne mogą przejawiać się na różnorodnych płaszczyznach życia społecznego: od podzielanych wierzeń i postaw, poprzez techniki produkcji, aż po gusty i preferencje w sferze działań codziennych i rutynowych. Cechy te muszą charakteryzować się jednak regularnością, powszechnością oraz ciągłością w pewnych ramach społeczno-geograficznych. „Pierwszymi oznakami spójności kulturowej [są] regularne zgrupowanie lub częstotliwość pewnych rysów oraz wszechobecność ich na określonym obszarze. Jeżeli do tej spójności w przestrzeni dochodzi trwałość w czasie, całą «sumę» repertuaru obdarzam mianem cywilizacji czy kultury. Owa «suma» stanowi «formę» cywilizacji”⁵⁰. Choć wydaje się, że terminy „cywilizacja” i „kultura” są tu ujęte synonimicznie, linię demarkacyjną między nimi wyznacza geografia i historia. Cywilizacje byłyby zatem rozciągnięte na większym obszarze, a ich „rysy” ujawniałaby długie trwanie. Wśród „rysów” cywilizacyjnych w innym miejscu Braudel dodaje rozwój miast i podział pracy⁵¹. Przyjęta terminologia nie jest precyzyjna, a podział jest niejednoznaczny i dodatkowo komplikuje się w kontekście użycia sformułowań „społeczeństwo” czy „naród”. Przeczytać możemy na przykład następujące stwierdzenie: „państwa, ludy, narody zmierzają do posiadania własnej cywilizacji [...] istnieje obecnie cywilizacja francuska, niemiecka, włoska, angielska, każda o odrębnym kolorycie i odmiennych sprzecznościach wewnętrznych”⁵², te z kolei można dzielić dalej na przykład na irlandzką, katalońską itp. Do katalogu cech cywilizacji można zatem dołączyć ich wewnętrzne różnicowanie. W konsekwencji badania nie miałyby się skupiać tylko na *major civilizations*, ale na związkach mię-

⁴⁸ Pierwszy poziom czasu stanowi historia wydarzeniowa. Przykładem epizodyczności jej trwania mogą być: wystawa malarska, sztuka teatralna, popularność koncepcji filozoficznej. Drugi poziom stanowią ruchy koniunkturalne, trwające dłużej i wolniej podlegające zmianom, na przykład żywotność paradygmatów naukowych, oddziaływanie odkryć naukowych. Trzeci poziom przeobrażeń strukturalnych dotyczy treści najmniej podatnych na zmiany. Będą to zjawiska długiego trwania, czyli właśnie cywilizacje strukturyzowane przez cztery kardynalne „skrępowania”: stałe rozszczenia przestrzeni, rozwój społeczny, konieczności ekonomiczne i psychiki zbiorowe.

⁴⁹ F. Braudel, *Historia i trwanie*, op. cit., s. 291.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Idem, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 51.

⁵² Idem, *Historia i trwanie*, op. cit., s. 290; por. idem, *Gramatyka cywilizacji*, op. cit., s. 46.

dzy ich cechami i cechami coraz to bardziej ograniczonych obszarów kulturowych, wyróżnionych w ramach tych pierwszych. Nie wykazując przywiązania do tradycyjnie przyjętych podziałów cywilizacyjnych, przedmiotem swojej pierwszej obszernej analizy Braudel uczynił rejon Morza Śródziemnego⁵³. Mimo różnorodności kulturowej, językowej i religijnej płaszczyzna życia codziennego dostarcza przykładów jedności metod pracy, wzorów zachowania, struktury rodziny. Morze, wino i oliwki w sposób faktyczny i symboliczny wyrażają wspólne prawidłowości życia rejonu. Po raz pierwszy istotne miejsce w historii zyskuje zwykły człowiek, jego menu, sposób jedzenia, ubierania, mieszkania.

Zdecydowanie jednoznaczne stanowisko zajmuje Braudel w odniesieniu do niemieckiej tradycji przypisania sfery duchowej kulturze, a sfery materialnej cywilizacji. Widząc nierozzerwalność obu wymiarów, stanowczo odrzuca taki podział. Bardziej od budowania list cywilizacji zajmowało Braudela określanie efektów oddziaływania czterech podstawowych płaszczyzn na kształtowanie się każdej cywilizacji. Były nimi przestrzeń, społeczeństwo, gospodarka oraz mentalność. Nauka o cywilizacji czy raczej historia długiego trwania winna zatem operować perspektywą interdyscyplinarną uwzględniającą dorobek geografii, socjologii, ekonomii oraz psychologii społecznej. Warunki środowiskowe stanowią podstawowe ramy kształtowania się więzi społecznych i ekonomicznych. Ułatwiają lub utrudniają kontakty, decydują o charakterze podejmowanej pracy, mogą określać także symboliczne uniwersum społeczności. Geografia nie jest jednak ani jedynym, ani fundamentalnym uwarunkowaniem rozwoju cywilizacji, tak jak to zostało zarysowane w modelu *challenge and response* Toynbee'ego. Dowolny obszar dostarcza wyzwań, a człowiek stara się im sprostać na różne sposoby, dając odpowiedź. Nie jest to jednak równoznaczne z powołaniem każdorazowo do życia cywilizacji⁵⁴. Każda cywilizacja ma swoje społeczeństwo, choć nie każde społeczeństwo ma cywilizację. Przywołując ustalenia Philipa Bagby'ego i Claude'a Levi-Straussa, Braudel wskazuje na dwie podstawowe cechy społeczeństw cywilizacyjnych, a mianowicie urbanizację oraz hierarchiczną, złożoną i dynamiczną strukturę wewnętrzną. Do wspomnianego powyżej kryterium geograficzno-historycznego dochodzi zatem element jakościowy. Trzecia, ekonomiczna perspektywa nakazuje uwzględniać aspekt gospodarczy, technologiczny oraz demograficzny każdej cywilizacji. Warunki materialne znajdują swoje odzwierciedlenie w podziałach społecznych. Tylko dobrze prosperująca gospodarka może zapewnić nadwyżki pozwalające na rozwój działalności pozaprodukcyjnej. Liczba ludności może sprzyjać rozwojowi gospodarczemu lub go hamować. Fluktuacje demograficzne czy kryzysy gospodarcze znajdują swe odzwierciedlenie w działaniach i nastrojach ludzkich. Najbardziej fundamentalnym wymiarem każdej cywilizacji staje się jednak mentalne wyposażenie jej członków. Ono zasadniczo różnicuje cywilizacje i ujawnia na przestrzeni historii swoją ciągłość

⁵³ F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski...*, op. cit.

⁵⁴ A. J. Grabski, *Gramatyka cywilizacji Fernanda Braudela. Historia cywilizacji w perspektywie globalnej*, [w:] *Rozmyślenia o cywilizacji*, op. cit., s. 67–68.

i niezmiennosc. Terminem „mentalność” Braudel określa psychikę zbiorową, świadomość, narzędzia umysłowe, które sprowadza do pewnych naczelných idei, wyobrażeń, wierzeń, wartości, postaw uświadomionych i nieświadomionych. Stanowią one odziedziczone i przekazywane wzorce myślenia i działania. Najtrwalszym wymiarem tego psychicznego wyposażenia są religie utrwalające zasady moralne, kształtujące wyobrażenia o życiu i śmierci, o trwaniu doczesnym i pośmiertnym, o roli człowieka. Nawet zlaicyzowana i zrjonalizowana cywilizacja europejska za swe fundamenty musi uznać przesłanie chrześcijaństwa. Cztery wymienione płaszczyzny określają rodzaje wewnętrznych sił, które współtworzą rzeczywistość cywilizacyjną. Pełny ogląd cywilizacji musi wszakże uwzględniać jej relacje z innymi aktorami tej sceny. Braudel, ponownie nawiązując do ustaleń Maussa, wprowadza do analizy cywilizacji trzy rodzaje możliwych interakcji międzycywilizacyjnych, istotnych dla budowania ich tożsamości. Są to swoiste typy „gier”: ustalanie granic, zapożyczenia i odmowy zapożyczeń. Granice cywilizacji nie są restrykcyjnymi liniami demarkacyjnymi, ale zawsze stanowią płynny pas współdziałania różnych obszarów kulturowych. W obliczu nowo pojawiających się treści obcych cywilizacja każdorazowo daje wyraz swej ortodoksyjności – przywiązaniu do pewnej części swojego wyposażenia mentalnego lub jego braku. Odmowa wskazywać może na te atrybuty, które stanowią rdzeń cywilizacji, na cechy niedające się pogodzić z „nowinką”. Dlatego w przekonaniu Braudela jakiegokolwiek próby narzucenia innej cywilizacji, szczególnie przemocą, skazane są w większości przypadków na porażkę. Zapozyczenie, które częściej wiąże się z adaptacją modyfikacji, wskazuje, z jednej strony, na obszary mniej newralgiczne, z drugiej zaś ukazuje stopień żywotności i przemyślności cywilizacji. W przeciwieństwie do Konecznego Braudel jako pozytywne dla funkcjonowania każdej cywilizacji oceniał wymianę i zapożyczenia międzykulturowe. Obszary kulturowe wytyczają swoje centra i peryferie, a niejednokrotnie owe graniczne pasy stanowią rezerwuwar „rdzennych” treści kulturowych, podczas gdy centrum staje się terenem kosmopolitycznego synkretyzmu. Braudel żywił głębokie przekonanie, iż mimo dyfuzji, nawet tej na skalę globalną, cywilizacje nie „umierają”, a jedynie „usypiają”. Choć ich żywotność, czy raczej atrakcyjność kulturowa, technologiczna itp., przeminęła, to, co stanowi o ich specyfice, trwale tkwi w zbiorowej świadomości ich społeczności. Historia powszechna, historia cywilizacji nie jest rejestrem przeżytków i martwych artefaktów, jest próbą zrozumienia teraźniejszości przez odkrycie trwałych tendencji obecnych zarówno w przeszłości, jak i teraz.

Podsumowując koncepcję badań cywilizacji Braudela, można zatem wskazać na trzy, zdaniem autorki tego rozdziału, najważniejsze dyrektywy prowadzonych analiz, a mianowicie uwzględnienie: 1. trzech rytmów historycznych (wydarzeniowy, koniunkturalny i strukturalny); 2. czterech powiązanych ze sobą płaszczyzn badania obszarów kulturowych (geograficzny, społeczny, ekonomiczny, psychologiczny); 3. trzech typów „gier” (wyznaczanie granic, zapożyczeń, odmowy). Jednak najważniejszym wkładem mistrza nowej historii, który mógłby znaleźć zastosowanie w badaniach cywilizacji, było wskazanie na rejony wymykające się tradycyjnym

podziałom cywilizacyjnym, a przejawiające swoistą wspólnotę praktyk codziennych – praktyk ujednoczonych przez klimat, a dalej – przez typ produkcji, rodzaj menu, preferowane style architektoniczne. Być może większą inspirację przyniesie lektura *Kultury materialnej, gospodarki i kapitalizmu XV–XVIII wieku* niż *Gramatyki cywilizacji*⁵⁵. Kultura materialna jawi się jako: „Świat czynności niezmiennych, ruchów i gestów powtarzanych po przodkach, świat zjawisk tak starych, tak powszednich, tak niezmiennych, że wydają się niedostrzegalne, faktycznie pozahistoryczne, a w każdym razie pozostające często poza kręgiem zainteresowań historyka”⁵⁶. Być może podziały określone przez dominujący typ uprawy (kontynent czterech zbóż, kontynent ryżu, kontynent kukurydzy), uprawy i hodowli (Europa oliwy i Europa masła), preferowane napoje (Europa wina i wódki) itp. wniosą nowe perspektywy do komparatystycznych analiz cywilizacji.

Kolejną propozycję zorientowania badań historycznych na badania cywilizacji przedstawił Amerykanin Philip Bagby, uczeń Alfreda L. Kroebera. Zapewne pod wpływem swojego nauczyciela upatrywał on w tradycji antropologicznej szansę na odnowienie czy ożywienie historii jako dyscypliny naukowej. Dyrektywa badań empirycznych, a zarazem holistyczne ujęcie kultury, wydawały się autorowi *Kultury i historii* szczególnie atrakcyjne w kontekście programu badań historycznych, akcentujących rolę komparatystycznej analizy cywilizacyjnej. Jeżeli ująć historię jako badanie dziejów, gdzie dzieje określone są jako „zdarzenia związane z uczestnictwem lub losem wielkiej liczby ludzi”⁵⁷, a kulturę jako pewien wzór zachowań ludzkich, wówczas historia jawi się jako *par excellence* nauka o kulturze, nauka o procesie zmiany kulturowej. Faktograficzne zapisy zjawisk jednostkowych miano by zastąpić analizami zagregowanych działań grupowych. Wyjaśnianie dziejów sprowadzałoby się zaś do rozumienia kultury poprzez poszukiwanie powtarzalności wzorów zachowania zarówno w synchronicznej, jak i diachronicznej perspektywie, występujących w ramach jednej kultury bądź kilku (przenikanie, zapożyczenie, narzucanie wzorców). Najwyższą płaszczyzną, na której ujawnia się tendencja do repetycji określonych, upowszechnionych i przewidywalnych, zachowań, okazuje się cywilizacja, forma większej i bardziej złożonej kultury. W konsekwencji nowy projekt badań historycznych formułuje postulat badania cywilizacji.

Procedura badawcza uwzględniać powinna pozakulturowe czynniki wpływające na zmianę danej kultury, czyli: 1. czynniki ludzkie, wynikające z biologicznej i psychicznej konstytucji człowieka, na przykład różnice płciowe, cykl życia, a także ze

⁵⁵ Projekt badania gospodarczo-historycznego w oparciu o pojęcie „gospodarka-świat” jest współcześnie rozwijany na gruncie socjologii między innymi przez Immanuela Wallersteina. Por. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, tłum. M. Bilewicz, A. Jelonek, K. Tyszka, Warszawa 2004; idem, *Nowoczesny system-świat*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania i in., tłum. A. Ostolski, Warszawa 2006; idem, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.

⁵⁶ B. Geremek, W. Kula, *Przedmowa*, [w:] F. Braudel, *Historia i trwanie*, op. cit., s. 10.

⁵⁷ P. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, tłum. J. Jedlicki, Warszawa 1975.

społecznych i ekonomicznych aspektów jego działalności; oraz 2. czynniki pozaludzkie, na przykład różnice środowiska naturalnego. Bagby uwzględnia rolę wyjaśnień przywołujących czynnik religijny oraz wpływ działań jednostek, jednak dyskredytuje je w toku dalszej analizy. Te pierwsze określa jako oddziaływanie bytów niewidzialnych i dzieli je na uniwersalne (na przykład „psychika grupy”, „dusza narodu”) i lokalne (na przykład bóstwa). Wydaje się, że aspekt ten traktuje lekceważąco, sprowadzając oddziaływanie do uwzględnienia realnie weryfikowalnej ingerencji „sił wyższych”, całkowicie pomijając rolę wyobrażeń religijnych jako autonomicznej sfery motywacji ludzkich działań. Działania jednostek zaś wyklucza ze względu na przyjęty model analizy. Stanowią one dla niego jedynie realizację ogólnego wzorca i jako takie nie stanowią przyczyny regularności jego występowania.

Regularność zachowań wewnętrznych (idee i wartości) i zewnętrznych, z wyłączeniem zachowań dziedziczonych biologicznie, stanowiły dla Bagby’ego podstawowy wyznacznik formacji kulturowych⁵⁸. Regularności kulturowe mogą mieć zmienny i nieciągły charakter, to znaczy mogą występować z różnym interwałem czasowym i obejmować w różnym stopniu poszczególnych członków składających się na daną wspólnotę. Idiomaticzny dla danej kultury wydaje się zatem podzielany wzorzec myślenia i działania, podkreślany także w definicjach terminu „kultura” reprezentantów antropologicznej szkoły kultury i osobowości⁵⁹. Do analizy wprowadzone zostają także pojęcia „subkultura” i „superkultura”/„kultura wyższego rzędu” na określenie kolejnych poziomów przynależności społeczno-kulturowej. Zespoły idei i wartości, rozumiane jako przyjęte „sposoby klasyfikowania, wiązania i oceny danych naszego doświadczenia, a więc jako procesy percepcji”⁶⁰, stanowią charakterystyczny dla danej kultury styl/etos, czyli najbardziej rozpoznawalną płaszczyznę różnicującą poszczególne kultury. Zasięg oddziaływania zinstytucjonalizowanych form wyrażania owych idei i wartości (religia, sztuka, organizacja polityczna, gospodarcza, społeczna), wraz z obszarem występowania danego języka, wyznacza granice danej kultury. Aby wytyczyć granice cywilizacji i wyróżnić je od kultur prymitywnych, należy uwzględnić dodatkowy element – istnienie życia miejskiego⁶¹. Cywilizacje byłyby zatem kulturą miast, w której działał-

⁵⁸ Ibidem, s. 136, 164.

⁵⁹ Bagby w swoich rozważaniach posługuje się także terminami „rys kultury” i „zespół kulturowy”, bezpośrednio nawiązując do ustaleń między innymi Ralphi Lintona czy Ruth Benedict.

⁶⁰ Idem, *Kultura i historia*, op. cit., s. 164.

⁶¹ Rozpatrywane, choć wykluczane ze względu na brak precyzji, są takie elementy, jak: liczebność, stopień złożoności, piśmienność. Wskazanie urbanizacji kultury jako kryterium istnienia cywilizacji nie jest oryginalnym wkładem Bagby’ego do rozwoju teorii cywilizacji. Podobne propozycje możemy znaleźć na przykład u Roberta Redfielda, na którego ustalenia powołuje się Bagby, ale również u Spenglera i Braudela. Dalsze rozważania Bagby’ego wskazują jednak, że urbanizacja nie jest warunkiem wystarczającym do wskazania listy cywilizacji. Wprowadza bowiem pojęcie „cywilizacji peryferyjnych” lub „cywilizacji drugiego rzędu” na określenie kultur miejskich, wtórnych, mało oryginalnych, „które od jakiejś pobliskiej cywilizacji naczelnej zapożyczyły te lub inne jej elementy, zwłaszcza style sztuki oraz technologie, ale nie przejęły całego zestawu podstawowych instytucji i dlatego nie mogą być uznane za jej część składową”, na przy-

ność większości członków społeczeństwa nie sprowadza się do produkcji żywności. Urbanizacja staje się zatem kryterium demarkacyjnym między kulturą a cywilizacją. Autor zastrzega, że każdą kulturę, która w toku swojego rozwoju wykształciła życie miejskie, należy klasyfikować jako cywilizację, także w odniesieniu do jej wcześniejszych faz. Mamy zatem do czynienia z bardziej procesualnym niż opisowym rozumieniem cywilizacji⁶². Lista cywilizacji spełniających podane przez niego warunki obejmuje następujące cywilizacje: egipską, babilońską, chińską, indyjską, klasyczną, peruwiańską, środkowoamerykańską, zachodnioeuropejską oraz bliskowschodnią⁶³. Czasoprzestrzenne ramy tak wyznaczonej mapy cywilizacji ukazują Bagby'emu pierwszą zasadę organizującą „życie” cywilizacji, a mianowicie swoiste „bliźniactwo”. Sąsiedztwo geograficzne i współwystępowanie w czasie ustanawia trzy pary cywilizacji: egipską i babilońską, chińską i indyjską oraz peruwiańską i środkowoamerykańską. Cywilizacje klasyczna, bliskowschodnia i zachodnioeuropejska, jeśli uznać ich korzenie w parze egipsko-babilońskiej, wykazują zaś swoją sekwencyjność w czasie oraz „regularną przemienność Wschodu i Zachodu”⁶⁴. Niestety autor koncepcji nie analizuje dogłębniej swoich spostrzeżeń wpływających z pobieżnego porównania chronologiczno-geograficznych ram występowania cywilizacji. Akcentując rolę wyjaśniania kultury w jej własnych ramach, deprecjonuje rolę wyjaśnień zależności międzycywilizacyjnych, których istnienie wszak wykazują jego trzy zasady ładu cywilizacyjnego. Podobnie deprecjonuje zasadność dogłębnych analiz zależności między cywilizacjami naczelnymi i peryferyjnymi, sprowadzając ich relacje do określenia pozycji dawcy i biorcy w procesie asymilacyjnym. Jego zdaniem, pozorną prawidłowością wydaje się obserwacja powstawania wielkich religii w kręgach cywilizacji peryferyjnych. Analizując relację cywilizacji i religii, Bagby, jako jeden z nielicznych teoretyków cywilizacji, kwestionuje fundamentalny charakter religii jako sfery kształtującej idee i wartości obowiązujące w danej cywilizacji. Jako dowód niezależności cywilizacji i religii przytacza wielką schizmę ujawniającą różnice cywilizacyjne między Wschodem a Zachodem (1054) mimo podzielanej religii⁶⁵. Krytykuje również łączne klasyfikowanie cywilizacji klasycznej i zachodnioeuropejskiej, wskazując na znaczące rozbieżności w stylach architektonicznych, sztuce i ustroju politycznym.

kład koreańska i japońska jako peryferyjne względem chińskiej. Podobnie jak większość teoretyków cywilizacji, Bagby bardziej szczegółowo rozważa status cywilizacji japońskiej i rosyjskiej. Ta pierwsza raz jest zakwalifikowana jako właśnie cywilizacja peryferyjna, w innym miejscu – jako naczelna. Na przykładzie rosyjskiej cywilizacji dowodzi jej peryferyjności względem cywilizacji najpierw bliskowschodniej, następnie zachodnioeuropejskiej, a w ostateczności wykazuje jej wczesne stadium rozwoju jako cywilizacji naczelnej. Idem, *Kultura i historia*, op. cit., s. 228–229, 231, 240, 244; R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago 1941.

⁶² Z drugiej strony Bagby wskazuje, że przejście kultury do etapu cywilizacji ma charakter skokowy. Łączy się z radykalną zmianą instytucjonalną i aksjonormatywną, czyli ze zmianą samej kultury.

⁶³ P. Bagby, *Kultura i historia*, op. cit., s. 234–237.

⁶⁴ Ibidem, s. 240.

⁶⁵ Ibidem, s. 246.

Ustosunkowując się do klasycznych teorii cywilizacji, Bagby zauważa podobieństwo własnej propozycji listy cywilizacji do projektu Spenglera, jednak zarzuca niemieckiemu filozofowi brak empirycznych podstaw metody badawczej. Zdaniem Spenglera dostęp do idei i wartości danej cywilizacji ma charakter intuicyjny i jest wyrazem „wycucia historycznego”, tymczasem wedle Bagby’ego jest to sfera empirycznie weryfikowalna, dostępna poprzez analizę form bezpośrednio obserwowalnych (instytucje, opinie, oceny)⁶⁶. Lista cywilizacji stworzona przez Toynbee’ego wydała się Bagby’emu „bezludną mieszaniną nieporównywalnych konstruktów”⁶⁷, co było konsekwencją, zdaniem amerykańskiego historyka, przyjęcia mało precyzyjnej definicji „cywilizacji”. Określenie „pojmowalne pole badań historycznych” nie konotuje właściwego jej przedmiotu, nie wskazuje, czy są nim osoby, zdarzenia czy społeczeństwa. Dobór i wyróżnienie poszczególnych cywilizacji nie jest zatem efektem weryfikowalnej klasyfikacji, ale nieudolną próbą dowodzenia istnienia arbitralnie przyjętego schematu „genealogicznego” cywilizacji⁶⁸. Niechęć Bagby’ego do ujęć kontekstualnych wyraża się także w podważeniu zasadności uwzględnienia wzajemnego oddziaływania społeczeństw⁶⁹. Trywializując koncepcję Toynbee’ego, zauważa, że takie podejście sprowadza projekt badania cywilizacji do analizy jednej, powszechnej cywilizacji.

Celem badawczym, wpływającym z przyjętej definicji terminu „cywilizacja”, staje się poszukiwanie powtarzalności wzorów zachowań w cywilizacjach naczelnych i peryferyjnych (choć tutaj metody różnią się w zależności od poziomu wewnętrzznego skomplikowania kategorii cywilizacji). Odnotowane powinny być zarówno podobieństwa, jak i różnice we wzorach, upodabniające jedne cywilizacje do drugich, a wyraźnie odróżniające je od innych. A zatem jednym z pierwszych zadań wydaje się stworzenie swoistego katalogu cech wspólnych dla wszystkich lub większości cywilizacji naczelnych. Przykładową cechą wspólną jest stworzenie metody utrwalania wiedzy. Cecha taka w dalszej analizie zyskuje walor wskaźnika idiomatyczności, jeżeli rozpatrywane są różne techniki zapisu, jakie wykształciły się w różnych cywilizacjach, i może być rozpatrywana jako korelat innych właściwości danego społeczeństwa. Regularności występowania rysów czy całych zespołów kulturowych mogą i powinny być śledzone w diachronicznej i synchronicznej perspektywie. Za płaszczyznę porównań mogą także służyć poszczególne aspekty kultury, takie jak: polityka, gospodarka, religia, nauka, struktura społeczna, a przede wszystkim sposoby myślenia i odczuwania, czyli idee i wartości. Dalsze możliwości pokazują porównywanie faz rozwoju wybranych dziedzin kultury w różnych cywilizacjach lub analiza relacji poszczególnych dziedzin wpływająca na rozwój cywilizacji (Weberowska analiza relacji religii i ekonomii). Porównawcza analiza cywilizacji może także skupić się na badaniach wzajemnych relacji i oddziaływania między

⁶⁶ Ibidem, s. 238.

⁶⁷ Ibidem, s. 248.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem, s. 249.

cywilizacjami, w tym procesów dyfuzji rysów, zespołów i konfiguracji kulturowych. Szczególną wartość niosą za sobą studia nad dominującymi wartościami i ideami. One, zdaniem badacza, stanowią rdzeń cywilizacji i klucz do badań dziejów. Pomocniczo propozycje gromadzące materiał empiryczny i faktograficzny należałoby ująć, jak dowodzi Bagby, w teoretyczny model⁷⁰ prezentujący zależności czy procesy cywilizacyjne, aczkolwiek większą wartość przyznaje podejściu deskryptywnemu. Jako przykład, wykorzystujący swoje propozycje badawcze, Bagby przedstawia analizę podobieństw między cywilizacją klasyczną i zachodnioeuropejską⁷¹. Wnioski z niej wypływające sprowadzić można do odkrycia dwóch prawidłowości: po pierwsze, rozwój cywilizacji byłby tożsamy z rozwojem racjonalizacji, po drugie, rozwój obejmuje fazy określone jako „wiek wiary” i „wiek rozumu” oraz prognozowany, za przykładem cywilizacji grecko-rzymskiej, wiek wystandaryzowanej kultury masowej. Zadając sobie pytanie, czy owe fazy występują w innych cywilizacjach, czyli czy ich występowanie może być uogólnione do zasad uniwersalnych, odpowiada twierdząco w odniesieniu do cywilizacji chińskiej, indyjskiej i bliskowschodniej. Tym samym stwierdza, że wzór trójfazowej „racjonalizacji” stanowi cechę upodabniającą rozwój większości cywilizacji. Wyśmiewając poprzednio Toynbee’ego za poszukiwania kandydatów na cywilizacyjnych rodziców lub potomków⁷², sam „ugania się” za poszukiwaniem racjonalizacji, by ostatecznie uznać zasadnicze różnicowanie pola badawczego i nieadekwatność metod badań cywilizacji współczesnych i starożytnych. Analiza polityki, rozumianej jako zasada integracji, w różnych cywilizacjach przyniosła rozczarowującą prawidłowość – ustroje polityczne ulegają różnicowaniu i scalaniu. Tendencja do unifikacji politycznej „dojrzałych” cywilizacji wykazana została na przykładzie siedmiu z dziewięciu naczelnych cywilizacji.

Projekt porównawczych badań cywilizacji zaproponowany przez Bagby’ego jest spójną i konsekwentnie rozwijaną propozycją. Nie oznacza to jednak, że jest to do końca udana próba. Pomysł badania cywilizacji współczesnych przy pomocy statystycznej metody reprezentacyjnej, w której dobór próby miałby dostarczyć przypadków dostatecznie licznych i zróżnicowanych, aby wysnuwać uogólnienia, wydaje się kuriozalny i niemożliwy do zastosowania w kontekście cywilizacji starożytnych⁷³. Mimo krytyki koncepcji idealistycznych echa naiwnych poszukiwań Spenglerowskiego „ducha” pobrzmiewają w deklaracji badawczej poszukującej

⁷⁰ Jako kolejne antropologiczne źródło inspiracji do rozwijania swojej koncepcji Bagby uznał rozważania Levi-Straussa nad modelem struktury społecznej. Ibidem, s. 276; por. C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, t. 1, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 247–258.

⁷¹ Podobieństwa w rozwoju wskazanych cywilizacji upatruje między innymi w: genezie związanej ze zderzeniem kultur barbarzyńskich ze starszą, zrujnowaną cywilizacją; stworzeniu monarchii; drugiej fali inwazji; intensywnym rozwoju i komplikacji kultury; rozwoju indywidualizmu i racjonalności oraz ostatecznie dominacji silniejszej cywilizacji, odpowiednio Rzymu i Ameryki. P. Bagby, *Kultura i historia*, op. cit., s. 281, 287.

⁷² Ibidem, s. 249.

⁷³ Ibidem, s. 273.

„całościowej artykulacji wielkich kultur”⁷⁴. Bagby nie uwolnił się również od rozpowszechnionej wśród badaczy cywilizacji tendencji do predykcji. Zastanawiając się nad dalszym losem cywilizacji zachodnioeuropejskiej, przypuszcza, że podobnie jak rzymska tradycja zdominowała grecką, tak amerykańska, być może w postaci kultury popularnej, zdominuje europejską. Uznaje także za prawdopodobne nastąpienie ery religii po okresie panowania racjonalizmu.

KONCEPCJE SOCJOLOGICZNE

Cywilizacja jako przedmiot analiz socjologicznych pojawiała się niezwykle rzadko, co nie znaczy, że w ogóle zniknęła z pola zainteresowań socjologów. Brat Maksa Webera, Alfred, bodaj jako pierwszy socjolog zerwał z długoletnią tradycją posługiwania się wartościującym ujęciem terminu „cywilizacja”. Literatura przedmiotu wyróżnia trzy generacje socjologów uwzględniających w swoich pracach analizę cywilizacyjną. Do pierwszej generacji zalicza się Émile’a Durkheima, Marcela Maussa i Maksa Webera, do drugiej – Pitirima Sorokina, Norberta Eliasa i Benjamina Nelsona, a trzecią stanowią Samuel Huntington i Shmuel Eisenstadt⁷⁵. Durkheim i Mauss zauważyli, że pewne zjawiska społeczne, jak na przykład język, technologia, estetyka, mają swoisty współczynnik rozszerzalności – rozprzestrzeniają się poza granice polityczne i okresy historyczne przekraczające życie jakiejś społeczności i stanowią podstawę funkcjonowania wspólnych wzorców dla zbiorowości ponadnarodowych. W tym ujęciu cywilizacje definiowane są jako swoiste „moralne milieu obejmujące pewną liczbę narodów”⁷⁶ czy społeczności, są „rodzinami społeczeństw”, systemami społecznymi wyższego rzędu⁷⁷. Tak określona specyficzna forma życia społecznego charakteryzowana jest poprzez atrybuty: historyczne (długie trwanie), demograficzne (duże rozmiary i wewnętrzna złożoność), geograficzne (przekraczanie granic terytorialnych pojedynczych całości społecznych), kulturowe (podzielane wzorce), polityczne (wewnętrzne zróżnicowanie organizacyjne). Aby określić specyfikę danej cywilizacji, należy odwołać się do, jak to określił Mauss, jej formy, na którą składają się specyficzne idee, praktyki i produkty. W ich kontekście można zadać pytanie o drogi interakcji z innymi cywilizacjami oraz o procesy recepcji i odrzucenia. Porównawcza analiza cywilizacji obejmowałaby zatem nie tylko rekonstrukcję form specyficznych, ale także interakcje między wyróżnionymi obszarami. O ile Weber, Durkheim i Mauss reprezentowali plurali-

⁷⁴ Ibidem, s. 262.

⁷⁵ *Rethinking Civilizational Analysis*, op. cit., s. 2.

⁷⁶ É. Durkheim, M. Mauss, *Between Sociology and Anthropology I: Note on the Notion of Civilization*, [w:] *Classical Readings in Culture and Civilization*, red. J. F. Rundell, S. Mennell, London 1998 [1913], s. 153.

⁷⁷ M. Mauss, *Civilizations, Their Elements and Forms*, [w:] *Techniques, Technology and Civilization*, red. M. Mauss, N. Schlanger, New York, Oxford 2006 [1929/1930], s. 62.

styczne podejście do cywilizacji, akcentujące ich heterogeniczność i antyeuropocentryczność, Elias powrócił do tradycji ujmowania cywilizacji w liczbie pojedynczej. Swoje główne tezy dotyczące interesującego nas tematu zaprezentował w publikacji *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* (1980). Cywilizacja jest w niej uznawana za synonim europejskości, za „samowiedzę Zachodu”, kwintesencję kategorii, wartości i celów, wokół których krystalizuje się tożsamość społeczności ponadnarodowej:

Obejmuje ono [pojęcie „cywilizacja” – A. K.] wszystko, czemu społeczeństwo zachodnie ostatnich dwóch, trzech stuleci w mniemaniu swoim góruje nad wcześniejszymi lub współczesnymi mu społeczeństwami „bardziej prymitywnymi”. Za pomocą tego pojęcia usiłuje społeczeństwo zachodnie określić, co stanowi o jego swoistości i z czego jest dumne: poziom swojej techniki, reguły swojego sposobu bycia, stan poznania naukowego, jaki osiągnęło, lub ewolucję, jaka dokonała się w jego poglądzie na świat, i wiele innych rzeczy⁷⁸.

W tej perspektywie cywilizacja jest ujmowana procesualnie, jako kumulatywny i kierunkowy proces zmian lub efekt przeobrażeń. Stąd mowa raczej o procesie cywilizacyjnym dokonującym się swoiście w Europie niż o cywilizacji jako takiej. Charakter procesu dziejowego wyznaczają nie arbitralne prawa historiozoficzne, ale zazębiające się działania jednostek. Nieplanowane, nie zawsze racjonalne i nie zawsze uświadomione działania wspierają się nawzajem lub ścierają, tworząc nowy porządek, który oddziałuje zwrotnie na członków społeczności pod postacią utrwalonego habitusu. Cywilizowanie oznacza nie tylko transformację zachowań, ale zmianę psychiczną, mentalną jednostek. Zmiana ta w wymiarze jednostkowym i społecznym obejmuje przekształcenie przymusów zewnętrznych w wewnętrzne, głęboką internalizację zasad ogłady towarzyskiej, samokontrolę popędów i emocji oraz scedowanie środków stosowania przemocy na wyłonione organa, z czym wiąże się także specjalizacja podziału pracy i władzy. Człowiek w coraz większym stopniu stara się kontrolować swoje zachowania, ograniczać wyrażanie własnych emocji. Postawa osobistego i emocjonalnego zaangażowania zmienia się w postawę neutralną, chłodnej i zdystansowanej analizy sytuacji, kalkulację spodziewanych efektów⁷⁹. Najważniejszym ośrodkiem sankcjonującym zachowania człowieka kulturalnego staje się wstyd. Każda sfera życia poddaje się upowszechnionym i podzielanym regulacjom, od intymności alkowy i toalety, poprzez sytuacje biesiadne, aż po subtelności etykiety dworskiej i rycerskiej. Ograniczanie przemocy, agresji w życiu społecznym czyni zachowania bardziej zorientowanymi na kooperację i przewidywalność interakcji – cechy niezbędne w coraz bardziej różnicujących się i komplikujących społecznościach. Bezpieczeństwo publiczne zagwarantowane jest poprzez wyrzeczenie się swobody w wymierzaniu kar na rzecz zinstytucjonalizowanego

⁷⁸ N. Elias Norbert, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, op. cit., s. 7.

⁷⁹ Z. Mach, *Rozwój cywilizacji w koncepcji Norberta Eliasa*, [w:] *Rozmyślenia o cywilizacji*, op. cit., s. 94.

monopolu przemocy. Samo stosowanie przemocy fizycznej zostaje z czasem zastąpione innego rodzaju formami nacisku, na przykład ekonomicznymi. Coraz mniejszy zakres działań podlega swobodnemu wyborowi i ekspresji. Nie jest to tylko efekt poszerzenia sfery publicznej, ale przede wszystkim rezultat przyjęcia drugiej natury, natury „cywilizowanej”. Przejawem jej jest także racjonalizacja, tutaj rozumiana jako nawykowa antycypacja rezultatów zachowania, uwzględniająca potencjalne reakcje innych. Propozycja Eliasa, choć nie jest klasyczną teorią cywilizacji, ale historyczno-socjologiczną analizą zmienności postaw europejczyków, jest godną uwagi próbą zerwania z apriorycznymi, historiozoficznymi modelami eksplikacji cywilizacyjnie zdefiniowanych procesów dziejowych. Mimo krytyki koncepcji ze strony antropologów wysuwających zarzuty europocentryzmu, nieuzasadnionego uniwersalizmu modelu zmiany społecznej⁸⁰, warto zwrócić uwagę, szczególnie z punktu widzenia współczesnej socjologii historycznej, na istotny wkład Eliasa w rozwój tego nurtu. Odnosząc się do zaproponowanego modelu badawczego, można przyjąć następujące dyrektywy dla analiz cywilizacji: 1. cywilizacja jest dynamicznym procesem, 2. którego zmienność jest obserwowalna w długiej perspektywie czasowej, 3. efekty procesu są wynikiem ścierania się wielości sił wewnętrznych (w tym ludzkiej kreatywności i uwarunkowań zastanych), 4. stąd powinny być opisywane w kategoriach zależności i cząstkowych, przejściowych stanów (zaprzeczenie wyjaśnień monokausalnych).

Wśród współcześnie rozwijanych teorii cywilizacji wyjątkowe miejsce zajmuje propozycja Shmuela N. Eisenstadta. W pewnej mierze stanowi ona rozwinięcie koncepcji religii światowych Maksa Webera i Epoki Osi (czasu osiowego) Karla Jaspersa i zarazem wprowadza cywilizacyjny wymiar do socjologicznych rozważań nad dynamiką społeczną i nowoczesnością. Specyficzne ujęcie cywilizacji jako relacji między podzielaną w danej grupie ontologiczną (lub kosmologiczną) wizją porządku a jej realnym i aktualnym wcieleniem skłoniło izraelskiego socjologa do przyjęcia typologicznego rozróżnienia na cywilizacje osiowe (aksjalne) i nieosiowe, które warunkuje i wyjaśnia różnorodność modeli wewnętrznej dynamiki tych formacji. Innymi słowy cywilizacje stanowią wypadkową interakcji między symbolicznym i instytucjonalnym porządkiem, między wyobrażonym i rzeczywistym ładem społecznym⁸¹. Rdzeniem cywilizacji jest wzajemna relacja między sferą symboliczną i instytucjonalną danej zbiorowości, między ontologiczną i ideologiczną wizją a organizacją życia politycznego, ekonomicznego, rodzinnego, społecznego, wyłoniionymi autorytetami i zbiorowymi tożsamościami⁸². Są zatem areną starcia kulturowo sformułowanych znaczeń, struktury społecznej i ludzkiej sprawczości. Zmiana cywilizacyjna, rozpatrywana jako wariant zmiany społecznej, wynika z ciągłego wzajemnego oddziaływania wskazanych trzech płaszczyzn. Koncepcja

⁸⁰ Ibidem, s. 95

⁸¹ S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2009, s. 34.

⁸² Idem, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Vol. 1, Boston, Leiden 2003, s. 34.

Eisenstadta, czerpiąc z tradycji Weberowskiej i współczesnej socjologii, jako pierwsza tak silnie zaznaczyła aktywną i autonomiczną rolę człowieka w przeobrażeniach procesu cywilizacyjnego⁸³. Pełna czy właściwa artykulacja tożsamości cywilizacyjnych nastąpiła w Epoce Osi. Nazwa ta odnosi się do okresu między 500 rokiem p.n.e. a I wiekiem naszej ery, kiedy w łonie wielu cywilizacji powstały nowe wizje ontologiczne sprzyjające narastaniu rozziemu między porządkiem transcendentnym i ziemskim. Elementem wyobrażeń o życiu ziemskim stał się niedościgniony, lepszy, ważniejszy, istotniejszy wzorzec życia transcendentalnego, a elementem porządku instytucjonalnego – ponawiane próby rekonstrukcji czy wdrożenia owego wzorca⁸⁴. Rewolucyjna transformacja objęła judaizm, chrześcijaństwo, starożytną Grecję, irański zoroastryzm, cesarstwo chińskie, hinduizm, buddyzm, a w późniejszym okresie islam⁸⁵. Japonia rozpatrywana jest jako przykład cywilizacji nieosiowej. Decydującą rolę w upowszechnianiu nowych modeli ładu kulturowo-społecznego, odpowiadającego określonym koncepcjom metafizycznym, i w konsekwencji ich hegemonicznej instytucjonalizacji odgrywały elity intelektualne⁸⁶. Wraz z ich wykształceniem się pojawił się nowy model społeczeństwa hierarchicznego, w którym kryteria stratyfikacji wyróżniały cechy osiągnięte (nie przypisane), związane z posiadaną wiedzą lub możliwościami kontrolowania zasobów. Cywilizacje osiowe powołują swoje społeczne centra, służące „jako główne niezależne i symbolicznie odrębne ucieleśnienia transcendentalnych wizji, jako główne ogni-

⁸³ Na temat rutynizacji charyzmy jako szczególnego przykładu procesu zmiany cywilizacyjnej/kulturowej, wyzwolonego przez twórcze jednostki zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 181 i n.; P. Szompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 242 i n.; A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001, s. 136 i n.

⁸⁴ Zaskakująco mało miejsca poświęcił Eisenstadt analizie wyobrażeń relacji świata doczesnego i transcendentalnego w cywilizacjach, jak określał „pogańskich” (przedosiowych, nieosiowych), choć wydaje się, że właśnie społeczności niepiśmienne uczyniły ze swoich mitów jedyny wyobrażony i możliwy do urzeczywistnienia ład społeczny. Czy sakralizacja życia codziennego poprzez rytualne wtargnięcie w świat wyższy nie jest świadectwem „parcia w stronę transcendencji”? Zdaniem autora relacja ta nosiła znamiona homologii, symbolicznych i instytucjonalnych odpowiedniości świata doczesnego i transcendentalnego. Nie istniało zatem przekonanie o ich zasadniczej rozłączności, a wręcz przeciwnie, istniało przekonanie o jej realizacji, a nie konieczności jej doświadczenia. Wydaje się, że w przełomie osiowym akcent pada po pierwsze na rozwinięcie krytycznej analizy funkcjonującego porządku świeckiego, po drugie – na dostrzeżenie zasadniczego rozziemu między porządkiem świeckim i świętym. Ponadto, zasadniczą rolę odegrało wyobrażenie o drogach zbawienia, rozwijanych na gruncie pewnych religii. Tylko w religiach kojarzących zbawienie z przemianą osobowości i zachowania możliwe stało się myślenie o stworzeniu społeczeństwa według moralnego, transcendentalnego wzorca. Por. S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność*, op. cit., s. 122–124.

⁸⁵ Ibidem, s. 36.

⁸⁶ Eisenstadt podkreśla specyfikę nowej elity w cywilizacjach osiowych. Jako nosiciele czy promotorów nowego ładu społeczno-kulturowego wymienia proroków i kapłanów Izraela, żydowskich mędrców, greckich filozofów i sofistów, chińskich literatów, hinduskich braminów, buddyjskich mnichów i islamskich ulemów. Ibidem, s. 77.

ska charyzmatycznego wymiaru kondycji ludzkiej”⁸⁷, penetrujące swymi wpływami peryferia. Władza, do tej pory reprezentowana przez króla-boga, skupiała funkcje polityczne i religijne. Od teraz jest ona władzą świeckiego króla spełniającego powinności względem religii i pod tym kątem może być kwestionowana i kontestowana. Nowa tożsamość zbiorowa, różna od religijnych, politycznych i etnicznych, krystalizowała się wokół symboli promowanej wizji i jej instytucjonalnych ram. Proces ten przebiegał w toku ścierania się cywilizacyjnych programów kulturowych i lokalnych, nigdy nie osiągając stanu doskonale zunifikowanej formacji. Dodatkowo, tożsamości lokalne: regionalne, polityczne, religijne, etniczne, różnorodnie reagujące na całość czy część projektu centrum, stały się elementem wewnętrznego zróżnicowania cywilizacyjnego, a tym samym czynnikiem wewnętrznej dynamiki. Twórczość kulturowa zorientowana była na uzgadnianie relacji między sferą świętą i świecką. Program przeobrażeń w imię zaprowadzenia nowego porządku obejmował także metamorfozę „światowo-ludzkiej osobowości”. Autonomizacja kręgów elit, ich wewnętrzny pluralizm oraz wyłanianie się grup prezentujących heretyckie, zreinterpretowane wizje służyły multiplikowaniu alternatywnych wizji ładu i alternatywnych sposobów ich urzeczywistniania. Podstawowym mechanizmem trwale dynamizującym cywilizację osiowe stały się zatem nieusuwalne starcie heterogenicznych ośrodków reprezentujących różne wizje porządku⁸⁸. Kierunek rozwoju cywilizacji osiowych wyznacza zatem tendencja do wewnętrznego różnicowania, a także tendencja do powoływania nowych podmiotów władzy politycznej i wernakularyzacja⁸⁹. W toku historii cywilizacje osiowe podlegały przekształceniom związanym z ekspansjami, ale przede wszystkim z opisanym powyżej mechanizmem zmian endogennych. Przełomowym efektem zmian o takim charakterze stały się narodziny nowoczesności, na gruncie koncepcji Eisenstadta rozumianej jako nowa forma cywilizacji. Początki tej formacji wiążą się z dziejami cywilizacji europejsko-chrześcijańskiej, a w głównej mierze z reformacją i rewolucjami społeczno-politycznymi XVII wieku. Dwoma głównymi wyznacznikami nowoczesności stało się zakwestionowanie wizji transcendentnych i ich uprawomocnienia oraz daleko posunięta autonomizacja człowieka, rozumiana jako wyzwolenie sprawstwa podmiotowego spod symbolicznych i instytucjonalnych konwencji:

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Zdaniem Eisenstadta tendencje do wewnętrznego różnicowania stanowiły cechę każdej cywilizacji osiowej. Nie były domeną tylko cywilizacji europejskiej. Jako przykłady rozwoju herezji i tendencji schizmatycznych w łonie cywilizacji osiowych przywoływane są: heterodoksje judaizmu z okresu Drugiej Świątyni i wygnania, spór ikonoklastyczny w cesarstwie bizantyjskim, podział islamu na szytów i sunnitów, reakcja protestancka w chrześcijaństwie. Ibidem, s. 80.

⁸⁹ Wernakularyzacja – wprowadzenie określonego idiomu do komunikacji publicznej. Eisenstadt ma w tym miejscu na myśli nobilitację języków, tożsamości lokalnych i wzrost znaczenia politycznej władzy regionalnej czy narodowej w cywilizacyjnej ekumenie.

Radykalna innowacja owego kulturowego programu w momencie jego powstania w Europie polegała, po pierwsze, na „naturalizacji” człowieka, społeczeństwa i przyrody, po drugie, na upowszechnieniu autonomii i potencjalnej supremacji rozumu w badaniu i nawet kształtowaniu świata, po trzecie zaś, na nacisku na autonomię Człowieka, jego rozumu i/lub woli. Co za tym idzie, sednem tego kulturowego programu był nacisk na rosnącą autonomię Człowieka (jego lub jej, lecz przynajmniej w tym programie bez wątplenia „jego”), emancypację z oków tradycyjnej władzy politycznej i kulturowej i nieustanne poszerzanie obszaru osobistej i instytucjonalnej wolności i aktywności, godnych człowieka. Autonomia tego rodzaju obejmowała dwa wymiary: po pierwsze – refleksyjność i eksplorację, po drugie – czynne konstruowanie i opanowywanie natury (wliczając w to ewentualnie naturę człowieka), a także społeczeństwa⁹⁰.

Ekspansja nowoczesności, wsparta uniwersalistycznymi roszczeniami postępu technologicznego oraz programów gospodarczych i politycznych, okazała się czynnikiem zarówno różnicującym, jak i dynamizującym. Treści programu nowoczesności w konfrontacji z lokalnymi warunkami cywilizacji pozaeuropejskich ulegały licznym modyfikacjom i adaptacjom, stąd mowa o nowoczesnościach zwielokrotnionych, trwających w procesie ciągłych przeobrażeń, a nie o homogenizującym produkcie finalnym. Nowoczesność przyniosła także nową formułę tworzenia tożsamości zbiorowych i wytyczania granic zbiorowości. Konstrukcja tożsamości nie była już traktowana jako „coś danego i narzuconego przez jakąś transcendentalną wizję lub zwierzchność, bądź przez odwieczny zwyczaj”⁹¹. Stała się procesem negocjowanym i kwestionowanym przez aktorów sceny społecznej: polityków, intelektualistów, ideologów. Powołane do życia ruchy społeczne o charakterze narodowym czy narodowo-etnicznym stały się odpowiedzialne za radykalne przekształcenie formuły przynależności zbiorowej, w której na pierwszym miejscu pojawiła się płaszczyzna narodowa. U podstaw tworzenia nowoczesnego państwa narodowego stała ideologia nacjonalistyczna promująca integralność polityczno-kulturową i geograficzną, operująca symboliczną wizją identyfikacji z powołanym centrum i zbiorowością. Tożsamości etniczne, regionalne czy religijne stały się wtórne względem narodowych i ograniczone do sfery prywatnej. Relacje między tymi poziomami przynależności pozostawały elastyczne i otwarte na negocjacje, stając się źródłem konfliktów, ale i pozytywnych regulacji obywatelskich w utrwalaniu związku państwo – naród. Eisenstadt w tym aspekcie wysuwa uogólnienie wskazujące na korelację między formułą relacji państwo – naród a ustrojem politycznym czy kierunkiem rozwoju politycznego państw: im bardziej pluralistyczny i otwarty model tożsamości zbiorowej, im bardziej jest ona dopasowana do tożsamości „pierwotnych”, tym mniej narażone jest państwo na konflikty wewnętrzne. Powołana tożsamość narodowa silnie akcentowała rolę granic zbiorowości, jednak nie niwelowała całkowicie poczucia przynależności pojmowanego w szerszych, między innymi cywilizacyjnych kategoriach. Pewnym wariantem rozwoju nowoczesnej państwo-

⁹⁰ Ibidem, s. 49.

⁹¹ Ibidem, s. 93.

wości staje się dla Eisenstadta tworzenie rewolucyjnych państw terytorialnych, czyli na przykład państw komunistycznych. Nowoczesność jawiła się nie tylko przez pryzmat politycznych rozwiązań, ale także jako program rozwoju społeczeństwa w wymiarze edukacji i obyczajów realizowany w nowym instytucjonalnym porządku.

Za główny czas formatywny nowoczesności uznany zostaje okres od wieku XIX aż do lat siedemdziesiątych XX wieku⁹². Współczesne przemiany rzeczywistości społeczno-politycznej, głównie związane z konsekwencjami globalizacji, wnoszą istotne zmiany do obrazu nowoczesności pojmowanej, przypomnijmy, jako formacja cywilizacyjna. Główne przemiany wiążą się z utratą roli państw narodowych na rzecz globalnych procesów gospodarczych oraz przemian w zakresie definiowania przynależności i powinności indywidualnych i zbiorowych. Globalizacja nie sprzyja kształtowaniu jedynie tożsamości ponadnarodowych, ale równie skutecznie służy artykulacji tożsamości partykularnych, „wyciszonych” w nowoczesności. Rozbudzeniu aspiracji regionalnych, etnicznych towarzyszyły nowe ruchy społeczne (na rzecz emancypacji kobiet, ekologiczne) i religijne (fundamentalizmy) – tworzące wspólnie nowe, pluralistyczne alternatywy projektów tożsamościowych. Niesione przez nie wizje nowego porządku włączane były w porządek instytucjonalny państw narodowych, a także w porządek międzynarodowy. Zdaniem Eisenstadta ten stan rzeczy jest efektem rozwoju wielokrotnionej nowoczesności, procesem ustosunkowania się do nowoczesności lokalnych podmiotów ładu społecznego (już nie tylko państwa narodowe), dodatkowo różnicującego się poprzez kwestionowanie i modyfikowanie zachodniego wzorca nowoczesności.

Problematyka porównawczych badań cywilizacji związana byłaby z analizą różnorodności rozwoju cywilizacji osiowych, z alternatywnymi wizjami porządku i alternatywnymi drogami ich instytucjonalizacji. Stąd jako dwa podstawowe obszary rozpatrywania różnic cywilizacyjnych Eisenstadt podaje: orientację kulturową, idee, wizje cywilizacji oraz sfery życia społecznego, w ramach których dochodzi do instytucjonalizacji wizji⁹³. W odniesieniu do pierwszego zestawu należy określić następujące elementy wizji: sfera definiowania napięcia między rzeczywistością transcendentną a ziemską (świecka w konfucjanizmie, religijna w religiach monoteistycznych, hinduizmie, buddyzmie); wyobrażenia porządku transcendentalnego i możliwość jego ingerencji (religie monoteistyczne versus hinduizm, buddyzm); możliwe formy zbawienia (wewnątrzświatowe, pozaświatowe, mieszane). W tym kontekście należałoby także rozpatrywać dostępność „objawienia” czy wiedzy o łaździe transcendentnym dla danej zbiorowości lub części jej jedynie dla wyłonionej grupy pośredników, specjalistów i dysponentów. Bardziej istotne dla określenia charakteru i dynamiki cywilizacji jest wskazanie dostępności zbawienia: czy jest dostępne ogółowi zbiorowości, czy wybranej grupie, czy jest związane z atrybutami społecznymi. W drugim zestawie kryteriów porównawczych, związanych ze spo-

⁹² Idem, *Nowoczesność jako odrębna cywilizacja*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania, J. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, t. 2, Warszawa 2006, s. 764.

⁹³ Idem, *Utopia i nowoczesność*, op. cit., s. 140.

łecznymi formami utrwalania i wdrażania wizji, wymienione zostają warunki: gospodarcze, polityczno-ekologiczne oraz historyczne. Zatem analiza porównawcza, rozumiana jako porównanie prób wdrożenia ładu transcendentalnego, winna być rozpatrywana z uwzględnieniem wymienionych warunków uznanych za fundamentalne dla określenia czynników różnicujących historie powszechne. Inny model analizy porównawczej odnosi się do współczesności, kiedy rozpatrujemy nowoczesność jako odrębną cywilizację. W tym kontekście różnorodne warianty wdrażania i modyfikowania pierwotnie europejskiego programu nowoczesności stają się zasadniczą płaszczyzną porównawczą. W podstawowym zarysie nowoczesność niosła za sobą postawę kwestionującą transcendentalną prawomocność funkcjonujących wzorców aksjonormatywnych i instytucjonalnych oraz przekonanie o możliwości aktywnego oddziaływania człowieka na rzeczywistość, czego głównym przejawem było przemodelowanie ośrodków władzy, uwzględniające roszczenia peryferii i ruchów protestu. Sceny polityczna, instytucjonalna i symboliczna stały się polifoniczną areną wizji promowanych przez różnorodne podmioty życia społecznego. Tożsamość zbiorowa i indywidualna owych podmiotów stała się problematyzowana, stała się przedmiotem zaangażowanej konstrukcji i rekonstrukcji, uwolnionej od narzuconych, transcendentalnych uprawomocnień. U podstaw ekspansji cywilizacji osiowych leżały uniwersalistyczne roszczenia religii, u podstaw ekspansji nowoczesności leżały roszczenia interesów gospodarczych, mających je zabezpieczyć racji politycznych i umożliwiających ich realizację osiągnięć technologicznych. Nowoczesna ekspansja była totalna i globalna. Po raz pierwszy tak radykalnie naruszono granice tradycyjnych cywilizacji, tworząc ogólnoswiatowe ramy instytucjonalne i symboliczne. Mimo wspólnych cech programu nowoczesności jego realizacja przebiegała według odmiennych scenariuszy. Uwarunkowania odmienności nowoczesności zwielokrotnionych, a zarazem kryteria badań porównawczych, tkwią w: wewnętrznej dynamice sfer życia społecznego; dynamice relacji sfery symbolicznej i instytucjonalnej; konfrontacji ośrodków politycznych; zmienności w układach dominacji międzynarodowej; sprawczości i kontestacji aktorów społecznych, a zatem w samej naturze nowoczesności. Nowoczesność, choć stała się udziałem większości społeczeństw, nie przyniosła wzorca ujednociającego, a wręcz wpisała permanentną dyferencjację w obraz współczesnych cywilizacji. Cywilizacje w dobie globalizacji nadal pozostają przewodnikami po różnorodności i głównymi aktorami historii powszechnej czy, jak wolałby ująć Eisenstadt, historii powszechnych w liczbie mnogiej. Nieuniknione staje się już rozpatrywanie cywilizacji w kontekście wzajemnych oddziaływań.

Istotność badań cywilizacji w dobie pluralizmu kulturowego i wielobiegunowości geopolitycznej akcentowała kontrowersyjna publikacja Samuela Huntingtona *Zderzenie cywilizacji* (1996)⁹⁴. Choć jej wkład w rozwój teorii cywilizacji wydaje się nikły, to jednak rola w popularyzacji czy rewitalizacji analiz cywilizacyjnych

⁹⁴ Pierwotnie tezy książki zaprezentowane zostały w artykule: S. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, „Foreign Affairs” 1993, No. 3 (72), s. 22–49.

była niepodważalna⁹⁵. Cywilizacje w jego propozycji stają się najważniejszymi podmiotami układów politycznych wyłonionych po upadku komunizmu. Obecnie kształtujące się stosunki międzynarodowe nie mają przesłanek ideologicznych, ekonomicznych czy politycznych, ale bazują na kulturowej identyfikacji. Wspólnoty definiują się na podstawie podzielanego języka, tradycji, systemu wartości, a przede wszystkim religii odpowiadających określonym kręgom cywilizacyjnym. Potencjalne i prognozowane konflikty rozgrywać się będą na podłożu zróżnicowania kulturowego, jak prognozował amerykański politolog. Ład geopolityczny przestaje opierać się na polaryzacji: cywilizacja europejska w centrum i pozostałe cywilizacje peryferyjne. Dominacja ujednoczonych modeli gospodarczych i politycznych jest złudnym kresem historii, bowiem heterogeniczność społeczna i kulturowa wyznacza alternatywne wzorce rozwoju polityczno-ekonomicznego, w czym Huntington zgadza się z Eisenstadtem. Rozprzestrzeniająca się modernizacja nie świadczy o westernizacji i nie jest dowodem na rozwój cywilizacji uniwersalnej. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że cywilizacje dopiero teraz nabywają swojej tożsamości i świadomości swojej odrębności. Teza pluralizmu cywilizacyjnego, nawet w obliczu globalizacji, zyskała kolejnego zwolennika. Interpretacje Huntingtona po jedenastym września zyskały potwierdzenie w oczach szerokiego grona czytelników, lecz krytyka środowiska naukowego była bezwzględna⁹⁶. Po raz kolejny teorii cywilizacji zarzucono aprioryczność modelu i selektywny dobór materiału weryfikacyjnego. Przeprowadzona analiza akcentowała jeden wymiar relacji międzykulturowych. Przyjmując optykę: spójność cywilizacji – konflikty międzycywilizacyjne, autor pominął wydarzenia historii najnowszej, dowodzące istnienia konfliktów wewnątrzcywilizacyjnych i współpracy międzycywilizacyjnej⁹⁷. Edward W. Said zarzucił Huntingtonowi nieuprawnione upraszczanie relacji międzycywilizacyjnych i pomijanie roli wewnętrznego zróżnicowania cywilizacji⁹⁸. Prognozowanie konfliktów na podłożu konfesyjnym i pomijanie przykładów i dowodów na istnienie tradycji współdziałania między cywilizacjami ocenione zostało jako „podpalanie lontu”. Godzi się w tym miejscu bronić Huntingtona, bowiem w wielu miejscach podkreślał on wagę współpracy i porozumienia między cywilizacjami. Sam przytoczył słowa Braudela, które po latach nie straciły na aktualności:

⁹⁵ W samym czasopiśmie „Comparative Civilizations Review”, redagowanym przez członków International Society for the Comparative Study of Civilizations, możemy znaleźć kilkadziesiąt artykułów nawiązujących do koncepcji Huntingtona, między innymi: H. Ben-Yehud, *The „Clash of Civilizations” Thesis: Findings from International Crises, 1918–1994*, „Comparative Civilizations Review” 2003, No. 49, s. 28–42; L. Farhat-Holzman, *Can Religion Mitigate the Clash of Civilizations?*, „Comparative Civilizations Review” 2011, No. 65, s. 159–169. Zasadność predykcji Huntingtona była również rozważana podczas konferencji zorganizowanej przez ISCSC w czerwcu 2012 roku w Darlington (Washington).

⁹⁶ *Zderzenie cywilizacji. Sąd nad teorią Samuela Huntingtona*, red. P. Marczewski, P. Swieżak, Warszawa 2006, online: Portal Spraw Zagranicznych, http://psz.pl/images/stories/strefa/psz.pl_zderzenie_cywilizacji.pdf, [data dostępu: 09.02.2012].

⁹⁷ P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002.

⁹⁸ E. W. Said, *The Clash of Ignorance*, „The Nation” 2001, October, s. 11–13.

Dla każdego zatem, kto zmierza do zrozumienia świata współczesnego, a tym bardziej dla każdego, kto pragnie włączyć się do niego swymi działaniami, bardzo „rentownym” zadaniem jest umieć rozróżnić na mapie świata istniejące dziś cywilizacje, określać ich granice, wyznaczać ich ośrodki i peryferie, prowincje i powietrze, jakim się w nich oddycha, szczególne i ogólne „formy”, jakie w nich żyją i łączą się. Jeżeli się to pominie, ileż klęsk czy błędów w perspektywie!⁹⁹

Wystąpienie Huntingtona nie tylko przywróciło pytania stawiane przez teorię cywilizacji o przyczyny dominacji, rozkwitu i upadku cywilizacji¹⁰⁰, relacje między-cywilizacyjne, ale postawiło nowe pytanie o status cywilizacji w zglobalizowanym świecie.

BIBLIOGRAFIA

1. J. P. Arnason, *Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making*, [w:] *Encyclopedia of Life Support Systems. World Civilizations and Role of History in Human Development*, eds. R. Holton, W. R. Nasson, Vol. 1, [online], <http://www.eolss.net/ebooklib/ebook-contents/E6-97-ThemeContents.pdf> [dostęp: 28.06.2012].
2. J. P. Arnason, *Civilizational Analysis, History of*, [w:] *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, eds. N. J. Smelser, P. B. Baltes, London 2001, 1909-1915.
3. J. P. Arnason, *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*, Leiden 2003.
4. P. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, tłum. J. Jedlicki, Warszawa 1975.
5. J. Bardziej, *Ethos i cywilizacja*, [w:] *Rozmyślenia o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997.
6. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006.
7. F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999.
8. F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. 1–2, tłum. T. Mrówczyński, M. Ochab i in., Gdańsk 1976–1977.
9. K. J. Brozi, *Powstanie i upadek wielkich cywilizacji. Antropologia historii wobec współczesności*, Lublin 1995.
10. S. Bukowska, *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego*, Katowice 2007.
11. E. Durkheim, M. Mauss, *Between Sociology and Anthropology I: Note on the Notion of Civilization*, [w:] *Classical Readings in Culture and Civilization*, eds. J. F. Rundell, S. Mennell, London 1998 [1913].

⁹⁹ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1998, s. 40; F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 303.

¹⁰⁰ Aktualnie taka problematyka jest rozwijana między innymi przez Nialla Fergusona w publikacji *Civilization: The West and the Rest* (2011). Autor wskazuje w niej na sześć „zabójczych aplikacji” (killer applications) cywilizacji europejskiej, które zdecydowały o jej dominacji na świecie. Są to: rywalizacja, nauka, demokracja, medycyna, konsumpcjonizm i etyka pracy. Cechy te jednak przestały być ekskluzywnie europejskie, stają się udziałem pozostałych cywilizacji i probierzem ich rozwoju.

12. S. N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Vol. 1, Boston, Leiden 2003.
13. S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2009.
14. S. N. Eisenstadt, *Civilizations*, [w:] *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, t. 3, eds. N. J. Smelser, P. B. Baltes, Amsterdam 2001.
15. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980.
16. *Feliks Koneczny dzisiaj*, red. J. Skoczyński, Kraków 2000.
17. N. Ferguson, *Civilization: The West and the Rest*, London 2011.
18. A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001.
19. L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Lublin 2002.
20. B. Geremek, W. Kula, *Przedmowa*, [w:] F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1999.
21. A. F. Grabski, *Gramatyka cywilizacji Fernanda Braudela. Historia cywilizacji w perspektywie globalnej*, [w:] *Rozmyślania o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997.
22. A. Hilckman, *Feliks Koneczny i porównawcza nauka o cywilizacjach*, [w:] F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Warszawa-Struga, 1991.
23. A. Hilckman, *Wschód i Zachód*, [w:] F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Warszawa-Struga 1991.
24. T. E. Huff, *Rethinking Civilizational Analysis. Review*, „The Canadian Journal of Sociology” 2006, Vol. 31, No. 3.
25. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Janikowska, Warszawa 1998.
26. D. Jabłoński, L. Ostasz, *Mapa wzorców kulturowych*, Olsztyn 2006.
27. R. Kapuściński, *Ten Imy*, Kraków 2006.
28. P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002.
29. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 2007.
30. A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981.
31. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994.
32. F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Warszawa-Struga 1991.
33. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Komorów 1996.
34. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997.
35. J. Kossecki, *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach. Socjologia porównawcza cywilizacji*, Katowice 2003.
36. A. Kowalska, *Spór o model cywilizacji*, [w:] *Problemy cywilizacyjne naszej współczesności*, red. J. Gąsowski, J. Goćkowski, K. Machowska, Pułtusk 2007.
37. A. Kowalska, *Teoria cywilizacji oraz wizja cywilizacji zachodniej i chrześcijaństwa w ujęciu Arnolda Toynbee’ego*, „Estetyka i Krytyka. Przez kultury i cywilizacje. Pamięci Profesora Andrzeja Flisa” 2011, nr 4 (23).
38. A. L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1989.
39. *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, red. L. E. Harrison, S. P. Huntington, tłum. S. Dymczyk, Poznań 2003.
40. M. Mauss, *Civilizational Forms*, [w:] *Classical Readings in Culture and Civilization*, eds. J. F. Rundell, S. Mennell, London 1998 [1929/1930].
41. M. Mauss, *Civilizations, Their Elements and Forms*, [w:] *Techniques, Technology and Civilization*, eds. M. Mauss, N. Schlanger, New York, Oxford 2006 [1929/1930].
42. P. Niewęglowski, *Porównawcza nauka o cywilizacjach Feliksa Konecznego. Współczesny rys krytyczny i próba reinterpretacji*, „Kultura i Historia” 2009, nr 15, [online], <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/987> [dostęp: 24.03.2012].

43. E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2007.
44. W. Pawluczuk, *Wprowadzenie do teorii cywilizacji. Cz. I: Systemy teoretyczne*, Białystok 2008.
45. R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003.
46. A. Piskozub, *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, Gdańsk 1996.
47. *Problemy cywilizacyjne naszej współczesności*, red. J. Gąsowski, J. Goćkowski, K. Machowska, Pułtusk 2007.
48. *Rethinking Civilizational Analysis*, eds. A. S. Arjomand, E. Tiryakian, London 2004.
49. *Rozmyślenia o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997.
50. E. W. Said, *The Clash of Ignorance*, „The Nation” 2001, October.
51. P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee’ego*, Katowice 1992.
52. O. Spengler, *Historia, kultura, polityka*, tłum. A. Kołakowski, J. Łoziński, Warszawa 1990.
53. O. Spengler, *Wybór pism*, [w:] A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981.
54. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarysy morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001.
55. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2007.
56. P. Szompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005.
57. A. Toffler, H. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, tłum. J. Łoziński, Poznań 1996.
58. A. J. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000.
59. I. Wallerstein, *Nowoczesny system-świat*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania i in., tłum. A. Ostolski, Warszawa 2006.
60. I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.
61. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, tłum. M. Bilewicz, A. Jelonek, K. Tyszka, Warszawa 2004.
62. *Wartości Wschodu i wartości Zachodu. Spotkania cywilizacji*, red. J. Danecki, A. Flis, Kraków 2005.
63. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002.
64. *Wojna cywilizacji?*, „Znak” 2002, nr (1) 560.
65. *Zderzenie cywilizacji. Sąd nad teorią Samuela Huntingtona*, red. P. Marczewski, P. Swieżak, Warszawa 2006, [online], http://psz.pl/images/stories/strefa/psz.pl_zderzenie_cywilizacji.pdf [dostęp: 09.02.2012].
66. F. Znaniecki, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 2001.

Anna Iwona Wójcik

METODOLOGIA KRĘGÓW KULTUROWYCH WSCHODU I ZACHODU

Józef M. Bocheński w swej klasycznej już, jeśli chodzi o dwudziestowieczną problematykę metodologiczną, książce zatytułowanej *Współczesne metody myślenia* (wydana po raz pierwszy w 1954 roku i tylko do roku 1986 wznawiana dziewięćkrotnie) w następujący sposób uporządkował najbardziej ogólne i zarazem podstawowe zagadnienia metodologii:

Słowo to [metodologia] pochodzi z greckich słów *μετα* – *wzdłuż* i *οδός* – *droga*. Znaczy więc ono dosłownie tyle, co *λόγος*, a więc *mówienie o (poprawnym)-chodzeniu-wzdłuż-drogi*. Metoda jest sposobem, w jaki musimy postępować w pewnej dziedzinie, tzn. sposobem, w jaki musimy porządkować nasze działanie, a mianowicie przyporządkować je pewnemu celowi. Metodologia jest teorią metody.

Metodologię można sformułować dla każdej dziedziny: tak np. istnieją metodologie chemii, dydaktyki, ascetyki i jeszcze wiele innych. Można je podzielić na dwie klasy: te, które omawiają techniki działania *fizycznego*, i te, które techniki działania *duchowego*¹.

Gdy badamy kręgi kulturowe odmienne od tego, w którym zanurzone jest nasze własne myślenie, powinniśmy zwrócić szczególną uwagę na sposób tworzenia się charakterystycznych dla danej cywilizacji (formacji myślowej) metodologii, czyli nauki o owych „poprawnych-sposobach-chodzenia-wzdłuż-drogi”, poprawnych dla interesującego nas obszaru kulturowego. Mamy bardzo bogatą literaturę dotyczącą metodologii różnych nauk, ponieważ ich uprawianie zmusiło nas do zastanawia-

¹ J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, Poznań 1992, s. 20–21.

nia się nad poprawnością i skutecznością metod myślenia, którymi posługują się na co dzień w swych badaniach chemicy, fizycy, matematycy, przedstawiciele nauk humanistycznych czy medycznych. Duża część dwudziestowiecznej filozofii nauki poświęcona była właśnie zagadnieniu metod rozumowania czy sposobów myślenia gwarantujących badaczom dotarcie do prawdy. Można powiedzieć, że w pewnym momencie zapanowało przekonanie, iż epistemologia, czyli nauka o poznaniu, wprost daje się sprowadzić do metodologii. Tacy wielcy dwudziestowieczni filozofowie jak Henri Poincaré (1854–1912), Karl Popper (1902–1994), Thomas Kuhn (1922–1996), Paul Karl Feyerabend (1924–1994), Jürgen Habermas (ur. 1929) w ciekawy sposób wyznaczyli nowe sposoby patrzenia na naukę i metody jej uprawiania.

Ubiegły wiek był również kolejnym – po renesansowych wyprawach odkrywających „nowe światy” i późniejszych oświeceniowych fascynacjach odmiennością kultur innych niż kręgu zachodniego – czasem rozwoju zainteresowania kulturami egzotycznymi i w związku z tym czasem rozwoju dotyczących ich badań, związanych z mijającą epoką kolonialną. Po okresie uprawiania studiów kulturoznawczych na przełomie XIX i XX wieku, bez większej świadomości metodologicznej, w ostatnich kilkudziesięciu latach mocno akcentowana jest konieczność ściślejszego przyjrzenia się metodom używanym w porównawczych badaniach kultur i ich poprawnego opracowania. Nie powstała jeszcze taka dziedzina badań (głównie jednak filozoficznych), która miałaby za przedmiot właśnie poprawne strategie odczytywania tego, w jakich kategoriach badane społeczeństwa na ogół widzą świat i w konsekwencji wybierają odpowiednie sposoby myślenia. Istnieją bardziej gruntowne próby przemyślenia takich kwestii, jak poprawność badań terenowych i tworzenia systematycznych obrazów badanych kultur z perspektywy antropologii kulturowej oraz językoznawstwa. Jeśli chodzi jednak o krytyczną świadomość metodologiczną dotyczącą badaczy i ich własnych, nieuświadomionych przekonań, które nie pozwalają im poprawnie odczytywać informacji przekazywanych przez ludzi innych kultur – informacji spisanych, ale również zamkniętych w formach kultury materialnej i artystycznej różnych od własnej kultury badacza – to tu dużo jest jeszcze do odkrycia.

Parafrazując Immanuela Kanta, myślimy nie tak, jak nam dyktuje rzeczywistość (co jest powszechnie przyjmowane za oczywistość), lecz przeciwnie, rzeczywistość „przepytujemy” tak, jak sędzia pyta podsądnego w sądzie. Przepytujemy ma odpowiadać dokładnie na zadawane pytania, i tyle. To, czego nie ma w pytaniu, nie jest częścią rzeczywistości – na danym etapie rozwoju naszej kultury – nie jest częścią świata, naszego (a przecież kulturowo określone jest owo „naszego”) świata. Taka mogłaby być teza Kanta, gdyby się wypowiadał o kulturach i ich wpływie na formę metafizyki najczęściej wybieraną przez myślicieli danego kręgu kulturowego. Jak wiadomo, Kant szukał form bardziej podstawowych, które miały mieć znaczenie uniwersalne, niezależne od kultury – form wyznaczających ramy dla wszelkich specyficznie określonych kultur. Gdyby jednak przyjrzeć się samym strategiom myślenia o mniejszym stopniu powszechności, to okazuje się, że między tymi, któ-

rzy należą do tego samego kręgu kulturowego, są pewne znaczące podobieństwa. Ale te podobieństwa, choć ważne, nie uniemożliwiają wewnątrzcywilizacyjnej dyskusji i przyjmowania oraz artykułowania wszelkich logicznie dopuszczalnych w danym kręgu stanowisk w sporach. Podobieństwa przejawiają się w tym, że myśliciele z danego kręgu kulturowego wciąż i wciąż dyskutują pewne rozwiązania i równocześnie nie podejmują innych w ogóle lub je pomijają. Dotyczy to zagadnień, które w odmiennym kręgu kulturowym podejmowane są najczęściej i uważane są za kluczowe. Problem nie jest językowy. Stanowiska w jednej kulturze będące w głównym nurcie podejmowanych rozważań – na przykład idee czy prawda w filozofii zachodniej – są nieomal całkowicie nieobecne w filozofii chińskiej, choć możliwe są do wyartykułowania w języku. Ale gdy nawet podobne stanowisko filozoficzne zostaje sformułowane, to nie odgrywa znaczącej roli, jest poza głównym nurtem dyskusji, jak ma to miejsce w przypadku tematyki podejmowanej przez przedstawicieli starożytnej szkoły logicznej (Mingjia) w filozofii chińskiej.

Aby móc znaleźć poprawną perspektywę badawczą, która pozwoli tę zastanawiającą obserwację zinterpretować, uważam, że nie tylko można, ale wręcz należy zacząć opracowywać metodologie poszczególnych kręgów kulturowych po to, by wydobyć na wierzch te oczywistości, które kierują naszym poznaniem w sposób, którego nie kontrolujemy, bo sobie go nie uświadamiamy. Nie znając branych za oczywiste obrazów świata, nie możemy się nimi krytycznie posłużyć, lecz jedynie bezwolnie się im poddajemy. Powinniśmy to uczynić również dlatego, że w ich ramach mamy do czynienia z odpowiednikami domen określanych dla nauk ścisłych. W tych domenach – podobnie jak to jest w przypadku nauki – mamy zbiory elementów, pośród których można wyodrębnić zbiór podstawowych kategorii, przy pomocy których poznaje się/opisuje/kształtuje rzeczywistość doświadczaną przez ludzi dorastających w danej kulturze. Najczęściej powszechnie przyjmowanymi kategoriami podstawowymi są: „świat”, „człowiek”, „przedmiot” i „relacje” między nimi, które w odmiennych kulturach są znacząco inaczej widziane. Ważne jest uświadomienie sobie, że wprawdzie wszyscy żyjemy na tej samej planecie nazywanej przez nas Ziemią, lecz nie wszyscy żyjemy w tych samych światach, ponieważ na rzeczywistość – na to, co dla nas jest rzeczywistością – składa się i to, co o niej myślimy. I nie chodzi tu tylko o to, że myślenie jest ściśle związane z działaniem, chodzi o bardziej zasadniczą prawidłowość. Wprawdzie wszyscy ludzie myśląc posiłkują się regułami logiki, ale stosują je do innych pierwotnych obrazów świata, tworząc tym samym właściwą dla danego kręgu kulturowego domenę, „dziedzinę rozważań”. Raz ustanowiona, staje się ona uniwersalnym „tłem”, źródłem znaczeń dla wszelkich przemyśleń i decyzji podejmowanych przez ludzi żyjących w danym kręgu.

Wszystkie wielkie cywilizacje Wschodu i Zachodu, gdzieś na początku kształtowania się ich form społecznych, politycznych i ich wzorów kultury, miały czas krystalizowania się ich własnych obrazów świata. Pierwszym „mitycznym” krokiem było rozpoznanie – mające formę wyboru z możliwych opcji, na ogół z powołaniem się na autorytet mędrców, ludzi świętych czy proroków – właściwych punk-

tów odniesienia, które od tego momentu stawały się charakterystyczne dla danego sposobu myślenia o rzeczywistości. Ów sposób myślenia nie tylko wyznaczał sposób bycia w świecie ludzi podzielających pierwotne wybory protoplastów, lecz również nadawał kierunek ich działaniu, tym samym tworząc samą rzeczywistość. Bowiem każda rzeczywistość, aby była „rzeczywistością”, musi być jakaś. Musi mieć określoną formę i treść. Stopień dookreślenia jest różny, ale w danej kulturze zawsze w miarę spójny. W ramach kręgów kulturowych – takich chociażby jak krąg kultury chrześcijańskiej, indyjskiej, konfucjańskiej czy buddyjskiej – ludzie od zawsze dyskutowali i nadal dyskutują, spierają się o owe dookreślenia formy i treści, lecz są takie części składające się na dane konkretne obrazy świata, które przyjmowane są nieomal przez wszystkich jako oczywistości. Te możemy określić mianem podstawowych, należących do „dziedziny rozważań”.

Na owe formy i treści z „dziedziny rozważań” można również popatrzeć jak na uniwersum sensów zastanych, takich jak język, formy kultury tworzące dominujący, czyli powszechnie wybierany w danym kręgu kulturowym, sposób tworzenia więzi społecznych, podstawowej struktury organizacji politycznej, hierarchii (w tym potrzeb ludzkich) i sposobów wartościowania zachowań i podzielanych z innym przekonaniach dotyczących tego, jaki jest świat w ogóle. Ludzie wychowujący się w danym kręgu kulturowym zakładają, że to, co się składa na kulturę, należy do bezdyskusyjnie przyjmowanego „tła”, na którym wszystkie spory i każde myślenie nabiera sensu. Hilary Putnam, zajmując się badaniami nad „schematami pojęciowymi” różnych systemów filozoficznych i naukowych, zwrócił uwagę na to, że traktowanie rzeczywistości tak, jak gdyby roztaczała się przed nami – pełna różnorodnych przedmiotów i zachodzących w niej faktycznych zdarzeń – zupełnie niezależnie od tego, w jakim języku nauczyliśmy się ją postrzegać, myśleć o niej, jest wielkim złudzeniem. Z gruntu fałszywe jest przekonanie, że takie słowa jak „fakt”, „przedmiot”, „istnieć” czy sam „rzeczywisty świat” mają znaczenie wyznaczone przez sam świat – jedynie, ale przez świat i używany przez nas język form kultury. W poświęconej temu zagadnieniu szeroko dyskutowanej książce *Representation and Reality* (1988) filozof na wielu przykładach unaocznia tezę, że nie ma słów, które mają swoje znaczenie jedynie z nazywania tego, co mamy przed naszymi oczami. Samo nazywanie ma bowiem konwencjonalny charakter i nie jest jedynie wynikiem poddawania się w języku temu, co niesie świat. W jakim stopniu jest to prawdą, prześledzimy na przykładzie domen wielkich kultur: chrześcijańskiej, indyjskiej, chińskiej i buddyjskiej. Będziemy zatem starali się zobaczyć, na ile domena czy dziedzina rozważań przyjmowana przez daną kulturę ma znaczenie pierwotnego źródła sensu słów. Jako takie właśnie źródło sensu musi mieć w miarę konkretną formę, którą uzyskuje dzięki temu pierwszemu krokowi uczynionemu przez mitycznych fundatorów danego kręgu kulturowego, czy inaczej mówiąc – danej, konkretnej cywilizacji. Równocześnie, idąc za krytyką koncepcji względności pojęciowej Putnama, przyjmujemy raczej stanowisko pluralizmu, wielości obrazów świata, które kreują różnorodność światów, w jakich żyjemy.

Na ogół u początków wielkich cywilizacji stoją księgi mądrościowe, traktowane z najwyższym szacunkiem i dlatego określane mianem „ksiąg świętych”. W przypadku Zachodu taką rolę pierwotnego źródła charakterystycznej formy myślenia świata czy o świecie spełniało odczytywanie kanonu klasycznych ksiąg pierwszych wielkich greckich filozofów, takich jak Platon i Arystoteles, ale i Biblii. Wschód miał hinduskie Wedy i wyrosłe z nich Upaniszady oraz chińską Księgę Przemian czy kanoniczny zbiór nauk Buddy. W nich myślenie Zachodu, Indii i Chin znajdowało pierwotne oparcie, pierwotną formę, która w języku logiki określana jest mianem „dziedziny rozważań”. Co zatem będziemy określać mianem dziedziny rozważań czy zamiennie domeną? Będzie to zbiór przekonań mniej lub bardziej ugruntowanych racjonalnie, zbiór obrazów, metafor i ceremonii religijnych oraz nakazów etycznych, które wyznaczają sens wszelkich pytań stawianych przez zwykłych ludzi, ale i przez myślicieli w danej cywilizacji. Na przykład dwa tak kluczowe pytania, jak pytanie o to, co istnieje, i co z tego, co istnieje, jest rzeczywiste, mają sens tylko w odniesieniu do danej dziedziny rozważań. Same z siebie, bez żadnego kontekstu nic nie znaczą, nieomal nie dają się wyartykułować. Dlaczego tak jest? Sprawdźmy to na konkretnych przykładach. Zadamy te same, najbardziej ogólne i zarazem podstawowe pytania najpierw o świat, a później o różnorodność tego, co w świecie istnieje. Zadamy te pytania w odniesieniu do czterech wielkich tradycji, kultur, cywilizacji. Zachód będzie reprezentować chrześcijaństwo z teologią Ojców Kościoła, Chiny filozofia Księgi Przemian, Indie kosmologia Upaniszad, a buddyzm nauki pierwszych kazań Buddy. Nasz wybór nie jest do końca arbitralny. Ma jasno określony klucz, bowiem dzięki takiemu zestawieniu będziemy mogli prześledzić te podstawy, które każdy badacz kręgów kulturowych powinien mieć zawsze w pamięci, gdy przygląda się „egzotyce” innej cywilizacji, gładko i bezrefleksyjnie prześlizgując się nad „swojskością” własnej, tej, w której się wychował i żyje. Powinien on wiedzieć, co traktuje jak oczywistość i nieświadomie zakłada tylko z powodu tego, iż sam wychował się i kształcił w kręgu kultury Zachodu. Powinien też znać oczywistości zakładane przez twórców form kultury w badanych przez niego kręgach, ponieważ to w odniesieniu do nich słowa i działania ludzi mają znaczenie.

W tym krótkim rozdziale, jaki przy okazji opracowania niniejszego tomu przypadł mi w udziale, chciałabym zilustrować problem metodologii kręgów kulturowych, którego bardziej wyczerpujące studium pozostawiam osobnej, opracowywanej właśnie przeze mnie książce. Na przykładzie kilku fundamentalnych zagadnień prześledzimy to, jak bardzo, myśląc o świecie i w świecie, różnimy się między sobą my, przedstawiciele wielkich tradycji kulturowych, i zarazem jak bardzo podobnie wybieramy metody myślenia, kierując się tą samą logiką. Aby zachować możliwość jednoczesnego spoglądania w tak odległe kulturowo i mentalnie teksty jak Wedy, Biblia, Księga Przemian, kazania Buddy oraz aby mieć w jakiś sposób uzasadnione przekonanie, że takie zadanie jest racjonalne, czyli wykonalne w ramach badań akademickich, musimy określić, co jest podstawą porównywania. Za każdym razem będziemy postępować według tego samego schematu. Pierwotne pytanie (problem

badawczy) będzie to samo, zadawane w odniesieniu do tak samo źródłowych tekstów, w których będziemy szukali odpowiedzi poprzez schemat: Co, logicznie rzecz biorąc, jest możliwe i która z tak wywiedzionych możliwości jest spójna z tekstem właściwej księgi mądrościowej? Nasze postępowanie badawcze będziemy kończyć przytoczeniem faktycznego wyboru, dokonanego w czasach mitycznych przez duchowych fundatorów danych kręgów kulturowych.

KSIĘGI ŚWIĘTE I CEL ICH NAPISANIA

CHRZEŚCIJAŃSTWO

W kręgu kultury chrześcijańskiej uznaje się, że Biblia została napisana przez proroków. Byli to ludzie wybrani przez Boga do spisania Mądrości Bożej tak, by mogła inspirować ludzi do dobrego życia, którego jednym z najważniejszych wyznaczników była wiara w Boga, w to, że wołą swą niczym nieograniczoną stworzył świat i wszystko w tym świecie, oraz zwrócenie się we wszystkim, co jest w życiu ważne, w Jego stronę. Dla tej wizji nie jest oczywiście ważne pytanie historyczne i spory o dokładną datę i przebieg tego historycznie określonego „wydarzenia”, jakim było spisanie Świętej Księgi przez proroków. Dlatego i my tę skomplikowaną i wciąż czekającą na ostateczne rozstrzygnięcia kwestię pozostawimy na boku. Ważne jest tutaj zwrócenie uwagi na to, że zapis Świętej Księgi został dokonany przez ludzi, którzy nie dlatego byli „mądrzy”, że ku mądrości dążyli i własnym swym wysiłkiem ją osiągnęli, lecz dlatego, że zostali „wybrani” przez Boga.

INDIE

Marta Kudelska w następujący sposób przedstawia źródłowy dla kultury indyjskiej zbiór ksiąg świętych:

Fundamentem *śruti*, wedyjskiego Objawienia, jest zbiór 1028 hymnów Rigwedy, zebranych w dziesięć kręgów – *mandala*. Najmłodsza z nich, X mandala, to hymny o niezwykle istotnej treści dla całej późniejszej myśli indyjskiej. Hymny te w dużej mierze odnoszą się przede wszystkim do przedstawienia rozmaitych koncepcji kosmogonicznych i kosmologicznych. [...] Zazwyczaj wskazuje się na jakąś istność czy jakiś pierwiastek, jakąś arche, z której wyłonił się świat doświadczalny. Przyjmowano w to miejsce wodę, ognisty żar (X 190), wiatr (X 168), niebyt (X 72), Złoty Zarodek – Hiranajagarbhę (X 212) czy boską mowę – Wać (X 125). Najśłynniejszymi hymnami kosmologicznymi są: *Hymny o Praczłowieku* – Puruszasukta (X 90) i *Hymny o zaistnieniu świata* – Nasadijasukta (X 129). *Hymn o Praczłowieku* przedstawia stworzenie świata z Puruszy – makroantroposa, złożenie samego siebie sobie w ofierze. W wyniku ofiary powstaje cały świat, z ukształtowanym już, a przez to boskim porządkiem².

² M. Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej 'Ja' niż 'to'? Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2009, s. 14.

To Wedy stają się najbardziej stałym punktem odniesienia, jakby czymś jednym, niezmiennym we wciąż przekształcającym się hinduizmie. I to nieistotne, że odwołanie się do Wed jest często wybiórcze, a czasem czysto deklaratywne. W Wedach, jak się utrzymuje, zapisane zostało wszystko, cały obraz świata, los poszczególnych jednostek, historia, struktura społeczna, wiara i tradycja. A niektóre z tekstów wedyjskich stały się wprost wykładnią Boga, który w nich tłumaczy, dlaczego świat tak wygląda i dlaczego musi tak wyglądać³.

Cel napisania Wed (wraz z objaśniającymi słowa Objawienia Upaniszadami) jest jasny, choć dwojaki. Z jednej strony zostały one spisane po to, by zagwarantować wieczne odtwarzanie się zaistniałego świata, który w swym istnieniu wymagał podtrzymującej go ofiary. Drobiazgowo spisana wiedza o rytuale ofiary miała pomóc w zachowywaniu ustnego przekazu. Z drugiej strony ludzie uwikłani w kołowrót wcieleń potrzebowali zainicjowania poznania wyzwającego. Potrzebowali obrazów, które pozwolą im zobaczyć uwarunkowania ludzkiego losu i skierują ich do nauczycieli, którzy będą zdolni „przeprowadzić ich na drugi brzeg”. Owi najbardziej czcigodni nauczyciele, nauczyciele czasów mitycznych, spisali Wedy. Spisali to, co poznali – świat, jego charakter, czyli naturę świata, i części tego świata, jakimi byli bogowie.

CHINY

O pierwotnej dla kręgu kultury chińskiej Księżce Przemian pisałam niedawno w mojej książce w następujący sposób:

Chińscy filozofowie, zgodnie z wypracowanym w odległej starożytności poglądem, przypisują powstanie Księgi Przemian mitycznym czasom Fuxiego, pierwszego władcy, który miał podarować ludziom wynalazek tzw. ośmiu trygramów. Trygramy to układy dwóch rodzajów linii: ciągłej (—) i przerywanej (- -), które są ułożone jedna nad drugą na trzech pozycjach zwanych liniami. [trygramy obrazują stały proces przemiany świata] [...] Następnie na początku czasów dynastii Zhou (1027–221 p.n.e.) jej założyciel, król Wen, i jego syn, książę Wu, mieli ułożyć trygramy parami jeden nad drugim w system liczący 64 heksagramy, z których każdy został odpowiednio przez nich nazwany i opatrzony ogólnym wyjaśnieniem określanym przez nich mianem ‘obrazu’, a każda z sześciu linii składających się na heksagram została zaopatrzona w tak zwane ‘orzeczenie’. Dalsze wyjaśnienia i komentarze, zebrane w zbiór zatytułowany *Dziesięć skrzydeł*, pochodzić mają już ze szkoły konfucjańskiej. W części tradycja przypisuje je samemu Konfucjuszowi (551–479 p.n.e.), w części kolejnym pokoleniom jego uczniów⁴.

Zatem Księga Przemian została napisana przez mądrych ludzi najbardziej odległej mitycznej przeszłości, którzy chcieli przy pomocy tych zapisów stworzyć ludziom okazję do tego, by ponownie zaczęli ćwiczyć się w naturalnej ludzkiej

³ Idem, *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003, s. 15.

⁴ A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczny okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010, s. 29–30.

umiejętności, jaką jest podejmowanie mądrych wyborów i kierowanie swoim życiem z pożytkiem dla siebie oraz dla innych, z którymi się wspólnie żyje. Ostatecznie mądrość była rozumiana jako umiejętność podtrzymywania powszechnej harmonii całego świata. Ci mityczni przodkowie chińskiego kręgu kulturowego nie byli prorokami, nie byli „wybrani” ani „natchnieni” przez zewnętrzne wobec nich samych źródło mądrości. Byli z tego świata i pisali z myślą o tym świecie i ludziach go zamieszkujących.

BUDDYZM

O pochodzeniu świętych ksiąg buddyzmu Rupert Gethin napisał tak:

Budda nie pozostawił po sobie żadnych ksiąg ani traktatów. Co więcej, jest wysoce nieprawdopodobne, by jego bezpośredni uczniowie spisali jakiegokolwiek z jego nauk. Powiada się jednak, że Budda poświęcił około czterdziestu pięciu lat swego życia na udzielanie nauk i przed śmiercią był dosyć zadowolony z tego, że udało mu się je przekazać starannie, dokładnie tak, by przez długi czas były pomocne i przynosiły światu pożytek. [...] Buddyzmu nie można sprowadzać do zbioru teoretycznych pism i filozoficznego systemu myślenia, choć są one ważną częścią tradycji. Jego istotę, zgodnie z tym, jak on sam ją rozumie, stanowi *dharmā*. Nie jest ona jednak wyłącznie buddyjską koncepcją, ale wspólnym elementem całej indyjskiej myśli filozoficznej, religijnej, społecznej i politycznej. [...] Pojęcie dharmy w myśli indyjskiej ma zarówno opisowy, jak i normatywny aspekt: dharmā jest ostateczną naturą rzeczy i sposobem postępowania [...] według starożytnego i wiarygodnego poglądu, poznanie dharmy można uzyskać poprzez wzajemne oddziaływanie między trzema rodzajami zrozumienia (*prajñā*): pochodzącego ze słuchania (*śruta*), rozmyślań (*cintā*) i duchowej praktyki (*bhāvanā*). Celem buddyzmu jest urzeczywistnienie szczególnego sposobu przeżywania ‘świętego życia’ lub ‘życia duchowego’ [...]. Kulminacją tego procesu jest bezpośrednie uzyskanie wiedzy (*prajñā*) zdobytej przez Buddę pod drzewem przebudzenia. Zatem nauki Buddy często nazywane są we wczesnych tekstach systemami ‘ćwiczeń’ (*śikṣā*), a jego uczniowie nazywani są ‘ćwiczącymi’ (*śaikṣa*) lub ‘niepotrzebującymi dalszych ćwiczeń’ (*aśaikṣa*). [...] Taka wizja poznania Dharmy wyjaśnia częściowo, dlaczego słowo pisane początkowo nie było środkiem jej przekazu. [...] W udzielaniu swych nauk światu tradycja buddyjska opierałaby się więc na nieprzerwanej linii przekazu, czyli ciągu następujących po sobie nauczycieli i uczniów. Budda zadbał o to, by poinstruować swych uczniów, aby z kolei oni mogli instruować następnych. [Dharma jest określana na trzy sposoby]. Pierwsza charakterystyka odnosi się do całości teorii zawartej w buddyjskich pismach, druga do wprowadzania tych nauk w życie, a trzecia do bezpośredniego rozumienia będącego owocem praktyki⁵.

Święte księgi buddyzmu można zatem próbować interpretować jako takie, które zawierają naukę Buddy zapamiętaną przez uczniów i przekazywaną ustnie przez wiele wieków, nim ostatecznie została ona spisana. Mamy tu jednak do czynienia z pierwotną sytuacją odmienną od przedstawionych już przez nas sposobów rozu-

⁵ R. Gethin, *Podstawy buddyzmu*, tłum. T. Macios, A. Stępień, Kraków 2012, s. 33–35.

mienia tekstu księgi mądrościowej w kręgu kultury chrześcijańskiej, indyjskiej czy chińskiej. Wiarygodność samego tekstu nie opiera się tu ani na Bożym Autorytecie, jak w chrześcijaństwie, ani na wiedzy o naturze świata, przekazywanej przez tych, którzy ją poznali – jak w Indiach, lecz na mądrości tych, którzy tę wiedzę spisali. Można by powiedzieć, że pod tym względem autorytet buddyjskich sutr jest podobnie widziany, jak w Chinach w kontekście Księgi Przemian. Formalnie rzecz biorąc, i sutry buddyjskie, i Księga Przemian mają charakter czegoś na kształt zachęty do własnych ćwiczeń podejmowanych przez kolejne pokolenia ich oddanych czytelników. Budda uczył tego, co sam odkrył, a to odkrycie miało taki charakter, że niemożliwe było ujęcie tego w słowa, choć możliwe było, by i inni, którzy sami drogę tego „odkrycia” przejdą, zrealizowali je. Dlatego uczył swych uczniów: „to, co głosicie, [musi być] tym, co sami sobie uświadomiliście, co sami widzieliście, co sami poznaliście”⁶. Zatem fakt, że słowa Buddy znalazły swój zapis dopiero parę wieków po tym, jak historycznie rzecz biorąc zostały wypowiedziane, nie ma znaczenia. Przekaz nauki nie jest bowiem przekazem historycznego zdarzenia i słów wypowiedzianych w przeszłości, lecz żywym doświadczeniem ludzi, którzy ścieżkę nauki buddyjskiej podjęli. Jeśli ją jak historyczny Budda nie tylko podjęli, ale również jak i on – zrealizowali, to w nich ma ona jedyny możliwy i ważny „zapis”. Doświadczenie mistrzów i wielkich nauczycieli buddyjskich „utrwała tę naukę”. I jeśli oni również podejmują trud spisania tej nauki, to w ich doświadczeniu ma ona fundament wiarygodności.

Co do istotnych treści, sutry mają zatem ahistoryczną naturę. Pod tym względem sutry zresztą nie są wyjątkowe. W zasadzie wszystkie źródłowe księgi święte interesujących nas cywilizacji nie poddają się jednoznacznie historyzującemu badaniu. Ich materialne początki giną w mrokach dziejów, ale ich mityczne i filozoficzne przesłanie pozostaje poza kontrowersjami, jakie budzą owe historyczne niejasności. Jest to głęboka prawda także w przypadku Biblii i Wed wraz z filozoficznie interpretującymi je Upaniszadami i w przypadku Księgi Przemian, i kazań Buddy. Tradycyjny dla danego kręgu kulturowego sposób ich postrzegania, odnoszenia się do obrazów w nich zawartych, jest dla poszukiwania obrazu świata, który ukształtował podstawowe strategie myślenia, kluczowy. Nie musimy pytać o historię, szukając idei, które ukształtowały późniejszą historię danego sposobu bycia w świecie. Przejdźmy zatem do kolejnych ważnych obszarów badań tego, co składa się na poszczególne domeny interesujących nas kręgów kulturowych.

⁶ M. Carrithers, *Budda*, tłum. T. Jurewicz, Warszawa 1999, s. 17–18.

MĄDROŚĆ

Pierwotne intuicje dotyczące sposobu, w jaki w danej kulturze postrzega się mądrość, są właściwie bez wyjątku zawarte w opowieściach o tym, jak powstawały święte księgi, kto je spisywał i w jakim celu oraz kto był ich faktycznym autorem. Dla porządku przypomniemy je teraz pokrótce.

CHRZEŚCIJAŃSTWO

U początków chrześcijaństwa mamy wizję, po pierwsze, proroków pod natchnieniem Bożym, spisujących Mądrość Bożą, po drugie, nauk Syna Bożego, spisanych przez tych, którzy ich słuchali. Istotne jest w tej wizji to, że mamy tu do czynienia z doskonałą Mądrością Bożą, która w zasadzie jako jedyna jest rzeczywiście godna miana „mądrości”. Wszystko inne – czyli to, co potrafią mądrzy ludzie – jest jedynie podobne do tego niedościgniętego wzoru. Wzór jest naprawdę niedoścignięty, ponieważ nikt i nic nie może się z Mądrością Bożą równać, a w szczególności nie może jej osiągnąć. Prawdziwa mądrość jest więc nie z tego świata i jest albo udzielana przez Boga jako dar (koncepcja iluminacji św. Augustyna), albo przybliżana człowiekowi, który w swym ziemskim bytowaniu odwraca się od świata i zwraca się ku Bogu, ku kontemplacji Boga. W ten sposób mądrość z jednej strony zyskuje niebywale umocowanie swego istnienia, ale z drugiej strony – będąc tak ważną – staje się równocześnie jedynie pożądaną, a nie możliwą do spełnienia.

INDIE

O powstaniu Wed tak pisze Sue Hamilton:

Sanskryckie słowo *veda* znaczy ‘wiedza’. Odnosi się ono do przekonania, że pradawni przodkowie kapłanów bramińskich żyjących w V wieku p.n.e., nazywani wieszczami, poznali, czy też ‘ujrzeli’, prawdę zawartą w Wedach. Wed nie uznaje się za prawdy wyjawione przez konkretnego nauczyciela, ale za bezosobową i wieczną prawdę kosmiczną, niebędącą dziełem człowieka. Wieszczowie więc pełnili jedynie rolę narzędzia, zachowując wiedzę dla potomności. Status ofiarnych tekstów wedyjskich jest pierwszorzędny. Zatem cokolwiek zalecają człowiekowi zawarte w tym zbiorze teksty, uznawane jest za ważne samo przez się; musi to zostać spełnione, ponieważ musi zostać spełnione – tak głosi odwieczna prawda. Znaczenie dokładności zapewniające skuteczność zostało tym samym wzmocnione przekonaniem, że poprawne spełnienie każdego aktu rytualnego jest częścią kosmicznej powinności.

Oprócz fizycznych czynności rytualnych opisy rytuałów zalecały także różnorodne słowa i dźwięki, ogólnie nazwane formułami, które należało wypowiadać na głos lub półgłosem, bądź wyspiewywać podczas ofiary: jedne i drugie stanowiły skutki uczynków czy też owoce karmana. Językiem, w którym konstruowano formuły, był sanskryt, dlatego uznawano go raczej

za potężne sakralne narzędzie niż za środek komunikacji. Stąd też traktowano go jako dźwiękową reprezentację manifestującego się wszechświata⁷.

Mądrość jest tym, co „ujrzeli” mądrzy ludzie, którzy następnie po tym bezpośrednim akcie widzenia prawdziwej natury świata stali się tymi, którzy i mogą (bo mają taką naturę), i zarazem powinni (też dlatego, że mają taką naturę) napisać Wedy. Jako „mający taką naturę” potrafią używać świętego języka. Tym razem zatem mądrość jest tym, co jest z samej natury świata. Sami bogowie stanowią jeden z poziomów świata. Mądrość tych, którzy osiągnęli poznanie owej natury (czyli widzenie bezpośrednio, jak się rzeczy mają), jest wyróżniona, ponieważ porządek świata, któremu podlega wszystko – również bogowie – wymaga, by ludzie podtrzymywali go w rytuałach ofiarnych. Ci, którzy je potrafią skutecznie odprawić, są mądrymi ludźmi. Ich natura zgodna jest z naturą świata, powinni zatem uczyć innych. W innych słowach rzecz ujmując, mądrość to daršana, czyli bezpośredni ogląd prawdy metafizycznej. Zdolność osiągania takiego wglądu jest traktowana jako uniwersalna ludzka umiejętność. Dlatego mądrość się ćwiczy i można się w niej wyćwiczyć. Oddajmy jeszcze raz głos Sue Hamilton:

Wgląd, określaný też niekiedy jako mądrość, nie ogranicza się w myśli indyjskiej do wiedzy intelektualnej. Chociaż racjonalna argumentacja i intelektualna dyskusja odgrywają bardzo ważną rolę w indyjskich szkołach filozoficznych – w niektórych nawet do tego stopnia, że niemal wykluczają inne czynniki – to jednak przyjmuje się także, iż poprzez różne ćwiczenia dyscyplinujące umysł człowiek może rozwinąć i zmienić swój wgląd poznawczy na tyle, aby jego zdolność percepcji wykraczała poza to, co jest w stanie poznać ‘normalnie’⁸.

CHINY

Mądrzy ludzie mitycznej przeszłości stają się Nieśmiertelnymi przyszłości. Ale nacisk położony jest nie na religijne konotacje, lecz na naturalność mądrości. Nie jest ona ani obca światu, ani nie pochodzi z jakiejś rzeczywistości wyższej niż całość kosmiczna. Nie jest transcendentna, a raczej wprost przeciwnie, w najgłębszym sensie jest ze środka świata. Mądrość jest umiejętnością, w której można i należy się ćwiczyć. Mądry człowiek, stojąc pomiędzy Niebem i Ziemią, jest siłą współtworzącą strukturę świata. Tworzy kulturę, a wzorów szuka i na Niebie, i na Ziemi. Mądrość, jako naturalna ludzka umiejętność, dostępna jest wszystkim ludziom, wymaga jednak wysiłków. Mądry człowiek spełnia się najlepiej, gdy uczy innych, to znaczy pomaga innym w ćwiczeniu się w mądrości. Dlatego uznanie mądrości Konfucjusza zostanie sformułowane przez Chińczyków w tytule, który mu zostanie nadany – Nauczyciela Dziesięciu Tysięcy Pokoleń.

⁷ S. Hamilton, *Filozofia indyjska. Wprowadzenie*, tłum. M. Szkółka, M. Jakubczak, Kraków 2010, s. 26.

⁸ *Ibidem*, s. 11.

BUDDYZM

Budda uważał dharbę, którą odkrył, za 'głęboką, trudną do zobaczenia, trudną do pojęcia, pokojową, wzniosłą, będącą poza sferą zwykłego rozumowania, subtelną, doświadczaną przez mądrych'⁹.

Budda pod pewnymi względami przedstawiany jest po prostu jako człowiek: *śramana* lub asceta Guatama, mędrzec z klanu Siakjów. Jednocześnie ukazuje się go jako kogoś *wyższego*: był *buddą* (*budda*), tym, który się przebudził, w szczególnym czasie i miejscu, ucieleśnieniem 'doskonałości', Tathagatą, tym który przychodzi i odchodzi zgodnie z ostateczną naturą rzeczy¹⁰.

Również w przypadku buddyzmu, jak widzimy, mądrość nie ma charakteru daru udzielanego człowiekowi przez boga. Jest osiągnięciem własnym człowieka, który podąża drogą wytyczoną przez Buddę, który przede wszystkim jest Nauczycielem – nauczycielem jedynym w swoim rodzaju, bo potrafiącym poprowadzić umiejętnie innych ku mądrości, ku nirwanie i „przebudzeniu”. Gethin zauważa, że:

Bez znajomości kulturowego kontekstu Indii łatwo jest zlekceważyć siłę tego wizerunku. [...] dla tradycji buddyjskiej Budda jest przede wszystkim wielkim Nauczycielem. Tylko jego odkrycie drogi prowadzącej do ustania cierpienia i jego nauki dotyczące tej drogi dają istotom możliwość wejścia na nią¹¹.

Jako uwagę podsumowującą poczyńmy takie oto spostrzeżenie: właściwie żadna z przedstawionych tu charakterystyk mądrości nie obywat się bez wizji wielkich nauczycieli. W zależności od tego, czy ideałem jest mądrość ludzka, czy boska, pojawia się albo postać Zbawiciela, albo Nauczyciela. Zbawiciel, którym jest Chrystus, ma naturę boską i jest również Dobrym Pasterzem. Nauczyciel jest człowiekiem, jak mędrzy Chin, Indii i buddyzmu, który potrafi nauczyć, jak przemieniać się samemu. W tym drugim przypadku zawsze mamy wizję nauki, która jest zachętą do wejścia na ścieżkę rozwijania tego, co człowiek z natury swej ma i w taki czy inny sposób może doprowadzić po długotrwałych staraniach/ćwiczeniach do osiągnięcia zrównania natury mądrego człowieka z naturą świata.

⁹ R. Gethin, op. cit., s. 34.

¹⁰ Ibidem, s. 25.

¹¹ Ibidem, s. 31.

ŚWIAT

Pierwsze pytanie dotyczące kategorii „świat” jest następujące: Jaka jest przyjmowana w danym kręgu kulturowym charakterystyczna treść nazwy „świat”? Pytanie jest z jednej strony niezwykle ogólne, ale równocześnie na tyle szczegółowe, że daje się wyznaczyć pierwszy krok w „poprawnym-poruszeniu-się-po-drodze”. Z metodologicznego punktu widzenia powinniśmy szukać odpowiedzi w tekstach, do których odwoływali się czy na autorytet których powoływali się ci myśliciele, którzy wyznaczyli swoimi pracami główne kierunki, w jakich toczyła się intelektualna działalność ich następców. Odpowiedzi na nasze podstawowe pytanie szukać będziemy w księgach źródłowych. Ostatecznie zatem pytanie brzmi: Za pomocą jakich określeń twórcy wielkich ksiąg mądrościowych charakteryzowali świat? W pierwszej kolejności chodzi nam o takie określenie, które jest najważniejsze, bez którego nie byłoby w ogóle sensu mówić, że świat jest światem w danej domenie kulturowej.

CHRZEŚCIJAŃSTWO

Dla teologii Ojców Kościoła (św. Augustyn, św. Tomasz) „świat” znaczy głównie „stworzony przez Boga”. „Świat został stworzony przez Boga” jest pierwszą prawdą tak oczywistą i fundamentalną w tradycji chrześcijańskiej, iż jest ona niepodważalna – jej się nie kontestuje, nie dyskutuje się o jej prawdziwości czy zasadności – i zarazem każde poznanie świata jest sensowne tylko w jej kontekście. Świat został stworzony przez Boga, ale nie z Niego, czyli natura tego, co stworzone, jest radykalnie inna od swego Stworzyciela. I ponieważ ani świat, ani człowiek z natury swej nie są Bogiem, zatem i z tej konieczności nigdy Bogiem stać się nie mogą. Transcendencja Boga jest tu zupełna. Jest oczywiście jeszcze drugie znaczenie, które jest źródłem sensu tego pierwszego. Jest to znaczenie kategorii „Bóg”. Bez Boga, Jego niczym nieograniczonej woli stworzenia świata i człowieka – świata z niczego, a człowieka na obraz i podobieństwo swoje – ani świat, ani człowiek by nie istnieli. On sam jednak nie dlatego jest Bogiem, że jest Stwórcą, ale dlatego, że jest – jest czystym, absolutnym istnieniem. Aby istniał i był Bogiem, nie musiał zatem stwarzać niczego. Ale chciał stworzyć i swoim boskim „Niech się stanie” powołał do istnienia.

INDIE

Marta Kudelska o powstaniu świata opisanego w Wedach i Upaniszadach pisze tak:

Świat powstał w wyniku kosmogonicznego rytuału ofiarnego, gdzie Pracłowiek [Purusza] składa samego siebie samemu sobie w ofierze. Poprzez ów akt samopoświęcenia ujawnia się rzeczywistość. W wyniku aktu wyłaniania z siebie kolejnych istotności większa część Puruszy

pozostaje nieprzejawiona, zatem ów poziom nieprzejawiony, transcendentny podtrzymuje i utrzymuje kolejno wyłaniające się poziomy. Świat, wyłaniający się z tak pojętego rytuału kosmogonicznego, będzie odwzorowaniem makroantroposa. Świat zatem jest tej samej natury co człowiek, nie ma istotnościowej, ontologicznej różnicy pomiędzy stworzeniem a stwórcą, gdyż nie ma absolutnego stwórcy, który by z jakichś niezależnych, odrębnych od siebie bytów, materiałów, idei tworzył różny od siebie świat¹².

W tym obrazie stwarzania świata z człowieka mamy dwie ważne kwestie. Jedność człowieka i świata jest w zasadzie budowana na przekonaniu o ich pierwotnej tożsamości. Natura świata i człowieka jest ta sama. Drugą ważną rzeczą jest przekonanie, że owa podstawowa totalność świata ma z jednej strony swą formę jako to, co się przejawia/przejawia, a z drugiej strony ma będącą gwarantem ciągłości świata jego część nieprzejawioną. To, co się przejawia, jest nietrwałe. To, co jest nieprzejawione, wymaga dla siebie aktu ofiarnego. Pierwotny akt samoofiary zapoczątkował przejawiający się i nieprzejawiony ciąg działań (karman), przyczyn i skutków. W tych trzech obszarach budowany będzie obraz świata doświadczenia ludzkiego w kategoriach „przejawionego”, „nieprzejawionego” i „przyczyn/skutków”.

CHINY

Wedle filozofii Księgi Przemian „świat” to Największa Jedność (Największa Całość, *DaiYi*), czyli taka, poza którą niczego nie ma. Świat jest i jeden, i jest całością, i poza nim niczego nie ma. Nacisk położony jest na c a ł o ś ć. Podobnie, jak to miało miejsce w Indiach, nie ma tu mowy o transcendencji/immanencji, jest natomiast potężny obraz powrotu do źródeł świata. Nie ma rozważań dotyczących transcendencji, ale w Chinach sens tego braku jest zupełnie inny niż w Indiach. Podkreśla się nie to, że człowiek i świat mają tę samą naturę, ale że są w stosunku do siebie jak część i całość. Nie ma niczego sprzecznego w zobaczeniu tej kwestii na sposób indyjski, jako jedności natur i przejawiania się pewnej części nieprzejawionego. Taki idealistyczny pogląd pojawi się jednak w Chinach dopiero w czasach nowożytnych pod wpływem wcześniejszej recepcji pism buddyjskich. Wracając do kwestii powstania świata, nie znajdziemy w Księdze Przemian opisów tego początku, lecz opis świata jako wiecznie zmieniającej się całości. Podstawą tej zmienności jest to, iż ów świat jest światem przeciwieństw. Przeciwności stale, same z siebie, a nie za sprawą czegoś innego, przechodzą w to, co je dopełnia: światło w mrok, silne w słabe, otwieranie w zamykanie itd. W formule określającej świat jako całość, poza którą niczego nie ma, tkwi też ta opozycja – opozycja czegoś (świat) i niczego. Źródła świata nie są jednak w nicości, bo ona jest tutaj rozumiana jako względna, jedynie dopełniająca. Określoność świata ma swe korzenie, źródło w absolutnej nieokreśloności zwanej *dao*. Wszystko do *dao* jest odniesione,

¹² M. Kudelska, *Karman i dharma...*, op. cit., s. 27.

jednak ono samo nie jest w relacji do niczego. Jak się domyślamy, niewiele o tej nieokreśloności powiedzieć będzie można, a jeżeli już coś się mówi, to najczęściej w formach mowy paradoksalnej.

BUDDYZM

Budda w jednym ze swoich kazań wypowiedział takie oto znamienne dla naszego pytania słowa: „Powiadam wam: to w tym ciele rozmiarów człowieka, z jego umysłem i postrzeżeniami, jest świat, powstanie świata, ustanie świata i droga prowadząca do ustania świata”¹³.

Jak widzimy, wprawdzie Budda mówi o świecie w języku Wed i Upaniszad, ale dokonuje swoistej rewolucji przeobrażającej ten język nie do poznania. Odbiera bowiem Wedom ich autorytet i kieruje go w stronę człowieka, który jako nauczyciel lub poszukujący nauczyciela uczeń ujawnia w swym działaniu świat i szuka – a jako nauczyciel już ją znalazł – drogi prowadzącej do „ustania świata”. Czy świat w tym momencie osiągnięcia celu przez ucznia przestaje istnieć? Nie, jedynie przestaje się przejawiać. Ale faktyczny sens tego „ustania” nie może stać się przedmiotem jakiegokolwiek dyskursu i poznania, choć to właśnie drogą poznania nauczyciel wie o uczniu. Pod słowem „realizacja” oświecenia kryje się idea radykalnego wyjścia poza świat działań – przyczyn i skutków. Oświecenie, nirwana, choć wymaga osobistego podążania drogą poznania, nie jest jednak jego skutkiem. W momencie, gdy nauki buddyjskie zbliżają się do nirwany, pojawia się mowa paradoksów, ponieważ nie ma tu niczego, co dałoby się opisać. Nie da się też opisać poznania wyzwalającego, można się w nim ćwiczyć. Dlatego nie da się stworzyć nauki buddyjskiej jako opisującej świat. Jak już pisaliśmy, wszelkie opisy nic nie są warte bez żywego nauczyciela, który prowadzi ucznia tam, gdzie sam już wcześniej doszedł. I niech nas nie zwiedzie „geograficzny” charakter ostatniego zdania. „Ustanie świata” i nirwana nie są jakimś innym „miejsmem”.

...

Zauważmy, że zasadniczo nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć tego, który obraz świata wybrać jako lepiej pasujący do rzeczywistego świata i życia człowieka. Po pierwsze dlatego, że sam „rzeczywisty świat” i „życie człowieka” coś znaczą już wstępnie w momencie zadawania tego pytania, a po drugie dlatego, że taką wiedzę być może mają mędrcy, a my nimi nie jesteśmy, jesteśmy poszukiwaczami mądrości, badaczami kultury. I nie o to w tym przytoczeniu nam chodzi. Otóż każdy, poznając, badając, gromadząc wiedzę, najpierw robi to jako członek pewnego świata, którego forma w istotny sposób wyznaczana jest przez wielką księgę mądrościową stojącą u podstaw cywilizacji, do której myślowo należymy. Ani nazwa „świat”, ani

¹³ M. Carrithers, op. cit., s. 17.

właściwie żadna inna nazwa nic nie znaczą same dla siebie i same z siebie. Jeśli chcemy zrozumieć, co mówią do nas inni, musimy znać im właściwe dziedziny rozważań, właściwe dla ich kręgów kulturowych domeny. Aby się o tym przekonać, prześledzimy jeszcze bardzo krótko i szkicowo to, jak słowa nabierają znaczeń w tym wciąż jeszcze niezwykle tajemniczym dwubiegunowym kontekście: konsekwencji myślowych (logicznie poprawne wyciąganie wniosków z pytań zadawanych w ramach pierwotnego rozstrzygnięcia, co to znaczy świat) i skuteczności/konsekwencji działań, podejmowanych z uwzględnieniem danego obrazu świata.

RZECZY

Istnienie rzeczy, czy może bardziej ogólnie: istnienie przedmiotów w każdym z opisywanych przez nas kręgów kulturowych jest pojmowane inaczej, i to na tyle inaczej, że na przykładzie tego możemy zobaczyć, w jak odmiennych światach żyjemy. Zdawać by się mogło, że gdy ludzie mówią, że coś istnieje, to mogą mieć różne zdanie w kwestii tego, co istnieje, ale samego słowa „istnieć” używają w tym samym sensie. Tak jednak nie jest i pogłębione o filozoficzne spojrzenie oraz poprawnie, czyli w odpowiednim kontekście, prowadzone badania kultur pokazują tę wielość znaczeń w sposób spektakularny.

CHRZEŚCIJAŃSTWO

Wszystko, co istnieje, jest określane mianem „stworzonego przez Boga”, czyli źródłem istnienia jest Boski akt stworzenia. Wszystko, co jest, jest w czasie i przestrzeni, które też są twórcami Bożymi – po prostu Bóg wszystko, co stworzył z niczego, stworzył jako będące w czasie i przestrzeni. Przed tym aktem nie było żadnego przedtem ani potem, ani u góry, ani na dole, ani na prawo, ani na lewo. Natomiast zadanie nazywania powierzył Bóg w Raju pierwszemu człowiekowi. Adam wypełnił to zadanie, nadając imiona temu, co już istniało. W tym obrazie świata pytanie o pierwotną, przedjęzykową rzeczywistość jest jak najbardziej zasadne i możliwe do postawienia oraz rozpatrywania. A więc najczystszy akt kreacji to stworzyć coś z niczego, a istnieć to mieć swój bytowy fundament w transcendentnej rzeczywistości Boga.

INDIE

W indyjskim obrazie świata, przy całej jego ogromnej pierwotnej różnorodności, istniejący przedmiot to przede wszystkim przedmiot w zwykłym świecie przejawionym, czyli to, co powstaje w relacji podmiot – przedmiot. W stosunku do tego pozostaje rzeczywistość nieprzejawiona, ściśle związana ze światem przejawionym.

W tym pierwszym znaczeniu nie ma przedmiotu w ogóle, który nie byłby przedmiotem jakiejś świadomości, jaźni, która się ustanawia właśnie w akcie podmiotowo-przedmiotowej percepcji, poznania, wiedzy. Sposób istnienia, „gdy się nie przejawia” (i nie można tego powiedzieć gramatycznie poprawnie, gdyż trzeba by było powiedzieć, że „coś” się nie przejawia, a każde coś, jak już wiemy, jest czymś tylko dla jakiegoś podmiotu, a tu ta akurat relacja nie realizuje się), daje się zawrzeć jedynie w słowach „wieczny i odwieczny”.

W jeszcze innym oglądzie, ściśle z tym pierwszym związanym, rzeczywistość to strumień dharm (elementów rzeczywistości) tworzący przedmioty pięciu zmysłów i umysłu, mających nietrwałe istnienie „wirów świadomości” w ciągu przyczyn i skutków przejawiających się jako takie właśnie. Jak widzimy, i w tym obrazie świata daje się pomyśleć rzeczywistość przedjęzykową – jakżeż jednak odmienny od tego chrześcijańskiego sens musimy jej istnieniu przypisać. Jeszcze inaczej będzie z sensem słowa „istnieć” w Chinach.

CHINY

To wszystko, co jest, istnieje za sprawą naturalnej ludzkiej zdolności do tworzenia kultury. Na kwestę różnorodności tego, co składa się na świat naszego codziennego życia, patrzy się – zgodnie z Księgą Przemian – jako na różnorodność zrodzoną z wyróżniania przez ludzi czegoś jako tego właśnie. Nazywanie powołuje więc do istnienia. Nazywanie nie jest rozumiane w jakiś abstrakcyjny sposób, jako absolutne i pozaczasowe (jak boskie Słowo: „Niech się stanie” w chrześcijaństwie). Wprost przeciwnie, tak jak sam świat jest w procesie transformacji i zmiany, tak i pewne rozróżnienia pojawiają się w konkretnym, rzecz można, historycznym czasie (choć nieraz tak odległym, że mającym charakter czasu mitycznego). Niektóre rozróżnienia (czyli rzeczy) są trwałe. Szczególną trwałością charakteryzują się te dokonane przez mędrców, wielkich ludzi przeszłości. Inne rozróżnienia (rzeczy) są mniej trwałe i z czasem albo ewoluują, albo wręcz zanikają, zużywają się i nie służą już ludziom w ich codziennym lub odświętnym życiu.

Akt rozróżniania ma formę nazywania i znaczenie cywilizacyjne. Kryje się za tym przekonanie, że na przykład nazwa „rodzina” wyróżnia pewną formę życia we wspólnocie i nie ma sensu mówić, że istniała jakakolwiek rodzina jako „rodzina” przed momentem dokonania przez kogoś takiego wyróżnienia. Poza światem przedmiotów, czyli poza rzeczywistością zwykłego ludzkiego życia, jest nieokreślone „tło”, o którym jednak nic nie możemy powiedzieć (a w szczególności ani że istnieje, ani że nie istnieje, ani że jest jakieś, ani że nie jest lub i jest i nie jest zarazem), ponieważ wszelkie określenia, jakie chcielibyśmy tu przypisać, natychmiast dookreślając, czyli nazywając, wprowadzają to jako przedmiot w świat „rzeczy i spraw” – jak nazywają rzecz myśliciele chińscy. Wtedy – nazwane – *dao* staje się rzeczą, można o nim mówić „to”, ale nie jest to już wtedy to *dao*, o które nam chodzi.

W tym obrazie świata „istnieć” ma jak gdyby mniejszy ciężar metafizyczny, ponieważ jest tylko i wyłącznie rozpatrywane w kontekście tworzenia się form kultury – nie bez udziału człowieka jako jednej z Trzech Sił: Nieba, Ziemi i Człowieka pomiędzy nimi. W takim obrazie nie ma sensu mówić o jakiejś przedjęzykowej rzeczywistości. I choć w pełnym paradoksów dyskursie można kierować się ku temu co nieodróżnicowane, nieokreślone, zwane umownie *dao*, to nie należy myśleć o tym jako o innej rzeczywistości czy innym transcendentnym miejscu i czasie, nawet jeśli miałyby ono być nie-miejscem, nie-czasem w poza-przestrzeni. Nie ma wizji transcendentnego istnienia absolutnego.

BUDDYZM

Przedmiot może tu być uwarunkowaną, przejawioną rzeczywistością naszego codziennego doświadczenia wikłającego nas w wieczny kołowrót wcieleń, który jest wiecznie odnawiającym się cierpieniem. Istnieć to być przedmiotem nieprzebudzonej świadomości, jaźni, która w błędnym oglądzie „Ignie” (pragnie) do przedmiotów. Oba elementy – pragnienie i niewiedza – stwarzają świat rzeczy – świat nie-trwały, będący źródłem cierpienia.

Innymi słowy, wysnuta z Wed przez indyjskich filozofów koncepcja przedmiotów zmysłowych traktuje istnienie jako „przywiązanie” świadomości zmysłowych i umysłowych (warto zwrócić uwagę na liczbę mnogą, gdy mówimy o świadomości) do ich przedmiotów. Świat codziennego doświadczenia tych, którzy nie są „uczniami” ćwiczącymi się na drodze poznania wyzwalającego, to strumień dharm – przedmiotów zmysłowych będących obiektami żądz i niewiedzy, w których jest fundament złudy ich niezależnego od podmiotu istnienia. Jako takie istnienie zostaje przez Buddę określone jako choroba, z której przy pomocy nauczyciela można się jednakowoż wyleczyć. Wstępując na drogę wiodącą ku uleczeniu, buddysta staje się tym, który uczy się przekształcać przedmioty wiążące go z cierpieniem w medytacyjne środki zaradcze. I tak przedmiot zarówno może wiązać, jak i stawać się częścią drogi uwalniania się od cierpienia. Podobnie jak w Indiach, przedmiot w wielkim skrócie można zobaczyć jako złożony z dharm, czyli zjawisk psychicznych lub fizycznych (pięć zmysłów i rozum, a w dalszej kolejności umysł), a więc z gruntu niesamoistny. Jednak rewolucja, jaką Budda zapoczątkował w obrębie hinduizmu, polegała na tym, że autorytet nauk głoszonych przez buddyjskich nauczycieli miał swe źródło w ich doświadczeniu, czy raczej w ich drodze, na której udało im się zrealizować poznanie wyzwalające, a nie w powadze wedyjskiego przekazu.

CZŁOWIEK

Przypomnijmy raz jeszcze i zobaczmy na przykładach, co to znaczy być człowiekiem, mądrym człowiekiem, oraz jakie są najważniejsze pytania warte tego, by je zadać – to wszystko ma sens w miarę dookreślony tylko w odniesieniu do owych najbardziej obszernych i zarazem najbardziej pierwotnych zbiorów przekonań, obrazów, metafor, które składają się na domenę danego kręgu kulturowego.

CHRZEŚCIJAŃSTWO

Człowiek jest określany mianem „stworzenia Bożego”, które zostało wyróżnione spośród wszystkich innych stworzeń Bożych tym, że tylko ono zostało stworzone na obraz i podobieństwo Boga. W Biblii zapisane jest również to, że człowiek nie jest mieszkańcem świata (na świecie egzystuje jedynie czasowo), lecz dom swój ma w Bogu. Przy takim obrazie, logicznie rzecz biorąc, to, co najważniejsze dla człowieka, nie jest na ziemi, lecz w niebie. Tam jest źródło jego istnienia i wartości, które powinien rozpoznać i którymi powinien się kierować. Tylko w takim zwróceniu się całym sobą ku Bogu – sercem, umysłem i dobrymi działaniami – człowiek może się spełnić i osiągnąć szczęście wieczne. Jest to możliwe do zrealizowania, bo dzięki Bożej dobroci człowiek ma wolną wolę, w której, według św. Augustyna, jest najbardziej do Boga podobny. Zatem dla człowieka ponad tym, co wie, ważniejsze jest to, czego chce. Swymi chęciami – jeśli dobrze są skierowane, czyli na kontemplację Boga – może do Niego się zbliżyć najbardziej, nigdy jednak nie stając się Bogiem, ponieważ nie ma takiej natury, a jedynie jest do Niego podobny.

INDIE

Ponieważ świat powstał z ofiary człowieka, kosmicznego Puruszy, natura świata i człowieka jest ta sama. Wiedza o tym (jakkolwiek w różny sposób będzie opisywana i rozumiana możliwość jej osiągnięcia/zrealizowania), że dusza świata – brahman – i dusza człowieka – atman – są jednym i tym samym, jest wiedzą wyzwalającą z wiecznego kręgu cierpienia. Zatem możliwość tej wiedzy wyznaczać będzie to, co jest najważniejsze dla człowieka. Istnienie będzie tu w sposób fundamentalny związane z poznaniem natury świata. Drogi do takiego wyzwalającego poznania będą wielorakie i różne tak bardzo, jak różni będą nauczyciele zakładający swoje szkoły filozoficzno-praktyczne. Zawsze jednak realizacja będzie zależała od własnych uczynków człowieka, od jego wytrwałości w ćwiczeniu się. Ponieważ świat przedmiotów jest korelatem jaźni, zatem i ona sama jest taka jak każdorazowy akt uchwycenia w poznawczym oglądzie. Nie ma rzeczywistości niezależnej od jaźni i jaźni niezależnej od przedmiotowego świata – strumienia dharm. To obraz uwi-

kłania. Istnieć to w pewnym sensie być uwikłanym. Czy wyjście z tego kołowrotu polega na tym, by przestać istnieć? Tak nigdzie nie zostanie to sformułowane. Aby język miał możliwość niezałamania się w tym kluczowym momencie uwolnienia, mówi się o absolutnym, to jest niewikłanym istnieniu, które można samemu zrealizować, ale o którym wiele, że tak to określimy nieco kolokwialnie, „z góry”, zanim się zrealizuje, powiedzieć nie można.

CHINY

Człowiek jest tu przede wszystkim rozpatrywany jako część świata – w konfucjaniźmie najpierw świata kultury (dlatego człowiek to *wenren*, czyli człowiek kształcony, cywilizowany), której jest wraz z Niebem i Ziemią współtwórcą. Na jego barkach spoczywa zadanie zharmonizowania twórczości własnej z twórczą mocą całości kosmicznej; ta umiejętność podtrzymuje świat w istnieniu. W daoizmie człowiek jest zaś widziany jako część przyrody, całości kosmicznej, w której potrafi wprost podążać za twórczą zmiennością tej całości, a w dalszej kolejności za nieokreślonością *dao*, nie przeszkadzając sobie w tym względnie żadnymi formami kultury. Domem człowieka jest ten świat całości, ponieważ poza nim niczego nie ma. Możliwe jest jednak i pożądane wejście w nieokreśloność *dao*, trudno jednak będzie wtedy powiedzieć, że „ktoś” w „czymś” przebywa. *Dao* nie jest inną rzeczywistością, nie jest w ogóle jakąkolwiek „rzeczywistością” i „innym miejscem”. Mędrcy z Księgi Przemian mówią o wielkiej radości, o wielkiej skuteczności tylko w odniesieniu do *dao*. Stąd człowiek, będąc w tym świecie codziennego życia, z jego środka podejmuje wędrówkę ku *dao*, choć zgodnie z logiką nie można powiedzieć, że „gdzieś” zmierza i „coś” chce osiągnąć.

BUDDYZM

Człowiek to „czująca istota” uwikłana w wieczne odradzanie się, w *sansarę*, czyli kołowrót wcieleń, który fundamentalnie naznaczony jest cierpieniem. Dlatego, jak już powiedzieliśmy, Budda mówi o istnieniu jako o chorobie. Właśnie tego dotyczy zasadniczo jego nauka. Dharma, którą głosi w tak zwanych Czterech Szlachetnych Prawdach, mówi o istnieniu cierpienia, o jego przyczynach, o możliwości ustania tych przyczyn, a zatem i samego cierpienia, i o drodze do tego prowadzącej. Człowiek – czująca istota – jest w świecie, który jest korelatem jego stanów świadomościowych. W koncepcji pięciu agregatów chwywania (*skandh*) – cielesność (*rupa*), uczucia (*vedana*), percepcja zmysłowa (*samjñā*), wola lub dyspozycje (*samskara*) i świadomość (*vijñāna*) – ostatni wymieniony element z jednej strony zbiera wszystkie poprzednie przedmioty i tworzy różnorodność świata przedmiotowego (świata *dharm*), z drugiej – pięć agregatów chwywania tworzy jednostkę, czyli czującą istotę.

Aby wyjść poza świat cierpienia, trzeba zrealizować wyzwolenie – nie zrozumieć, lecz zrealizować, czyli przejść długi i trudny proces wewnętrznej przemiany, pozwalający na bezpośrednie „widzenie”, że to, co się mylnie brało za atmana, czyli ziemską osobowość, nie jest prawdziwą, trwałą duszą człowieka. Jest to buddyjska koncepcja anatmana, która – inaczej niż w koncepcjach indyjskich – pokazuje drogę negatywną, drogę rozpoznawania nietrwałości kolejnych „schronień” – stanów świadomościowych. To, co się bierze za atmana, nie jest nim, bo nie jest trwałe. Budda nic nie mówi o tym, czy atman – prawdziwa dusza człowieka – istnieje, uczy jedynie wglądu w nietrwałość tego, co się za atmana mylnie bierze. Dla porównania: pozytywna droga indyjskich filozofów klasycznych uczy, jak dokonać pozytywnego wglądu metafizycznego (*darśiana*) w wieczną i niezmienną tożsamość świata i człowieka – atmana i brahmana.

UWAGI KOŃCOWE

Jak widzimy z tego krótkiego i bardzo szkicowego opracowania, to, co się składa na opis świata zawarty w obrazach pierwotnych dla danego kręgu kulturowego, nie tyle jest opisem rzeczywistości niezależnej od opisującego (i postrzegającego) ją człowieka, ile raczej wybranym przez mitycznych przodków czy fundatorów religii, czy też tych, którzy religijną tradycję zapoczątkowywali, sposobem czynienia świata sensownym. Trudno byłoby o tych strategiach powiedzieć, że pasują do świata, lub oceniać je w kategoriach prawdy i fałszu. Przy tak ogólnych obrazach widzimy, że sama możliwość zadawania pytań o prawdę czy adekwatność obrazu/opisu do tego, co obrazuje/opisuje, jest wyznaczana przez same pierwotne obrazy świata jako domeny właściwe dla danych kręgów kulturowych. Słowa takie jak „świat”, „istnienie”, „przedmiot”, „człowiek” w gruncie rzeczy nic nie znaczą same z siebie, lecz mają swe sensy określone przez owe pierwotne wybory dotyczące tego najbardziej źródłowego obrazu zawartego w świętych księgach. Nie ma rzeczywistości przed dziedziną, bo samo słowo „rzeczywistość” jest wieloznaczne w mocnym tego słowa znaczeniu.

Swego czasu Kuhn badał te sensy, które stoją u podstaw nauki, to znaczy danego, preferowanego w danym czasie i przez dominujące ośrodki akademickie sposobu jej uprawiania. Nazwał je paradygmatami. Wyznaczają one znaczenie używanych terminów w danej domenie naukowej. Kuhn widział je jako pierwotne założenia danej nauki, z których i wobec których projektuje się badania i je interpretuje. Domeny, o których my mówiliśmy, mają charakter jeszcze bardziej podstawowy, powszechny, czyli powszechnie zakładany jako oczywistość, stanowiący treść przekonania: „Po prostu taki jest świat”. Domeny właściwe dla nauki – ich paradygmaty – i domeny właściwe dla kręgów kulturowych, w ramach których między innymi nauka jest uprawiana, powinny pozostawać w koherencyjnym związku, powinny być inteligibilne. I takie właśnie są. Dlatego tak nieodparcie władają naszymi poznawczymi i życiowymi wyborami.

BIBLIOGRAFIA

1. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Poznań 1992.
2. R. Gethin, *Podstawy buddyzmu*, tłum. T. Macios, A. Stępień, Kraków 2010.
3. S. Hamilton, *Filozofia indyjska. Wprowadzenie*, tłum. M. Szkółka, M. Jakubczak, Kraków 2010.
4. M. Kudelska, *Dlaczego istnieje raczej 'Ja' niż 'to'? Ontologia podmiotu w Upaniszadach*, Kraków 2009.
5. M. Kudelska, *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003.
6. A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010.

Andrzej Flis

CECHY KONSTYTUTYWNE KULTURY EUROPEJSKIEJ¹

Od XIII wieku, kiedy chrześcijańska jedność Europy została definitywnie rozbita, łacińska i prawosławna część kontynentu pogrzażyły się w swoich własnych historiach, mających **n i e w i e l e** punktów stykowych na przestrzeni kilku następujących stuleci. Ta zasadnicza odmienność losów historycznych Zachodu i Wschodu wydatnie przyczyniła się do pogłębienia wcześniej istniejących różnic kulturowych i powstania dwóch odmiennych rzeczywistości europejskich. Zasadą organizującą funkcjonowanie świata łacińskiego stała się innowacyjność i ciągła zmiana, podczas gdy świat prawosławny zdominowany został przez konserwatyzm i tradycjonalizm. Te diametralnie odmienne wzory rozwojowe doprowadziły z czasem do cywilizacyjnej marginalizacji przodującej niegdyś Europy Wschodniej i zdegradowania jej do rangi peryferyjnej strefy kulturowej.

Ekspansywna kultura łacińska, która narodziła się u schyłku Średniowiecza pomiędzy basenem Morza Śródziemnego i Atlantykiem, wykroczyła w XVII wieku poza Stary Kontynent i powołała do istnienia Stany Zjednoczone i Kanadę, Australię i Nową Zelandię – zamorskie społeczeństwa protestanckie uformowane przez europejską matrycę. Dlatego właśnie termin „cywilizacja europejska” używany jest w tej pracy jako synonim „cywilizacji Zachodu” i obejmuje swoim zasięgiem cały krąg kultury europejskiej, a nie tylko jej oryginalny pień historyczny. Tak radykalne rozciągnięcie zakresu tego pojęcia uzasadniają nie tylko dzieje kolonializmu i geo-

¹ Rozdział *Cechy konstytutywne kultury europejskiej* autorstwa Andrzeja Flisa (1953–2009) został opublikowany w książce: Andrzej Flis, *Chrześcijaństwo i Europa: studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001, s. 339–371. Ze względów edytorskich zmieniono jedynie formę zapisu bibliograficznego.

graficzna ekspansja naszej cywilizacji, ale także etymologia. Greckie imię własne „Europa” zawiera w sobie semicki rdzeń *Ereb*, który znaczy po prostu Zachód, w przeciwieństwie do „Azji” pochodzącej od słowa *Asu* oznaczającego Wschód.

Ekspansja kultury europejskiej poza jej geograficzne granice była dziełem łacińskiej części kontynentu i dlatego właśnie Wielką Brytanię łączy dużo więcej ze Stanami Zjednoczonymi czy Nową Zelandią niż Rosją lub Bałkanami, a kultura Hiszpanii bliższa jest kulturze Argentyny i Chile, aniżeli Rumunii czy też Bułgarii. Co więcej, kultura łacińskiej Europy – zwłaszcza protestancka – stała się *pars pro toto* synonimem kultury europejskiej, z uwagi na swój zdumiewający dynamizm rozwojowy i bezprecedensową ekspansywność na przestrzeni ostatnich wieków. Łacińska kultura zachodnia jest dzisiaj kulturą światową, obecną w ten lub inny sposób we wszystkich zakątkach kuli ziemskiej, a proces globalizacji oznacza po prostu postępującą westernizację całej wspólnoty ludzkiej, kopiującej z lepszym lub gorszym skutkiem wytwory materialne, instytucje i kulturę normatywno-symboliczną wywodzącą się genetycznie z Europy.

ZWIERZĘ UNIKAJĄCE GAF I ZOON OIKONOMIKON

Podążając za Maksem Weberem, Ernest Gellner w jednej ze swoich prac wyróżnił dwa podstawowe modele racjonalności. Pierwszy z nich to racjonalność instrumentalna, optymalna – przynajmniej w świetle wiedzy działającego podmiotu – zastosowanie dostępnych środków do realizacji założonego celu. Drugi z kolei to zgodność z regułami, spistość, traktowanie w podobny sposób podobnych przypadków, czyli coś, co można by nazwać racjonalnością koherencyjną.

Olbrzymia część naszego życia – zauważa Gellner – schodzi nam nie tyle na dążeniu do realizacji celów (jak utrzymują badacze społeczni inspirowani modelem środek – cel), lecz po prostu na unikaniu gaf. Próbujemy się uczyć naszych ról społecznych, w miarę jak je odgrywamy, tak aby nie ściągać na siebie zbyt wielu nieprzychylnych uwag².

Te dwa modele działania, racjonalność instrumentalna i racjonalność pojmowana jako zgodność z przyjętymi regułami, nie wykluczają się nawzajem; wręcz przeciwnie – dopełniają się. Strategia pierwsza ma ograniczone zastosowania i dotyczyć może jedynie celów specyficznych, dających się zmierzyć albo skalkulować, takich jak zysk finansowy, liczba pozyskanych wyborców, wysokość zdobytego szczytu i tym podobne. W pozostałych przypadkach – a stanowią one zdecydowaną większość – ustępuje ona miejsca racjonalności negatyw-

² E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge 1985, s. 72.

nej, polegającej na unikaniu błędów. Przynależność jednostki do grupy zakłada przestrzeganie obowiązujących w niej norm. Równoległe uczestnictwo w wielu grupach – a stanowi to sytuację typową – wymaga czegoś więcej, a mianowicie zdolności do poruszania się w obrębie wielu systemów normatywnych, nadto płynnego przechodzenia z jednego systemu do innego. W tej sferze aktywności społecznej podmiot działania jawi się więc nie tyle jako *zoon oikonomikon* – orientujący się na wyizolowane cele i maksymalizujący skutki swoich poczynań – ile jako *the gaffe-avoiding animal* („zwierzę unikające gaf”).

Racjonalność negatywna polegająca na respektowaniu zobiektywizowanych wzorów myślenia i działania, racjonalność, której istotę stanowi niesprzeczność i spójność wewnętrzna, charakterystyczna jest dla wszystkich zbiorowości ludzkich, w tym również społeczności pierwotnych, niezależnie od tego, jak bardzo odbiegają one od standardów europejskich i jak niezwykle wydają się ich instytucje.

Czary, wyrocznia i magia – pisze Edward Evans-Pritchard w monografii dotyczącej Azande – stanowią pewien system. Śmierć jest dowodem działania czarów, a magia – sposobem jej pomśzczenia. Rezultat magii mściwielskiej sprawdzany jest przez wyrocznię trucizny. Trafność wyroczni trucizny określa ostatecznie wyrocznia króla, która pozostaje poza wszelkim podejrzeniem³.

Trudno o lepszy przykład racjonalności negatywnej. Działania jednostki, wyzwolone przez śmierć krewnego, uchodzą za właściwe jedynie wówczas, gdy jednostka nie popełnia gaf, poruszając się w przestrzeni znaczeń powołanych do istnienia przez zespół odpowiednich konwencji. Racjonalność w tym sensie nie jest więc immanentną cechą działania, jak ma to miejsce w przypadku optymalizacji nakładów i skutków, lecz – odwrotnie – własnością zewnętrzną, pochodną, przenoszoną na nie przez relację zgodności z istniejącymi wzorami. Tyle stwierdzić to uznać jednak racjonalność samych wzorów. I rzeczywiście, Evans-Pritchard czyni ten krok:

Mam nadzieję – pisze on – że przekonałem czytelnika co do jednej kwestii, a mianowicie do spójności myślowej pojęć Azande. Jawią się one jako niespójne jedynie wówczas, gdy uszeregowane są na podobieństwo pozbawionych życia muzealnych przedmiotów. Kiedy jednak widzimy, jak posługuje się nimi jednostka, możemy co prawda powiedzieć, iż są one mistyczne, ale nie to, że czyniony z nich użytek jest bezkrytyczny albo pozbawiony logiki. Nie miałem najmniejszych trudności z używaniem pojęć Azande wedle tubylczych wzorów. Kiedy nauczymy się języka, wszystko inne jest banalnie proste, w krainie Azande jedno pojęcie mistyczne pociąga bowiem za sobą inne w sposób równie sensowny, jak to się dzieje w przypadku pojęć zdroworozsądkowych występujących w naszym społeczeństwie⁴.

³ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, s. 475.

⁴ Ibidem, s. 540.

Podobną uwagę znaleźć również można w pracy innego antropologa brytyjskiego – Godfrey’a Leinhardta, który pisze:

Jedność i wielorakość Bóstwa nie nastręcza żadnych trudności w kontekście języka i stylu Dinków, nie sposób jednak uniknąć problemów logicznych i semantycznych, kiedy religijne twierdzenia Dinków tłumaczymy na angielski⁵.

Innymi słowy, jak to ujął Ernest Gellner charakteryzując strategię unikania gaf: „rola może być dogłębnie zrozumiana wyłącznie w języku pojęć przynależnych do sztuki”⁶.

Cechą konstytutywną racjonalności instrumentalnej jest optymalizacja działań, stała maksymalizacja funkcji dwóch zmiennych: nakładów i skutków, kosztów i zysków. Racjonalność instrumentalna prowadzi zatem, ze swojej istoty, do *instrumental rationality*. Inaczej jest w przypadku racjonalności koherencyjnej, znajdującą zastosowanie w sytuacjach płynnych, wieloaspektowych, kiedy każde rozwiązanie budzi wątpliwości i może być kwestionowane. Przykładem racjonalności tego typu jest małżeństwo preferencyjne określające potencjalnego partnera w kategoriach stosunków pokrewieństwa.

Zmiana statusu – pisze Gellner – i co się z tym wiąże, tożsamości, którą pociąga za sobą *rite de passage*, jakim jest małżeństwo, niesie ze sobą zbyt wiele treści, aby stać się mogła przedmiotem jakiegokolwiek racjonalnej kalkulacji. Członkowie zbiorowości muszą jednak przez tę zmianę przebrnąć. Wobec braku wyraźnie określonych racji, rytuał dzięki swojej sztywności stanowi coś w rodzaju poręczy pomagającej ludziom przejść przez sytuację, w której mogliby nie wiedzieć, co począć⁷.

Koncepcja podwójnej racjonalności, instrumentalnej i koherencyjnej zarazem, pozwala – jak można sądzić – wyjaśnić genezę społeczeństw industrialnych, na co kilkadziesiąt lat temu zwrócił uwagę Max Weber.

Na Weberowską racjonalność – zauważa Gellner – składają się dwa elementy. Pierwszy z nich to koherencja, spójność, analogiczne traktowanie analogicznych przypadków, coś, do czego wzdycha prawdziwy biurokrata i co jest jego punktem honoru. Drugi to skuteczność, trzeźwy wybór najlepszych środków do osiągnięcia jasno wyznaczonego i jasno sformułowanego celu – słowem coś, co cechuje idealnego przedsiębiorcę⁸.

I rzeczywiście, racjonalizacja prawa i narodziny nowoczesnych struktur politycznych wydatnie przyspieszyły rozwój kapitalizmu.

⁵ G. Leinhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford 1961, s. 56.

⁶ E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, op. cit., s. 73.

⁷ Ibidem, s. 79.

⁸ Idem, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991, s. 31.

Kształtowanie się nowoczesnego państwa opartego na prawie stanowionym i posługującego się biurokratycznym aparatem administracyjnym – pisał Max Weber – przebiegało, co prawda, niezależnie od rozwoju kapitalizmu, gdyż kapitalizm nie wyłonił się bynajmniej w krajach wzorowej biurokracji, lecz dzisiaj kapitalizm i biurokracja odnalazły się nawzajem i są ze sobą intymnie splecione⁹.

Racjonalna strategia myślenia i działania, która wyłoniła się w Europie, i która dała początek dzisiejszej cywilizacji technicznej, zawiera w sobie dwa nie zawsze dające się wzajemnie pogodzić elementy: uporządkowanie i skuteczność, schematyzm i maksymalizowanie skutków. Z tego właśnie powodu mogła ona organizować zarówno poczynania biurokracji, jak też indywidualnego przedsiębiorcy, finansisty i właściciela sklepu. Nic podobnego nie narodziło się poza Europą. Poza Europą strategię działania wytyczała racjonalność negatywna – koherencja, spójność, regularność – zróżnicowana kulturowo na wiele sposobów i odgradzająca od siebie nawet sąsiadujące zbiorowości. Co więcej, jednostronny nacisk na koherencję i uporządkowanie rodził zawsze jednakowy skutek: usztywnienie i rytualizację życia społecznego.

Obecność rytuału – zauważa Gellner – jest dobrym wskaźnikiem granic zmienności świata, zderzenia się z tym, co trwale ustanowione. Istotę rytuału stanowi bowiem sztywność – jego niewrażliwość na fakty, co czyni zeń pełną antytezę *Zweckrationalität*. Nic więc dziwnego, że rytowanie, będąc „racjonalnymi narzędziami Opatrzności” urzeczywistniającymi porządek w świecie doczesnym, „minimalizowali w swoim życiu także rytuał” religijny¹⁰.

Przyczyną bezprecedensowej dynamiki Zachodu stało się stopienie w jedną całość dwóch odrębnych i pod wieloma względami przeciwstawnych strategii działania: instrumentalnej (grecka *techne*) i koherencyjnej (grecki *logos*). Połączenie to okazało się brzemienne w konsekwencje. Czysta racjonalność instrumentalna, nie poddana kontroli jakichś nadrzędnych norm, prowadzi do chaosu; nic więc dziwnego, że nie da się wskazać żadnej organizacji społecznej na niej opartej. Zgodność z normatywnymi wzorami, abstrahująca z kolei od pragmatycznych aspektów działania, z czasem obraca się w rytuał i jest to przypadek społeczności pierwotnych, Chin cesarskich, Indii i wszystkich innych zbiorowości tradycyjnych. Synteza obu tych wzorów daje rezultat emergentny: kumulatywny rozwój. Dziewiętnastowieczni ewolucjoniści utrzymywali, iż człowiek Zachodu jest racjonalny, dziki zaś – infantylny. Funkcjoniści, z Malinowskim i Radcliffe'em-Brownem na czele, twierdzili, że obaj są racjonalni. Rzeczywistość wydaje się bardziej złożona: człowiek pierwotny stanowi racjonalny podmiot działania jako „zwierzę unikające gaf”, podczas

⁹ M. Weber, *Beamtenherrschaft und politisches Führertum*, [w:] idem, *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1958, s. 324.

¹⁰ E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, op. cit., s. 79.

gdy człowiek Zachodu jest racjonalny podwójnie, bo także jako *zoon oikonomikon*¹¹. I z tego chociażby powodu aksjomat antropologii funkcjonalnej mówiący, iż wszystkie kultury są równe, nie ma większego sensu.

NAUKA I DZIAŁANIE

Kultura europejska jest kulturą aktywistyczną *par excellence*, kulturą kładącą nacisk na praktyczne działanie. Ale nie tylko. Jej rysem szczególnym jest też przekonanie o wyróżnionej pozycji człowieka w świecie, kontrastujące nad wyraz z koncepcją kosmowitalnej jedności charakterystyczną dla wielkich cywilizacji Wschodu. Obie te cechy szczególne – aktywizm i antropocentryzm – mają wspólną genezę.

I błogosławił im Bóg – mówi Księga Rodzaju o naszych pierwszych rodzicach – i rzekł do nich Bóg: rozradzajcie się, rozmnażajcie, napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną: panujcie nad ptactwem niebios i nad wszystkimi zwierzętami, które się poruszają po ziemi (Rdz 1,28).

Panowanie nad światem podniesione zatem w Biblii zostało do rangi normy moralnej i nakazu religijnego. Dzięki temu praca ludzka, pojmowana jako kontynuacja boskiego dzieła stworzenia, stała się również normą moralną i niezbywalnym obowiązkiem wierzącego. Jak uczy Talmud: „Rzekł Święty Błogosławiony do Izraela: Choćbyście znaleźli tę ziemię pełną wszelkiego dobra, nie mówcie: siądziemy i nie będziemy sadzić. Przeciwnie, pamiętajcie o sadzeniu” (Wajikra Rabba 25).

Te dwie nawzajem się wzmacniające idee judaizmu: antropocentryzm i aktywizm, ożywiały również chrześcijańską kulturę Europy, stanowiąc na przestrzeni wieków jej potężną siłę napędową, pomimo wciąż odradzających się ruchów mistycznych i millenarystycznych, pomimo franciszkanizmu i romantyzmu. „Dla wierzących – głosi jeden z podstawowych dokumentów II Soboru Watykańskiego – pewne jest, że aktywność ludzka i zbiorowa – ów ogromny wysiłek, przez który ludzie starali się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie, odpowiada zamierzeniu Bożemu”¹². Człowiek bowiem „stworzony na obraz

¹¹ Wspólnym mianownikiem obu tych rodzajów racjonalności jest sytuacja w y b o r u. W przypadku racjonalności instrumentalnej podmiot wybiera zachowania najbardziej jego zdaniem skuteczne, podczas gdy w przypadku racjonalności koherencyjnej – działania najbardziej dla niego korzystne ze zbioru działań dopuszczanych w danej sytuacji przez normy kulturowe. W pierwszym przypadku jest on ograniczony zasobem dostępnych środków, w drugim zaś – obowiązującymi normami. Ograniczony, lecz nie zniewolony. Cecha racjonalności przysługuje bowiem jedynie temu, kto może w jakiejś mierze stanowić o swoich losach.

¹² *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Gaudium et spes* (Sobór Watykański II), Acta Apostolicae Sedis 58, Roma 1966, s. 1052.

Boga, otrzymał zlecenie, aby rządzić światem w sprawiedliwości i świętości”¹³. Tak więc, kiedy cywilizacje Wschodu niosły w sobie idee pozytywnej tożsamości człowieka z kosmosem, czy też – jak ujął to Marcel Granet – „dobrego porozumienia”¹⁴, kultura europejska kształtowała władczy stosunek do przyrody, innymi słowy: postawę dominacji i panowania. Psalmista pisze o człowieku:

Uczyłeś go niewiele mniejszym od Boga,
Chwałą i dostojenstwem uwieńczyłeś go.
Daleś mu panowanie nad dziełami rąk swoich,
Wszystko złożyłeś pod stopy jego:
Owce i wszelkie bydło.
Nadto zwierzęta polne,
Ptactwo niebieskie i ryby morskie,
Cokolwiek ciągnie szlakami mórz.

(Ps 8,6-9)

Ten skrajnie antropocentryczny światopogląd mobilizował z jednej strony do walki z przeciwnościami, nadawał bowiem poczynaniom człowieka charakter *m i s j i*, z drugiej jednak – kontrastując z nurtami metempsychicznymi, takimi jak orfizm czy hinduizm, nakazującymi szanować życie zwierząt na równi z życiem ludzkim – *b r u t a l i z o w a ł* stosunek człowieka do przyrody. Brutalizacja ta najdobitniej dochodzi do głosu w myśli, którą biblijny Bóg wyraża w rozmowie z Adamem i którą w bezwzględny sposób powtarza, zwracając się do Noego:

A bojaźń i lęk przed wami niechaj padnie na wszystkie zwierzęta ziemi i na ptactwo niebios, na wszystko, co się rusza na ziemi i na wszystkie ryby morskie; wszystko to oddane jest w ręce wasze (Rdz 9,2).

W tym samym czasie na Wschodzie rozwijał się światopogląd, którego istotę można wyrazić lapidarnie słowami Williama Blake’a: „For everything that lives is Holy” („Wszystko jest Święte co żyje”)¹⁵.

Rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa – jakkolwiek zabrzmiało to paradoksalnie – prowadziło do desakralizacji świata. Dla Greków – zgodnie ze słowami Talesa – „wszystkie rzeczy pełne były bogów”: gaje, łąki, wody i pola. Również inne wielkie religie (taoizm, hinduizm, buddyzm czy zoroastrizm), o wierzeniach pierwotnych nie wspominając, niosły ze sobą elementy panteizmu i stosowne do nich zwyczaje

¹³ Ibidem.

¹⁴ M. Granet, *La pensée Chinoise*, Paris 1934, s. 589.

¹⁵ W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell and A Song of Liberty*, London 1911, s. 42.

je¹⁶. Judeochrześcijańska idea bóstwa: monistyczna i transcendentna zarazem – wprost przeciwnie – odzierając świat z wszelkiej boskości obracała go w sferę *profanum*. Ta zaś bez żadnych już ograniczeń poddana być mogła ludzkiej władzy. Innymi słowy, klasyczne pojęcie kosmosu, jako jednorodnej i wszechobejmującej całości, rozpadło się w myśli chrześcijańskiej na dwa odrębne i przeciwstawne człony: *civitas Dei* i *civitas terrena*, świat Boga i świat człowieka.

Nie ma innego słowa, które oddawałoby lepiej zasadnicze rysy greckiego światopoglądu od pojęcia kosmosu. *K o s m o s* oznacza bowiem „porządek” albo „ład” – porządek świata, republiki, domostwa bądź też jednostkowego życia – i jest terminem wyrażającym pozytywną ocenę przedmiotu, pochwałę, a nawet podziw. Kosmos *sensu stricto*, czyli wszechświat po prostu – jako najwyższy doskonały ład całości – uważany był w Grecji za przyczynę wszelkiego porządku szczegółowego, którego wewnętrzną zasadę stanowił rozum (*Logos*), a wymiar zewnętrzny – piękno. Nic więc dziwnego, że monizm stoicki doprowadził do całkowitego utożsamienia tego, co kosmiczne, z tym, co boskie, a Platon pisał w *Timajosie* (30b), że „świat żyje i jest obdarzony duszą oraz rozumem”¹⁷. Nic też dziwnego, iż rzymski moralista Ciceron za niedościgniony ideał etyczny uznał „naśladowanie porządku niebios pod względem trybu i stałości własnego życia”¹⁸, a greckie słowo „pobożność” (*eusebeia*) znaczy po prostu „właściwy stosunek” – właściwy stosunek pomiędzy mężem i żoną, dziećmi i rodzicami, śmiertelnikami i bogami, człowiekiem i światem.

„W charakterze starożytności – powiada Romano Guardini – tkwiło głęboko zakorzenione pragnienie, aby trzymać się tego, co zostało ustanowione”¹⁹. Ten zachowawczy konserwatyzm Hellenów wynikał z przekonania, iż przyroda, jako uosobienie piękna, harmonii i ładu, jest doskonała. Co więcej, wedle myśli greckiej człowiek nie zajmuje wcale wyróżnionej pozycji w świecie, gdyż istnieją – jak uczył Arystoteles, a później Ciceron – inne byty, takie jak gwiazdy, „których natura jest dużo bardziej boska aniżeli natura człowieka”²⁰, jakże by więc on panować

¹⁶ Prorok indiański Smohalla, wódz plemienia Wanapum – podobnie jak wyznający lamaizm Mongołowie czy też członkowie niektórych sekt hinduskich – nie chciał zajmować się rolnictwem. „Każecie mi uprawiać ziemię? – pytał – Mam wziąć nóż i zatopić go w łonie matki? Każecie mi kopać i usuwać kamienie! Mam więc kaleczyć jej ciało, aby dotrzeć do kości? [...] Chcecie, abym kosił trawę i sprzedawał ją jako siano i bogacił się jak Biali? Ale jakże bym śmiał obcinać włosy mojej matki?” (za: J. Mooney, *The Ghost-Dances Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, „14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology” 1896, part 2, s. 721, 724). Również afrykańscy Masajowie odrzucają uprawę ziemi jako sposób wytwarzania pożywienia, a swoją antyrolniczą postawę uzasadniają w sposób podobny jak członkowie indiańskiego plemienia Wanapum: „Ziemia jest naszą matką. Daje nam potrzebne mleko i żywi nasze trzody. Grzechem jest krajać lub drapać jej ciało” (za: B. Malinowski, *Kultura jako wyznacznik zachowania się*, [w:] idem, *Dziela*, t. 8, Warszawa 2000, s. 143).

¹⁷ Platon, *Timajos*, 30b.

¹⁸ Ciceron, *Cato Major*, XXI, 77.

¹⁹ R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950, s. 13.

²⁰ „Argument, że człowiek stoi najwyższej pośród wszystkich stworzeń – powiada Arystoteles – nie ma żadnego znaczenia. Istnieją bowiem twory, których natura jest dużo bardziej boska aniżeli

nad nimi mógł? Tradycja chrześcijańska zburzyła grecki kosmos. Rozumna przyroda Hellenów zdegradowana została do rangi grzesznej materialności, wyzutej z immanentnego sensu i autonomicznej wartości. Jej panem i władcą stał się człowiek, podobny do Boga i będący koroną wszelkiego stworzenia, tylko on bowiem potrafi nadać właściwe znaczenie wszystkiemu, co istnieje.

Ruchy gwiazd – twierdził Franciszek Bacon – służą człowiekowi do mierzenia czasu i określania położenia. Meteory pozwalają mu przewidywać pogodę, temperaturę i inne zjawiska na niebie. Wiatr dostarcza mu energii niezbędnej do żeglugi, do poruszania młynów i innych urządzeń. Rośliny i zwierzęta zaopatrują go w odzież, lekarstwa i różne narzędzia, które służą udoskonalaniu jego pracy²¹.

Gdyby człowiek zniknął z tego świata – konkluduje Bacon – „wszystko błędziłoby tylko w przestrzeni bez celu i przeznaczenia, a świat cały wyglądałby jak miotła, której różgi rozsypały się z powodu braku wiązania”²². Podobnie rozumował Immanuel Kant: „Bez człowieka – pisał on – cały stworzony świat byłby tylko pustynią, czymś nadaremny i pozbawionym ostatecznego celu”²³. Natura bowiem – wedle pojęciowości Zachodu – nie stanowi wartości autonomicznej i ma znaczenie jedynie wówczas, kiedy interpretowana jest jako przejaw czegoś innego: teologicznie jako dzieło Boże – *ars Dei*, a praktycznie jako domena człowieka – *regnum hominis*.

Antropocentryzm i wybujały aktywizm zdominował bez reszty kulturę europejską doby Renesansu. Człowiek, argumentował Marsilio Ficino, jest ziemskim bogiem. Istocie ludzkiej – twierdził z kolei Pico della Mirandola – dane jest być „wszystkim, czym postanowi”. Człowiek bowiem, jak nauczał jeszcze inny reprezentant włoskiego Odrodzenia – Leon Battista Alberti – odznacza się *virtu*, siłą intelektualną, pozwalającą mu panować nad światem i podążać w wytyczonym przez siebie kierunku. *Virtuoso* — istota obdarzona *virtu* – dąży do racjonalnego wcielania w życie swoich zamierzeń, na wzór architekta wznoszącego gmach zgodnie z uprzednio przygotowanym planem²⁴. Uosobienie wirtuoza stanowił artysta, uczony lub inżynier – działalność każdego z nich wyrasta bowiem z myślowej analizy rzeczywistości odwołującej się do wiedzy empirycznej ujętej w karby matematyki. Tworzą oni światy możliwe, doskonaląc zarazem samych siebie poprzez naukę, technikę, literaturę i dzieła sztuki. Był to – jak nie trudno zauważyć – grecki ideał człowieka, uzgodniony z aktywistycznym duchem chrześcijaństwa i sformułowany w nowym języku.

natura człowieka, jak na przykład [...] ciała niebieskie, z których składa się wszechświat” (*Etyka nikomachejska*, 1141b).

²¹ F. Bacon, *De augmentis*, VII, II.

²² Ibidem.

²³ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 441.

²⁴ L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, [w:] idem, *Opere volgari*, t. 1, Bari 1960, s. 133 i n.

Jeden z najpotężniejszych symboli renesansowego aktywizmu stanowiła postać boskiego Prometeusza, dzięki któremu – jak pisał Giovanni Boccaccio w traktacie *Genealogia Deorum* – nagi i bezbronny człowiek stał się twórcą swojej cywilizacji. Do myśli tej nawiązał również Marsilio Ficino, podkreślając, iż „sztuki człowieka same produkują to, co tworzy przyroda, dzięki czemu ludzie nie są już niewolnikami natury, lecz jej konkurentami”²⁵. Erazm z Rotterdamu przeciwstawił greckiemu Prometeuszowi biblijnego Kaina – twórcę gospodarki rolnej, człowieka przedrzeźniającego anioła, na próżno pilnującego wrót raju, których nikt już nie szturmuje. Ludzie bowiem – jak pisał Erazm – stworzyli swój własny raj i potrafią go nieustannie doskonalić.

W okresie Renesansu – w pismach Boccaccia i Ficina, Albertiego, Erazma i innych autorów – pojawiła się wyraźna opozycja: kultura – natura, która w następnych stuleciach odcisnęła głębokie piętno na cywilizacji Zachodu. Wraz z nią na trwałe zakorzenił się w Europie przedmiotowy stosunek do przyrody, który w dobie Średniowiecza był niemożliwy tak w sensie technicznym, jak też ideologicznym. Przedmiotowemu traktowaniu natury nie sprzyjało z pewnością średniowieczne ubóstwo środków materialnych, służących nie tyle spotęgowaniu sił człowieka, ile ich uzupełnianiu i przedłużaniu, ale także poczucie organicznej tożsamości zachodzącej pomiędzy światem ludzkim i uniwersum przyrody, które przejawiało się między innymi w mierzeniu przestrzeni fizycznej za pomocą kategorii pojęciowych służących do opisu ludzkiego ciała, takich jak „stopa”, „łokieć”, „piędz” czy „palec”.

Jedną z najbardziej znanych średniowiecznych prób opisanie relacji pomiędzy człowiekiem i światem natury jest alegoryczny rysunek, ilustrujący utwory przeoryszy Hildegardy z Bingen, ukazujący kosmos w postaci koła – symbolu wieczności – trzymanego w rękach Przyrody, w które wpisana została filigranowa postać ludzka. Człowiek średniowieczny nie walczył z żywiołami, ale poddawał się im, nie wynosił się ponad naturę, lecz traktował siebie jako skromną cząstkę przyrody, którą pojmował jako nieposkromiony podmiot potężnych, budzących grozę żywiołów. Arogancka idea panowania nad światem i kształtowania go zgodnie z ludzką wolą upowszechniła się na dobre w Europie dopiero wraz z Renesansem. Człowiek, „ziarenko pyłu” – jak pisał w *Księdze życia* Marsilio Ficino – może, jeśli zechce, stać się władcą świata. Człowiek-mag, istota wyjątkowa i Bogu podobna, jest w stanie ujarzmić wszystkie siły natury, ba! – okiełznać nawet moce piekielne i niebieskie.

Dominacja aktywizmu w kulturze łacińskiej znalazła rychło swoje odbicie także w sferze nauki, której celem, począwszy od przełomu XVI i XVII wieku, stało się – jak to ujął Franciszek Bacon w *Novum Organum* – dostarczenie człowiekowi takiej wiedzy o przyrodzie, która pozwoliłaby mu zapanować nad nią i wyzyskać dla własnych celów jej siły. Ta śmiała myśl stała się z czasem elementem składowym wielu skądinąd odmiennych programów. Rozwijali ją między innymi myśliciele tak bardzo od autora *Novum Organum* odlegli – a i między sobą się różniący – jak Kar-

²⁵ M. Ficino, *Theologia Platónica*, XIII, 3.

tezjusz i Leibniz, Wolter i Comte; niezależnie bowiem od wszelkich przeciwieństw epistemologicznych łączył ich jednolity sposób rozumienia funkcji nauki, niepodlegający zmianom od Baconowskiej *scientia activa et operativa* po Comte'owskie *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż dążenie do podporządkowania nauki racjonalności instrumentalnej, charakterystyczne dla Bacona, Kartezjusza i Comte'a, idzie w parze z czysto epistemologicznym modelem wiedzy naukowej. Nauka służyć ma panowaniu nad światem lub też – jak to ujmował drugi przywilej „Royal Society” z roku 1663 – „popieraniu postępu rodzaju ludzkiego”. To prawda. Praktyczna stosowalność nie jest jednak ani celem, ani kryterium wartości nauki. Wręcz przeciwnie. Jej istotę stanowi wyjaśnianie świata, wyjaśnianie oceniane w kategoriach epistemologicznych. Wyłonienie się europejskiego modelu nauki, który legł u podstaw nowożytnego przyrodoznawstwa, polegało zatem na przyjęciu *in extenso* greckiego ideału poznania i na zintegrowaniu go z aktywistyczną orientacją wobec świata. Co więcej – jakkolwiek to zabrzmia paradoksalnie – Baconowskiej *scientia activa et operativa* nic nie mogło służyć lepiej w dłuższej perspektywie czasowej aniżeli grecki ideał wiedzy bezinteresownej, wiedzy „którą – jak mawiał Arystoteles – miłuje się dla niej samej”²⁶. Największe przeobrażenia technologii Zachodu ostatnich stu pięćdziesięciu lat nie wynikały bynajmniej z badań naukowych zorientowanych na praktyczne stosowanie, lecz odwrotnie, z uprawiania nauki ze względu na jej wartość poznawczą. Energię atomową odkryto więc nie dlatego, że próbowano skonstruować nowy typ bomby albo elektrowni, ale dzięki spekulacji na temat zjawisk zaobserwowanych w laboratoriach. Rewolucja w medycynie stała się możliwa nie dzięki postępującej kumulacji cząstkowych uogólnień bezpośredniej praktyki lekarskiej, lecz jako rezultat odkryć Pasteura, kładących podwaliny pod nową gałąź wiedzy: mikrobiologię²⁷.

Babilończycy, Egipcjanie, Chińczycy i Arabowie, słowem: wszystkie wielkie cywilizacje, pod naporem wymogów praktycznych, zrodzonych przez ich wewnętrzną dynamikę, wytworzyły i rozwinęły nauki stosowane. Żadna z nich nie osiągnęła jednak jakościowego przełomu w tej dziedzinie porównywalnego z osiągnięciami poznawczymi Zachodu. Aby przełom taki mógł się dokonać, niezbędne było: po pierwsze, oderwanie poznania od jego bezpośrednich zastosowań i skierowanie go na zależności ogólne i uniwersalne; po drugie, osadzenie ideału nauki n o m o t e t y c z n e j w kontekście idei p o s t ę p u i aktywizmu. Ten pier-

²⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177b.

²⁷ W świetle powyższych przykładów niewiele konkluzji może być mniej trafnych aniżeli następujące stwierdzenie: „Nauka jest przedłużeniem technologicznego pnia cywilizacji. Prawdziwe w znaczeniu naukowym jest to, co ma szansę zastosowania w skutecznych zabiegach technologicznych. Nie znaczy to, że kryteria, z jakich korzystamy w rozstrzyganiu pytań naukowych, odwołują się każdorazowo do efektywnych możliwości praktycznego zużytkowania uzyskanej odpowiedzi; natomiast kryteria te, w swojej postaci generalnej, są tak skonstruowane, że pozwalają z zakresu prawomocnej wiedzy odrzucać wszystko, co nie ma szans na technologiczne zastosowanie”. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Kraków 1981, s. 11.

wszy proces dokonał się w starożytnej Grecji²⁸, ten drugi – w nowożytnej Europie. Mówiąc ściślej, u podstaw nowoczesnej nauki zachodniej legły dwie wielkie idee: grecka wizja kosmosu rządzonego przez uniwersalne prawa natury, która dała początek nomologicznej koncepcji poznania, oraz żydowska idea panowania nad światem, która w poreformacyjnej Europie objawiła się jako *scientia activa et operativa*.

CZAS I POSTĘP

Pojęcie postępu, czy też kumulatywnego wzrostu, stanowi jeden z najistotniejszych składników nowożytnej cywilizacji europejskiej i zarazem istotną przesłankę kulturową kapitalizmu. Pojawienie się w Europie dynamicznej i progresywnej wizji przyszłości przypisać należy oddziaływaniu tradycji judajskiej, która wypracowała pierwszą w dziejach ludzkości linearną koncepcję czasu. Koncepcja ta – genetycznie rzecz biorąc – wyłoniła się tyleż z żydowskiego pojmowania przeszłości jako niepowtarzalnej i nieodwracalnej sekwencji zdarzeń, ile z optymistycznej i mesjaniistycznej orientacji ku przyszłości. Pod naporem intensywnych i dramatycznych doświadczeń narodowych, a także pod wpływem szczególnej świadomości religijnej, nakazującej dopatrywać się w nich celowej interwencji Jahwe, w łonie ludu izraelskiego narodziła się nowa wizja historii – wizja historii, która ma swój początek i kres, sens i spełnienie, i która zaczęła się od stworzenia świata, a skończy się wraz z nadejściem Mesjasza.

Żydzi – jak twierdzi Abraham Heschel – są „budowniczymi czasu”. I rzeczywiście. W judajskiej wizji świata czas dominuje nad przestrzenią w przeciwieństwie do wszystkich innych wielkich cywilizacji (babilońskiej, chińskiej, hinduskiej, andyjskiej, egipskiej czy greckiej), opierających się niezmiennie na cyklicznym pojmowaniu historii. W cywilizacjach tych – jak zauważa Bettina Baumer – „nikt nie obawia się straty czasu właśnie dlatego, że «czas stracony» jest odzyskiwany”²⁹. Co więcej, cykliczne nawroty wykluczają wszelką rzeczywistą nowość. Przyszłość jest z góry określonym, zamkniętym scenariuszem, terażniejszość – powtórzeniem

²⁸ Grecy jako pierwsi wykroczyli poza – tak czy inaczej pojmowany – opis otaczającej ich rzeczywistości i sformułowali pytania: „dlaczego?”, dążąc do wyjaśnienia podstawowych prawidłowości rządzących światem. Wymagało to od nich nie tylko konstrukcji praw ogólnych, ale też złożonych systemów dedukcyjnych, w których obrębie można było prawa te objaśniać i budować. Dedukcyjną naturę nauki greckiej widać szczególnie wyraźnie na przykładzie matematyki. Tym, co ją różni od starszej matematyki egipskiej, jest bowiem systematyzacja wiadomości, a także rozwój abstrakcyjnych twierdzeń i ich dowodów. Inaczej mówiąc, matematyka grecka była wiedzą teoretyczną *sensu stricto*, podczas gdy matematyka egipska miała od początku do końca charakter użytkowy i służyła administracji państwowej do prowadzenia prac inżynierskich i odtwarzania poletek rolniczych zalewanych cyklicznie przez Nil.

²⁹ B. Baumer, *Empiryczne pojmowanie czasu*, [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 147.

tego, co było, a wszelki czas – czasem przeszłym. Zbawienie – konsekwentnie rzecz biorąc – mogło być pomyślane w koncepcji cyklicznej wyłącznie jako ucieczka od świata czasu, utożsamianego zwykle z niepokonanym losem. Inaczej jest w tradycji judajskiej, w której czas posiada sens i kierunek i – w związku z tym – niekwestionowaną wartość. Czas Żydów jest ontologicznie konstruktywny: istota bytu tkwi w istnieniu, a zbawienie osiągnąć można tylko przez działania przyczyniające się do realizacji moralnego celu historii.

W tradycji hinduskiej czas utożsamiany jest z niepokonanym losem, który wszystko zwycięża i popycha byty ku zagładzie. Mahabharata porównuje go do oceanu, gdzie nikt nie może dostrzec ani brzegu, ani wyspy mogącej ofiarować schronienie. Czas stanowi więc w Indiach potężną siłę, której nikt i nic nie potrafi się oprzeć i dlatego też identyfikowany jest zwykle ze śmiercią lub zniszczeniem. Dlatego też człowiek, który pragnie uratować siebie i osiągnąć prawdziwy byt, musi wydostać się spod władzy czasu, musi uciec od niego nie tyle biegnąc ku przyszłości, gdyż ta go zawsze wyprzedzi, ile urzeczywistniając swoje istnienie poza czasem. Podobny, negatywny światopogląd dominował również w starożytnym Egipcie, gdzie symbolem czasu był *ouroboros* – wąż pożerający swój własny ogon albo ucieleśnienie zła kosmicznego: Apopis – wąż połykający godziny i umierający cyklicznie po każdym kęsie stawy.

W Grecji świadomość historyczna zaczęła się rozwijać w V wieku p.n.e. i – podobnie jak w Indiach – przybrała postać koncepcji „wiecznego powrotu”. Wedle myśli antycznej rzeczywistość staje się, rozpada i ponownie odzyskuje swą pierwotną formę, a wszystko to dokonuje się w trakcie niezmiennych cykli, podczas których nie tylko nic nie ginie i nic nie powstaje, lecz nadto powtarzają się te same sytuacje. Tak więc, według pitagorejczyków, stoików czy też platoników, suma bytu jest zawsze stała, a każde wydarzenie – uniwersalne, w tym sensie przynajmniej, że powtarza się za każdym obrotem koła historii.

W porównaniu z religiami Indii i Egiptu, Grecji oraz innych wielkich cywilizacji rolniczych, tradycja żydowska oznacza radykalny przełom w pojmowaniu historii. Zgodnie z filozofią Hindusów i Greków istnienie w czasie jest oczywistą oznaką niedoskonałości, wedle judaizmu – na odwrót – czas stanowi realność pozytywną pochodzącą od Boga. Dla Greków wieczność była nieobecnością czasu, dla Żydów zaś – nieskończonym trwaniem. Oskar Cullmann po dokładnej analizie języka Nowego Testamentu doszedł do wniosku, iż wieczność jawi się ewangelistom jako atrybut Boga, a to, co nazywamy czasem – jako część nieskończonego Boskiego trwania³⁰. Co więcej, w Piśmie Świętym obecna jest też w załączkowej postaci teoria postępu, która w swej liniowej i progresywnej wersji pojawi się w Europie XVI wieku i zatriumfuje ostatecznie w XIX stuleciu dzięki wielkiej popularności teorii ewolucjonistycznych. Pismo Święte przenika bowiem na wskroś idea, że historia świata rozwija się w następujących po sobie fazach, których realizacja wiąże się

³⁰ O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchatel-Paris 1953, s. 44 i n.

z kolejnymi przymierzami Boga z człowiekiem (Noem, Abrahamem, Mojżeszem) i oznacza spełnianie kolejnych obietnic, a tym samym kumulatywne pomnażanie dobra w kosmosie.

W religii żydowskiej czas ma początek i koniec, a każde wystąpienie Jahwe w historii stanowi fragment szerszego scenariusza. Chrześcijaństwo posunęło się jeszcze dalej w usensownieniu historii poprzez koncepcję Wcielenia – koncepcję Syna Bożego osadzonego w historycznych realiach Palestyny i Cesarstwa Rzymskiego. Tak więc, dzięki idei Boga-Człowieka, czas stał się nie tylko unikatowym i ukierunkowanym ciągiem zdarzeń, lecz nadto ciągiem zdarzeń esencjalnie u s t r u k t u r a l i z o w a n y m. Narodziny Chrystusa – podstawowe i najbardziej niezwykle wydarzenie w historii – podzieliło czas ziemski na dwie odrębne, jakościowo odmienne części: zamknięty okres grzechu pierworodnego i otwarty ku przyszłości czas Odkupienia. Od VI wieku, kiedy Dionysius Exiguus wprowadził obowiązujący do dziś sposób datowania, czas historyczny uznany więc został nie tylko za niepowtarzalny i nieodwracalny (co dokonało się już na gruncie judaizmu), lecz także – za esencjalnie zróżnicowany.

W średniowiecznej Europie współistniały obok siebie dwie konkurencyjne koncepcje czasu: grecka – cykliczna oraz żydowska – linearna. Ta pierwsza przedstawiana była między innymi za pomocą motywu koła fortuny, który czy to w wersji realistycznej, czy też stylizowanej stanowił nieodłączny element dekoracyjny gotyckich katedr. W tym samym okresie toruje sobie jednak drogę linearne, żydowskie pojmowanie czasu. Dochodzi ono do głosu nie tylko w koncepcjach historiozoficznych św. Augustyna, Izydora z Sewilli, Bedy Czcigodnego czy Tomasza z Akwinu, ale też w kronikach średniowiecznych, zaczynających się zwykle od stworzenia świata i wypędzenia z Raju. Równoległe do tych procesów w myśli chrześcijańskiej zaznacza się pozytywna orientacja ku przyszłości i – co się z tym wiąże – zmienia się funkcja historii jako dyscypliny wiedzy, która – według słów św. Augustyna – służyć ma tyleż „przepowiedaniu przyszłości”, ile „oświeceniom przeszłości”. Idee św. Augustyna określiły na wieki zasady europejskiej historiozofii. Zgodnie z nimi wydarzenia historyczne wymagały nie tyle interpretacji przyczynowo-skutkowej, ile włączenia w rozległy schemat powszechnej odysei ludzkości, zaczynającej się od Adama i Ewy i kończącej się wraz z powtórным nadejściem Zbawiciela. W ten oto sposób sens historii utożsamiony został z wolą Bożą, a fakty historyczne nabrały wartości religijnej. „Żydzi – jak zauważa Joseph Needham – to pierwsi ludzie Zachodu, którzy nadali czasowi wartość; pierwsi, którzy dostrzegli teofanię, epifanię w czasowym zapisie wydarzeń”³¹.

Wedle myśli żydowskiej i chrześcijańskiej zarazem, świat jest, co prawda, dziełem Boga, ale też obszarem ścierania się dobra i zła. Zwycięstwo dobra jest z góry przesądzone, historia bowiem zakończyć się musi *happy endem* – Sądem Ostatecznym i ustanowieniem Królestwa Bożego na ziemi. Optymistyczny scenariusz przy-

³¹ J. Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, tłum. I. Kałużyńska, Warszawa 1984, s. 323.

szłości nie zwalnia jednak nikogo z obowiązku przeciwstawiania się złu i opowiedzenia po stronie dobra. Co więcej, człowiek może osiągnąć zbawienie jedynie wówczas, kiedy przyczynia się do realizacji moralnego celu historii. Ten sposób myślenia obecny był zawsze nie tylko w Kościele, ale też w apokaliptycznych koncepcjach pierwszych chrześcijan i średniowiecznych ruchach millenarystycznych. Inaczej mówiąc, chrześcijaństwo czy to w wersji biurokratycznej, czy też apokaliptyczno-millenarystycznej nie rodziło nigdy kwiatyzmu, w przeciwieństwie do tradycji hinduskiej, lecz – wręcz odwrotnie – mobilizowało do działania. Chrześcijaństwu obca też była postawa pasywna, tak bardzo charakterystyczna dla taoizmu i konfucjanizmu. Jego ideał stanowiło aktywne uczestnictwo w świecie i nieustanne ulepszanie go.

Żydowskie pojmowanie czasu jako czegoś, co wiedzie człowieka do Boga i co służy jego zbawieniu, upowszechniło się na dobre w Europie dzięki Reformacji. Protestantcki powrót do Biblii przyczynił się jednak nie tylko do przezwyciężenia cyklicznego, fatalistycznego pojmowania czasu, lecz także do powstania purytańskiej etyki pracy, stwarzając tym samym potężny bodziec rozwoju kapitalizmu. Protestanci kaznodzieje nie tylko uznali pracę ludzką za źródło godności człowieka, ale wynieśli ją też do rangi najwyższej cnoty. Źródła tej postawy należy szukać w Starym Testamencie, przedstawiającym Boga-Stworzyciela już to w roli ogrodnika sadzącego drzewa (Rdz 2,8), już to w roli pasterza (Iz 40,11; Jr 31,10), a zatem – krótko mówiąc – jako podmiot pracujący. *Creatio ex nihilo* koegzystuje w Biblii z ideą kosmosu zrodzonego z fizycznego trudu. Ręce Boga uczyniły świat, powiada psalmista, a niebo jest „dziełem palców” (Ps 8,4) Jahwe.

Jego jest morze i on je uczynił,
I suchy ląd Jego ręce ukształtowały.

(Ps 95,5)

Jeśli świat stanowi wytwór rąk Bożych, to praca ludzka jawi się nie tylko jako kontynuacja boskiego dzieła stworzenia, lecz nadto jako coś, co przybliża człowieka do Boga, jako coś, co przekształca go w istotę „bogopodobną”. Ten starotestamentowy punkt widzenia kontrastuje wyraźnie z tradycją antyczną. W Grecji i Rzymie praca fizyczna traktowana była jako zło konieczne i stanowiła domenę niewolników oraz niższych warstw społecznych. Ten punkt widzenia kontrastuje również – i to bardzo wyraźnie – z mentalnością Wschodu, zgodnie z którą wszelka doskonałość, nie mówiąc już o zjednoczeniu z tym, co boskie, osiągnięta być może jedynie poprzez kontemplację i porzucenie zewnętrznego świata.

Protestancka afirmacja pracy pociągnęła za sobą radykalne przewartościowanie innych form aktywności, z separacją zakonną włącznie. Życie ludzkie – jak naucza-li purytanie – jest niezwykle krótkie i cenne zarazem; należy więc każdą jego część wykorzystać ku chwale Bożej i do własnego zbawienia. Trwonienie czasu na czczą gadaninę, rozrywki, sen ponad potrzebę, a nawet na pobożne rozmyślenia,

stanowi ciężki grzech; czas bowiem nie jest własnością człowieka, lecz Boga³². „Sznuj czas – pisał teolog protestancki Richard Baxter – i z każdym dniem dokładaj coraz więcej starań, abys go nie tracił; pilnuj czasu bardziej aniżeli złota i srebra swego”³³. John Bunyan pouczał wiernych, iż na Sądzie Ostatecznym „nie zapytają ich, czy wierzyli, ale czy pracowali”³⁴, a Kalwin³⁵ i pietyści niemieccy mawiali: „człowiek pracuje nie po to, żeby żyć, ale żyje po to, żeby pracować”.

Protestantyzm był religią czynu opartą na afirmacji świata³⁶. Cechował go wrogi stosunek do monastycyzmu, mistycyzmu i kontemplacji³⁷, a także silny nacisk na moralny obowiązek nieustannego ulepszania zastanej rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że Reformacja znakomicie przyspieszyła rozkwit gospodarki kapitalistycznej, na co zwrócił uwagę (na pięćdziesiąt lat przed Maksem Weberem) Karol Marks, myśliciel, który – delikatnie mówiąc – nie grzeszył sympatią do religii. „Protestantyzm – pisał Marks – już poprzez to, że prawie wszystkie tradycyjne dni świąteczne zamienił w dni robocze, odegrał wielką rolę w rozwoju kapitału”³⁸.

Życie wypełnione pracą, ściśle zaplanowane, odznaczające się metodycznym wykorzystaniem czasu, stało się w świetle etyki protestanckiej najwyższym ideałem moralnym³⁹. „Każdej rzeczy przydziel właściwe miejsce – nauczał Benjamin Franklin w *Radach dla młodego kupca* – każdej sprawie wyznacz właściwą dla niej chwilę”⁴⁰. I dalej: „Pamiętaj, że czas to pieniądz. Ten, kto może zarobić dziesięć szylingów dziennie swoją pracą, a idzie sobie na pół dnia na spacer albo przez pół

³² Jedną z konsekwencji tego przekonania był średniowieczny zakaz Kościoła udzielania oprocentowanych pożyczek, zgodnie z formułą: „Tempus donum Dei est, inde vendi, non potest” („Czas jest darem Boga, nie można go zatem sprzedawać”).

³³ Za: M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1976, s. 261.

³⁴ Ibidem, s. 230.

³⁵ „Kalwińska koncepcja «wezwania» – pisze Ernst Troeltsch – podniosła prozaiczną pracę zawodową do rangi powinności religijnej, tak iż ze zwykłego sposobu zaspokajania potrzeb materialnych przekształciła się ona w cel sam w sobie. [...] Stąd wyrósł ideał pracy dla pracy, który ukształtował założenia intelektualne i moralne, leżące u podstaw nowożytnego mieszczańskiego stylu życia”. E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York 1931, s. 609–610.

³⁶ Cały gmach światopoglądu protestanckiego opierał się na biblijnym fundamencie radosnej afirmacji dzieła stworzenia. Po ostatnim dniu swojej pracy – jak mówi Księga Genesis – „spojrzał Bóg na wszystko, co uczynił i było to bardzo dobre” (Rdz 1,31). Nic więc dziwnego, że byt w tradycji żydowskiej utożsamiany jest z dobrem i pięknem, a hebrajskie *tow* Septuaginta oddaje greckim *kalón*.

³⁷ Lutrowi – jak można sądzić – bliski był pogląd François Rabelais’go wyłożony w *Gargantui i Pantagruelu*, iż „mnisi przypominają małpy”, gdyż nie czynią niczego pożytecznego.

³⁸ K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968, s. 321.

³⁹ Protestancka afirmacja czasu miała solidne podstawy biblijne. Praca człowieka przez sześć dni w tygodniu – argumentowali przywódcy Reformacji – naśladuje boski akt kreacji. Co więcej, według Pisma Świętego (Am 9,13; Iz 66,21-22; Kpł 26,5) praca jest również przewidziana na czas pobytu w raju.

⁴⁰ B. Franklin, *The Life of Benjamin Franklin Written by Himself*, t. 1, ed. J. Bigelow, Philadelphia 1893, s. 236, [za:] M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Wrocław 1985, s. 84–85.

dnia siedzi beczynnie, ten, choćby wydał tylko sześć pensów w czasie swojej beczynności czy rozrywki, nie powinien tego uważać za jedyny swój wydatek; naprawdę bowiem wydał, a raczej wyrzucił pięć jeszcze szylingów⁴¹. W ten sposób – dzięki etyce protestanckiej – czas stał się w kulturze Zachodu przedmiotem podwójnie cenionym: w porządku *sacrum* jako wytwór Boga i w porządku *profanum* jako środek pomnażania dóbr. W ten sposób zaistniał on jako wartość autoteliczna na płaszczyźnie religii i środek do celu w porządku interesów, czyli jako kategoria racjonalności koherencyjnej i instrumentalnej zarazem.

Kulturowe przesłanki absolutyzacji czasu pojawiły się w Europie na dwa wieki przed Reformacją, wraz z wynalezieniem mechanicznego zegara i postępującym rozkładem światopoglądu średniowiecznego, protestantyzm jednak spotęgował i upowszechnił w skali masowej rodzącą się z wolną nową mentalność chrześcijańskich elit. Jednym z jej znakomitych reprezentantów był dominikanin z Pizy Domenico Cavalca (zm. 1342), który w traktacie *Disciplina degli Spirituali* poświęcił dwa rozdziały „traceniu czasu i obowiązкови baczenia nań”, porównując zmarnowany czas z nieroztropnie straconym ewangelicznym talentem. Próźniak, który nie liczy czasu i nie mierzy go – nauczał Cavalca – podobny jest do zwierzęcia i nie zasługuje na miano człowieka, a jego rodak i wirtuoz Renesansu Leon Battista Alberti głosił kategoryczny nakaz: „nie trać nigdy nawet godziny czasu” („mai perdere una ora di tempo”).

W dobie Renesansu możliwe już było myślenie w kategoriach godzin, dzięki wynalezionemu w XIV wieku zegarowi, który umieszczony na wieży ratuszowej wybijał nawet kwadransy. Kilkaset lat później wynalazek ów pozwolił ludziom dostrzegać minuty i sekundy – jednostki czasu znane wcześniej jedynie astronomom i fizykom. Co więcej, zegar mechaniczny rzutując minuty i sekundy na płaszczyznę geometryczną przekształcił czas w jednostkę topograficzną, czyli zbiór odcinków umieszczonych na obwodzie okrągłej tarczy. W ten sposób czas – przedtem jedynie liczony – stał się również zbiorem jakości wizualnych („widocznych gołym okiem⁴²), co – mówiąc językiem Bergsona – było skutkiem „wtargnięcia idei przestrzeni w obszar czystej świadomości⁴³. Geometryzacja czasu doprowadziła siłą rzeczy do jego *h o m o g e n i z a c j i*. Egzystencja ludzka składa się bowiem z wielości różnych interwałów, z których każdy ma swoją odmienną, specyficzną wartość, podczas gdy na tarczy zegara wszystkie godziny i minuty są jednakowe. Zegar mechaniczny oderwał więc czas od człowieka i uczynił z niego realność abstrakcyjną i autonomiczną, zewnętrzną i samoistną.

⁴¹ B. Franklin, op. cit., s. 232–233, [za:] M. Ossowska, op. cit., s. 86.

⁴² W Średniowieczu występowała odwrotna relacja pomiędzy czasem i przestrzenią: jednostki czasu służyły do określania dystansu i powierzchni. Tak więc, jedna wioska znajdowała się w odległości kilkunastu pacierzy od innej, a dwa miasta dzieliło od siebie kilka tygodni podróży. Miarą ziemi uprawnej był natomiast *journal* albo *morgen*, czyli powierzchnia, którą można było zorać w ciągu jednego dnia.

⁴³ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1920, s. 75.

Ludzie Renesansu zanurzeni byli w „czasie miejskich monad”. Michel de Montaigne w swojej *Podróży do Włoch* opisuje bałagan i wielki zamęt powodowany różnicami czasu pomiędzy poszczególnymi miastami Italii. Ten stan rzeczy zmienił się radykalnie w XIX wieku po rewolucji przemysłowej, kiedy rozkłady jazdy pociągów narzuciły Europie ujednoczone godziny i powołały do istnienia strefy czasowej. W ten sposób, wystandaryzowany, homogeniczny czas zachodni ogarnął świat cały i stał się rzeczywistością globalną, co w 1873 roku znalazło swoje literackie odbicie w popularnej powieści Juliusza Verne’a *W 80 dni dookoła świata*.

KRYZYS RACJONALNOŚCI EUROPEJSKIEJ

Tak nauka, jak i cywilizacja europejska swoje powstanie i rozkwit zawdzięczają unikatowej interakcji dwóch sprzecznych ze sobą składników: racjonalności koherencyjnej i racjonalności instrumentalnej. Przez stulecia znajdowały się one w stanie równowagi. Dzięki temu aktywizm judaizmu, nauki nowożytnej i racjonalności instrumentalnej nie pozwalał pogrążyć się Europie w kwietyzmie i kosmowitalnym poczuciu jedności ze światem, podczas gdy zachowawczy charakter tradycji greckiej z jej epistemologicznym modelem poznania, sakralizacją przyrody i racjonalnością koherencyjną chronił Zachód przed autodestrukcją. Ten subtelny stan równowagi uległ w dziewiętnastym wieku zachwianiu w wyniku procesów rozwoju, które kilkaset lat wcześniej wyzwolił. Od tego czasu oblicze Europy w coraz większym stopniu było kształtowane przez pierwiastek aktywistyczny, nieznajdujący już dostatecznie silnej normatywnej przeciwwagi. Pragmatyzm i technologia, postęp i wiara w nieograniczone możliwości nauki stały się z czasem głównym składnikiem kultury Zachodu. Negatywne konsekwencje takiego stanu rzeczy nie dały na siebie długo czekać. Rychło też dostrzeżono dwuznaczną rolę, jaką w ich zaistnieniu odegrała nauka.

Warto uświadomić sobie – pisze Czesław Miłosz – że nauka nie tylko przyczynia się do doskonalenia coraz bardziej śmiertelnych środków prowadzenia wojny. Przenika ona też samą tkankę życia zbiorowego, powodując w niej przemiany, z których zasięgu nie zdajemy sobie jeszcze jasno sprawy. Zanieczyszczenie umysłu przez obrazy – pochodne nauki – znajduje analogie w zanieczyszczeniu środowiska naturalnego przez, z tejże nauki wziętą, technikę. I tak *the survival of the fittest*, w swojej zwulgaryzowanej postaci, dał asumpt do brutalnego naturalizmu w literaturze, ale wytworzył też pewien ogólny klimat, w którym powstać mógł pomysł bezwzględnej likwidacji milionów ludzkich istnień dla celów rzekomej higieny społecznej. Zarazem nauka dostarczyła również technicznych możliwości ludobójstwa, tak jak dostarczyła trochę wcześniej narzędzi rzezi podczas wojny w okopach 1914–1918 roku⁴⁴.

⁴⁴ Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji*, Paryż 1983, s. 43–44.

Nauka wyjaławia symboliczną sferę kultury, gdyż – jak sugeruje poeta – schematyzuje i uniformizuje obrazy, za pomocą których myślimy. Co gorsza, stępieniu ulega też ludzka wrażliwość moralna z tego powodu, iż aksjologia właściwa nauce wypiera inne, dotychczas z nią współistniejące systemy norm i wartości: religijne, tradycyjne, artystyczne, mityczne. Kultura europejska – jak przepowiedział ponad pięćdziesiąt lat temu Stanisław Ossowski – staje się coraz bardziej kulturą opartą na nauce⁴⁵. W procesie tym kryje się wielkie niebezpieczeństwo. Jeśli bowiem wszystkie pozanaukowe normatywne układy odniesienia stracą na znaczeniu, wówczas nie będzie już żadnych przeszkód, aby to, co możliwe z punktu widzenia nauki, uznać za godziwe i dopuszczalne w praktyce.

Konsekwencje scjentyzmu – bezdyskusyjnej akceptacji nauki zarówno jako poznawczego kontaktu z rzeczywistością, jak też instytucji społecznej – prowadzą ostatecznie do utożsamienia tego, co możliwe z tym, co właściwe. Scjentyzm jednak – co warto podkreślić – w paradoksalny sposób rozwija świadomość negatywnych konsekwencji nowożytnego ideału nauki. Kładąc bowiem nacisk na praktyczne funkcje wiedzy naukowej i w nich widząc ich niekwestionowaną wartość, powoduje, iż dysonans poznawczy, wprowadzony przez ewidencję empiryczną, staje się jeszcze bardziej dotkliwy. Zagrożenia, jakie niesie za sobą współczesna technologia, są więc tym bardziej alarmujące, im większe były oczekiwania wzbudzone przez scjentyistów. Największy jednak cios ideologii scjentyzmu zadał fakt, iż nauka nowożytna, która miała być błogosławieństwem ludzkości, stała się w XX wieku realnym niebezpieczeństwem nie tylko dla „boskich sztuk wyobraźni”, przed czym przestrzegał William Blake, lecz także dla samej biologicznej egzystencji człowieka.

Nie ma żadnego powodu – pisze Ernest Gellner – aby zakładać, że skuteczna nauka zwiększa szansę przetrwania gatunku, który ją posiada. Samozałada ludzkości, w wyniku wojny nuklearnej lub innej, czy też klęski ekologicznej, jest całkowicie możliwa i być może prawdopodobna w wieku postnaukowym, podczas gdy poprzednio rodzaj ludzki nie posiadał zdolności zniszczenia samego siebie i – dzięki rozproszeniu – mógł być absolutnie pewny braku takiego zagrożenia ze strony jakiegokolwiek siły zewnętrznej. Gdyby więc prawda miała być tożsama z tym, co zwiększa prawdopodobieństwo przetrwania, wówczas nauka zachodnia z pewnością byłaby nieprawdziwa⁴⁶.

Wiedza naukowa stała się zagrożeniem dla ludzkości – trudno o lepszy przykład ukazujący kryzys racjonalności europejskiej. Rozwój nauki, który dokonał się na Zachodzie w ciągu ostatnich wieków i który był przyczyną jego dynamicznego rozwoju cywilizacyjnego, doprowadził do niezwykle spotęgowania ludzkich zdolności przekształcania świata, słowem: do bezprecedensowego rozszerzenia sfery racjonalności instrumentalnej. Temu wzrostowi możliwości technicznych nie towarzyszył jednak równoległy rozwój ograniczeń normatywnych.

⁴⁵ S. Ossowski, *Dziela*, t. 4, *O nauce*, Warszawa 1967, s. 99–101.

⁴⁶ E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, op. cit., s. 92.

Wręcz przeciwnie, w miarę jak rosła doniosłość racjonalności instrumentalnej, malało znaczenie racjonalności koherencyjnej. To stopniowe załamywanie się równowagi pomiędzy normatywnymi i pragmatycznymi członami kultury europejskiej w pewnym sensie zakodowane było już w samej naturze ich połączenia. Ideał podmiotowości i aktywizmu, antropocentryzmu i desakralizacja przyrody, wreszcie: linearna koncepcja czasu i optymistyczna wizja przyszłości, te aksjologiczno-symboliczne filary kultury europejskiej prowadziły w oczywisty sposób zarówno do działań innowacyjnych, jak i do stałej kumulacji innowacji. Innowacyjność z kolei, kiedy występuje jako konstytutywny składnik systemu, nie tylko rozszerza pole zastosowań racjonalności instrumentalnej, ale też rozkłada stopniowo tradycyjne instytucje, wartości i wzory kulturowe. Nic więc dziwnego, że dominującym motywem rozwoju dwudziestowiecznej Europy była – i nadal jest – postępująca racjonalizacja i technicyzacja życia, przy równoczesnej atrofii autotelicznych wartości kulturowych.

W miarę jak cywilizacja Zachodu staje się coraz bardziej zorientowana na działania innowacyjne, w coraz mniejszym stopniu zdolna jest przechowywać tradycyjne europejskie wartości i wzory zachowań. Ten wciąż pogłębiający się brak równowagi pomiędzy porządkiem instrumentalnym i porządkiem normatywnym jest przejawem fundamentalnego kryzysu, który oznacza *de facto* wyczerpanie się dotychczasowego kierunku rozwoju. Dalsze rozszerzanie się sfery racjonalności instrumentalnej, przy postępującej erozji autotelicznych wartości kulturowych, grozi w najlepszym wypadku anarchizacją życia społecznego, w najgorszym zaś – degeneracją cywilizacji lub jej autodestrukcją.

Na nic jednak zdadzą się lamentsy moralistów i hasła powrotu do tradycyjnych wartości europejskich wysuwane przez autorytety religijne, intelektualistów katolickich i konserwatystów. Po pierwsze, „w linearnej historii” Zachodu – w przeciwieństwie do „homeostatycznej historii” Wschodu – nie ma miejsca dla jakkolwiek pojętej rekonstrukcji *status quo ante*. Po drugie, to właśnie owe wartości tradycyjne, a zwłaszcza antropocentryzm oraz idea panowania nad światem, doprowadziły Europę – po kilku wiekach bezprecedensowego rozkwitu – do głębokiego kryzysu. Jeśli więc cokolwiek jest w stanie kryzys ów przewyciężyć, to z pewnością nie wartości tradycyjne, lecz wartości nowe, upowszechniające się stopniowo jako integralny składnik świadomości kryzysu: pacyfizm i ekologizm, odrzucenie antropocentryzmu i wiary w postęp, dążenie do harmonii z otoczeniem i poczucie kosmicznej jedności człowieka ze światem. Pytanie o to, czy wartości te zakorzenia się w kulturze Zachodu dostatecznie głęboko, aby zaistnieć jako skuteczna przeciwwaga dla ekspansywnej racjonalności instrumentalnej – to nie tylko doniosły problem z dziedziny futurologii, lecz przede wszystkim „być albo nie być” dla cywilizacyjnego dziedzictwa Europy.

We współczesnej literaturze naukowej dominuje tendencja do traktowania teorii postępu jako intelektualnej wizji historii doszczętnie skompromitowanej przez wojny i totalitaryzmy XX wieku i – co się z tym wiąże – stale tracącej na znaczeniu w kulturze Zachodu. Jest to przekonanie z gruntu fałszywe, płynące z po-

chopnej absolutyzacji filozoficznej krytyki tego pojęcia, stanowiącego nadal – pomimo wielu rozczarowań – niewzruszony fundament cywilizacji europejskiej. Ponad czterdzieści lat temu Hugh Trevor-Roper pisał: „Pojęcie postępu było wielkim odkryciem XVIII wieku. Zmieniliśmy być może jego treść, ale na pewno nie porzuciliśmy go. Nadawało ono – i nadal nadaje – znaczenie różnym programom politycznym i naszemu rozumieniu historii”⁴⁷. Francuski filozof Pierre-André Taguieff na pytanie dziennikarza: „Kto w 2001 roku wierzy jeszcze w postęp?” udzielił takiej oto odpowiedzi:

Nikt... i wszyscy! Dla wielu myślicieli dzisiejszych klasyczna koncepcja postępu – pojmowanego jako powszechny marsz człowieka ku doskonałości – jest bezsensowna. Można jednak odnieść wrażenie, że ta negatywna postawa nie ma żadnego wpływu na zachowanie polityków oraz menadżerów. [...] Tak więc, teoria postępu intelektualnie unicestwiona egzystuje nadal, zdobywając coraz to nowe obszary kultury i życia społecznego. Dominującym rysem polityki ostatnich trzydziestu lat jest stała ekspansja idei postępu. Cała planeta dąży do przyjęcia wartości Zachodu, skupionych wokół jądra, jakim jest nadzieja na zdrowe i nieustannie przedłużane życie. [...] Ta koncepcja – która stała się dzisiejszą religią – przekształciła się w rzeczywistość i działa sama przez się. Postęp funkcjonuje obecnie jako popularny mit, kwestionowany jedynie przez garstkę myślicieli⁴⁸.

Postęp w opanowywaniu przyrody i pomnażaniu sił wytwórczych człowieka, który wydatnie poszerzył sferę wolności zarówno jednostek, jak też całych społeczeństw ludzkich, pojmowany był w nowożytnej Europie jako proces jednoznacznie pozytywny. Wynikało to z przekonania, że człowiek – „korona wszelkiego stworzenia” – realizując tkwiące w nim potencje, dochodzi stopniowo do ustroju społecznego zgodnego ze swoją naturą, która jest dobra i rozumna, dzięki czemu stanowić może etyczne podstawy życia zbiorowego. Wiara w rozum i ład moralny generowany automatycznie przez ludzką naturę – uwolnioną z krępujących ją przesądów i przypadkowych ograniczeń – złamała się bezpowrotnie w wyniku traumatycznych doświadczeń XX wieku. Załamał się tym samym światopogląd antropocentryczny, który stanowił przez stulecia fundament cywilizacji Zachodu i spajał ze sobą wszystkie wielkie europejskie orientacje ideowe: chrześcijaństwo, humanizm renesansowy, racjonalizm Oświecenia i ruchy socjalistyczne. Dzisiaj, na początku trzeciego milenium, świat zachodni bardziej niż czegokolwiek innego potrzebuje zasadniczej zmiany światopoglądu i zastąpienia perspektywy antropocentrycznej – która stanowiła przez wieki źródło jego wielkości i siły – perspektywą kosmocentryczną, tak bardzo charakterystyczną dla wielkich kultur Wschodu. Oznacza to odrzucenie *t r a d y c y j n e g o* systemu wartości wyrastającego z religii chrześcijańskiej i dalekosiężne, „bolesne” zmiany zachodniej wrażliwości moralnej i symbolicznej.

⁴⁷ H. Trevor-Roper, („New Statesman” 21.12.1962).

⁴⁸ P.-A. Taguieff, („Le Nouvel Observateur” 17–23.06.2001).

Dążenie do przezwyciężenia obecnego kryzysu racjonalności europejskiej przez rewitalizację tradycyjnych wartości chrześcijańskich – jakże powszechne w kręgach katolickich w ostatnich dekadach XX wieku – przypomina próbę gaszenia pożaru przy użyciu benzyny. W perspektywie długiego trwania cywilizacja Zachodu może znaleźć szansę swojej kontynuacji jedynie za cenę drastycznych przekształceń strukturalnych, prowadzących do rozpadu jej obecnej tożsamości; jedynie za cenę przyjęcia i asymilacji złożonych systemów normatywnych i symbolicznych, wytworzonych przez wielkie cywilizacje Wschodu. Ten kierunek ewolucji jest najzupełniej możliwy. Istotę kultury europejskiej stanowi bowiem jej unikatowa plastyczność i podatność na zmiany, jej – jak to ujął Leszek Kołakowski – zdolność do stałego kwestionowania samej siebie⁴⁹. I jeśli cokolwiek może stanowić dzisiaj podstawę optymizmu, to właśnie owa zdolność do głębokich przemian strukturalnych – będąca źródłem witalności naszej cywilizacji – a nie hasła tradycjonalistów zapatrzonych w przeszłość, która bezpowrotnie minęła.

BIBLIOGRAFIA

1. L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, [w:] idem, *Opere volgari*, t. 1, Bari 1960.
2. *The Autobiography of Benjamin Franklin and Selections from his Writings*, New York 1944.
3. B. Baumer, *Empiryczne pojmowanie czasu*, [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988.
4. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1920.
5. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchatel–Paris 1953.
6. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.
7. B. Franklin, *The Life of Benjamin Franklin Written by Himself*, ed. J. Bigelow, t. 1, Philadelphia 1893.
8. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991.
9. E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge 1985.
10. M. Granet, *La pensée Chinoise*, Paris 1934.
11. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950.
12. I. Kant, *Krytyka władzy sądzania*, Warszawa 1964.
13. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony? i 27 innych kazań*, Londyn 1983.
14. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Kraków 1981.
15. G. Leinhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford 1961.
16. B. Malinowski, *Kultura jako wyznacznik zachowania się*, [w:] idem, *Dziela*, t. 8, Warszawa 2000.
17. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 23, Warszawa 1968.
18. Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji*, Paryż 1983.
19. J. Mooney, *The Ghost-Dances Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, „14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology” 1896, cz. 2.
20. J. Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, Warszawa 1984.
21. S. Ossowski, *O nauce*, [w:] idem, *Dziela*, t. 4, Warszawa 1967.

⁴⁹ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony? i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 14–15.

-
22. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Gaudium et spes*, Sobór Watykański II, [w:] *Acta Apostolicae Sedis* 58, Roma 1966.
 23. E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York 1931.
 24. M. Weber, *Beamtenherrschaft und politisches Führertum*, [w:] idem, *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1958.
 25. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1976.

Andrzej Mrozek

WPROWADZENIE DO JUDAIZMU

Terminem judaizm określa się religię, filozofię oraz sposób życia Żydów, czyli innymi słowy szeroko pojętą ich kulturę. W starożytnych świadectwach termin ten z rzadka się tylko pojawia, a po raz pierwszy został użyty w środowisku zhellenizowanych Żydów (2 Mch 2,21; 8,1; 14,38; Ga 1,13-14)¹ w formie greckiej *'ioudaismos*. Jego biblijne użycie, a przede wszystkim literacki kontekst, wskazują na znaczenie, jakie mu przypisywano. Poświadczają to poniższe teksty zaczerpnięte z Druhej Księgi Machabejskiej oraz z Listu do Galatów:

Opowiadanie o Judzie Machabeuszu i o jego braciach, o oczyszczeniu wielkiej świątyni i o poświęceniu ołtarza, ponadto o walkach przeciwko Antiochowi Epifanesowi i przeciw jego synowi Eupatorowi, o objawieniach pochodzących z nieba, jakie mieli ci, którzy w obronie *żydowskiego obyczaju* [gr. *'ioudaismos*] dokonywali czynów tak bohaterskich (2 Mch 2,19-21).

Juda Machabeusz i jego ludzie potajemnie przychodzili do wioski i przywoływali do siebie, i zabierali ze sobą krewnych oraz tych, którzy trwali w *judaizmie* [gr. *'ioudaismos*] (2 Mch 8,1).

W czasach bowiem poprzednich zamieszek był prześladowany za judaizm [gr. *'ioudaismos*], ustawicznie jednak ciało i duszę dla *judaizmu* [gr. *'ioudaismos*] wystawiał na niebezpieczeństwo (2 Mch 14,38).

Słyszeliście przecież o moim [Paweł] postępowaniu ongiś, gdy jeszcze wyznawałem *judaizm* [gr. *'ioudaismos*], jak z niezwykłą gorliwością zwalczałem Kościół Boży i usiłowałem go zniszczyć, jak w żarliwości o *judaizm* [gr. *'ioudaismos*] przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków (Ga 1,13-14).

¹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1983. Wszystkie cytaty z Biblii pochodzą z tego wydania.

Odpowiednikiem greckiego terminu *'ioudaismos* jest hebrajski *jahadut*, który aż po wieki średnie występuje niezwykle rzadko. Wyjątkowo tylko pojawia się w literaturze średniowiecznej i dopiero w ostatnich stuleciach zaczął być powszechnie i szeroko używany.

Judaizm bazuje na dwu kluczowych założeniach. Pierwszym z nich jest monoteizm albo inaczej wiara w jednego, jedynego Boga, Stwórcę i Pana wszechświata, sędziego ludzkich czynów. Drugim jest świadomość posłannictwa Żydów wynikającego z przymierza zawartego z Bogiem. Ten pakt ma znaczenie dla całej ludzkości i stanowi podstawę zapowiedzi mesjańskich, które mają charakter uniwersalny. Z judaizmem, rozumianym szeroko, mają związek dwie wielkie religie monoteistyczne: chrześcijaństwo oraz islam.

Z punktu widzenia religijnego termin judaizm stosuje się wobec tej formy religii Izraela, jaka ukształtowała się między VI a III stuleciem p.n.e., jednak swoimi korzeniami sięga dużo wcześniej. W ujęciu konfesyjnym początki judaizmu to czasy patriarchy Abrahama, który miał wyznawać wiarę w jedynego Boga. Zgodnie z tradycyjnym przekazem opuścił on rodziną Mezopotamię i przybył do kraju Kanaan, a jego potomkowie w sytuacji klęski głodowej przenieśli się do Egiptu, gdzie jednak zostali wkrótce potraktowani jako niewolnicy. Ta konfesyjna tradycja o początkach Izraela została wyrażona w Księdze Powtórzonego Prawa:

Ojciec mój, Aramejczyk błądzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy myśmy wołali do Pana, Boga ojców naszych. Usłyszał Pan nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze ucimieżenie. Wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj opływający w mleko i miód (Pwt 26,5-9).

Tożsamość wyznawców judaizmu jest szczególnie powiązana z wyzwoleniem z „niewoli egipskiej”, którego zgodnie z tradycją miał dokonać Bóg przez Mojżesza. Z wyjściem z niewoli jest ściśle związany „akt fundacyjny” ludu wybranego, nazywanego Hebrajczykami lub Izraelitami, czyli zawarcie przymierza z Bogiem na Synaju. Synaj jest równocześnie miejscem objawienia niewidzialnego Boga, którego niewymawialne imię jest wyrażone za pomocą tetragramu JHWH. To imię zostało wyjawione zgodnie z konfesyjną tradycją przy ognistym krzewie:

Mojżesz zaś rzekł Bogu: „Oto pójdę do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mię do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?” Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM”. I dodał: „Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was” (Wj 3,13-14).

Na Górze Synaj Mojżesz miał otrzymać dwie tablice z dekalogiem, które były przechowywane w Arce Przymierza. Dekalog (gr. „dziesięć słów”) to przykazania spisane ręką Boga. Pierwsza tablica zawiera trzy przykazania, które odnoszą się

do Niego. Druga tablica ma siedem przykazań odniesionych do człowieka. Istotna dla ukształtowania się narodu była czterdziestoletnia wędrówka po pustyni do Kanaanu, czyli do ziemi obiecanej przez Boga.

Najstarsza historyczna wzmianka o Izraelu pochodzi z około 1230 roku p.n.e. i znajduje się w tekście hymnu z okresu panowania faraona Merneptaha. Jednak bohaterzy biblijni pojawili się w kontekście kulturowym o kilka wieków wcześniej. Patriarchowie (Abraham, Izaak i Jakub) żyli prawdopodobnie w okresie środkowego brązu, w XVIII i XVII stuleciu p.n.e. Osiedlenie się zaś potomków Jakuba w Egipcie przypada na czasy Hyksosów, azjatyckich władców, którzy opanowali Egipt na przełomie XVII i XVI wieku p.n.e. W XIII/XII wieku p.n.e., czyli w okresie inwazji „Ludów Morza”, plemiona izraelskie opuściły Egipt i skierowały się do Kanaanu. Podbój Palestyny, czyli Kanaanu, był zjawiskiem bardziej złożonym, niż o tym świadczą teksty biblijne, i trwał około dwa stulecia. W tym czasie Izraelici tworzyli rodzaj konfederacji plemion, choć nie można wykluczyć, że nie było prób ustanowienia monarchii. Z Saulem około roku 1010 p.n.e. rozpoczyna się właściwy okres monarchiczny Izraela. Saulowi nie udaje się założyć dynastii, a władze około roku 1000 przejmuje Dawid. On i panujący po nim jego syn Salomon stworzyli silne państwo w okresie, gdy Egipt oraz potęgi mezopotamskie przeżywały czas osłabienia. Jednak państwo Dawidowe nie trwało długo. Po śmierci Salomona (około 924 roku p.n.e.) rozpadło się ono na dwa niezależne królestwa: północne – Izrael, i południowe – Juda. Przez dwa stulecia, aż do upadku Samarii w 721 roku p.n.e., która stała się stolicą królestwa północnego, raz ze sobą współdziałały, innym razem rywalizowały. Królestwo północne uległo pod naporem Asyrii, zaś południowe – Juda – przetrwało do 587 roku p.n.e. Był to rok wielkiej katastrofy narodowej. Babilończycy zajęli całą Judę, zdobyli i spalili nie tylko Jerozolimę, ale również świątynię, a mieszkańców, przede wszystkim elitę narodu, deportowali do Babilonii. Równocześnie część ludności uciekła przed Babilończykami do Egiptu. Do roku 538 p.n.e. wypędzeni musieli czekać na dekret pozwalający im powrócić do ojczyzny. Stało się tak za sprawą Persów, którzy pokonali Babilonię i pozwolili Izraelitom powrócić z niewoli babilońskiej. Hegemonia Persów w Palestynie trwała z górą dwa stulecia – od zdobycia przez nich Babilonu w 539 roku p.n.e. aż do zdobycia przez Aleksandra Macedońskiego Tyru w 332 roku p.n.e. Od śmierci Aleksandra (323 p.n.e.) aż do roku 198 p.n.e. Palestyną władali Ptolemeusze. Był to okres pokoju i względnej pomyślności. Kryzys nastąpił wraz z podbojem Palestyny przez Seleucydów, którzy prowadzili politykę hellenizacji Palestyny. Zrodziło to opór, a w końcu doprowadziło w roku 167 p.n.e. do powstania znanego pod nazwą powstania machabejskiego. W efekcie tego powstania Izrael odzyskał względną niezależność, jednak był nieustannie nękany konfliktami, tak zewnętrznymi, jak i wewnętrznymi. W 63 roku p.n.e. do Palestyny wkroczyli Rzymianie i po trzymiesięcznym oblężeniu zdobyli Jerozolimę. Rozpoczął się okres dominacji rzymskiej. Dominacja ta została przerwana na krótki czas przez powstanie zakończone klęską w roku 70 n.e. oraz zniszczeniem Świątyni Jerozolimskiej. Ponowny zryw przeciwko Rzymowi, tym razem pod wodzą Bar Kochby, czyli Syna Gwiazdy, miał miejsce

w 135 roku. Przyniósł on ponowną klęskę, ostateczne zniszczenie Jerozolimy oraz usunięcie z niej wyznawców judaizmu.

Początki kultury, a zatem i religii Izraela sięgają epoki średniego, a przede wszystkim późnego brązu (II tysiąclecie p.n.e.). Było to czas, gdy ludy kananejskie wytworzyły, w dialogu z wielkimi imperiami: hetyckim, egipskim i asyryjskim, swą nieco odrębną kulturę. Zarówno kultura, jak i religia kananejska stanowiły, przynajmniej przez kilka wieków (od XII do IX/VIII), fundament kultury i religii Izraela, która ewoluowała ku monoteizmowi. W księgach biblijnych ten okres jest postrzegany poprzez legendy etiologiczne, sagi rodowe, opowiadania kultyczne oraz rodzaj epopei narodowej. Stanowią one nie tyle świadectwo historyczne formowania się kultury i religii Izraela, ile odzwierciedlają stan wiedzy i tożsamości Izraelitów żyjących w czasach powygnaniowych. Szczególnie sugestywnie jest przedstawiony podbój Kanaanu, który staje się Ziemią Izraela – *Erec Israel*. W Księdze Jozuego tak jest ta ziemia przedstawiona:

Każde miejsce, na które zstąpi wasza noga, Ja wam daję, jak zapowiedziałem Mojżeszowi. Od pustyni i od Libanu aż do Wielkiej Rzeki, rzeki Eufkrat, cała ziemia Chetytów aż do Wielkiego Morza, w stronę zachodzącego słońca, będzie waszą krainą (Joz 1,3-4).

Terminu judaizm można tylko przez analogię używać na określenie przedwygnaniowych praktyk religijnych w Izraelu. Niekiedy religię Izraela sprzed VI wieku p.n.e. określa się terminem jahwizm. Zgodnie z biblijnym świadectwem zawartym w Księdze Królewskiej pod koniec tego okresu w świątyni znajdującej się w Jerozolimie odnaleziono około 620 roku zapomnianą księgę Tory:

Wtedy król polecił przez posłów, by zebrała się koło niego cała starszyzna Judy i Jerozolimy. I wszedł król do świątyni Pańskiej, a wraz z nim wszyscy ludzie z Judy i wszyscy mieszkańcy Jerozolimy, kapłani i prorocy oraz cały lud, od najmniejszych aż do największych. Odczytał głośno całą treść księgi przymierza, znalezionej w świątyni Pańskiej.

Następnie król stanął przy kolumnie i zawarł przymierze przed obliczem Pańskim, że pójdą za Panem, że będą przestrzegali Jego poleceń, przykazań i praw całym sercem i całą duszą, że w czyn zamienią słowa tego przymierza, spisane w tejże księdze. I cały lud przystąpił do przymierza. [...] Nie obchodzono takiej Paschy, jak ta, od dni sędziów, którzy rządili Izraelem, i podczas całego okresu [rządów] królów Izraela i królów Judy. Dopiero w osiemnastym roku panowania króla Jozjasza obchodzono taką Paschę na cześć Pana w Jerozolimie (2 Krl 23,1-3.22-23).

Judaizm można podzielić na okresy historyczne związane z etapami jego rozwoju. Wspomniany wyżej judaizm przedwygnaniowy jest określanej także jako biblijny, a obejmuje on okres od XIII/XII do VII wieku p.n.e. O tym okresie, obok artefaktów archeologicznych, przede wszystkim świadczą teksty biblijne, ale często zredagowane dopiero po okresie chaldejskim (czyli babilońskim). Pojawia się też termin biblijny Izrael, który choć może to nie było zamiarem twórców tego terminu, dość dobrze oddaje sytuację. Nie chodzi tu bowiem o Izrael w sensie historycznym, ale o jego obraz zawarty w Biblii.

Niezwykle istotne dla judaizmu zarówno w starożytności, jak i w następnych wiekach, aż po czasy nowożytne, jest zjawisko diaspory. Jej początek można dostrzec w kilku deportacjach ludności Izraela dokonanych za czasów asyryjskich i babilońskich. W okresie hellenistycznym zjawisko to przybrało znaczne rozmiary, a wraz ze zjednoczeniem basenu Morza Śródziemnego jeszcze bardziej się rozszerzyło. Wielkie miasta imperium posiadały całe dzielnice żydowskie. W mniejszych ośrodkach szczególnie Syrii, Cypru i Azji Mniejszej również nie brakowało wyznawców judaizmu. Wyjątkowego znaczenia nabrała najpierw diaspora aleksandryjska, a potem diaspora zwana babilońską.

Do powstania i ukształtowania się wczesnego judaizmu doszło na przestrzeni dwóch najmniej znanych i najmniej dotychczas opracowanych okresów: neobabilońskiego (chaldejskiego) i perskiego (wieki VI–IV). Brakuje literatury, która mogłaby jednoznacznie zaświadczyć o tych początkach. Niektórzy badacze twierdzą, że wśród deportowanych Judejczyków pogłębiła się refleksja nad przyczynami poniesionej klęski, która doprowadziła do powstania nowego typu religijności i przygotowała okres zwany w dziejach religii Izraelitów judaizmem. Czy nowy typ religijności był jedynie efektem refleksji nad poniesioną klęską, czy raczej zmiany, jakie owa klęska spowodowała, stały się ostatecznym katalizatorem przemian religijnych wcześniej już zapoczątkowanych?

Judaizm okresu perskiego miał wiele postaci. To może sugerować, że judaizm nie powstał jako jeden nurt, ale stanowił od początku kompleks różnych kierunków religijnych. Teza o wielopostaciowości judaizmu w okresie Drugiej Świątyni dotyczy zatem nie tylko okresu judaizmu uformowanego, tego z okresu między III wiekiem p.n.e. a II wiekiem n.e., ale również jego początków. Daje to możliwość dostrzeżenia ciągłości tradycji religijnych z okresu przedwygnaniowego z tradycjami późniejszymi oraz pozwala spojrzeć na początek judaizmu jako na złożone zjawisko przemian religijnych, o czym świadczy tekst zaczerpnięty z Księgi Nehemiasza:

Wtedy zgromadził się cały lud, jak jeden mąż, na placu przed Bramą Wodną. I domagali się od pisarza Ezdrasza, by przyniósł księgę Prawa Mojżeszowego, które Pan nadał Izraelowi. Pierwszego dnia miesiąca siódmego przyniósł kapłan Ezdrasz Prawo przed zgromadzenie, w którym uczestniczyli przede wszystkim mężczyźni, lecz także kobiety oraz wszyscy inni, którzy byli zdolni słuchać. I czytał z tej księgi, zwrócony do placu znajdującego się przed Bramą Wodną, od rana aż do południa przed mężczyznami, kobietami i tymi, którzy rozumieli; a uszy całego ludu były zwrócone ku księdze Prawa. [...] Ezdrasz otworzył księgę na oczach całego ludu – znajdował się bowiem wyżej niż cały lud; a gdy ją otworzył, cały lud się podniósł. I Ezdrasz błogosławił Pana, wielkiego Boga, a cały lud z podniesieniem rąk swoich odpowiedział: „Amen! Amen!” [...] Czytano więc z tej księgi, księgi Prawa Bożego, dobitnie, z dodaniem objaśnienia, tak że lud rozumiał czytanie (Ne 8,1-3.5-6.8).

Często kwestionuje się tradycyjną wizję judaizmu Drugiej Świątyni, według której był on religią Tory głoszoną przez kapłanów świątynnych oraz ich pisarzy i dzielącą się na kilka odłamów: faryzeuszy, saduceuszy i esseńczyków. Judaizm tego okresu był zjawiskiem religijnym o wiele bardziej złożonym. Judaizm pomię-

dzy III wiekiem p.n.e a II wiekiem n.e. był najbardziej kreatywną fazą judaizmu i obejmował różne jego rodzaje, takie jak: faryzeizm, wczesne chrześcijaństwo, esenizm, nurt apokaliptyczny, ponadto przygotował grunt pod inne nurty, takie jak: samarytanizm, karaimizm i falaszizm. Faryzeizm to ruch religijny w Izraelu, szczególnie znaczący na przełomie epok, o którym świadczą zarówno teksty talmudyczne, jak i chrześcijańskie pisma kanoniczne. Być może samo określenie ruchu pochodzi od hebrajskiego czasownika *faras*, oznaczającego „oddzielać, separować”. Esenizm to ruch o pewnych traktach monastycznych, obecny w Izraelu na przełomie epok. Rękopisy znalezione w grotach qumrańskich wiąże się z esseńczykami. Zarówno faryzeusze, jak i esseńczycy stanowili element tej mozaiki, jaką była religia Izraela w I wieku n.e. Tymczasem samarytanizm, karaimizm i falaszizm to ruchy oraz tendencje religijne, które nie przyjęły z różnych przyczyn judaizmu talmudycznego. Korzenie samarytanizmu dostrzega się w przemianach, jakie nastąpiły w okresie dominacji asyryjskiej w VIII i VII wieku p.n.e., ale świadectwa historyczne wskazują na późniejszy czas jego wyodrębnienia się z szeroko pojętej religii Izraela. Z karaimizmem, powstałym w VII stuleciu n.e., oraz z falaszyzmem, lokalnym etiopskim ruchem żydowskim, łączy go odrzucenie tory ustnej, a co zatem idzie Talmudu.

Dwie tradycje dominowały w judaizmie przełomu epok: sadokiczna i henochiczna. Te dwie tradycje odzwierciedlają tendencje religijne, jakie przeważały w myśli religijnej Izraela w II i I wieku p.n.e. Pierwsza z nich była związana ze środowiskiem kapłańskim oraz elitami Izraela, druga miała nastawienie bardziej krytyczne wobec sytuacji politycznej i religijnej Izraela, oczekując zasadniczej przemiany. Z pierwszej po wielu przemianach wyłonił się rabinizm, druga zaś stała się środowiskiem powstania ruchu esseńskiego z odgałęzieniami w postaci między innymi wczesnego chrześcijaństwa, w tym przede wszystkim judeochrześcijaństwa.

Teksty biblijne powstawały w Izraelu do przełomu epok. Najważniejsza część tych tekstów zawarta jest w Torze. Ten hebrajski termin posiada wiele znaczeń, ale najważniejszy dotyczy pierwszych pięciu ksiąg Hebrajskiej Biblii, czyli tak zwanego „Pięcioksięgu”, zawierającego Księgi Rodzaju, Wyjścia, Kapłańską, Liczb oraz Powtórzonego Prawa. Istnieje ponadto Tora ustna. Jest to interpretacja Tory biblijnej, objawiona Mojżeszowi, a następnie przekazywana ustanie, aż do czasu, gdy stopniowo została spisana. Tora, zarówno ta spisana (biblijna), jak i ustna (talmudyczna), jest uważana za aktualną i wiążącą dla dominującego dzisiaj judaizmu rabinackiego. Tora oznacza także nauczanie lub pouczenie, niezależnie od tego, czy pochodzi ono od Boga przez Mojżesza, czy od rodziców. Tora to pierwszy zbiór Tanachu. Zgodnie z podziałem żydowskim na Tanach (zwany w chrześcijaństwie Starym lub niekiedy Pierwszym Testamentem) składają się dwadzieścia dwie księgi albo zwoje, podzielone na trzy zbiory: Torę, Proroków i Pisma.

„Kanon” hebrajski – Tanach

Pięcioksiąg – *Tora*

Księga Rodzaju
Księga Wyjścia
Księga Kapłańska
Księga Liczb
Księga Powtórzonego Prawa

Prorocy – *Newiim*

Księgi proroków starszych/wcześniejszych

Księga Jozuego
Księga Sędziów
Księga (1–2) Samuela
Księga (1–2) Królewska

Księgi proroków młodszych/późniejszych

Księga Izajasza
Księga Jeremiasza
Księga Ezechiela
Księga dwunastu proroków mniejszych
Ozeasza
Joela
Amosa
Abdiasza
Jonasza
Micheasza
Nahuma
Habakuka
Sofoniasza
Aggeusza
Zachariasza
Malachiasza

Pisma – *Ketuwim*

Księga Psalmów
Księga Przysłów
Księga Hioba

Księgi (5) Megilot
Pieśń nad Pieśniami
Księga Rut
Księga Lamentacji
Księga Koheleta
Księga Estery

Księga Daniela
Księga Ezdrasza
Księga Nehemiasza
Księga (1–2) Kronik

Równocześnie była tworzona literatura okołobiblijna, o różnym charakterze. Z jednej strony były to komentarze do tekstów biblijnych (midrasze) oraz aramejskie (targumy) i greckie (Septuaginta) tłumaczenia tekstów biblijnych, a z drugiej dzieła zbliżone do samych tekstów biblijnych, ale nie włączone do Tanachu.

Zasadnicza zmiana wewnątrz judaizmu nastąpiła wraz ze zredagowaniem Miszny, czyli prawa uważanego przez jego wyznawców za ustnie przekazane Mojżeszowi na Synaju. Redakcji Miszny dokonał Jehuda ha-Nasi w II wieku n.e. Z czasem wokół niej powstało dodatkowe opracowanie zwane *gemarą*. Przybrała ona dwie formy: palestyńską i babilońską, w zależności od tego, gdzie została zredagowana. Palestyńska wersja jest nieco krótsza i powstała w III wieku n.e. Tymczasem babilońska jest obszerniejsza i powstała jakieś dwa stulecia później, w tak zwanych akademiach babilońskich. Z połączenia tych dwu *gemar* z Miszną uformowały się dwa Talmudy, odpowiednio palestyński, albo inaczej jerozolimski, oraz babiloński. Talmud składa się z sześciu wielkich zbiorów zwanych Porządkami (*sedarim*): Nasiona, Święta, Kobiety, Szkody, Świętości oraz Czystości. Na Porządki składają się traktaty, których jest sześćdziesiąt trzy, i to właśnie do traktatów znajdują się odwołania w literaturze żydowskiej. Wiek II n.e. to początek judaizmu rabinicznego, którego istotnymi cechami są dyscyplina i rytuał w życiu codziennym, synagoga jako ośrodek kultu oraz modlitwy w miejsce ofiar świątynnych. Centralnymi elementami liturgii żydowskiej stały się modlitwy *Szema Izrael* oraz *Amida*, a w nabożeństwie szabatowym uroczysta lektura Tory w synagodze. Ponieważ judaizm rabiniczny kładzie niezwykle nacisk na Talmud, jest on nazywany również talmudycznym.

Szema Izrael [Szema Izrael, Adonaj Elohejnu, Adonaj Ehad]
 Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym.
 Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca,
 z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił.
 Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję.
 Wpóisz je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu.
 Przywiążesz je do twojej ręki jako znak.
 Niech one ci będą ozdobą przed oczami.
 Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach (Pwt 6,4-9).

W talmudycznym przekazie pojawia się koncepcja dania przez Boga Izraelowi sześćdziesięciu przykazań, w tym dwustu czterdziestu ośmiu nakazów i trzydziestu sześćdziesięciu pięciu zakazów. Są one dostosowywane do zmieniających warunków geograficznych i politycznych. Dominuje w nich zasada miłości Boga i bliźniego oraz nakaz sprawiedliwości. Ale wyrażone są w nich obowiązki rytualne, modlitwy (trzykrotne w ciągu dnia, wspólne w synagodze lub indywidualne), posty, przestrzeganie odpoczynku w szabat, rozbudowane przepisy pokarmowe (*kaszrut*), obchodzenie świąt, jak chociażby Jom Kippur, Rosz ha-Szana czy tak zwanych świąt pielgrzymich: Pesach, Szawuot, Sukot. W starożytności należało w ich trakcie odbyć pielgrzymkę do Świątyni Jerozolimskiej.

Stosowany w historii powszechnej podział na okresy starożytność, średniowiecze, renesans, barok i oświecenie nie jest zbyt adekwatny do zobrazowania historii judaizmu. Bardziej trafny dla judaizmu jest podział w starożytności na okresy świątynne: czasy Pierwszej i Drugiej Świątyni. Klasyczne przejście ze starożytności do średniowiecza dla judaizmu jest bardziej wyznaczone powstaniem Talmudu. Zasadnicze jednak pytanie dotyczy końca średniowiecza w judaizmie. Czy za taki koniec traktować wprowadzenie druku, czy też pojawienie się całkiem nowego prądu umysłowego, jakim była haskala, czyli żydowskie oświecenie z drugiej połowy XVIII wieku? Niewątpliwie jednak czas średniowiecza wpłynął na kształtowanie się kultury żydowskiej, której zasadniczy kierunek nadał judaizm talmudyczny. Co jakiś czas do judaizmu przenikały nowe prądy i tendencje, które starano się powiązać z głównym nurtem lub też odrzucać. I tak filozoficzna myśl grecka dotarła do wspólnot żydowskich ponownie przede wszystkim za pośrednictwem islamu i wpłynęła na przemiany judaizmu w krajach muzułmańskich. Tymczasem na terenach niemieckich i francuskich Żydzi pozostali bardziej przywiązani do rabinicznego sposobu interpretacji.

W XII wieku żydowski średniowieczny teolog i filozof Majmonides sformułował trzynastą zasad wiary judaizmu:

wiara w istnienie Boga
wiara w jedność Boga
wiara w duchowość Boga
wiara w wieczność Boga
wiara w jedność kultową
wiara w proroków
Mojżesz jest największym z proroków
Tora jest boskim prawem
Tora jest niezmienna
Bóg zna myśli i uczynki człowieka
Bóg nagradza sprawiedliwych, a karze złych
Mesjasz nadejdzie
zmarli zmartwychwstaną

Judaizm średniowieczny był geograficznie i kulturowo zasadniczo bipolarny. Z jednej strony rozwijał się, a nawet rozkwitał, w krajach, gdzie panował islam. Z drugiej strony coraz bardziej przenikał do Europy. W samej Europie nie były to już odizolowane, niewielkie wspólnoty, ale skupiska, które tworzyły specyficzne rodzaje żydowskiej kultury. Dwie z nich dominowały w Europie w czasach średniowiecza. Na południu, przede wszystkim w Hiszpanii, Portugalii i południowej Francji, był to judaizm sefardyjski, który z czasem, w efekcie konfliktów oraz prześladowania Żydów, rozprzestrzenił się na Italię i Bizancjum. Tymczasem w północnej Francji i w Niemczech dominował judaizm aszkenazyjski. W okresie późnego średniowiecza rozprzestrzenił się on na Europę Środkową i Wschodnią. W okres

renesansu europejski judaizm wracał podzielony na te dwie zasadnicze gałęzie. I tak jak w pierwszym okresie średniowiecza to judaizm z krajów islamu wiódł prym, tak w czasach późnego średniowiecza szala przechyliła się na rzecz judaizmu w Europie, wyrażającego się w dwu formach, czyli sefardyjskiej i aszkenazyjskiej. Judaizm średniowieczny, choć wierny tradycjom, ukształtował również nurty początkowo peryferyjne, które z czasem oddziaływały na społeczność żydowską. Takim nurtem był mistycyzm czerpiący z duchowych tradycji, ale często spotykający się ze sprzeciwem wobec swych ekstrawaganckich i nieakceptowanych przez główny nurt form. Z mistycyzmu wyłoniła się żydowska kabała, której elementy próbowano wprowadzić do tradycyjnego nurtu. Podział na tendencję aszkenazyjską i sefardyjską przetrwał przez następne wieki i w istocie ani renesans, ani barok nie odcisnęły na judaizmie znaczącego piętna.

Średniowieczna kultura żydowska pozostawiła po sobie wiele świadectw, w tym rękopisy, które liczy się w dziesiątkach tysięcy egzemplarzy, choć z niektórych pozostały tylko fragmenty. Sporządzano rękopisy zawierające teksty biblijne oraz komentarze. W rękopisach można znaleźć nie tylko teksty hebrajskie, ale Tanach w języku arabskim czy aramejskim. Są one zatem wyrazem tradycji lokalnych. Na podstawie zachowanych rękopisów widać, jak komentarz Rasziego i jego wnuka, Samuela ben Meira (Raszbam), do Tory stał się podstawą edukacji dzieci żydowskich na przestrzeni wieków. W efekcie w całej żydowskiej diasporze, na Wschodzie i na Zachodzie, w Hiszpanii i w Niemczech, w Jemenie i we Włoszech, powstawały liczne jego kopie, zawierające lokalne warianty.

W średniowiecznych rękopisach uwagę zwraca przede wszystkim niedobór kodeksów z tekstami Talmudu. Wynika to z faktu, że średniowieczny Kościół uznawał Talmud za źródło i symbol tego, co uważano za wiarołomstwo Żydów. W rezultacie Talmud stał się celem i ofiarą prześladowań, cenzury, konfiskaty łącznie z paleniem jego egzemplarzy.

Rękopisy zawierające myśl żydowską, filozofię, etykę, mistykę i homiletykę odzwierciedlają niezwykle zróżnicowanie zainteresowań, często uzależnione od zmieniającego się kontekstu kulturowego. W średniowieczu aż do około XV wieku dominują dzieła Arystotelesa, wraz z komentarzami Awerroesa w przekładzie hebrajskim.

Żydzi średniowieczni żyli w środowisku wieloreligijnym, co w efekcie zaowocowało literaturą polemiczną oraz apologetyczną. Judę Halewiego uważa się za pierwszego żydowskiego polemistę. Myśl swą wyraził przede wszystkim w *Kitab al-Radd wa-'l-Dalil fi 'l-Din al-Dhalil* zwanej powszechnie *Kuzari* (od imienia króla Chazarów).

Okolo XIV wieku zaczęły się pojawiać rękopisy zawierające dzieła mistyczne. Wieki XVI i XVII przyniosły niezwykle rozwój tej dziedziny. Większość tekstów kabalistycznych pozostała w rękopisie aż do naszych czasów. Nie było chęci wśród przywódców społeczności żydowskiej, aby umożliwić szeroki dostęp do pism ezoterycznych i mistycznych. Stąd wiele dzieł kabalistycznych zostało skopiowanych tylko na użytek prywatny.

Kodeksy liturgiczne to najbardziej kolorowe z hebrajskich rękopisów. Ponieważ modlitwa stanowiła jądro liturgii, teksty z modlitwami tkwiły w centrum kultu żydowskiego, podtrzymując więź z innymi współwyznawcami pomimo geograficznego rozproszenia. Świadczą o tym istniejące rękopisy ze wszystkich krajów diaspory żydowskiej i ze wszystkich grup wiekowych. Lokalne rękopisy modlitewników dostarczają wielu informacji o historii tradycyjnych modlitw. Wskazują przy tym na niezwykle bogactwo poezji religijnej.

Lektura oraz studium hebrajskich tekstów, tak biblijnych, jak i pozabiblijnych, sprawiły, że konieczne stało się pogłębienie wiedzy o samym języku hebrajskim. Ta potrzeba wynikała z faktu, że od wczesnego średniowiecza przestawał on być już językiem żywym. Bliskowschodnia starożytność zna podobne sytuacje. Języki stawały się martwe, ale nadal odgrywały istotną rolę w literaturze. Już w starożytności poddawano analizie i opracowywano zagadnienia gramatyki oraz leksyki różnych języków, również tych martwych, jak chociażby sumeryjskiego. Dla hebrajszczyzny jednym z kluczowych bodźców była kultura arabska ze swą niezwykłą poezją. Ten literacki klimat sprawił, że w Palestynie, w Babilonii oraz na Półwyspie Iberyjskim tak dalece zainteresowano się nią, że arabski stał się językiem literatury żydowskiej.

Liczne zachowane rękopisy zawierają różne dzieła literatury pięknej. Są wśród nich wiersze świeckie i religijne, opowiadania, bajki ludowe, utwory dramatyczne, parodie napisane w języku hebrajskim lub w języku lokalnym, ale za pomocą hebrajskich liter. Rękopisy średniowieczne są niezwykle cennym skarbcem wiedzy o judaizmie. Pomimo wynalezienia druku i drukowania książek żydowskich rękopisy pozostawały nadal w użyciu i to nie tylko z powodów religijnych.

Judaizm posiadał liczne relacje ze światem Zachodu, w którym się rozwijał. Te relacje jednak sprowadzały się raczej do wymiany na poziomie materialnym. Pod względem koncepcji, idei, przekonań i wiary nowe tendencje obecne w kulturze zachodniej od czasów odrodzenia z trudem penetrowały myśl żydowską.

Dopiero wiek XVIII okazał się niezwykle w historii judaizmu i przyniósł z sobą ferment, który zaowocował przemianami w następnych wiekach. Wynikał on z faktu, że stary świat powoli przemijał, a nowy jeszcze się nie narodził się. Poniekąd przyjmuje się, że żydowskie średniowiecze trwało do końca tegoż wieku. Równocześnie jednak pojawiały się tendencje, które miały ukierunkować judaizm w następnych wiekach. Można wskazać trzy takie nury. Na terenie Rzeczypospolitej z nową siłą podjęto badania nad Torą. Rabbi Elija bar Salomon z Wilna, określany jako ostatni wielki teolog klasycznego judaizmu, naznaczył kierunek tych studiów. Przywołanie starego modelu studiów zapłodniło umysły talmudystów w Koronie, w Wielkim Księstwie i na Rusi. Drugi nurt powstały również w Rzeczypospolitej to chasydyzm. Rabbi Izrael Baal Szem Tow położył fundamenty pod ten nurt i nadał mu dynamiczny kierunek rozwoju. Prosta wiara miała dominować nad myśleniem nadzbyt „scholastycznym”, a radość i inne uczucia okraszyć tę wiarę głębokim humanizmem. Chasydyzm przyjęły wspólnoty żydowskie na południu Polski, na Rusi i na ruskich terenach Wielkiego Księstwa.

Tymczasem na Zachodzie tendencje oświeceniowe coraz bardziej zaczęły przenikać do judaizmu. Wyrazicielem tych idei był Mojżesz Mendelssohn, którego należy traktować jako pioniera w konfrontacji judaizmu z myślą oświeceniową. Wedle niego prawda religijna została powszechnie objawiona, a Tora to nie religia, lecz ustawodawstwo. Przekonywał on współwyznawców, że z jednej strony trzeba pozostawać wiernym wierze ojców, ale z drugiej przestrzegać cywilnych zwyczajów i praw krajów, w których się żyje. Mendelssohn starał się o połączenie praktyki judaizmu z racjonalizmem opartym na podstawach naukowych. Dał tym samym początek nurtowi zwanemu judaizmem reformowanym, który rozwinął się w XIX wieku.

W reakcji na zbyt radykalizm judaizmu reformowanego powstał nurt konserwatywny, który dążył do złagodzenia tych zbyt radykalnych tendencji. Oba te kierunki ukształtowały się w XIX wieku na terenie Niemiec, ale obecnie są szczególnie rozpowszechnione w Stanach Zjednoczonych. Oba przyjęły egalitarne formy liturgii, czyli zrezygnowały z tradycyjnego rozdzielania kobiet od mężczyzn, a od niedawna umożliwiają kobietom pełnienie wszystkich funkcji religijnych (w tym także funkcji rabina).

Judaizm reformowany porzucił znaczącą część przepisów rytualnych, zreformował liturgię, wprowadzając do niej między innymi język lokalny. Tymczasem judaizm konserwatywny pozostaje wierny prawu religijnemu (halacha), ale niektóre nakazy rytualne znacznie zmodyfikował. Uznał język hebrajski za liturgiczny oraz centralną rolę Ziemi Obiecanej. W łonie konserwatyzmu wykształcił się kierunek zwany rekonstrukcjonizmem, akceptujący zdobycze nauki i dążący do ograniczenia wpływu zasad religijnych na kulturę oraz cywilizację, a przy tym proponujący porzucenie idei Izraela jako ludu wybranego. Poza tymi trzema tendencjami pozostały wspólnoty sefardyjskie.

Pełne wejście Żydów do świata zachodniego dokonało się w XIX wieku. Nie było ono poprzedzone ani myślą renesansową, ani barokową próbą połączenia tego, co religijne, z tym, co świeckie. Nastąpiło zatem z nagłą i stanowiło niezwykle próbę dla żydowskich wspólnot. Do przemian, jakie dokonywały się w świecie, do przemian w nauce, sztuce, muzyce, literaturze, oraz do tworzenia obywatelskiego społeczeństwa wyznawcy judaizmu musieli się w jakiś sposób ustosunkować. Efektem tego były przemiany w dziedzinie teologii, prowadzące do skoncentrowania się przede wszystkim na Torze i Izraelu, a mniej na samym Bogu. W sytuacji rodzących się nacjonalizmów w Europie powstał syjonizm, czyli nacjonalistyczny ruch żydowski, którego ostatecznym celem stało się powstanie narodowego państwa żydowskiego. Ale emancypacja oznaczała nie tylko przemiany teologiczne i społeczno-polityczne, lecz również obyczajowe. Dotyczyło to w pierwszym rzędzie interpretacji halachy, czyli praktyki prawa żydowskiego. Przemiany, jakie nastąpiły wraz z haskalą, czyli żydowskim oświeceniem, stanowiły podłoże tych przemian, które przybrały różny charakter. Jednym z efektów emancypacji było porzucanie zwyczajów żydowskich i przyjmowanie lokalnego sposobu życia. Wiązało się to często z utożsamianiem się z lokalną społecznością nawet na poziomie przynależ-

ności etnicznej, czyli asymilacją. Dopiero II wojna światowa sprawiła, że proces asymilacji został nie tylko powstrzymany, ale i cofnięty.

Obecny judaizm jest złożony z licznych kierunków, z których jedne są bardziej dominujące, a inne pozostają na marginesie społeczności żydowskiej. Zasadniczo można judaizm podzielić na trzy gałęzie: ortodoksyjną, konserwatywną i zreformowaną.

Judaizm ortodoksyjny dzieli się na kilka kierunków, takich jak ortodoksyjny tradycyjny (litewski), nowoortodoksyjny i chasydzki. Ortodoksja tradycyjna wywodzi się przede wszystkim ze społeczności aszkenazyjskiej, ukształtowanej wedle wzoru pochodzącego z Wielkiego Księstwa Litewskiego, a skupionego na studium Tory i Talmudu. Dominuje ona w Izraelu i Stanach Zjednoczonych. Neoortodoksyjny kierunek jest bardziej pozytywnie nastawiony do nauk ścisłych i stara się je odczytywać w nawiązaniu do Tory, akceptując przy tym wartości przyjęte w cywilizacji zachodniej. Chasydyzm zaś odznacza się niezwykle wiernością własnej tradycji w sposobie życia, a nawet w ubiorze.

Judaizm konserwatywny dominuje w Stanach Zjednoczonych, kładąc szczególny nacisk na koncepcję Izraela jako jednego narodu, na jego jedność, pomimo różnorodności i wielości postaw oraz ekspresji, jakie można dostrzec w kulturze żydowskiej.

Judaizm reformowany, silny w Stanach Zjednoczonych, w Wielkiej Brytanii zwany liberalnym, jest bliski wartościom, jakie reprezentuje cywilizacja zachodnia. Stara się dostosować wymogi religijne i społeczne halachy do sytuacji współczesnego świata.

Judaizm ma za sobą co najmniej trzy tysiąclecia, jeśli liczyć okres sprzed niewoli babilońskiej. Wytworzył w tym okresie różne formy kulturowe, w tym religijne, i ukształtował koncepcje, z których jedne z czasem stały się dominujące, a inne zostały zepchnięte na margines. Te dominujące są traktowane jako istota judaizmu, inne stanowią o specyfice nurtów, jakie wyłoniły się przede wszystkim w religii Izraela. Ale nie można zapomnieć, że judaizm to nie tylko religia, to kultura i tradycje, które wierne swym podstawom wchodziły na przestrzeni historii w dialog z innymi kulturami, wytwarzając właściwe dla danego okresu i obszaru geograficznego formy.

BIBLIOGRAFIA

1. M. Bałaban, *Historia i literatura żydowska*, Warszawa 1988 (reprint).
2. M. Buber, *Rabbiiego Izraela Ben Eliezera zwanego Baal Szem Towem to jest Mistrzem Dobrego Imienia pouczenie o Bogu*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993.
3. S. Ph. de Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 1999.
4. H. Graetz, *Historia Żydów*, tłum. S. Szenhak, t. 1–3, Kraków 1990.
5. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, Jan Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, koment. J. Radożycki, t. 1–2, Warszawa 1993.
6. Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, Warszawa 2007.

7. N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997.
8. A. Lemaire, *Dzieje biblijnego Izraela*, Poznań 1998.
9. *Modlitewnik żydowski*, Kraków 2005.
10. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Kraków 2006.
11. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1983.
12. *Sefer jecira czyli Księga Stworzenia*, tłum., oprac. i koment. W. Brojer, J. Doktor, B. Kos, Warszawa 1995.
13. *Starożytny Izrael: od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, red. H. Shanks, Warszawa 2007.
14. W. Tyloch, *Judaizm*, Warszawa 1987.
15. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, tłum. J. Zabierowski, Łódź 1989.
16. J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005.
17. J. P. Woronczak, *Specyfika kulturowa cmentarzy żydowskich*, Katowice 1993.

Andrzej Mrozek

PIERWSZE WIEKI CHRZEŚCIJAŃSTWA

POCZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Chrześcijaństwo uznawane za religię „objawioną” pojawiło się w określonym momencie historycznym. Wyłoniło się z judaizmu za sprawą Jezusa z Nazaretu na terenie opanowanej przez Rzymian Palestyny w latach trzydziestych I wieku n.e. Choć wciąż dyskutuje się, czy Jezus pragnął założyć religię, to jednak historyczny fakt jej *z a ł o ż e n i a* jest niepodważalny. Nie znamy żadnego tekstu, jeśli nie liczyć jakiegoś apokryfu, napisanego przez Jezusa. Dopiero we wspólnotach wczesnochrześcijańskich zaczęto spisywać tak słowa, jak i dokonania oraz wydarzenia z życia Jezusa. W ten sposób powstała teologiczna narracja w formie ewangelii. Równocześnie zaczęły powstawać opracowania, które można uznać za początki teologii chrześcijańskiej. Przedstawicielem tego nurtu był Paweł z Tarsu, Żyd i zhellenizowany faryzeusz, który opowiedział się po stronie chrześcijaństwa.

Przez pierwsze dwa lub nawet trzy wieki nie możemy jeszcze mówić o kulturze chrześcijańskiej. Zwolennicy Jezusa w pierwszym okresie nie mieli zamiaru przekształcać przestrzeni publicznej i nie dysponowali własnym kalendarzem. Przez długi czas nie ukształtowali architektury chrześcijańskiej, a zamiast tego wspólnoty chrześcijańskie powoli zmieniały wybrane lokale w przestrzeń bardziej funkcjonalną i dostosowaną do swych potrzeb, w tym przede wszystkim do potrzeb liturgicznych. Powstałe normy dotyczyły jedynie członków wspólnoty, a nie całego społeczeństwa, i minie wiele czasu, nim powstanie tak zwana moralność chrześcijańska. Nie można też mówić o rodzinie chrześcijańskiej. Chrześcijanie w pierwszych wiekach są obecni w różnych kulturach, a zatem nie można ich w tym czasie utożsamiać czy

wpisywać w którąś z nich. Dopiero III, a przede wszystkim IV wiek przyniosą znaczące zmiany i zacznie się kształtować kultura chrześcijańska w pełnym tego słowa znaczeniu.

W niektórych środowiskach żydowskich pojawia się dość ciekawa koncepcja początków chrześcijaństwa. Opiera się ona po części na interpretacji hebrajskiego określenia chrześcijan: *nocrim*. Nie pochodziłoby ono od toponimu Nazaret, lecz od hebrajskiego terminu *necer*, czyli „korzeń”, który w tym kontekście miałby znaczenie mesjańskie. Dodaje się przy tym, że postaci określane jako *nocrim* pojawiły się w Palestynie już przynajmniej w I wieku p.n.e. Jako przykład wskazuje się rabiego Jehoszuę ben Perachię. Niezależnie od słuszności takiej interpretacji początków chrześcijaństwa należy zwrócić uwagę na pewną jej zbieżność z interpretacjami, które widzą chrześcijaństwo jako kontynuację mesjanistycznego nurtu w ramach religii Izraela. Zatem byłoby to wewnątrzkonfesyjne świadectwo, czyli pochodzące ze środowiska judaizmu, o istnieniu nurtu, który z czasem przybrał formę określaną jako chrześcijaństwo. Tak postrzegane chrześcijaństwo nie byłoby zatem „nową” religią, ale kontynuacją określonej tradycji i określonego nurtu duchowego w religii Izraela. Formułowana wielokrotnie teza, że Jezus z Nazaretu nie miał zamiaru tworzyć nowej religii, byłaby zupełnie słuszna, a powyższe świadectwo tylko by ją potwierdzało. W istocie, w słowach przypisanych Jezusowi z Nazaretu powtarza się koncepcja kontynuacji i wypełnienia. Kluczowy dla judaizmu zbiór zwany Talmudem, w interpretacji judaistycznej, zasadniczo nie zawiera informacji ani o Jezusie z Nazaretu, ani o chrześcijanach. Słuszność tego konfesyjnego twierdzenia należy doprecyzować, ale może ono wskazywać na sposób powstawania tego zbioru. Środowiskiem, które go tworzyło, był przeciwny mesjanistycznemu nurt w religii Izraela. Nie należy zatem się dziwić, że nie uwzględnił on w swojej tradycji elementów mu „obcych” czy nawet konkurencyjnych, których wyrazicielami byli *nocrim*. Możemy ich określić jako judeochrześcijańskie albo po prostu chrześcijanie. To o nich zatem, można przyjąć, świadczy użyte w Dziejach Apostolskich po raz pierwszy określenie *christianoī*. Mogłoby być ono tłumaczeniem hebrajskiego lub aramejskiego terminu *nocrim*.

Zagadnienie początków chrześcijaństwa nie jest tak do końca jednoznaczne, choć z konfesyjnego punktu widzenia sprawa wydaje się niemal oczywista. Bardzo problematyczne wydaje się być doprecyzowanie, kiedy kończy się wczesne chrześcijaństwo. Czy takim punktem kluczowym i zamykającym ten okres jest przełom za cesarza Konstantyna, czy raczej sobór w Chalcedonie? Czy może denominacja „wczesne chrześcijaństwo” odnosi się li tylko do okresu wstępnego, gdy formowały się jego podstawy? Zatem dotyczyłoby to jedynie tak zwanego judeochrześcijaństwa oraz okresu przejścia ze środowiska izraelskiego do innych kontekstów kulturowych.

O początkach określania wyznawców Jezusa z Nazaretu chrześcijanami poświadcza tekst z Dziejów Apostolskich:

Ci, których rozproszyło prześladowanie, jakie wybuchło z powodu Szczepana, dotarli aż do Fenicji, na Cypr i do Antiochii, głosząc słowo samym tylko Żydom. Niektórzy z nich pochodzili z Cypru i z Cyreny. Oni to po przybyciu do Antiochii przemawiali też do Greków i opowiadali Dobrą Nowinę o Panu Jezusie. A ręka Pańska była z nimi, bo wielka liczba uwierzyła i nawróciła się do Pana. Wieść o tym doszła do uszu Kościoła w Jerozolimie. Wysłano do Antiochii Barnabę. Gdy on przybył i zobaczył działanie łaski Bożej, ucieszył się i zachęcał wszystkich, aby całym sercem wytrwali przy Panu; był bowiem człowiekiem dobrym i pełnym Ducha Świętego i wiary. Pozyskano wtedy wielką liczbę [wiernych] dla Pana. Udał się też do Tarsu, aby odszukać Szawła. A kiedy [go] znalazł, przyprowadził do Antiochii i przez cały rok pracowali razem w Kościele, nauczając wielką rzeszę ludzi. W Antiochii też po raz pierwszy nazwano uczniów *ch r z e ś c i j a n a m i* (Dz 11,19-26).

JUDAIZM NA PRZEŁOMIE EPOK

Religijnym kontekstem, w którym tworzyły się początki chrześcijaństwa, była religia Izraela. Judaizm na przełomie epok był wszystkim innym oprócz jednolitego systemu religijnego. Żydowski pisarz i historyk Józef Flawiusz nie zna nawet terminu judaizm, a grecki czasownik *judaidzo* przez niego używany oznacza żyć wedle prawa, obyczajów Judejczyków. Nie należy sobie wyobrażać, aby obecna forma judaizmu czy raczej obecne formy judaizmu miały swój dosłowny odpowiednik na przełomie epok. Metodologicznie bardziej uprawnione jest przyjęcie zasady odwrotnej: nie miały dosłownego odpowiednika. Judaizm przełomu epok, cokolwiek pod tym terminem rozumiemy, był znacząco zróżnicowany. I to jest właściwy punkt wyjścia przy próbie określenia relacji między jego różnymi nurtami.

Według wspomnianego już Józefa Flawiusza w Palestynie istniały, zgodnie z jego terminologią, cztery „szkoły filozoficzne”, które możemy traktować raczej jako nurty judaizmu: saduceusze, faryzeusze, zeloci i esseńczycy. Ale fenomenowi religijnemu judaizmowi tego czasu nie można ograniczyć do tych czterech form. O wiele ważniejszy był ferment intelektualny i literacki zwany apokaliptyką. Świadczą o tym teksty powstałe na przełomie epok, teksty religijne, w których autorzy wyrażali niepokój i oczekiwanie nowych czasów. Ten kierunek literacki rozdził się z profetyzmu biblijnego, ale zawierał, jak się wydaje, elementy nie tylko typowo hebrajskie. Nie był to nurt jednolity i z trudem przychodzi opisać go tak, jak się opisuje spójną doktrynę filozoficzną czy religijną. Można jedynie wskazać na typowe dla apokaliptyki zagadnienia, a są nimi: objawienie tajemnic wybranemu wizjonerowi, oczekiwanie końca czasów, interwencja Boga, grzeszność człowieka, dualizm, nowy świat, prześladowania, bliskość tak zwanego Dnia Pańskiego, postać syna człowieczego, czyli enigmatycznej figury pośrednika, zmartwychwstanie umarłych oraz sąd i wyrok w kontekście końca starego świata.

W kontekście synagogalnym powstała zasadnicza część liturgii chrześcijańskiej i z niego zaczerpnęła wiele elementów. Liturgia synagogalna zawierała w swej strukturze przede wszystkim lekturę tekstów biblijnych, której towarzyszyło ich tłumaczenie (*targumy*), a następnie wyjaśnienie (*midrasze*). Nie jest jednoznaczne,

co stanowiło treść wyjaśnień i czy miały one charakter bardziej hagadyczny, czy halachiczny, innymi słowy, czy więcej w nich było narracji, czy zasad „prawnych” dotyczących postępowania. Znaczące było tłumaczenie dokonywane przez *meturgemena* oraz aktualizacja tekstów. Przykład takiej synagogałnej aktualizacji znajdujemy w Ewangelii Łukasza, gdy Jezus przychodzi do synagogi w Nazarecie, czyta zwój Izajasza i deklaruje: „Dziś przed wami te słowa się zrealizowały” (Łk 4,21). Ta hermeneutyczna metoda albo zasada została przeniesiona do kontekstu chrześcijańskiego i zastosowana na początku przede wszystkim do postaci Jezusa z Nazaretu. Ale możemy sobie zadać pytanie, czy koniecznie należy założyć takie przeniesienie zasady ze środowiska żydowskiego na chrześcijańskie? To w łonie judaizmu, albo dokładniej, w łonie jednego z jego nurtów powstała liturgia, którą dziś nazywamy chrześcijańską, a przynajmniej jej znacząca część. Nie trzeba było niczego przenosić, zapożyczać, bo liturgia chrześcijańska rodziła się w kontekście judaizmu. Zatem nie jest niczym wyjątkowym, że grupa wyznawców judaizmu zastosowała znaną powszechnie zasadę i zastosowała ją w synagogałnym początkowo kontekście. Co więcej, miała ona do dyspozycji wypracowane i zebrane w łonie tegoż judaizmu teksty mesjańskie, tak zwane *testimonia*. Zatem nie nastąpiła jakaś wyjątkowa zmiana, bowiem liturgia wczesnochrześcijańska nawiązała do eschatologicznych i mesjańskich oczekiwań.

Ale czy rodząca się w synagodze liturgia chrześcijańska posiadała jedynie aspekt skrypturystyczny, czyli nawiązywała jedynie do tekstów Pisma? Raczej nie. Dzień Pański, termin pojawiający się w chrześcijaństwie, to reminiscencja myśli eschatologicznej wypracowanej w nurcie apokaliptycznym. W tymże nurcie oznaczał on nadejście Pana (Boga), sąd i wyrok. W chrystologicznym kontekście zmartwychwstania ten element apokaliptyczny dotyczący eschatonu został przetransponowany i stał się pamiątką na cześć Pana Zmartwychwstałego. Wcześniej Dzień Pański oznaczał przemianę, nadejście nowego eonu. W chrześcijaństwie taka celebrowana Dnia Pańskiego to nic innego jak liturgiczne przeżycie nowego eonu, który rozpoczął się wraz z *triduum* męki, śmierci i zmartwychwstania Mesjasza.

Chociaż chrześcijaństwo zaczerpnęło z zasobów judaistycznych, to dominuje przekonanie, że nie nastąpiło to bezpośrednio z języka hebrajskiego, lecz za pośrednictwem literackiej tradycji żydowsko-greckiej mającej swe korzenie w Aleksandrii. Tym elementem pośredniczącym była grecka wersja biblii hebrajskiej zwana Septuagintą. To dzieło powstało w łonie diaspory aleksandryjskiej, ale szybko rozpowszechniło się i zyskało znaczenie również w innych centrach, w tym w jakiejś mierze w Jerozolimie, o czym świadczą zachowane w grotach Qumran manuskrypty greckie. W okresie przełomu epok judaizm był zasadniczo otwarty na język grecki i pisma żydowskie w języku greckim nie były jakimś ewenementem. Dopiero doświadczenia pierwszego, a przede wszystkim drugiego wieku naszej ery sprawiły, że doszło do zamknięcia się judaizmu na elementy obce i przyjęcia języka hebrajskiego za wyznacznik właściwego pośrednika treści świętych.

Tej tendencji nie podzieliło wywodzące się z judaizmu chrześcijaństwo, które po okresie dyskusji otwarło się szeroko na społeczności nieżydowskie. Świadczą

o tym już pisma Nowego Testamentu (NT). Jednak nie należy tego aspektu przeceniać. Istniały bowiem i takie wspólnoty, które przez pewien czas były nadal ograniczone do ludności jeśli nie żydowskiej, to etnicznie semickiej. I to zapewne w tych wspólnotach posługiwano się również innymi tekstami powstałymi w judaizmie, tak zwanymi midraszami i targumami.

Punktem wyjścia do przekazu chrześcijańskiego *kerygmatu* były „hebrajskie” teksty, nawet jeśli już przetłumaczone na grecki czy aramejski. Powstanie Nowego Testamentu stanowiło jednocześnie wypracowanie własnego zasobu literackiego. Jednak nawet ten tekst powstał w kontekście i w nawiązaniu do hebrajskich Pism. Chociaż ewangelie i inne pisma Nowego Testamentu są napisane greką, i do tego jeszcze greką specyficzną, zwaną *koine*, to jednak motywy w nim zawarte są zaczerpnięte z Biblii Hebrajskiej (i Septuaginty), zwanej w chrześcijaństwie Starym Testamentem. W trakcie tworzenia tekstów Nowego Testamentu jego autorzy czerpali również ze wspomnianych już tekstów midraszy i targumów powstających w środowisku żydowskim. Tworzenie Nowego Testamentu to proces dialogiczny, w ramach którego kerygmat jest opracowany i przekazywany za pomocą „języka symboli i motywów” Starego Testamentu.

ŚWIĘTE PISMA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Zasady wiary chrześcijańskiej oraz reguła życia, wyrażone przede wszystkim w sposób narracyjny, zostały zawarte w pismach zebranych w zbiorze zwanym Nowym Testamentem. Powstawały one sukcesywnie na przestrzeni około jednego stulecia – od połowy I do połowy II wieku n.e. Na Nowy Testament składa się w sumie dwadzieścia siedem ksiąg napisanych po grecku. Jego treścią jest przesłanie o Jezusie z Nazaretu, przekazane w wieloraki sposób przy użyciu różnorodnych środków, form i gatunków literackich. Nowy Testament zatem stanowi tę część Biblii, która powstała w środowisku chrześcijańskim. W tych pismach wspólnoty chrześcijańskie odnajdują autentyczne nauczanie Jezusa z Nazaretu.

Tradycja wczesnochrześcijańska przekazała nam nieco informacji o ewangelistach, ale autorem, który dominuje w literaturze biblijnej Nowego Testamentu jest Paweł z Tarsu. Jego imieniem zostało podpisanych trzynaście ksiąg. Pierwsze chronologicznie pisma chrześcijańskie mają charakter epistolarny i są to listy Pawła z Tarsu. Dopiero na drugim etapie powstawania tekstów Nowego Testamentu pojawiają się Ewangelie. Poza Pawłem z Tarsu z trudem można określić autorów pism Nowego Testamentu. Część z nich została wtórnie przypisana wiodącym postaciom ery apostołskiej.

Gatunkiem wyjątkowym i specyficznym w Nowym Testamencie jest ewangelia. Nie spotykamy go w innej literaturze, z wyjątkiem późniejszej literatury chrześcijańskiej, w której pojawia się pośród apokryfów. Twórcą ewangelii jako gatunku literackiego był prawdopodobnie chrześcijanin, którego tradycja nazywa Markiem.

Prócz Marka jeszcze trzej inni autorzy starali się przekazać przesłanie Jezusa, posługując się tym samym gatunkiem literackim. Ewangelie Nowego Testamentu nie są biografiami Jezusa, lecz opracowanym teologicznie świadectwem historycznym *sui generis*.

Nowy Testament to nie tylko ewangelie. Przeciwnie, dominują w nim listy, których w sumie jest dwadzieścia jeden. Część z nich to listy *sensu stricto*, pisane ze szczególnej okazji do określonej osoby lub grupy osób. Jednak większość to rozprawy utrzymane w formie epistolograficznej i skierowane do szerokiego kręgu czytelników.

Prócz ewangelii i listów Nowy Testament zawiera jeszcze dwie inne gatunkowo księgi. Jedną z nich są *Dzieje Apostolskie*, będące apologetycznym obrazem początków chrześcijaństwa, a drugą *Apokalipsa Jana*, nawiązująca swoją formą do literackiej tradycji, która wywodzi się z judaizmu.

O działalności i „nauce” Jezusa z Nazaretu relacjonują cztery ewangelie, z których trzy ze względu na podobieństwo zwą się synoptycznymi. Niewiele jest w nich jednak informacji o jego życiu i tylko pobrzmiewa echo wzmianek o pochodzeniu oraz rodzinie. Za najstarszą uważa się obecnie *Ewangelię według Marka*. Jej dynamika jest zaskakująca, bo w istocie stanowi ona krótkie opowiadanie o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, poprzedzone długim wstępem. Ten wstęp zajmuje blisko trzynastą część rozdziałów, zaś samo przedstawienie tak zwanej tajemnicy paschalnej obejmuje w sumie ledwie trzy rozdziały. Ewangelia ta nie jest biografiami Jezusa, nie jest też budującym opowiadaniem o jego życiu i cudach, lecz spojrzeniem na działalność Jezusa z perspektywy jego zmartwychwstania. Tak zwykle się w kręgach egzegetów definiować ten specyficzny gatunek literacki.

Jest ona zbudowana w oparciu o bloki narracyjne. Pierwszy z nich dotyczy Jezusa i współczesnego mu judaizmu oraz formowania grupy uczniów. Scenerią dominującą są galilejskie synagogi. Po krótkotrwałej fascynacji osobą Jezusa dochodzi do konfliktu z władzami religijnymi. Drugi blok narracyjny rozgrywa się pośród galilejskich wzgórz. Jezus głosi Dobrą Nowinę, dokonuje wielkich cudów, ale nie potrafi przewyciężyć niewiary ludzkiej. Trzeci z kolei blok narracyjny to rozszerzenie horyzontu nauczania Jezusowego na cały Izrael, a nawet poza ziemię Izraela. Jego uczniowie niewiele rozumieją, czekają na króla Izraela i nie mieści im się w głowie, że mesjasz może być inny. Nie chcą zaakceptować zapowiedzi męki, to zupełnie nie przystaje do mesjańskich oczekiwań w Izraelu. Jezus decyduje się na pielgrzymkę do Jerozolimy, do której wchodzi pośród wiwatującego tłumu. Ale od razu dochodzi do konfliktu z władzami świątynnymi i dni Jezusa wydają się już policzone. Jeszcze tylko wygłasza mowę eschatologiczną, spożywa ze swymi uczniami paschę i już zostaje pojmany i osądzony. Ostatnie rozdziały *Ewangelii według Marka* zawierają opis męki, śmierci i zmartwychwstania. Na krzyżu Jezus zostaje wyszydzony, ale gdy umiera, z ust centuriona, poganina padają słowa: „ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15,39).

Za autora tej ewangelii najstarsza tradycja chrześcijańska uznała Jana Marka, który towarzyszył Pawłowi w czasie jego pierwszej podróży misyjnej. Ewangelia

została zredagowana między 60 a 70 rokiem i uchodzi za najstarszą, jeśli pominie my przypuszczenia o aramejskiej wersji *Ewangelii Mateusza*. Ewangelia Markowa stanowi jedno z dwóch źródeł dla pozostałych ewangelii synoptycznych, Mateusza i Łukasza.

Specyfiką Nowego Testamentu jest to, że o Jezusie powstało kilka przekazów, podobnych do siebie, ale zawierających odrębne przesłania i kompozycje teologiczne. *Ewangelia według Mateusza* jest bardzo ściśle związana ze Starym Testamentem. Nie tylko śmierć i zmartwychwstanie Mesjasza, ale całe jego życie okazuje się wypełnieniem Pisma, czyli Biblii rozumianej jako Stary Testament. Tematem, który łączy całe dzieło Mateusza, jest „dobra nowina o Królestwie Niebieskim”.

Mateusz przedstawia Jezusa, który całą swoją działalność poświęca Izraelowi. Okazuje swój autorytet poprzez nauczanie i cuda. Zostaje jednak odrzucony i wtedy zwraca się do niewielkiej grupki swych uczniów. I tak oto rodzi się Kościół. Przybywając do Jerozolimy, raz jeszcze spotyka się z przywódcami religijnymi narodu, ale efektem spotkania jest wrogość, która wkrótce przemieni się w odrzucenie. To odrzucenie paradoksalnie otworzy nowe horyzonty i powstanie wspólnota gotowa przyjąć wszystkich do swego grona.

Dynamika i struktura *Ewangelii według Mateusza* opiera się na następowaniu po sobie bloków narracyjnych i wielkich mów Jezusa. Otwiera ją prolog nawiązujący do dzieciństwa Jezusa zwany „Ewangelią dzieciństwa”, której nie było u Marka. Pojawi się on jeszcze u Łukasza. To w tych tekstach znajdują się motywy powracające podczas Bożego Narodzenia. Ale to jest tylko niewielki fragment ewangelii. W strukturze jest ona podobna do *Ewangelii według Marka*. Tym razem Jezus został przedstawiony jako nowy Mojżesz nie tylko dlatego, że przynosi Nowe Prawo, ale dlatego, że prowadzi z niewoli do wolności i ze śmierci do życia. Na końcu ewangelii zapowiada, że będzie ze swoimi uczniami aż do końca czasów. W tej zapowiedzi słychać echo starotestamentalnej obecności Boga pośród swego ludu. Ta obecność nie jest oderwana od wydarzeń paschalnych śmierci i zmartwychwstania. W ewangelii zbawienie, które dokonało się na krzyżu i w zmartwychwstaniu, jest najważniejszym wydarzeniem, do którego autor prowadzi i na które przygotowuje czytelnika ewangelii.

Tradycja wczesnochrześcijańska przypisuje autorstwo ewangelii, przyjmowanej przez wieki za pierwszą, Mateuszowi, jednemu z dwunastu Apostołów. Wydaje się jednak, że została ona napisana nieco później niż *Ewangelia według Marka*, prawdopodobnie na początku lat siedemdziesiątych pierwszego stulecia naszej ery. Istnieją przypuszczenia, że pierwsza wersja tej ewangelii powstała w języku aramejskim w środowisku judeochrześcijańskim, być może w Palestynie. Ale miejscem powstania mogła być też Syria (Antiochia?) lub Egipt (Aleksandria).

Trzecia z synoptycznych, czyli *Ewangelia według Łukasza*, stanowi wraz z *Dziejami Apostołów* jedną całość, której autorem według najstarszej tradycji jest Łukasz, lekarz z zawodu, uczeń i towarzysz wypraw misyjnych apostoła Pawła. Początkowe rozdziały ewangelii pełnią funkcję biograficzną zgodnie ze starożytnym schematem, według którego dzieciństwo wielkich postaci zapowiada ich przy-

szłość. W pierwszych dwóch rozdziałach autor świadomie nawiązuje do stylu starotestamentalnego, wprowadzając cztery kantyki, które doskonale odpowiadają starotestamentalnym kanonom literackim.

W sensie ścisłym ewangelia rozpoczyna się dopiero w trzecim rozdziale, wraz z wystąpieniem Jana Chrzciciela, chrztem Jezusa i kuszeniem. Wydarzenia te stanowią wprowadzenie do działalności Jezusa, którą rozpoczyna w Galilei, głosząc bliskość Królestwa Bożego. Potwierdza swoją misję znakami takimi, jak uzdrowienia, wypędzanie złych duchów i odpuszczenie grzechów. Nie wszyscy jednak przyjmują Królestwo przez niego głoszone. Tylko niewielka grupa uczniów pozostaje mu wierna. Dokonuje się podział na wierzących i tych, którzy Jezusa nie przyjmują.

Następuje, podobnie jak w *Ewangelii Marka*, przejście do drugiej części ewangelii. Punktem zwrotnym jest podjęcie podróży do Jerozolimy poprzedzonej i przygotowanej przez scenę przemienienia. Opis podróży do Jerozolimy obejmuje blisko połowę *Ewangelii Łukasza* (9,51-19, 28). Jezus podczas podróży poucza uczniów, mówi im o Królestwie, ale w kontekście bardziej wspólnotowym. Podróż kończy tryumfalny wjazd do Jerozolimy, który równocześnie otwiera ostatnią część ewangelii. Są w niej przedstawione ostatnie dni Jezusa w Jerozolimie, jego mowa eschatologiczna, pożegnalna mowa skierowana do uczniów podczas Ostatniej Wieczerzy i wreszcie męka, śmierć i zmartwychwstanie. Autor w trzech momentach przedstawił fakt zmartwychwstania. Pierwszym jest odkrycie pustego grobu, centralnym wzruszające spotkanie Jezusa z uczniami w Emaus, a końcowym pojawienie się Jezusa pośród uczniów, którzy nie mogą zrozumieć, co oznacza pusty grób. Ewangelia kończy się wyjaśnieniem, że trzeba było, aby Mesjasz cierpiał, oraz zapowiedzią, że odtąd w jego imię będzie głoszone nawrócenie i odpuszczenie grzechów.

Dzieje Apostolskie ukazują, w jaki sposób ta zapowiedź zostaje zrealizowana w pierwszych dziesięcioleciach istnienia Kościoła. Urzeczywistniają się pożegnalne słowa Chrystusa: „będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). W toku opowiadania ciągle rozszerza się horyzont działalności apostolskiej: z Jerozolimy na cały świat ówczesny. Dobra Nowina o zbawieniu stopniowo przechodzi od Żydów do pogan. Ten rozwój dokonuje się, zgodnie z koncepcją autora, pod wpływem Ducha Świętego. Stąd Dzieje Apostolskie niekiedy nazywa się „Ewangelią Ducha Świętego”.

Ich struktura oparta jest w zasadniczym zarysie na zapowiedzi Jezusa. Najpierw apostołowie są świadkami w Jerozolimie (rozdziały 1–5). Jednak powoli zaczynają zwracać się najpierw do Żydów mówiących po grecku, a następnie do Samarytan, uznawanych za heretyków judaizmu. Sytuacja zmusza jednak apostołów do pójścia do pogan. Nie dzieje się to bezboleśnie. W jerozolimskiej wspólnotie dochodzi do konfliktu na tym właśnie tle. I wtedy pojawia się Paweł z Tarsu, nazwany przez późniejszą tradycję Apostołem Narodów. To on podejmuje się misji pośród pogan. On głosi ewangelię w Syrii, Azji Mniejszej, Grecji. Przeciwwstawia się tendencjom judaizacji pośród wierzących. Broni swej misji podczas tak zwanego soboru w Jerozolimie (rozdz. 15), przeciwwstawia się obrzezaniu pogan. Podróżę misyjną Pawła są treścią drugiej części Dziejów Apostolskich. Dociera on aż do Rzymu, gdzie

zostaje przyjęty przez wspólnotę wierzących. Ostatnie słowa Pawła są podsumowaniem dzieła, jakie Łukasz napisał w dwóch tomach: „Wiedźcie więc, że to zbawienie Boże posłane jest do pogan, a oni będą słuchać” (Dz 28,28).

Wprawdzie autor dedykuje swoje dzieło „dostojnemu” Teofilowi, lecz w rzeczywistości pisze je dla chrześcijan pochodzących z kręgów pozażydowskich. Bardziej niż pozostali ewangeliści, Łukasz usiłuje być historykiem. Mówi o tym we wstępie do ewangelii. Jednak jego ewangelia jest raczej „historią zbawienia”, w której nie brak akcentów historiozoficznych. Język tej ewangelii jest bogaty i piękny, co pozwoliło Hieronimowi uznać Łukasza za najbardziej biegłego w grece spośród wszystkich ewangelistów. Charakterystyczne dla Łukasza są mowy, które wygłasza zarówno Jezus, jak też apostołowie Piotr, Paweł, Jakub, diakon Szczepan i inni. Są to prawdziwe małe arcydzieła sztuki oratorskiej wpisane w dynamikę Ewangelii Łukasza i Dziejów Apostolskich. Obie księgi powstały około roku 70 n.e., prawdopodobnie zanim jeszcze świątynia jerozolimską została zburzona.

Czwarta ewangelia, jak niekiedy jest nazywana *Ewangelia według Jana*, chronologicznie jest najpóźniejszą, bowiem powstała pod koniec I lub na początku II wieku naszej ery. Różni się bardzo w zestawieniu z ewangeliami synoptycznymi. Samo rozmieszczenie materiału związanego z życiem i działalnością Jezusa jest inne niż u synoptyków. Inne są również środki literackie, którymi posługuje się autor. Jan, któremu już tradycja przypisuje autorstwo czwartej ewangelii, należał najpierw do uczniów Jana Chrzciciela, a później przyłączył się do Jezusa. Stał się jego ulubionym uczniem, któremu Jezus, umierając na krzyżu, oddał w opiekę swą matkę (J 19,27).

Na *Ewangelię Jana* składają się dwie „księgi”: „księga znaków”, obejmująca pierwsze dwanaście rozdziałów, i „księga męki”, którą stanowi druga część ewangelii. Ewangelia rozpoczyna się wspaniałym chrystologicznym hymnem o „Słowie” – *Logosie*, który nawiązuje do starotestamentalnej literatury mądrościowej. Nie wspomina się dzieciństwa Jezusa, niewiele mówi ewangelista o działalności w Galilei. Jezus z *Ewangelii Jana* nie posługuje się tak typowymi dla synoptyków przypowieściami. Ewangelia jest wypełniona mowami, które nie przypominają jednak tych z ewangelii Łukasza czy Mateusza. Są to raczej małe traktaty teologiczne albo katechezy chrystologiczne. Jan nie miał zamiaru napisać ewangelii według modelu synoptycznego. Jak sam stwierdza, chciał, aby czytelnicy uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem (J 20,32). W jego ewangelii cuda stają się znakami. Poprzez bogatą symbolikę przedstawia, kim jest Jezus. Jest on ukazany jako źródło wody żywej (rozd. 4), pokarm niebiański (rozd. 6), światłość świata (rozd. 9) i w końcu jako zmartwychwstanie i życie (rozd. 11). To operowanie symboliką jest typowe dla całej Ewangelii Jana.

Język tej ewangelii jest dość ubogi, słownictwo nieco monotonne, mało urozmaicone, styl prosty, czasem wręcz niedbały, obfitujący w liczne semityzmy. Proza Ewangelii posiada jednak specyficzną i skrupulatnie przestrzeganą rytmikę. Autor z upodobaniem powraca na nowo do słów i zwrotów wcześniej używanych. Medytuje nad nimi, odkrywa ich głębszy sens.

W Nowym Testamencie trzynaście listów nosi podpis Pawła z Tarsu. Nie wszystkie zostały przez niego napisane, niektóre zostały mu przypisane, a ich autorzy pozostali anonimowi. Niewątpliwie jednak spuścizna pisarska Pawła pozostawiła niezatarty ślad i przyczyniła się do powstania w formującym się chrześcijaństwie refleksji filozoficznej nad prawdami wiary, która zwie się teologią.

Spośród listów noszących imię „apostoła narodów” za niewątpliwie autentyczne uważa się *Pierwszy List do Tesaloniczan*, *Pierwszy List do Koryntian*, *Drugi List do Koryntian*, *List do Galatów*, *List do Rzymian*, *List do Filipian* i *List do Filemona*. Pozostałe przypisuje się Pawłowi, ale są one przynajmniej w części dziełem albo jego uczniów, albo pisarzy, którzy starali się naśladować jego styl i odwołali się do jego autorytetu.

Terminem *Corpus Paulinum* określa się zaś cały zbiór, w którego skład wchodzi zarówno autentyczne listy Pawła, jak również listy mu przypisane. Zbiór ten dzieli się na:

listy główne

- do Rzymian
- do Galatów
- Pierwszy do Koryntian
- Drugi do Koryntian
- Pierwszy do Tesaloniczan
- Drugi do Tesaloniczan

listy więzienne

- do Filipian
- do Efezjan
- do Kolosan
- do Filemona

listy pasterskie

- do Tytusa
- Pierwszy do Tymoteusza
- Drugi do Tymoteusza

Listy Pawła są skierowane przede wszystkim do konkretnych wspólnot chrześcijańskich. Forma epistolarna nie jest jedynie zabiegiem literackim, a ich treść, często teologiczna, świadczy o tym, że Paweł do listów dołączył materiał literacki o różnicowanym charakterze, takim jak hymny, wyznania wiary, wyjaśnienia egzegetyczne, dysputy.

Odrębną, ale i niewielką grupę stanowią listy skierowane do konkretnych osób, którymi byli uczniowie i pomocnicy Pawła. Wszystkie trzy listy duszpasterskie, czyli pastoralne, odznaczają się podobną terminologią, stylem i formą literacką.

Czy jednak ich autorem jest Paweł? Dyskutuje się nad tym. Jeśli przyjąć, że napisał je Paweł, to powstać one musiały w połowie lat sześćdziesiątych pierwszego wieku naszej ery. Jeśli zaś przyjmiemy, że są one dziełem anonimowego autora, to ich kompozycję przesuwamy na lata osiemdziesiąte. Kolejność listów w poniższej prezentacji nawiązuje do kolejności w kanonie Nowego Testamentu.

List do Rzymian został skierowany do wspólnoty, której Paweł nie znał osobiście. Jest może dlatego bliższy w swej formie traktatowi teologicznemu niż pismu epistolarnemu. Został napisany prawdopodobnie pod koniec trzeciej podróży misyjnej w Koryncie około 57/58 roku. List ten pisał pod dyktando Pawła bliżej nieznanego nam Tercjusz (Rz 16,22). Ciekawostką może być fakt, że doręczyła go wspólnocie chrześcijańskiej w Rzymie diakonisa o imieniu Febe (Rz 16,1).

Na pierwszy plan wysuwa się problematyka zbawienia i usprawiedliwienia wierzącego. Temat ten doczekał się w tym liście spokojnej i dojrzałej syntezy, opartej na koncepcji zbawczego planu Boga. Jest ona ponadto urozmaicona użyciem różnych form literackich. Paweł sięga do hymnów, diatryb, argumentacji rabinistycznej. Wykorzystuje wiele motywów starotestamentalnych, ale opracowuje je z punktu widzenia chrześcijańskiego. Mówi o powołaniu wszystkich ludzi do wiary i zbawienia, o stosunku łaski do natury, o grzechu pierworodnym, o istocie wolności chrześcijańskiej, o szlachetnym liberalizmie we współżyciu w Kościele, o roli Żydów wobec objawienia w obu przymierzach. List ten stanowi soteriologiczną syntezę całej teologii Apostoła Narodów. Jest to najbardziej teologiczny z wszystkich jego listów.

Pierwszy Listu do Koryntian został napisany przez Pawła w Efezie podczas trzeciej podróży misyjnej około roku 55. Adresatami listu są chrześcijanie ze wspólnoty w Koryncie, pośród których Paweł przebywał podczas drugiej podróży kilka lat wcześniej. Teologia zawarta w liście nie jest jednak typowo spekulatywna. Paweł odnosi się do spraw, jakimi żyje wspólnota, i wypracowuje teologię, którą możemy nazwać „stosowaną”. Towarzyszą jej praktyczne wskazówki oparte na zasadach, które Paweł przedstawia i wyjaśnia. W obliczu podziałów we wspólnocie Paweł przedstawia Chrystusa i jego krzyż. Platońskim ideom doskonałości przeciwstawia teologię ciała i związaną z nią naukę o małżeństwie i dziewictwie. W obliczu podziału na różne grupy i frakcje, do jakiego doszło w Koryncie, Paweł ukazuje istotę jedności wspólnoty zgromadzonej na wspólnej eucharystii, ubogaconej charyzmatami. A wszystko to winna łączyć miłość, której Paweł dał wyraz w „hymnie o miłości”, słusznie nazwanym „Pieśnią nad pieśniami” Nowego Testamentu.

Drugi Listu do Koryntian jest najbardziej osobistym z listów, w którym dowiadujemy się bardzo dużo o życiu i psychice apostoła. W żadnym z listów nie broni Paweł swej apostołskiej godności z podobnym zapałem. Ten list wydaje się być kompozycją kilku pism Pawła. Jest bardzo urozmaicony i teologicznie bogaty. Paweł ukazuje swój apostołat od strony zewnętrznej, mówiąc o swoim powołaniu u wrót Damaszku, o swych podróżach misyjnych, jak też nawiązuje do swych przeżyć i wewnętrznej walki.

Paweł przedstawia również w tym liście chrześcijańską soteriologię, czyli naukę o odkupieniu, podkreśla potrzebę dobrych uczynków, do których zalicza modlitwę, jałmużnę i braterskie napomnienie. Ponownie powraca do tematów eschatologicznych: sądu, ponownego przyjścia Chrystusa i zmartwychwstanie wszystkich.

Pierwszy List do Tesaloniczan stanowi najstarszy pomnik literacki twórczości Pawła i chronologicznie pierwsze pismo Nowego Testamentu. Powstał około roku 49/50 i jego adresatami są chrześcijanie Tesalonik (dzisiejsze Saloniki). Przypuszczalnie tekst, jakim obecnie dysponujemy, jest kompilacją kilku listów Pawła do wspólnoty w Tesalonikach. Jednak jego obecna forma odznacza się jednością kompozycyjną, w której wyszczególnić można kilka części różniących się zarówno tematycznie, jak i pod względem stylu. Pierwsza część listu ma charakter osobisty. Paweł nawiązuje do swej misji apostołskiej i do pobytu w Tesalonikach. Druga część nawiązuje do problemu eschatologicznego, który pojawił się we wspólnocie. Oczekując na szybkie powtórne przyjście Chrystusa, chrześcijanie z Tesalonik mieli wątpliwości, co się dzieje z ich zmarłymi. Paweł uspokaja, że wszyscy zmartwychwstaną, ale trzeba czuwać, żyć w świętości i pozostawać wiernym swemu chrześcijańskiemu powołaniu.

Drugi List do Tesaloniczan powstał o wiele później, a jego autor jedynie postużył się autorytetem Apostoła Narodów. Jego styl jest zbyt odmienny od pierwszego, sposób zwracania się do wspólnoty również bardzo się różni. Pismo, jakie zostało przyjęte do kanonu, jest albo późniejszym opracowaniem *Pierwszego Listu do Tesaloniczan*, albo listem wielokrotnie przeredagowanym i wysyłanym do różnych wspólnot. Powraca w nim ponownie temat paruzji, ale tym razem w kontekście wspólnotowym.

List do Galatów, którego autorem jest niewątpliwie Paweł, jest skierowany do Celtów, zwanych Galatami, zamieszkujących centralne rejony dzisiejszej Turcji. Napisał go pomiędzy 55 a 60 rokiem jako reakcję na wiadomość o tendencjach judaizujących wśród chrześcijan zamieszkujących Galację. List ten jest pod względem teologicznym stawiany na drugim miejscu, po Liście do Rzymian. Nic więc dziwnego, że nawet jego ton jest bardziej urzędowy niż w innych pismach Pawła.

List do Filipian napisany został do mieszkańców miasta macedońskiego (obecnie w Grecji), pierwszego w Europie, w którym Paweł głosił ewangelię. Ze wspólnotą tego miasta łączyły Pawła wyjątkowo serdeczne więzy przyjaźni. List pisany jest w więzieniu, a miejscem więzienia był prawdopodobnie Efez. Można zatem przyjąć, że napisał go Paweł około roku 58.

List ten jest odmienny od innych listów Pawła. Brak w nim systematycznego przedstawienia prawd wiary, elementu stałego w jego listach. Tutaj ton jest bardziej bezpośredni, przyjacielski, spokojny. List obfituje w osobiste wynurzenia i serdeczne napomnienia. Chociaż w pewnym momencie tych osobistych refleksji pojawia się nieoczekiwanie podniosły ton. Paweł przytacza przepiękny chrystologiczny hymn o ogołoceniu Chrystusa. Jest to świadectwo rozwoju chrystologii, a równocześnie przykład chrześcijańskiej twórczości liturgicznej.

Listu do Efezjan, a raczej tak zwany List do Efezjan, bowiem w najstarszych rękopisach brak w adresie odniesienia do miasta Efez, odznacza się tonem bardzo ogólnym i jest pozbawiony akcentów osobistych. Może to dziwić, bo przecież w Efezie apostoł spędził blisko trzy lata. Część biblistów uznaje go za zaginiony list do Laodycejczyków. Dyskutowane jest również autorstwo listu. Wylicza się go pośród czterech listów więziennych, wykazuje podobieństwa z listami do Kolosan i do Filemona. Technika literacka listu raczej przeczy temu, że Paweł jest jego autorem. Słownictwo różni się istotnie od innych jego listów. Konstrukcja zdań, nagromadzenie synonimów, liczne powtórzenia wskazują na innego niż Paweł autora. Ponadto wydaje się, że mamy tu do czynienia z homilią, która później została ujęta w strukturę epistolarną.

Na list składają się dwie części. Pierwsza ma charakter dogmatyczny i poświęcona jest tajemnicy Boga z perspektywy chrystologicznej. W drugiej części autor przedstawia życie chrześcijanina w kontekście eklezjologicznym. Teologia listu nawiązuje do nauczania Pawła, zostaje podjęty temat usprawiedliwienia, a chrystologia jest odczytywana z perspektywy kosmicznej. Jednak napięcie związane z oczekiwaniem na powtórne przyście Chrystusa to już przeszłość, a doktryna eklezjologiczna ma charakter uniwersalny.

List do Kolosan jest skierowany do wspólnoty chrześcijan w mieście leżącym we Frygii, na terenie Azji Mniejszej. Należy on do tak zwanych listów więziennych. Dyskutuje się nad tym, czy Paweł jest rzeczywiście jego autorem. Styl listu, używane słownictwo i brak typowej dla Pawła dynamiki argumentacyjnej wskazują raczej na to, że nie. Pierwszy rozdział zawiera jeden z najstarszych hymnów chrystologicznych.

Pierwszy List do Tymoteusza jest najobszerniejszy spośród trzech i zawiera pouczenia, wezwania, ostrzeżenia oraz instrukcje, jak właściwie kierować wspólnotą chrześcijan. Praktycznym wskazówkom towarzyszą treści teologiczne wyrażone w wyznaniu wiary i poprzez nauczanie o charakterze katechetycznym.

Drugi List do Tymoteusza jest uznawany za ostatnie pismo Pawła i z tego powodu jest zwany testamentem apostoła. Jeśli przyjmiemy, że Paweł jest jego autorem, to napisał go w Rzymie, niedługo przed swoją śmiercią, około roku 67. Czując się opuszczony, przewidując swój smutny koniec jako więźnia, tęskni w osamotnieniu za najwierniejszym ze swych uczniów – Tymoteuszem. List – ostatnia wola Pawła – jest poważny i spokojny w formie. Paweł czeka na śmierć z poczuciem spełnionego zadania, a Tymoteusza poucza, jaką ma przyjąć postawę, jak się zachować wobec herezji. Przestrzega go przed ludzką przewrotnością i zachęca do wytrwania w powołaniu.

List do Tytusa pod względem struktury jest podobny do poprzednich. Obok pouczeń i wskazówek autor przedstawia motywacje teologiczne chrześcijańskiego postępowania. Wskazówki, jakich udziela, dotyczą w pierwszym rzędzie organizacji i sprawowania władzy we wspólnocie wiernych. W liście dużo miejsca zajmują tematy katechetyczne, szczególnie związane z sakramentem chrztu.

List do Filemona to jedno z najkrótszych pism Nowego Testamentu i najkrótszy list Pawła. Został napisany na początku lat sześćdziesiątych. Jego adresatem jest Filemon, człowiek majątny, który w swym domu przyjmuje chrześcijan. Motywem do napisania listu było odesłanie Filemonowi zbiegłego niewolnika o imieniu Onazym z prośbą o przebaczenie mu i dobre traktowanie. List nie zawiera tematów teologicznych, jak wszystkie pozostałe listy Pawła.

List do Hebrajczyków nie jest w istocie listem, jego autorem nie jest Paweł, a adresatami nie są Hebrajczycy. Jest to rodzaj homilii w postaci listu odznaczającej się powagą stylu i języka. Data powstania jest dyskutowana, nie ulega jednak wątpliwości, że jest on skierowany do drugiej generacji chrześcijan. Zatem mógł powstać na przełomie I i II wieku naszej ery. Trudno dociec, kto jest autorem tego pisma. Księga ma charakter chrystologiczny, przedstawia Chrystusa w zupełnie innym świetle, niż to czyniły ewangelie. Nie jest to opis działalności Jezusa, lecz refleksja o charakterze teologicznym. Autor czerpie ze starotestamentalnej teologii i symboliki kapłaństwa, a posługując się terminologią związaną z kultem, przedstawia zbawcę dzieła Jezusa. Chrystus przedstawiony jest jako kapłan, ale w sensie zupełnie innym niż kapłani Starego Przymierza. Jego życie i męka są przejawami kapłaństwa i ofiarowania, nie zaś czynności kultyczne związane ze świątynią.

Autor tego pisma posłużył się dwoma formami literackimi. Poprzez wykład o charakterze doktrynalnym przedstawił swą myśl teologiczną, poprzez pouczenia wskazał chrześcijanom, w jaki sposób mają żyć, aby dopełniło się w nich zbawienie, jakie im przyniósł jedyny kapłan Nowego Testamentu – Jezus Chrystus.

Oprócz listów Pawłowych istnieje w Nowym Testamencie drugi zbiór, na który składa się siedem „listów powszechnych albo inaczej katolickich”. Są to dwa listy przypisywane Piotrowi, trzy listy Jana i po jednym Jakuba i Judy. Noszą one nazwę katolickich lub powszechnych, ponieważ nie są skierowane do konkretnego adresata, lecz do wszystkich chrześcijan.

List Jakuba apostoła cała niemal tradycja uważała za dzieło Jakuba Młodszeo, krewnego Jezusa i pierwszego zwierzchnika Kościoła jerozolimskiego. Tymczasem zarówno pewne elementy samego listu, jak również kontekst literacko-historyczny zaprzeczają temu. Nieznany autor listu wywodził się niewątpliwie z kręgu chrześcijan bliskowschodnich. Mógł pochodzić z Palestyny, ale równie dobrze mógł żyć w Egipcie. Przymuszczaalnie napisał to pismo po roku 70, ale przed końcem pierwszego stulecia.

Autor listu wzywa chrześcijan, szczególnie judeochrześcijan, do wytrwania w prawdzie, którą niedawno przyjęli. Podkreśla konieczność dobrych uczynków, które są owocem prawdziwej wiary. Pojawiają się w nim aluzje do liturgii świadczące o praktyce sakramentalnej pierwotnego Kościoła.

Marcin Luter, uznając, że treść listu przeczy nauczaniu Pawła, odrzucił go i stąd nie jest on uznawany jako kanoniczny przez niektóre Kościoły powstałe w okresie Reformacji.

Przez wieki sądzono, że *Pierwszy List Piotra* wyszedł spod pióra pierwszego z apostołów. Jednak badania biblistów w XIX i XX wieku podały w wątpliwość to przekonanie. Oczywiście, trzeba od razu zaznaczyć, że nie chodzi tutaj o fakt, iż list pisał jakiś sekretarz Piotra. Sprawa jest o wiele poważniejsza. Wydaje się, że list powstał już po jego śmierci, a autorem mógł być jakiś anonimowy chrześcijanin z Rzymu korzystający z teologicznej spuścizny Piotra. List ten jest rodzajem namięnienia i wezwania. Zgromadzone są w nim fragmenty katechez, hymny i wyznanie wiary, stanowiące zapewne dziedzictwo teologiczne wspólnoty chrześcijańskiej. Autor sięgnął do Starego Testamentu i do tradycji judaistycznych. Nawiązał do motywów mądrościowych i apokaliptycznych. Wszystko to jednak opracował z punktu widzenia chrystologicznego i eklezjologicznego.

Drugi list Piotra jest dziełem późniejszym, prawdopodobnie z przełomu pierwszego i drugiego wieku naszej ery. Powstał nie w Italii, jak poprzedni, ale w Azji Mniejszej, a niektórzy sugerują nawet, że w Egipcie. W swej formie zewnętrznej jest to list, ale styl pisma jest bliższy mowie pożegnalnej. Kulturowo można go umieścić na pograniczu świata greckiego i tradycji żydowskich. Autor przestrzega w nim przed heretykami i stara się wyjaśnić, dlaczego opóźnia się spodziewane powtórne przyjście Chrystusa. W liście tym autor zawarł również pouczenie o natchnieniu Pisma Świętego.

Trzy listy tradycja przypisuje Janowi. Pierwszy spośród nich i najdłuższy koncentruje się na cnocie miłości. Dwa pozostałe to raczej krótkie okólniki zbliżone pod względem treści i formy. Mimo że przypisywane Janowi, wszystkie trzy listy są dziełem anonimowego pisarza. Powstały prawdopodobnie w Azji Mniejszej, może w Efezie, na przełomie pierwszego i drugiego wieku naszej ery. Są niewątpliwie świadectwem odrębnej tradycji chrześcijańskiej, której początek mógł dać właśnie Jan.

List Judy apostoła prawdopodobnie powstał w środowisku palestyńskim lub egipskim, a anonimowy autor, może nawet uczeń Judy, oparł się przede wszystkim na tradycji Jakuba. List był skierowany do gmin judeochrześcijańskich pierwotnego Kościoła. W swej formie pismo to jest listem, jednak jego styl bardziej przypomina homilię. Swą surowością nawiązuje do wypowiedzi proroków, a przy tym wprowadza motywy apokaliptyczne. Wyróżnia się sposobem, w jaki autor cytuje i korzysta ze Starego Testamentu. Interpretuje go na sposób typologiczny, aktualizując cytaty, aluzje i wyrażenia starotestamentalne.

Apokalipsa Jana jest najbardziej tajemniczą księgą Nowego Testamentu. Powstała na początku II wieku naszej ery, prawdopodobnie w Azji Mniejszej. Nie znamy jej autora, choć tradycja przypisują ją Janowi. Przypuszczalnie autor należał do kręgu teologicznego zwanego przez biblistów „szkołą Janową”. *Apokalipsa* odznacza się wyjątkową oryginalnością. Nie można jej porównać do żadnej innej księgi Nowego Testamentu. Jest to rodzaj literacki, który nawiązuje do literatury prorockiej Starego Testamentu i czerpie z międzytestamentalnej literatury apokaliptycznej. Księga jest skierowana do wspólnoty zebranej na liturgii i składa się z dwóch części.

Temat zasadniczy Apokalipsy – dzieje ludzkości i Kościoła – ukazany został w szeregu obrazów, które nie tyle są kolejnymi aktami dramatu, co nowymi aspektami tej samej rzeczywistości. Osoby i fakty są w niej typami, które w dziejach wielokrotnie będą się powtarzać.

Styl tej księgi jest wyjątkowy. Ma swój specyficzny rytm, który nie podlega prawom metryki, a jednak wciąga słuchacza. Łamie prawa gramatyczne, prowokując w ten sposób czytelnika do głębszej refleksji i poszukiwań. Podsuwa mu pewne myśli i pozostawia go, aby dalej zastanawiał się sam. Używa tekstu Starego Testamentu, ale nigdy nie cytuje go dosłownie. Posługuje się schematami, ale nie pozostaje ich więźniem. Wprowadza do tekstu grę słów, odwołuje się do kryptonimów, korzysta z symboliki. Wszystko to ma z jednej strony niesłychaną moc wyrazu, z drugiej jednak jest użyte w sposób wyjątkowo wyważony.

Chrześcijaństwo przejęło również od judaizmu jego święte księgi, ale w wersji greckiej, czyli tak zwaną Septuagintę. W kontekście zbioru ksiąg określanych jako Nowy Testament te przejęte od judaizmu zwane są w chrześcijaństwie Starym Testamentem. Nie jest on identyczny z Tanachem, czyli hebrajską Biblią. Różni się ilością ksiąg oraz ich układem i kolejnością.

Kanon chrześcijański Starego Testamentu

Pięcioksiąg

- Księga Rodzaju
- Księga Wyjścia
- Księga Kapłańska
- Księga Liczb
- Księga Powtórzonego Prawa

Księgi historyczne

- Księga Jozuego
- Księga Sędziów
- Księgi 1–2 Księgi Samuela
- Księgi 1–2 Księgi Królewskie
- Księga Rut
- Księgi 1–2 Kronik
- Księga Ezdrasza
- Księga Nehemiasza
- Księga Tobiasza
- Księga Judyty
- Księga Estery
- Księgi 1–2 Machabejska

Księgi dydaktyczne

- Księga Hioba
- Księga Psalmów
- Księga Przysłów

Księga Koheleta
Pieśń nad Pieśniami
Księga Mądrości
Księga Syracha

Księgi prorockie

Księgi proroków większych

Księga Izajasza
Księga Jeremiasza (Lamentacje, Barucha)
Księga Ezechiela
Księga Daniela

Księgi dwunastu proroków mniejszych

Księga Ozeasza
Księga Joela
Księga Amosa
Księga Abdiasza
Księga Jonasza
Księga Micheasza
Księga Nahuma
Księga Habakuka
Księga Sofoniasza
Księga Aggeusza
Księga Zachariasza
Księga Malachiasza

RELACJE Z IMPERIUM RZYMSKIM

Stosunki pomiędzy państwem rzymskim a chrześcijaństwem ewoluowały znacznie w okresie pierwszych czterech wieków istnienia tej religii. Ogólnie można przyjąć, że zmieniały się one od obojętności przez wrogość, tolerancję aż do pełnej akceptacji.

Pierwsze dziesięciolecia istnienia chrześcijaństwa nie przyniosły jakichś znaczących i zinstytucjonalizowanych form prześladowania. Chrześcijaństwo było raczej marginalnym zjawiskiem religijnym w owym czasie i nie przyciągało zbyt wiele uwagi urzędników imperialnych. Przypisuje się cesarzowi Neronowi prześladowanie chrześcijan, ale jego „antychrześcijańska” decyzja nie tyle wynikała z chęci prześladowania tej grupy religijnej, której nawet nie uważał za religię, ile z potrzeby znalezienia odpowiedzialnych za pożar Rzymu¹. Również cesarzowi Domicjanowi przypisuje się akty mające charakter prześladowania skierowane przeciwko chrześcijanom. Nie miały one jednak oznak specyficznie antychrześcijańskich, lecz raczej wpisywały się w jego politykę opresji wobec jakiegokolwiek formy opozycji, będącej reakcją na jego tyrańskie rządy². Pomimo to powzięte akty przemocy ze

¹ Tacyt, *Dzieje* XV,44.

² Kasjusz Dion, *Historia rzymska*, LXVII, 14, 1–2.

strony tych cesarzy są często interpretowane jako oznaki wzrastającej nieufności do chrześcijan ze strony politeistycznej opinii publicznej, kształtowanej przede wszystkim przez kręgi arystokratyczne.

Chrześcijan postrzegano jako szerzycieli niebezpiecznego zabobonu, bowiem nie oddawali kultu uznawanym bóstwom. Ale to przede wszystkim ich sprzeciw wobec kultu cesarza najbardziej angażował aparat biurokratyczny imperium. Zarzucono im brak formuł modlitewnych, brak reguł kultycznych, brak świątyń i kapłanów. Te oskarżenia, wynikające z niezrozumienia praktyk chrześcijańskich, prowadziły do traktowania ich jako ateistów i anarchistów.

Zwykło się w historii chrześcijaństwa wskazywać na prześladowania chrześcijan, łącząc je odpowiednio z rzymskimi władcami. Trzeci wiek był okresem ich szczególnej intensywności. Potwierdzone dokumentami prześladowania miały miejsce za Septymiusza Sewera (202), Decjusza (250), Waleriana (257/258) i Dioklecjana (299–305). Sewer zakazał przede wszystkim przyjmowania i udzielania chrztu. Za Decjusza chrześcijanie zostali objęci represjami wraz z innymi obywatelami, którzy nie złożyli ofiary za cesarza i imperium w wyznaczonych miejscach. Chrześcijanie jako cała społeczność religijna nie przyjęli cesarskiego postanowienia. Niektórzy z członków wspólnot chrześcijańskich zostali za to aresztowani, ale inni w obawie o życie złożyli przepisane ofiary lub przynajmniej wykazali się posiadaniem urzędowego dokumentu potwierdzającego udział w przypisanym akcie kultycznym.

Cesarz Walerian, choć sprzyjający chrześcijanom na początku swego panowania, zakazał zgromadzeń liturgicznych, a organizującym takowe zagroził zesłaniem. Ten los spotkał pewną część biskupów, prezbiterów i diakonów. Najkrwawsze, jak się wydaje, prześladowanie dotknęło chrześcijan za cesarza Dioklecjana. Pragnął on umocnić władzę, przywołując stare religijne tradycje rzymskie. Jego cztery edykty wyznaczają etapy represji wobec chrześcijan. Najpierw w 299 roku nakazano wojskowym i urzędnikom składanie ofiar bóstwom oraz przysięgę cesarzom. Na podstawie drugiego edyktu aresztowano przywódców wspólnot chrześcijańskich, a na podstawie następnego (z 303 roku) zmuszano ich torturami do składania ofiar. Oporni, przynajmniej niektórzy, tracili życie. Ostatni z edyktów, z 304 roku, nawiązywał do poprzednich, ale odznaczał się zwiększoną surowością. W trakcie podjętych represji konfiskowano księgi święte, palono miejsca zgromadzeń, a nawet domy chrześcijan. Galeriusz, następcą Dioklecjana na Wschodzie, kontynuował podjęte działania, które jak się wydaje, najbardziej intensywne formy przybrały w Egipcie.

Liczbę ofiar prześladowań ze strony władzy rzymskiej wśród chrześcijan, czyli posługując się językiem konfesyjnym, męczenników, wskazuje się na około trzy i pół tysiąca. Tradycja konfesyjna przywołuje liczbę dziesięciu tysięcy chrześcijańskich męczenników.

Chrześcijaństwo pozostawało poza prawem rzymskim aż do drugiej dekady IV wieku. Nie było to jednoznaczne z bezwzględными prześladowaniami. Czasy konfrontacji i prześladowań przeplatały się z okresami względnego pokoju. W po-

łowie III wieku, za cesarza Filipa Araba (244–249), sytuacja była na tyle dobra, że uznawano go nawet za chrześcijanina. Sądzi się, że w tym okresie możliwe było nawet uznanie chrześcijaństwa jeśli nie za religię dominującą w imperium, to przynajmniej za tolerowaną. Za cesarza Galiena (260–268) zapanował okres zwany „małym pokojem Kościoła”, a dobra zabrane uprzednio chrześcijanom były im zwracane. Jednak wkrótce nastąpiła nowa fala prześladowań, której ostateczny kres miał położyć w kwietniu 311 roku wspólny dekret cesarzy Galeriusza, Maksymina Dai, Licyniusza i Konstantyna. Sytuacja uległa ostatecznej zmianie dopiero dzięki Konstantynowi, który wraz ze współcesarzem Licyniuszem ogłosił tak zwany edykt mediolański 13 czerwca 313 roku o charakterze tolerancyjno-restytucyjnym³. Zapewniono w nim tolerancję dla wszystkich religii i zwrot wszelkich zagarniętych dóbr chrześcijańskich, tak prywatnych, jak i wspólnych.

Zmiana oficjalnego stanowiska imperium wobec chrześcijan stała się przyczyną przemian w ich religijności. Została ona wsparta szybkim rozwojem budownictwa sakralnego. Konstantyn, jako *pontifex maximus*, wyznaczył niedzielę dniem wolnym od pracy. To pozwoliło na regularność liturgii. Przy okazji nastąpiła intensyfikacja kultu świętych, ze szczególnym wyróżnieniem apostołów i męczenników. Wyjątkowe znaczenie zaczęto przypisywać pozostałościom po nich, czyli tak zwanym relikwiom. Miało to podstawy w zwyczajach antycznych i przekonaniu o więzi ze zmarłymi. Powstawały martyria nad grobami, a kościoły zapełniały się relikwiami. Te wyjątkowe miejsca stały się celem pielgrzymek, gdzie jak wiercono, dokonują się cuda. Od drugiego wieku chrześcijańska apologetyka rywalizowała z kultami bóstw i herosów o wyższość cudów chrześcijańskich nad pogańskimi.

Skutkiem przełomu, jaki nastąpił w IV wieku, była zmiana charakteru chrześcijaństwa z religii elitarnej na masową, co szybko przełożyło się na powierzchowność i zewnętrżność praktyk religijnych. Równocześnie rozwój monastycyzmu zapoczątkował przekształcanie chrześcijaństwa od wewnątrz, wywierając wpływ na sposób myślenia, życia i postrzegania świata. Dla powierzchownej religijności, jaka zapanowała w IV wieku i w następnych stuleciach, monastycyzm miał stać się przeciwwagą. Okazał się jednak, w niektórych swych przejawach, źródłem postaw i przekonań, które niekoniecznie wypływały z ducha ewangelii i nie zawsze odzwierciedlały nauczanie Jezusa z Nazaretu.

Konstantyn wpłynął na chrześcijaństwo poprzez uposażanie wspólnot chrześcijańskich darowiznami. Nie szczędził środków na administrowanie i budowę nowych miejsc chrześcijańskiego kultu. Uznał przywódców chrześcijańskich za swego rodzaju korporację, zwalniając ich z obciążeń publicznych. Mocą swego urzędu zwoływał sobór oraz synody i wyznaczał biskupów.

Za Konstantyna zatem relacje między państwem a chrześcijaństwem uległy zasadniczym zmianom. Nastąpiły powiązania władzy świeckiej ze sprawami Kościoła. Dokonało się szybkie przejście od politycznego tolerowania chrześcijan do urzędowej dominacji chrześcijaństwa. Synowie Konstantyna poparli proces chrystiani-

³ Euzebiusz, HE, X, 5, 4–14.

zacji i w połowie IV wieku wydali dekryty nakazujące zamykanie świątyń, zakazujące kultu pogańskiego i skazujące na śmierć nieposłusznych. W V wieku Teodozjusz II nakazał zniszczenie świątyń pogańskich, a heretykom zagroził śmiercią. Chrześcijaństwo, prześladowane na początku IV wieku, tolerowane od drugiej dekady IV wieku, od połowy IV zaczęło dominować, a na przełomie IV i V wieku stało się urzędowe i obowiązujące jako jedyna religia imperium.

Patrząc statystycznie, wiek IV przyniósł wielką liczbę nowych wiernych, ale wielu ludzi przyjmowało chrzest z motywów nie zawsze religijnych. Powstało chrześcijaństwo masowe, złożone z chrześcijan nie tyle z wyboru, co z okoliczności. Chrześcijaństwo, obejmujące na początku IV wieku około dziesięć procent mieszkańców imperium, stało się na przestrzeni dwóch generacji w wielu miejscach dominującą liczebnie grupą wyznaniową. Na przełomie IV i V wieku imperium stało się chrześcijańskie. Przed tymi przemianami ludzie chcący zostać chrześcijanami najpierw się nawracali, a następnie przyjmowali chrzest. Od IV wieku nastąpiło odwrócenie kolejności: najpierw chrzczono, potem nawracano. Wiek IV jest uznawany za złoty wiek Kościoła. Dzięki wolności religijnej i politycznej pojawiło się wielu świętych i myślicieli. Została sprecyzowana doktryna chrześcijańska, nastąpiło przejście od liturgicznej spontaniczności do stałych formuł celebracji. Otwarły się perspektywy dla ewangelizacji, ale obniżył się poziom religijny i moralny, a przekaz ewangelii został splotony. Pojawiło się wiele przejawów powierzchowności, formy faryzeizmu oraz elementów zaczerpniętych z kultów obcych.

Nawracający się powierzchownie na chrześcijaństwo, na przykład manichejczycy bądź ich sympatycy, wnosili do chrześcijaństwa idee o człowieku złym z natury, potępiali cielesność, odrzucali materię i przyjmowali jedynie rzeczywistość duchową. Wyznawcy kultów pogańskich przynosili zaś koncepcje fatalistyczne.

Przełom IV wieku spowodował znaczny wzrost liczby duchownych, przy równoczesnym obniżeniu ich poziomu intelektualnego i moralnego, a przy tym poziomu duchowego ogółu wiernych. To zaowocowało poszukiwaniem prawdziwego chrześcijaństwa w wąskich grupach i rozwojem monastycyzmu.

Mianowanie biskupów przez cesarzy niosło za sobą problemy we wspólnotach. Nie zawsze osoby postawione na czele diecezji dawały świadectwo zgodne z wymogami ewangelii i chrześcijańskiego ducha. Niewielkie wspólnoty przekształciły się w ogromne, nieraz anonimowe zbiorowiska. W takiej sytuacji to niewielkie wspólnoty monastyczne mogły być spadkobiercami przedkonstantyńskiej religijności. I tak z formacji przygotowującej do chrztu ukształtowała się formacja wprowadzająca do życia monastycznego.

Wspólnoty chrześcijańskie w IV wieku i w wiekach następnych „straciły” ludzi zainteresowanych życiem ewangelią na rzecz wspólnot mnisznych. Jednak historia pokazała, że to właśnie te klasztorne centra po upadku imperium na Zachodzie stały u podstaw przemian, które doprowadziły do ukształtowania nowego obrazu Europy.

Ponad sto lat, które dzielą pierwszy (Nicea, 325) i czwarty sobór (Chalcedon, 451), stanowi dla chrześcijaństwa okres wyjątkowy, odznaczający się przemianami, które zaważyły na następnych kilkunastu wiekach. Została na nowo zdefiniowana

relacja pomiędzy Kościołem i państwem, przyspieszenia nabral proces chrystianizacji, ukształtowały się struktury, które miały przez następne wieki podtrzymywać chrześcijaństwo, wzbogaciła się niepomiaralnie myśl chrześcijańska naznaczona nie tylko dziełami teologów, ale i dramatycznymi kontrowersjami, które swoje echo znalazły w kanonach soborowych i synodalnych. Można śmiało stwierdzić, że w tym okresie zostały dopracowane i wyrażone zasadnicze elementy kultury chrześcijańskiej.

MONASTYCYZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Wczesne chrześcijaństwo to również okres pojawienia się fenomenu monastycznego. Dyskutuje się dotąd, jakie były jego pierwsze kroki: czy u podstaw monastycyzmu legła egipska *anachoreza*, czy też może tradycje syryjskie? Niektórzy badacze doszukują się narodzin monastycyzmu chrześcijańskiego w judaizmie, biorąc za podstawę istnienie wspólnot esseńskich i terapeutycznych. Konfesyjna interpretacja początków monastycyzmu widzi je w przejściu ze świadectwa krwi (męczeństwo) do świadectwa życia w czasie, gdy chrześcijaństwo zostało zaakceptowane w imperium rzymskim. Niebawem rozwój monastycyzmu przypadł na czas po przełomie konstantyńskim (pierwsza połowa IV wieku), ale początki są niewątpliwie wcześniejsze. Dostrzega się je przede wszystkim w Egipcie. Wskazuje się na egipskich eremitów Pawła i Antoniego oraz na cenobitę Pachomiusza. Tymczasem na terenie Syrii rozwijał się niezwykle ciekawy fenomen, zwany proto-monastycyzmem, trwający do przełomu IV i V wieku. Niewiele informacji pozostało na jego temat. Pierwsze wiarygodne źródła znajdują się u Afrahata i Efrema, a najbardziej rozbudowane świadectwo przekazał Teodoret z Cyrru.

Monastycyzm chrześcijański nawiązuje do ascetycznego ruchu odznaczającego się tym, co zwie się z grecka *anachoresis*, czyli wycofaniem, odejściem na ubocze. Nie oznacza to zerwania wszelkich więzów ze społeczeństwem. Mnisi byli na różny sposób ze społeczeństwem powiązani. W pewnych przypadkach to fizyczne odejście nie było trwałe. Po pewnym czasie przebywania „na pustkowiu” anachoreci powracali lub w inny sposób przywracali kontakt z lokalną społecznością. Zasadniczym elementem monastycyzmu był i jest ascetyzm, który niekoniecznie musi opierać się na dualistycznej koncepcji świata lub nienawiści do jego aspektów materialnych, w tym do ciała.

Odejście do miejsc osamotnienia, najczęściej na pustyni, sprawiło, że określano tych odchodzących terminem greckim anachoreci (*anachoretai*, ci, którzy się oddalili). Wcześniej nazywano tak chłopów uciekających na pustynię czy na inne tereny przed nadmiernie ciężkimi świadczeniami publicznymi. Dlatego wydawało się niejednemu historykowi, że głównym motywem wyboru anachoretyzmu była ucieczka przed prześladowaniami bądź nawet ucieczka od świata. Przeczą temu fakty z życia pierwszych znanych anachoretów, o których wiadomo, że nie byli zmuszeni do

ukrywania się przed prześladowaniami, a na pustynię szli ze świadomością wyboru większych ciężarów, niż dźwigali w dotychczasowym życiu. Właściwszą więc nazwą dla nich jest *monachoi*, czyli samotnicy. Występuje ona równolegle z nazwą anachoreci. Samotnicy żyli w eremach (pustelniach), stąd trzecia ich nazwa: eremici (pustelnicy).

We wczesnym chrześcijaństwie rozróżnia się cztery rodzaje monastycyzmu: eremicki, cenobityczny, semi-eremicki oraz syryjski proto-monastycyzm. Te formy pojawiły się w Egipcie, Azji Mniejszej, Palestynie i Syrii. Dopiero później przywędrowały do Europy i północnej Afryki.

E r e m i c k i m o n a s t y c y z m pojawił się na przełomie II i III stulecia najpierw w Syrii, potem w Egipcie, szczególnie w Dolnym. Za „ojca” eremityzmu egipskiego uznaje się Antoniego Pustelnika. Zaczął on swoje eremickie życie dopiero w drugiej połowie III wieku. Tradycja przyznaje, że dopiero na początku IV przyciągnął wielu zwolenników, którzy zostali zainspirowani przez jego dyscyplinę i wzór życia.

C e n o b i t y z m pod wieloma względami jest bardziej rozwiniętą formą monastycznego życia. Jest oparty na określonych zasadach postępowania zwanych regułami. Za twórcę tego nurtu uznaje się Pachomiusza z Egiptu (286–346), ale obok niego podaje się Bazylego Wielkiego z Kapadocji (ok. 330–379). Tymczasem za fundatora życia wspólnotowego w zachodniej Europie uznaje się Benedykta z Nursji (ok. 480–547). W ramach cenobityzmu grupa mnichów żyje razem, posiadając wspólną regułę i wspólny klasztor, a przy tym wzajemnie się wspierając. Ta forma monastycyzmu stała się niezwykle powszechna najpierw w Egipcie i Azji Mniejszej. W Azji Mniejszej Bazyli zachęcał do tej formy monastycyzmu jako bardziej odpowiedniej niż eremityzm. Dyskutowuje się, czy inspiracją dla niego był Pachomiusz. Być może zainspirowały go tradycje pochodzące z Syrii. Bazyli uważał, że mnisi winni uczestniczyć w życiu Kościoła i pozostawać posłuszni miejscowemu biskupowi.

S k e t e albo **ł a w r a** to forma pośrednia pomiędzy dwoma wyżej wymienionymi formami monastycyzmu. Mnisi z ławry, choć prowadzą życie eremickie, nie żyją w pełnej izolacji, jak pustelnicy, ale też nie żyją we wspólnocie jak cenobici. Każdy z nich prowadzi odrębne życie mniszę, ale spotykają się regularnie na wspólnej liturgii i posiłku, zwłaszcza w niedzielę. Wielkie centra półeremickie powstały w Egipcie w Nitrii i Scetis. Pod koniec IV wieku pojawiały się tam wybitne postaci: Ammon, założyciel Nitrii, Makary z Egiptu, Makary z Aleksandrii, Ewagriusz z Pontu i Arseniusz Wielki. Te półpustelnicze formy można spotkać również w okolicach Jerozolimy, na Pustyni Judzkiej, która stała się wielkim centrum monastycznego życia w V wieku.

P r o t o - m o n a s t y c y z m s y r y j s k i to szczególna forma anachorezy chrześcijańskiej, stanowiąca pierwszą fazę monastycyzmu w Syrii. Rozwinęła się ona przed wiekiem V i różniła się zasadniczo od egipskiej tradycji monastycznej. Analiza tego okresu jest coraz częściej podejmowana przez historyków, choć bardzo mało informacji pozostało o tej formie monastycyzmu syryjskiego. Pierwszymi

źródłami są Afrahat i Efreem. Anachoreci tego okresu są przedstawiani jako podejmujący wyjątkowe akty umartwienia. Spędzają całe dni czy to w bezruchu, czy na wysokim słupie, czy też zamknięci w lepiance lub skrzyni, obciążeni ciężarami. Różni się tym samym znacznie od egipskich wzorów monastycyzmu naznaczonego pracą i modlitwą, który uzyskał szczególnie prestiż w chrześcijaństwie.

Aby zrozumieć przynajmniej jedną z cech syryjskiego „proto-monastycyzmu”, trzeba odwołać się do dwóch terminów określających protomnichów syryjskich. Jeden to *ihidaja*, czyli dosłownie samotnik, a drugi to *bnaj qejama*, czyli synowie przymierza. Te określenia są używane zamiennie, szczególnie przez Afrahata. Termin *ihidaja* – *ihadaje* odnosi się do pojedynczych osób, które zamierzały służyć Bogu. Przyporównuje się je do biblijnych wdów i dziewic. Niekiedy zajmowały one szczególne miejsce we wspólnocie, ale z rzadka należały do kleru. Były to raczej osoby świeckie, zarówno mężczyźni, jaki i kobiety. Sam termin *ihadaje* wyraża trzy różne aspekty i wskazywać może na trzy główne cechy syryjskiego ruchu proto-monastycznego. Pierwszy dotyczy stanu bezżenności, wskazując na kogoś, kto się powstrzymuje od łączenia się z drugą osobą. Ponadto termin podkreśla aspekt niezależności, czyli osobę samą o siebie się troszczącą. Trzeci aspekt terminu zawiera element chrystologiczny, bo *Ihidaja* oznacza również umiłowany Syn, czyli nawiązuje do osoby Jezusa. Być może związek między *ihidaja* i *Ihidaja* był najistotniejszy w rozumieniu proto-monastycyzmu Syryjczyków.

Drugi termin *bnaj qejama* wskazuje na aspekt relacji. Ta relacja nie może oznaczać związku pomiędzy protomnichami czy nawiązywać do określonej reguły. Wskazuje bardziej na eschatologiczny aspekt wyboru anachorety.

NURTY CHRZEŚCIJAŃSKIE POD KONIEC STAROŻYTNOŚCI

Chrześcijaństwo pierwszych wieków nie było monolitem. Zgodnie z wizją nowotestamentalną rozszerzało się z Jerozolimy w trzech kierunkach. Pierwszy z nich wyznaczają miasta: Antiochia, Efez, Korynt i Ateny, a więc obejmowało tereny Syrii Zachodniej, Azji Mniejszej, Grecji, a dopiero późniejszą zachodnią, łacińską część imperium. Drugim kierunkiem była Syria Wschodnia, Mezopotamia, Persja i Indie. Trzecim zaś kierunkiem rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa był Egipt i Cyrenajka oraz ówczesna Afryka, czyli dzisiejsza Libia, Tunezja i Algieria. Odzwierciedla to po części także zróżnicowanie liturgii starożytnej, w której wyróżnia się trzy główne typy.

W odrębnych warunkach geograficznych, etnicznych i kulturowych ukształtowały się odrębne nurty chrześcijaństwa. I tak na Bliskim Wschodzie pojawił się nurt syryjski, a w Egipcie chrześcijaństwo koptyjskie poszerzone następnie na Etiopię. W północnej Afryce powstało chrześcijaństwo afrykańskie ściśle związane

z nurtem italskim, również poprzez używanie tego samego języka. Na znacznych wschodnich, zhellenizowanych obszarach imperium uformowało się chrześcijaństwo greckie, którego nie można ograniczyć do samej Grecji i Azji Mniejszej. Język grecki był używany również na terenach, na których z czasem powstawały lokalne formy chrześcijaństwa. Takim miejscem był Północny Egipt z Aleksandrią, Syria Zachodnia z Antiochią, dolina Rodanu, Sycylia, Południowa Italia, a nawet sam Rzym. Dopiero z czasem w zachodniej części imperium zaczął dominować w środowisku chrześcijańskim język łaciński. Wprowadzenie łaciny do liturgii i do literatury chrześcijańskiej dokonało się raczej w północnej Afryce i dopiero potem objęło Italię, zastępując grekę. Do tej panoramy trzeba jeszcze dodać nurt szczególnie zwany judeochrześcijaństwem. Można dyskutować, czy językiem tego nurtu był hebrajski, aramejski czy może dominująca na Wschodzie greka.

C h r z e ś c i j a ń s t w o s y r y j s k i e. Syryjczycy albo Syriacy wywodzą się z ludów aramejskich, które w czasach biblijnych zamieszkiwały tereny od Zatoki Perskiej po wybrzeże Morza Śródziemnego. Ich język od początku pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem rozprzestrzenił się po całym regionie, stając się językiem powszechnie używanym w handlu i w kancelariach imperiów babilońskiego oraz perskiego. Język aramejski dominował aż do czasów podboju dokonanego przez Aleksandra Wielkiego, kiedy to w kręgach elit został zastąpiony przez język grecki. Jednakże w mowie potocznej język ten dalej był powszechnie używany, a w czasach Jezusa posługiwali się nim również Żydzi. To w tym języku Chrystus głosił Dobrą Nowinę, modlił się i dyskutował z faryzeuszami oraz z przedstawicielami innych ugrupowań ówczesnego społeczeństwa żydowskiego. Od II wieku n.e. jeden z dialektów aramejskich z okolic Edessy, nazywany syryjskim, stał się językiem chrześcijaństwa i przez kilka stuleci dominował na znacznych obszarach. Chrześcijaństwo syryjskie ma swoje początki opisane w *Dziejach Apostolskich*, gdzie w rozdziale jedenastym czytamy o Antiochii Syryjskiej i o pierwszej wspólnocie, której członkowie zostali też po raz pierwszy nazwani „chrześcijanami”. To w tym mieście przebywali przez jakiś czas apostołowie Piotr i Paweł, przy czym ten ostatni właśnie stąd rozpoczął wszystkie swoje misyjne podróże. Nie tylko Paweł, ale też wielu innych misjonarzy wyruszyło z Antiochii, aby ewangelizować Europę i Azję. Wspólnota antiocheńska stała się jednym z wielkich centrów wczesnego chrześcijaństwa. Według Jana Chryzostoma, w połowie IV wieku w mieście tym żyło około stu tysięcy chrześcijan. Sama zaś Antiochia był jednym z trzech najważniejszych, obok Aleksandrii i Rzymu, biskupstw zwanych patriarchatem.

Podobnym językiem mówiono również poza samą Syrią, poza terytorium imperium rzymskiego, na terenach zajmowanych najpierw przez Partów, a następnie podległych panowaniu Sasanidów. Chrześcijanie pojawili się w Mezopotamii najpóźniej w połowie II wieku n.e. Na początku IV wieku tamtejsi przywódcy zorganizowali niezależną strukturę kościelną pod przewodnictwem katolikosy, czyli swego rodzaju patriarchy. W V wieku tamtejszy Kościół skłaniał się ku teologii nestoriańskiej, dokładniej ku jej nurtowi antiocheńskiemu, prezentowanemu przez Teo-

dora z Mopsuestii i jego ucznia Nestoriusza. Było to częściowo konsekwencją związku asyryjskich albo inaczej perskich chrześcijan z tradycją antiocheńską, z której wyłaniał się nestorianizm. Drugim powodem jej przyjęcia mogła być chęć odróżnienia się od zdecydowanie antynestoriańskiego Konstantynopola, z którym Persja Sasanidów (niechrześcijańska) stale toczyła wojny. Chrześcijanie jako poddani perscy, nie chcąc, by ich oskarżano o sprzyjanie Rzymowi, próbowali odróżnić się od swoich chrześcijańskich sąsiadów.

Chrześcijaństwo syryjskie wydało wielu wybitnych teologów. Dominuje pośród nich Efrem. Był on wspaniałym religijnym poetą, napisał wiele modlitw, medytacji oraz traktatów teologicznych, egzegetycznych i liturgicznych. Innymi znanymi pisarzami i teologami byli: Jakub z Sarug (ok. 451–521), żyjący w VI wieku Sewer z Antiochii i Filoksen z Mabbuga, a także już w wieku VII Jakub z Edessy.

Początki chrześcijaństwa na Wschodzie (w Mezopotamii, Persji i w Indiach) tradycja wiąże z osobą apostoła Tomasza. Według tej tradycji Tomasz, wraz z jednym z siedemdziesięciu dwóch uczniów Jezusa, Tadeuszem, na Wschodzie zwanym Addaï, wyruszył z Antiochii i dotarł do Edessy. Tam założył pierwszą wspólnotę. Tadeuszowi towarzyszyli Mari i Aggaï, którzy mieli być pierwszymi biskupami Seleucji i Ktezyfonu, pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej w Mezopotamii. Tomasz następnie sam udał się do Indii, gdzie miał umrzeć śmiercią męczeńską.

Inna tradycja, związana z Edessą, dotyczy wspomnianej przez biskupa Euzebiusza z Cezarei (265–340) ikony, przedstawiającej Jezusa. Euzebiusz przytacza legendę o tym, że król Edessy Abgar (syr. „czarny”) cierpiał na bolesną chorobę stawów i usłyszawszy o dokonywanych przez Jezusa cudach wysłał do niego posłańca z listem, prosząc o przybycie i wyleczenie go z choroby. Jezus jednak nie mógł udać się do Edessy, ale obiecał posłać swego ucznia. Król prosił też o ikonę przedstawiającą Jezusa, która zgodnie z tradycją stała się jedyną „autoryzowaną” w Kościele asyryjskim (chaldyjskim). Jezus wysłał Tadeusza, który udał się do Edessy, uzdrowił króla i założył tam pierwszą wspólnotę. Edessa według tego przekazu stała się głównym ośrodkiem szerzenia chrześcijaństwa na całą Mezopotamię.

Bardziej prawdopodobne jest przypuszczenie, że dzieło ewangelizacji już w I wieku rozpoczęli na tych terenach misjonarze żydowsko-chrześcijańscy i syryjscy. Wojny prowadzone przez Persów przeciw Cesarstwu Rzymskiemu przyczyniły się do sprowadzenia w głąb Mezopotamii i Persji jeńców, w tym chrześcijan, z kapłanami włącznie, co również musiało mieć swój wpływ na zakładanie wspólnot i rozwój chrześcijaństwa na Wschodzie.

Chrześcijanie w Mezopotamii i Persji od początku spotykali się z wieloma przeciwnościami i z wrogością ze strony zarówno tamtejszych Żydów, jak i zwolenników mazdaizmu. Najsilniejszy okres prześladowań przypadł na IV wiek, kiedy chrześcijaństwo zostało już oficjalnie zaakceptowane jako ważny element Cesarstwa Rzymskiego, które przez prawie cały czas było w konflikcie z państwem perskim. Krwawe prześladowania chrześcijaństwa przez Persów miały miejsce zwłaszcza za Charpora II w latach 341–379, kiedy to niezliczone rzesze wierzących w Chrystusa poniosły śmierć męczeńską. Mimo to chrześcijaństwo rozwijało się

dosyć prężnie, czego wynikiem było posiadanie przetłumaczonych na język syryjski (w dialekcie lokalnym) ksiąg Pisma, wytworzenie własnej liturgii i utworzenie licznych wspólnot – diecezji, które posiadały nazwę „mariitha” (dosłownie „zagroda, owczarnia”). Już w III wieku w Mezopotamii i wokół Zatoki Perskiej istniało dwadzieścia diecezji, należących do metropolii w Antiochii.

Znaczącymi ośrodkami chrześcijaństwa na Wschodzie były szkoły teologiczne. Najsławniejszą z nich była szkoła założona w IV wieku przez Jakuba z Nisibis. To z niej wyszło wielu sławnych teologów, filozofów, poetów, tłumaczy, jak chociażby Efrem, Baba czy Aba, którzy sami z kolei utworzyli inne szkoły na terenie państwa perskiego. Taką była utworzona przez Efrema „szkoła edessa”, zwana też „szkołą Persów”, z której wyszli inni wielcy doktorzy, jak Narsaï, Izaak Wielki, Bar Sauma, Jakub z Sarug.

C h r z e ś c i j a ń s t w o g r e c k i e. Rozpowszechniło się w pierwszym wieku najpierw w greckojęzycznych wspólnotach żydowskich, a potem w środowisku typowo hellenistycznym. Chrześcijaństwo to terytorialnie obejmowało obszary niezwykle rozległe. Dzięki podbojom Aleksandra i późniejszej hellenizacji greka była używana również tam, gdzie rozwinęły się inne nurty chrześcijaństwa, poczynając od Aleksandrii w Egipcie, przez Antiochię w Syrii, po Sycylię, dolinę Rodanu, a nawet Rzym. Oczywiście centra greckie powstawały też w samej Helladzie i w Azji Mniejszej, obejmując stamtąd swymi wpływami Trację i Ilirię. Kapadocja i Pont były już w III wieku najbardziej chrześcijańskie, jeśli brać pod uwagę liczbę wiernych. Charakterystyczny dla tego chrześcijaństwa jest rozwój i znaczenie monastycyzmu. Iliria podzielona na dwie diecezje rozwijała się nieco w cieniu wielkich tradycji Kapadocji, a potem Konstantynopola. Chrześcijaństwo Macedonii rosło wokół centrum w Salonikach, nawiązując do tradycji Pawłowych. Tymczasem bliska greckiemu Wschodowi Dacja, miejsce wygnania Ariusza i działań Wulfili, stała się w IV wieku prężnym ośrodkiem arianizmu. W Grecji tymczasem najważniejszym ośrodkiem był Korynt, bowiem Ateny, z niewielką liczbą chrześcijan, pozostawały przy tradycyjnej religii i filozofii. Momentem niezwykle znaczącym stało się założenie przez cesarza Konstantyna w 324 roku, w miejscu dawnego Bizancjum, Konstantynopola. Miasto stało się nowym centrum imperium nie tylko w sensie politycznym, ale również religijnym. Wszystkie sobory starożytności odbyły się właśnie w Konstantynopolu, blisko miasta (Nicea i Chalcedon) lub na terenie mu podległym (Efez).

C h r z e ś c i j a ń s t w o ł a c i ń s k i e. Zdominowało Zachód chrześcijański, gdy upadło imperium zachodniorzymskie. I ta wizja oddziałuje na sposób patrzenia i postrzegania tego nurtu. Tymczasem początkowo rozwijał się on podobnie jak pozostałe. To, co było znaczące, to fakt, że jego centrum stanowiła stolica imperium rzymskiego. Przez długi czas językiem liturgii w Rzymie był język grecki, a nie łacina. Z jednej strony chrześcijaństwo łacińskie docierało aż na dwór cesar-

ski, z drugiej w pierwszych wiekach nie wydało wielkich teologów. Dopiero od IV–V wieku można dostrzec znaczący rozwój koncepcji teologicznych często wzorowanych na wschodnich myślicielach. Ani w Rzymie, ani w Italii nie powstały szkoły chrześcijańskie porównywalne do tych ze Wschodu. Nieobecność teologów zachodnich w trakcie wielkich soborów jest zaskakująca. W Nicei pojawia się doradca religijny Konstantyna Hozjusz z hiszpańskiej Kordoby. To wskazuje, dokąd sięgało chrześcijaństwo łacińskie. Równocześnie trzeba zwrócić uwagę, że szczególnie zaczęło się ono rozwijać po edykcji mediolańskim. Rozwijało się ono już nie tylko w wielkich i mniejszych miastach Italii, Galii i Hiszpanii, ale powoli zaczęło docierać na wieś, czyli obejmowało to, co z po łacinie nazywa się *pagus* i mieszkających tam wiśniaków, czyli pogan od łacińskiego określenia *pagani*.

C h r z e ś c i j a ń s t w o k o p t y j s k i e. Koptowie to rdzenna ludność Egiptu, a sama nazwa pochodzi prawdopodobnie od greckiego słowa *Aigyptos* określającego Egipt. Chrześcijaństwo pojawiło się w Egipcie bardzo wcześnie. Choć początki nie są poświadczone dokumentami historycznymi, to wiadomo, że w Aleksandrii, największym mieście Egiptu i jednym z największych w imperium rzymskim, istniał, posługujący się greką, silny ośrodek myśli judaistycznej. Jest właściwie niemożliwe, aby – zważywszy na bliskość Palestyny – pierwsi chrześcijanie nie pojawili się tam stosunkowo szybko. Tradycyjnie w myśli konfesyjnej początki chrześcijaństwa w tym kraju wiązane są z misją Marka Ewangelisty, który za panowania cesarza Nerona miał przybyć do Aleksandrii i tam w 68 roku ponieść śmierć męczeńską. Jest to rodzaj legendy fundacyjnej i trudno zweryfikować te informacje. Jest jednak prawdopodobne, że niektóre najstarsze pisma chrześcijan – List do Hebrajczyków, List Pseudo-Barnaby czy nawet (jak sądzą niektórzy) Ewangelia Mateusza – powstały właśnie w Egipcie.

Nie można potwierdzić obecności chrześcijańskiej wiarygodnymi materiałami, a pierwszym biskupem Aleksandrii, którego istnienie jest pewne, był dopiero Demetriusz (zm. 231). Tymczasem tradycja Markowa jest wsparta przekonaniem o bardzo wczesnym założeniu miejscowej stolicy biskupiej. Do dzisiaj Kościół aleksandryjski bywa nazywany Kościołem Marka. Ta aleksandryjska stolica biskupia do połowy V wieku zajmowała drugie, po Rzymie, miejsce w hierarchii Kościołów lokalnych i dopiero sobór chalcedoński (451) wyniósł do tej godności Konstantynopol, spychając Aleksandrię na trzecią pozycję w chrześcijańskiej hierarchii. Gdy w 1054 roku chrześcijaństwo podzieliło się na wschodnie i zachodnie, miejscowy patriarchat wrócił na drugie miejsce (po Konstantynopolu), lecz miało to znaczenie już tylko dla prawosławia.

Wiadomo jednak, że Aleksandria w II wieku stała się miejscem działalności gnostyków takich jak Bazylides z Antiochii czy początkowo także Walentynian. Krążyła tam gnostycka *Ewangelia Egipcjan* czy podobna *Ewangelia Hebrajczyków*. Oddziaływanie gnostyków musiało być więc tam wyjątkowo silne, o czym świadczą także znalezione w Nag Hammadi gnostyckie rękopisy czy głośna ostatnimi czasy *Ewangelia Judasza*.

Po przezwyciężeniu kryzysu gnostycznego Egipt stał się też ważnym ośrodkiem chrześcijańskiej ortodoksji. To w Aleksandrii powstała słynna szkoła katechetyczno-egzegetyczna, której wybitnymi przedstawicielami byli między innymi Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Dionizy Aleksandryjski czy Dydim Słupy. Początkowo miała ona charakter raczej prywatny, ale za czasów Orygenesusa stała się oficjalną instytucją Kościoła Aleksandryjskiego. Była wówczas swego rodzaju chrześcijańskim uniwersytetem, w którym trzymano się zasad nauczania hellenistycznego, dostosowując je do potrzeb chrześcijaństwa. Po pierwszym etapie studium, gdzie główne miejsce zajmowała literatura i matematyka, przystępowano do studiowania filozofii, by dopiero na tej bazie przejść do właściwych studiów nad religią.

W Egipcie ukształtował się model chrześcijańskiego monastycyzmu, który następnie rozpowszechnił się pośród niemal wszystkich wspólnot na terenie nie tylko imperium rzymskiego, ale i poza nim. Z Egiptu pochodzili Antoni, jeden z pierwszych chrześcijańskich mnichów, i Pachomiusz, twórca pierwszej reguły zakonnej. Na niej wzorowali się później Bazyli Wielki i Benedykt z Nursji, twórcy wielkich reguł zakonnych.

Aleksandria odegrała ważną rolę w pierwszym z wielkich sporów chrześcijaństwa. Biskupem tego miasta był Atanazy, główny obrońca ortodoksji przeciwko herezji Ariusza (potępionej na soborze w Nicei w 325 roku), kwestionującej bóstwo Chrystusa. Także podczas kolejnego sporu chrystologicznego, odnośnie do natur Jezusa, związanego z Nestoriuszem, Egipt opowiedział się za ortodoksją, a kluczową rolę w obradach soboru rozstrzygającego w tej sprawie (Efez, 431) odegrał patriarcha Aleksandryjski Cyryl.

C h r z e ś c i j a ń s t w o a f r y k a ń s k i e. Obejmowało tereny od Cyrenajki przez Libię, Afrykę Właściwą, Numibię po Mauretanię, posługując się nazewnictwem z okresu późnego cesarstwa. Kartagina stanowiła centrum tego chrześcijaństwa. Dyskutuje się nad tym, skąd dotarło tam chrześcijaństwo. Pewne elementy wskazują na istotne wpływy syryjskie, ale również czerpało ono z tradycji greckich. Z czasem łacina zaczęła dominować w tym nurcie, wypierając grekę. To Tertulian Afrykański jest uznawany za pierwszego ważnego teologa chrześcijańskiego piszącego po łacinie. To chrześcijaństwo afrykańskie podjęło pierwsze próby tłumaczenia Biblii na język łaciński. I wreszcie to właśnie na jego gruncie działał jeden z największych teologów Zachodu – Augustyn z Hippony. Po tym chrześcijaństwie nie pozostało zbyt wiele śladów. Odegrało ono jednak znaczącą rolę w rozwoju i formułowaniu chrześcijańskiej doktryny teologicznej.

Nad wszystkimi tymi nurtami dominowały najpierw trzy starożytne patriarchaty: rzymski, Aleksandryjski i antiocheński. Z czasem z tych trzech powstała pentarchia, czyli pięć patriarchatów: Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima. Od V wieku dominującymi były Rzym i Konstantynopol. Coraz bardziej na znaczeniu traciły Aleksandria i Antiochia, a zasadniczo honorowym była Jerozolima.

W IV wieku, gdy chrześcijaństwo coraz silniej wiązało się ze strukturami imperium, istniały znaczące różnice w jego obecności w poszczególnych prowincjach. W Palestynie i w zachodniej części Azji Mniejszej ludność była schryścianizowana w znacznym stopniu. Podobnie było w Afryce Północnej. W Europie tymczasem chrześcijaństwo było szczególnie obecne w Galii południowej oraz wzdłuż Rodanu. Nieco intensywniej schryścianizowana była południowa część Półwyspu Iberyjskiego oraz Italia. Na wschodzie Egipt Dolny posiadał bardzo gęstą sieć wspólnot. Stamtąd też chrześcijaństwo zawędrowało do Etiopii. Równocześnie na wschodzie dotarło do Armenii, Persji i do arabskich regionów nad Morzem Czerwonym.

ROZWÓJ LITURGII, DOKTRYNY ORAZ CZTERY WIELKIE SOBORY STAROŻYTNOŚCI

Pod koniec II stulecia naszej ery istniała już dobrze określona wspólnota chrześcijańska, posiadająca własną doktrynę, kult oraz coraz bardziej zunifikowaną organizację. Do uformowania się wymienionych elementów przyczyniła się pośrednio również polityka imperium rzymskiego. Po niewielkich prześladowaniach za Marka Aureliusza, począwszy od chwili przejścia władzy przez cesarza Kommodusa (180–192), a przede wszystkim za panowania dynastii Sewerów (193–235), chrześcijaństwo cieszyło się pokojem. Za Septyma miało miejsce tylko krótkotrwałe i lokalne prześladowanie około 202 roku, które dotknęło zarówno chrześcijaństwo, jak i judaizm. Po śmierci Septyma (211) dynastia ta nie była już tak mocno związana z tradycją rzymską jak poprzednie dynastie cesarskie. Miały w tym swoją rolę kobiety dworu, takie jak Julia Domna i Julia Mammea. Dzięki nim dwór cesarski otworzył się na tradycje wschodnie, a tym samym przyczynił się do uzyskania przez chrześcijaństwo nowej pozycji w religijnej myśli imperium. Panowanie Sewerów to czas synkretyzmu religijnego. Ten synkretyzm przejawiał się w tendencji do przyjęcia tak judaizmu, jak i chrześcijaństwa do szeroko pojętej religii rzymskiej. Cesarz Aleksander Sewer w swoim prywatnym *lararium*, czyli miejscu kultu przodków, czcił Abrahama i Jezusa.

Taka sytuacja polityczno-religijna wzmocniła zarówno strukturę organizacyjną, jak i tradycje kultyczne. Na przełomie II i III wieku zostaje wprowadzona instytucja katechumenatu poprzedzająca chrzest. Rozpowszechnienie się chrześcijaństwa, konflikty z grupami nieortodoksyjnymi oraz prześladowania sprawiły, że konieczny okazał się okres bardziej rygorystycznej weryfikacji osoby włączanej do wspólnoty poprzez chrzest. Ustalono też wtedy elementy podstawowego nauczania, wskazano na zawody niepozwalające na przyjęcie chrztu i określono wymagania moralne wobec chcących przyjąć chrzest. Dzięki temu została też rozbudowana liturgia chrzcielna oparta na tradycjach paschalnych. Eucharystia tymczasem została rozbudowana poprzez dodanie nowych rytów, coraz bardziej nabierając charakteru ofiarniczego.

W trakcie dwóch stuleci, IV i V, chrześcijanie ze Wschodu i Zachodu zgromadzili się na czterech soborach, które są uznawane za ekumeniczne, czyli powszechne. Wypracowane podczas posiedzeń w Nicei (325), Konstantynopolu (381), Efezie (431) i w Chalcedonie (451) dokumenty stały się podstawą do opracowanych następnie koncepcji i systemów teologicznych.

P i e r w s z y s o b ó r e k u m e n i c z n y – N i c e a, 3 2 5. Cesarz Konstantyn, nie będąc jeszcze ochrzczony, zwołał mocą swego urzędu pierwszy powszechny sobór wszystkich biskupów. Powodem takiego „powszechnego” synodu był problem jedności wywołany doktryną Ariusza o Logosie. Kwestionował on pełne i prawdziwe bóstwo Jezusa. Miejscem zgromadzenia była, znajdująca się około osiemdziesięciu kilometrów na wschód od Konstantynopola, Nicea. Znajdował się tam pałac cesarski, który stał się miejscem posiedzeń rozpoczętego 20 maja 325 roku soboru. Nie jest pewne, jak długo ten sobór trwał – być może miesiąc, być może dwa. Brak jest bezpośrednich świadectw wydarzeń, a nawet samych dokumentów tego soboru. Dopiero późniejsze przekazy rzucają nieco światła na to wyjątkowe wydarzenie w historii chrześcijaństwa. Według takiej właśnie późniejszej tradycji do Nicei pocztą cesarską przybyło w sumie trzystu osiemnastu biskupów zwanych ojcami soborowymi. Ta liczba jest jednak zawyżona, bo jak wynika z różnych analiz, uczestników tego soboru mogło być około dwustu. Dominowali na nim biskupi Wschodu. Zachód był reprezentowany przez biskupa Hozjusza z Kordoby, biskupa Cecyliana z Kartaginy oraz trzech innych biskupów. Patriarchę Rzymu reprezentowali dwaj prezbiterzy. Ten pierwszy sobór był czymś wyjątkowym, bezprecedensowym, tak pod względem samej procedury, jak i świadomości eklezjalnej oraz doktrynalnego autorytetu. Sam cesarz traktował ten sobór jako cesarską radę religijną do spraw chrześcijaństwa. Wybór miejsca również był znaczący. Dotychczas synody zbierały się w kluczowych dla chrześcijaństwa miastach, jak Antiochia, Aleksandria, Kartagina, Rzym, Arles. W Nicei był tylko letni pałac cesarski, w którego auli prawdopodobnie zgromadzili się biskupi. Ten aspekt „cesarski” soboru był nie bez znaczenia dla przyszłych stuleci.

Nie wiadomo, kto przewodniczył temu pierwszemu soborowi ekumenicznemu, ponieważ, w przeciwieństwie do soborów w Efezie i Chalcedonie, nie zachowały się żadne protokoły ani akta. Po soborze nicejskim pozostały tylko wyniki, to znaczy kanony i wyznanie wiary. Na temat jego przebiegu mamy zaledwie kilka szacunkowych notatek uczestników, takich jak Atanazy, oraz notatek historyków kościelnych, które w szczególności należy rozpatrywać bardzo krytycznie, jak na przykład notatki z *Vita Constantini* Euzebiusza oraz z pism historyka Kościoła Sokratesa, który pisał wiek później. Nie posiadamy jednak żadnych akt.

D r u g i s o b ó r e k u m e n i c z n y – K o n s t a n t y n o p o l, 3 8 1. Było to w istocie zebranie biskupów Wschodu zwołane przez cesarza Teodozjusza. Miało mu odpowiadać podobne zebranie na Zachodzie, do którego jednak nie doszło z przyczyn politycznych. Do Konstantynopola przybyło około stu pięćdziesięciu ojców z patriarchatu antiocheńskiego i z Azji Mniejszej. Sobór trwał dwa miesiące (od maja do lipca 381 roku). Miejscem posiedzeń były różne bazyliki cesar-

skiego miasta. Powodem zwołania soboru była przede wszystkim tak zwana „schizma antiocheńska”. Soborowi z początku przewodził Melecjusz, a po jego śmierci kierowanie zgromadzeniem przeszło w ręce Grzegorza z Nazjanzu, nowego biskupa Konstantynopola. Grzegorz reprezentował pojednawczą linię wobec zaistniałych podziałów. Na soborze nie doszło do żadnego ostatecznego rozstrzygnięcia. Określono obszary pięciu prowincji kościelnych analogicznie do diecezji cesarskich: Egipt, Wschód (Syria i Palestyna), Pont (północna i wschodnia Anatolia), Azja (Anatolia zachodnia), Tracja (mniej więcej dzisiejsza wschodnia Bułgaria). W kanonie stwierdzono, że biskup Konstantynopola powinien uzyskać drugie miejsce („cześć”) po biskupie Rzymu, ponieważ Konstantynopol jest nowym Rzymem. Sobór ten jest znany bardziej dzięki wyznaniu wiary, które jako „nicejsko-konstantynopolitańskie” zostało uznane za wspólne dobro wszystkich wielkich wyznań chrześcijańskich, a od nicejskiego różni się zasadniczo tym, że zawiera rozszerzone wyznanie wiary w Ducha Świętego i w jego zbawcze działanie.

Trzeci sobór ekumeniczny – Efez, 431. Inicjatywa zwołania soboru ekumenicznego wyszła od Nestoriusza, ale podjął ją cesarz Teodozjusz II, który zwołał sobór do Efezu. Nie zaproszono nań wszystkich biskupów, ale tylko metropolitów Wschodu, którzy mieli dobrać sobie biskupa pomocniczego ze swej prowincji. Z Zachodu zaproszono przedstawicieli Rzymu i Kartaginy. Sobór rozpoczął się 22 czerwca z udziałem stu pięćdziesięciu (może stu sześćdziesięciu) biskupów, przede wszystkim egipskich, azjatyckich i palestyńskich, wśród których poza Cyrylem wiodącymi postaciami byli metropolici Memnon z Efezu i Juwenal z Jerozolimy. Ponadto przybyli liczni mnisi egipscy, którzy gromadząc się w grupkach i wołając *Theotokos* – Bogurodzica – opanowali ulice miasta, a swoimi demonstracjami podgrzewali nastroje wśród ludu. Tymczasem Nestoriusz, również obecny w Efezie, choć oczywiście nie na soborze, otrzymał policyjną ochronę od cesarza, chcącego zapewnić mu bezpieczeństwo. Zaraz na początku wybuchł konflikt między cesarzem a Cyrylem, bowiem mieli oni przeciwstawne wyobrażenia o soborze. Cesarz pragnął porozumienia obu kierunków i dlatego domagał się, by soborowi przewodził jego przedstawiciel komes Kandydian, Cyryl zaś, w pełni popierany przez Rzym, czuł się rzeczywistym panem soboru.

Od otwarcia soboru przez Cyryla upłynęły zaledwie cztery dni, gdy 26 czerwca zjawili się również antiocheńczycy. Pod przewodnictwem Jana z Antiochii odbyli oni również w Efezie antysobór z udziałem mniej więcej pięćdziesięciu biskupów (wobec stu pięćdziesięciu pod wodzą Cyryla). Sobór ten zdjął z urzędu Cyryla. W tym samym mieście odbywał się żałosny spektakl: obradowały dwa sobory, które na dodatek wzajemnie się ekskomunikowały. Cesarz uznał sobór za niebyły. Zakazał biskupom opuszczania Efezu i ogłosił, że konieczne jest zbadanie sprawy przez wyższego urzędnika.

Na początku lipca przybyli również legaci rzymscy. Sobór został na nowo otwarty, a legaci zgodzili się na zdjęcie z urzędu Nestoriusza, tym samym przyłączając się do wydanego na niego wyroku. Następnie wraz z trzydziestoma biskupami został ekskomunikowany także Jan z Antiochii. W końcu zjawił się urzędnik

cesarski, złożył z urzędu zarówno Nestoriusza, jak i Cyryla, osadził obu w areszcie domowym i rozwiązał sobór. Cyryl jednak uciekł i w Aleksandrii został triumfalnie przyjęty przez całe miasto, a Nestoriusz musiał usunąć się do klasztoru w Antiochii.

C z w a r t y s o b ó r e k u m e n i c z n y – C h a l c e d o n, 4 5 1. Cesarz Marcjan zwołał sobór do Chalcedonu (po drugiej stronie Bosforu, naprzeciw Konstantynopola), który zebrał się 8 października i trwał niemal trzy tygodnie (do 1 listopada). Był on najliczniejszym z uznanych synodów ekumenicznych starożytnego Kościoła (z około trzystu sześćdziesięcioma biskupami). Cesarscy komisarze naciskali, by opracować nowy symbol wiary, który usunie wszelkie niejasności. Początkowo większość biskupów stała na stanowisku, że sama Nicea wystarczy po wsze czasy i nie potrzeba żadnej nowej definicji. Dotąd panowało właśnie takie tradycjonalistyczne rozumienie soboru: jedyny dogmat to dogmat nicejski. Jego miarą mierzono wszystko. Sobór miał stwierdzać tylko, czy określone interpretacje wiary odpowiadają *Fides Nicaena* (nicejskie wyznanie wiary), i potępiać to, co się jej sprzeciwia, ale nie definiować niczego nowego.

Zgodnie z życzeniem cesarza sobór utworzył dwudziestotrzyosobową komisję. Wypracowała ona, w ciągu zaledwie trzech dni, chrystologiczną formułę, którą 25 października, siedemnastego dnia od chwili otwarcia, sobór przyjął jednogłośnie.

Było to pełne napięcia współdziałanie trzech podmiotów władzy: cesarza, papieża i (raczej tradycjonalistycznej, nicejskiej) biskupiej większości. Współdziałanie to było złożone, a co więcej, wielokrotnie groziło zerwaniem. Doprowadziło ono do opracowania formuły chalcedońskiej. Pod naciskiem wielu stron stworzono dogmatyczną definicję, w której zarówno kierunek aleksandryjsko-cyrylowy, jak i kierunek antiocheński mogły się odnaleźć i w którą swój samodzielny wkład po raz pierwszy wniosła również teologia łacińska.

Chalcedońska formuła chrystologiczna w swej formie i strukturze wypowiedzi prezentuje się jako dzieło sztuki o wyjątkowej równowadze, doskonale skomponowane i harmonijne. W pierwszej części, w której mówi ona o pełnym bóstwie i pełnym człowieczeństwie Chrystusa, zasadniczo przejmując określenia pochodzące z formuły unijnej z 433 roku, przy czym stwierdzenie „współistotny nam” zostaje jeszcze podkreślone słowami „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu”.

Poza definicją chrystologiczną sobór wydał także dwadzieścia osiem kanonów prawnych. Większa ich część dotyczy więzi duchownych, ale też – co było nowością – relacji mnichów z biskupem. Niezdyscyplinowani, wążający się samopas oraz politycznie agitujący i intrygujący duchowni i mnisi stali się szczególnym problemem. Sobór wydał orzeczenia przeciw duchownym wagabundom, podporządkował ich biskupowi i zakazał udzielania święceń bez związania z określonym kościołem. W tych okolicznościach nowością było to, że mnisi należący dotąd do charyzmatycznego ruchu pozbawionego formalnego statusu kościelno-prawnego otrzymali teraz instytucjonalne miejsce w Kościele. Z jednej strony zostali podporządkowani biskupom, a z drugiej włączeni do kościelnego stanu, którego samowolne porzucenie pociąga za sobą ekskomunikę. Orzeczenia te nie miały jednak

większego oddźwięku, zwłaszcza na Zachodzie, który pod przewodem papieży przejmował od odbywających się na Wschodzie soborów definicje dotyczące wiary, ale nie ustalenia dyscyplinarne i prawne.

LITERATURA CHRZEŚCIJAŃSKA

Tradycyjnie do literatury chrześcijaństwa pierwszych wieków nie zalicza się z jednej strony pism Nowego Testamentu, a z drugiej tekstów apokryficznych. Jest to efekt konfesyjnego traktowania pism religijnych powstałych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i podziału, jaki stąd wyniknął. Jednak należy podzielić tę literaturę na trzy zasadnicze nurty: biblijny, patrystyczny i apokryficzny. Na przestrzeni przede wszystkim ostatnich wieków w szczególny sposób opracowano prócz biblijnego ten drugi nurt, zwany patrystycznym. Powstały zasadniczo dwie dziedziny naukowe o nastawieniu teologicznym, które zajęły się tą literaturą. Pierwsza z nich zwie się patrologią (gr. *pater* – ojciec, *logos* – nauka) i dotyczy starożytnych autorów chrześcijańskich. Bierze ona pod uwagę wszystkie zabytki literatury wczesnochrześcijańskiej, to znaczy utwory, których autorstwo jest ustalone, jak i te, których autorstwa nie można ustalić. Preferuje w swych badaniach pisarzy ortodoksyjnych, ale uwzględnia też nieortodoksyjnych. Ci pierwsi są traktowani jako fundament teologii chrześcijańskiej i zwani ojcami oraz doktorami Kościoła. Dlatego też tę dziedzinę badań nad literaturą chrześcijańską zwie się patrologią. Chronologicznie obejmuje ona na Zachodzie wszystkich pisarzy chrześcijańskich aż do Izydora z Sewilli (zm. 636), a na Wschodzie do Jana Mansura Damasceńskiego (zm. 749). Aż po III wiek dominował w niej język grecki, z czasem na Zachodzie zaczęto pisać po łacinie, a na Wschodzie obok greki pojawił się język syryjski, koptyjski i armeński (ormiański). Obok patrologii istnieje patrystyka, będąca teologiczną nauką zajmującą się badaniem doktryn i idei zawartych w działach ojców Kościoła. To badanie dokonuje się przy pomocy przede wszystkim narzędzi wypracowanych w ramach różnych dyscyplin filozoficznych.

Patrystyczna literatura chrześcijańska dzieli się na trzy okresy. Podstawą podziału są daty wielkich soborów (Nicea i Chalcedon). I tak pierwszy okres trwa do roku 325, czyli do soboru nicejskiego, drugi kończy się wraz z soborem chalcedońskim (451), zaś koniec trzeciego, choć dyskusyjny, przesuwają się aż do daty śmierci Jana Mansura z Damaszku (749). Dlatego przypisuje się tym okresom nazwy: przednicejski (od I wieku do 325), ponicejski (od 325 do 451) i pochalcedoński (od 451 do 749). Drugi z nich jest nazywany złotym.

Okres pierwszy jest tradycyjnie dzielony na dwa podokresy:

1. Od I wieku do 202 roku (data śmierci Ireneusza z Lyonu); 2. Od 202 do 325 roku. W pierwszym podokresie literatura ta przedstawia organizację życia we wspólnotach chrześcijańskich oraz obronę chrześcijaństwa przed atakami z zewnątrz i wewnątrz (herezje). Pojawiają się pierwsze teksty liturgiczne oraz przepisy

prawodawcze. Pisarzy z tego okresu ze względu na bliskość czasów apostołskich nazwano Ojcami Apostołskimi. Są nimi Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp ze Smyrny i Papiasz z Hierapolis.

W tym samym czasie w nawiązaniu do ataków pisarzy pogańskich (Fronton z Cyrtu, Lukian z Samosaty, Celsus) powstają pierwsze akta męczenników oraz apologie. Równocześnie wśród wspólnot chrześcijańskich rodzą się liczne herezje (Bazyliides, Izydor, Marcjon, Walentyń, Karpokrates, Epifanes, Montanus), które przyczyniły się do powstania literatury antyheretyckiej.

W drugim podokresie (202–325) następuje doprecyzowanie doktryny chrześcijańskiej wyrażonej teologicznie w czterech kontekstach geograficzno-kulturowych: aleksandryjskim, małopodajatycko-syryjsko-palestyńskim, rzymskim oraz afrykańskim.

Drugi okres patrystyczny (325–451) to czas rozkwitu literatury patrystycznej, charakteryzujący się wielkimi dyskusjami o charakterze chrystologicznym i trynitarnym. Do tego dochodzą polemiki z manichejczykami, donatystami i pelagianami oraz rozwój historiografii i literatury monastycznej. Na Wschodzie dominującą rolę odgrywają cztery środowiska: egipskie z centrum w Aleksandrii, małopodajatyckie zdominowane przez Ojców Kapadockich, syryjsko-palestyńskie z centrum w Antiochii oraz konstantynopolskie w Konstantynopolu jako centrum studiów historycznych. Również na Zachodzie formują się cztery obszary geograficzne: italski z centrami w Rzymie i Mediolanie, galijski, afrykański, którego genialnym przedstawicielem jest Augustyn, oraz hiszpański.

Trzeci okres (451–749) nie odznacza się już tak wybitnymi teologami, z wyjątkiem Grzegorza Wielkiego. Na Zachodzie w centrach teologicznych coraz większa uwaga jest skupiona na rozwijaniu i wzbogacaniu myśli Augustyńskiej. Na Wschodzie jako teolodzy odznaczają się Dionizy Pseudo-Areopagita oraz Maksym Wyznawca. Kompilatorami są zaś Leoncjusz z Bizancjum i Jana Mansur Damasceński. W środowisku syryjskim tradycje wcześniejsze kontynuują Cyryllonas, Ibas z Edessy oraz Narses z Nisibis.

Zestawienie autorów wczesnego chrześcijaństwa

Okres p i e r w s z y, część I (do 202 roku)

Ojcowie Apostolscy

Klemens Rzymski
Ignacy Antiocheński
Polikarp ze Smyrny
Papiasz z Hierapolis

Apologeci greccy

Kwadratus
Arystydes z Aten
Aryston z Pelli
Justyn
Taczjan

Atenagoras z Aten
Teofil z Antiochii
Meliton z Sardes
Hermiasz

Literatura antyheretycka

Hegezyp
Ireneusz z Lyonu

Okres pierwszy, część II (202–235)

Środowisko Aleksandryjskie

Klemens Aleksandryjski
Orygenes

Środowisko afrykańskie

Tertulian
Cyprian
Arnobiusz z Sikka
Laktancjusz

Pisarze Azji Mniejszej, Syrii i Palestyny

Grzegorz Cudotwórca
Paweł z Samosaty
Lucjan z Antiochii
Metody z Olimpu
Hipolit
Statua Hipolita

Środowisko rzymskie

Minucjusz Feliks
Kanon Muratoriego
Nowacjan

Okres drugi (325–451)

Aleksandryjczycy i Egipcjanie

Ariusz
Atanazy Wielki
Dydym Aleksandryjski
Cyryl Aleksandryjski
Palladiusz

Pisarze Azji Mniejszej – Ojcowie Kapadoccy

Bazyli Wielki
Grzegorz z Nazjanzu
Grzegorz z Nyssy

Pisarze z Syrii i Palestyny

Efrem Syryjski
Euzebiusz z Cezarei
Cyryl Jerozolimski
Epifaniusz z Salaminy
Diodor z Tarsu
Teodor z Mopsuestii
Jan Chryzostom
Nestoriusz

Historycy kościelni

Filip z Side
Filostorgiusz
Sokrates Historyk
Sozomen
Teodoret z Cyrru

Pisarze italscy

Ambroży
Euzebiusz z Vercelli
Lucyferiusz z Calaris
Rufin z Akwilei
Hieronim
Paulin z Noli
Piotr Chryzolog
Leon Wielki

Pisarze galijscy

Hilary z Poitiers
Jan Kasjan
Prosper z Akwitanii
Wincenty z Lerynu

Środowisko afrykańskie

Augustyn
Orozjusz
Quodvultdeus

Pisarze hiszpańscy

Hozjusz
Grzegorz z Elwiry

Okres t r z e c i (451–749)

Pisarze łacińscy

Grzegorz Wielki
Boecjusz
Kasjodor

Cezary z Arles
Grzegorz z Tours
Fulgencjusz z Ruspe
Ildefons z Toledo
Izydor z Sewilli

Pisarze greccy

Pseudo-Dionizy Areopagita
Maksym Wyznawca
Leoncjusz z Bizancjum
Jan Mansur Damasceński

BIBLIOGRAFIA

1. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994.
2. A. Flis, *Święta monarchia. Narodziny Kościoła*, maszynopis.
3. A. Goldberg, *Judaizm*, [w:] E. Brunner-Traut, *Pięć wielkich religii świata*, tłum. J. Dótkór, Warszawa 1987.
4. M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1991.
5. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, tłum. A. Guryn, U. Sudolska, Warszawa 1990.
6. P. Johnson, *Historia Żydów*, tłum. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelicki, Warszawa 1993.
7. M. Simone, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992.
8. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1997.
9. A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Warszawa 1996.
10. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2000.
11. É. Trocmé, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, tłum. J. Gorecka-Kalita, Kraków 2004.
12. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.

Bożena Prochwicz-Studnicka,
Marta Teperska-Klasińska

CYWILIZACJA ISLAMU. WYBRANE STRUKTURY

WPROWADZENIE

Podstawowa trudność, jaka powstaje podczas próby przedstawienia choćby w dużym zarysie wybranych cech charakteryzujących cywilizację islamu, polega na tym, że cywilizacja ta nigdy nie była tworem monolitycznym. Wyrosła na bogatym dziedzictwie wcześniejszych kultur i cywilizacji. Budowana przez ludy o odmiennej przeszłości i odmiennych aspiracjach, do chwili obecnej stanowi bogatą mozaikę tak wytworów materialnych, jak i duchowych.

Oblicze cywilizacji islamu zmieniało się w historii. Klasyczny islam (VIII–XIII wiek), noszący wyraźne znamiona hegemonii arabskiej, nie przypomina islamu wielonarodowego i wieloetnicznego, jaki ukształtował się po najeździe mongolskim w XIII wieku. Podobnie współczesny islam na Bliskim Wschodzie (sam w sobie zróżnicowany) ma niewiele wspólnego z islamem w Rosji czy Czarnej Afryce. Przedstawienie nawet najbardziej rzetelne i szczegółowe jednego oblicza nie stworzy pełnego obrazu cywilizacyjnego lub stworzy obraz sztuczny.

Pewną próbą wyjścia z tej sytuacji może być oparcie się na Braudelowskiej koncepcji cywilizacji, która zakłada istnienie w określonej przestrzeni geograficznej względnie trwałych rzeczywistości, zmieniających się bardzo powoli, zasadniczo odpornych na wykreowane przez siebie przewroty polityczne, ekonomiczne, społeczne czy ideologiczne¹. Fernand Braudel nazywa je „strukturami cywilizacji, jej

¹ F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 291, 302.

podstawami, które zazwyczaj są bardzo głęboko osadzone w czasie, należą do «czasu długiego» i mają swoje «oryginalne cechy charakterystyczne». Modelują [one] oblicze cywilizacji, nadają im osobowość. Cywilizacje pilnie ich strzegą, uważając za wartości bezcenne. [...] Cywilizacja na ogół odmawia przyjmowania dóbr kulturowych niezgodnych z którąś z jej głębokich struktur»².

Do podstaw cywilizacyjnych zalicza zatem Braudel obszar zajmowany przez daną cywilizację, strukturę społeczną, gospodarkę, wreszcie psychikę (mentalność, świadomość) zbiorową³. Dla historyka spod znaku *Annales* najsilniejszą motywacją psychiki zbiorowej jest religia, która stanowi siłę największą i ponadczasową. Systematyczne badanie każdej z tych struktur z perspektywy „długiego trwania”, stworzenie jednego scalonego obrazu pozwalają dopiero na zbudowanie pewnego modelu cywilizacyjnego⁴.

W niniejszym opracowaniu autorki podjęty próbę ukazania dwóch wybranych infrastruktur cywilizacji islamu (obowiązków muzułmanina i rytuałów cyklu życia) w perspektywie Braudelowskiej, a więc w perspektywie pomijającej idee, rozwiązania czy zdarzenia, których cechą jest zarówno krótkotrwałość, jak i brak ich ciągłości, spójności i obecności we wszystkich obszarach kulturowych cywilizacji islamu⁵.

B. Prochwicz-Studnicka

RYS HISTORYCZNY

Półwysep Arabski, zwany w starożytności również Arabią, leżący pomiędzy Afryką i Azją, jest nazywany przez jego mieszkańców Dżazirat al-Arab⁶, czyli „Wyspą Arabów”. Obszar tego największego półwyspu na mapie świata z trzech stron oblewają wody: Morze Arabskie od wschodu, Morze Czerwone od zachodu oraz Ocean Indyjski od południa, a od północy rozciąga się Pustynia Syryjska. Półwysep w znacznej części pokrywają tereny pustynne (pustynia południowa: ar-Rub al-Chali, środkowa: ad-Dahna i północna: an-Nafud) oraz suche stepy, kamieniste wyżyny i nieliczne pasma górskie. Monotonne, pustynne oblicze gorącego i suche-

² Idem, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 62.

³ W dyskursie Braudela psychika zbiorowa odpowiada za sposób, w jaki społeczeństwo reaguje na pewne wydarzenia, za postawy, jakie przyjmuje w różnych sytuacjach, za podejmowane wybory. Ze względu na bardzo powolne przekształcenia, jakich doświadcza psychika zbiorowa, jest ona czynnikiem wyraźnie różnicującym cywilizacje. Pojęcie to bliskie jest pojęciu osobowości społecznej (zob. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 121 i n.).

⁴ Zob. F. Braudel, *Historia i trwanie*, op. cit., s. 300; idem, *Gramatyka cywilizacji*, op. cit., s. 33.

⁵ Poniższy szkic pomija mniejszościowe i skrajne nurty islamu.

⁶ W rozdziale zastosowano uproszczoną transkrypcję polską w oparciu o zasady zamieszczone w pracy J. Daneckiego (*Gramatyka języka arabskiego*, t. 1, Warszawa 2001, s. 150–152). Wyjątek stanowi arabskie ق, które jest oddawane przez ‘q’, a nie, jak proponuje transkrypcja uproszczona, przez ‘k’.

go otoczenia przerywają skrawki żyznej, uprawianej ziemi, oazy i koryta rzek okresowych (*wadi*) oraz uboga fauna i flora. Najstarsze ślady działalności człowieka na Półwyspie sięgają VII tysiąclecia p.n.e. Naskalne rysunki świadczą o tym, że w owym czasie tereny te były wilgotniejsze, bogatsze w świat roślinny i zwierzęcy, a ludność zajmowała się głównie łowiectwem i rolnictwem. Pogarszające się warunki klimatyczne, następujące od około VI tysiąclecia p.n.e., powoli prowadziły do zmiany warunków życia. Pod wpływem pustoszenia Półwyspu pojawili się koczownicy wędrujący w poszukiwaniu pastwisk, a w oazach osiedlili się rolnicy. Około II tysiąclecia p.n.e. mieszkańcy Półwyspu oswoiili wielbłąda, symbol tych terenów zwany „okrętem pustyni”, dzięki któremu nomadowie mieli możliwość przeżycia i pozostania w surowym środowisku⁷. Ten olbrzymi obszar od niepamiętnych czasów był zamieszkały przez ludy semickie (między innymi Akadyjczyków, Kananejczyków, Hebrajczyków, Aramejczyków i Arabów), od połowy III tysiąclecia p.n.e. falami migrujące i stale przenikające na bardziej żyzne tereny na obrzeżach Półwyspu: na północ do Syrii, na wschód do Mezopotamii i na południe do Jemenu. Tam też powstały i rozwinęły się ważne centra cywilizacyjne. W Arabii Centralnej aż do VII wieku nie ukształtowały się żadne formy państwowości, a jej mieszkańcy, mimo aktywnych kontaktów handlowych i kulturowych ze światem zewnętrznym, nie odgrywali większej roli politycznej w najstarszej historii Półwyspu⁸.

Starożytny podział Półwyspu Arabskiego na Arabię Południową i Północną odzwierciedlał różnice kulturowe tego regionu⁹. Prowincje centralne i północne to Nadżd i al-Hidżaz, gdzie ukształtował się język i poezja Arabów północnych, tych z wnętrza Półwyspu, a miasta Mekka i Medyna stały się kolebką islamu. Prowincje południowe to Jemen i Hadramaut, znane jako Arabia Felix, gdzie wytworzyła się starożytna cywilizacja Arabów południowych, stanowiących odmienną od Arabów północnych grupę etniczną i językową. Ludy te różniły się także poziomem oraz jakością kultury materialnej i duchowej. Owa różnica przekształciła się z czasem w otwartą wrogość, widoczną w czasie wzajemnych walk, zwłaszcza w momencie nadejścia islamu, bowiem prorok Muhammad wywodził się z Arabów północnych. W VII wieku Arabowie północni zdobyli Arabię Południową i zjednoczyli naród arabski pod sztandarem islamu. Dzieje Jemenu i jemeńskie elementy na trwałe zapisały się w kulturze arabskiej, ale odwieczny podział na Arabów północnych i południowych istniał zawsze.

⁷ Wielbłąd stanowi nie tylko doskonały środek transportu, zwłaszcza w warunkach pustynnych, ale jest także żywicielem; używany w handlu i rolnictwie, wcześniej także w walkach czy w armii; mięso i mleko służą za pożywienie; z wełny i skóry wyrabia się ubranie, obuwie i namioty; wysuszony nawóz służy za opał; nawet mocz był niegdyś środkiem leczniczym. Półwysp Arabski jest nadal głównym centrum hodowli wielbłądów na świecie.

⁸ Szerzej: J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001, s. 17–60; M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 31–81; D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do końca epoki Umajjadów (750)*, Warszawa 1999, s. 60–83.

⁹ J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 33–34.

Nazwa „Arabowie” nie jest do końca jasna, wywodzi się od arabskiego rdzenia *'rb*, wskazującego pustynię. Można ją także powiązać z hebrajskim *'erew*, oznaczającym coś niezorganizowanego, prawdopodobnie koczowniczy tryb życia, który przeciwstawiał się życiu osiadłemu. Termin ten miał znaczenie pejoratywne, był używany przez ludność osiadłą posługującą się pismem, która uważała nomadów za prymitywnych i gorszych od siebie. Nie wiadomo, jakim określeniem posługiwali się sami koczownicy, mówiąc o sobie. W tekstach biblijnych pojawia się termin „arab” również jako określenie mieszkańców pustyni. Podobne znaczenie ma późniejszy, powszechnie znany termin „beduin”, wywodzący się od arabskiego rdzenia *bdw*, wnoszącego pojęcia „pojawiania się”, „życia na pustyni”, jednak terminy te nie były nazwami własnymi, tylko określeniami pospolitymi nomadów. Funkcję nazw własnych pełniły nazwy poszczególnych plemion, powiązane z eponimami lub totemami, na przykład Taghlib, Kalb czy Kinda. Termin „Arabowie” zaczyna nabierać konkretnego znaczenia dopiero w VII wieku, w chwili wyjścia pierwszych muzułmanów z Półwyspu Arabskiego. Staje się nazwą narodu połączonego wspólną religią, posługującego się językiem północnoarabskim, w większości złożonego z koczowników¹⁰.

Czasy Arabów w okresie poprzedzającym nadejście islamu tradycyjne źródła muzułmańskie określają mianem *dżahilija*. Termin ten oznacza „okres niewiedzy” i pochodzi od czasownika *dżahila* – „nie wiedzieć”. W kontekście historii świętej islamu nazwa ta odnosi się do czasów pogaństwa, nieświadomości i niezajomości jedynego Boga, konkretnie islamu, i w takim znaczeniu pojawia się w Koranie. W przekonaniu muzułmanów *dżahilija* oznaczała także okres barbarzyństwa, nieokrzesania Arabów. Takie rozumienie zapewne wynikało z negatywnej oceny życia codziennego koczowników przez ludność osiadłą. Z drugiej jednak strony *dżahilija* stanowi pewien ideał, to czas herosów i bohaterów, okres, w którym ukształtowała się specyficzna kultura beduińska, a wraz nią tradycje rycerskości oraz doskonała znajomość języka i poezji, uważanej za jeden z najcenniejszych wkładów do literatury arabskiej. Okres ten umownie trwa od około 500 do 622 roku n.e., czyli emigracji proroka Muhammada z Mekki do Medyny, a praktycznie można go rozciągnąć na całe dzieje Półwyspu Arabskiego przed islamem, od stworzenia Adama po wystąpienie Muhammada w 622 roku¹¹.

Struktura społeczna mieszkańców Arabii w okresie przedmuzułmańskim wiązała się z podziałem na ludność osiadłą, skupioną głównie w miastach czy oazach, oraz przeważającą ludność koczowniczą. Ludność osiadła chętniej gromadziła się na południu Półwyspu, ale i na północy znajdowały się oazy i miasta kupieckie. Szczególnie kwitnącym miastem handlowym w owym czasie była Mekka. Ludność osiadła oprócz handlu zajmowała się także rolnictwem, a koczownicy – wypasem bydła, polowaniem, walką oraz napadami (*ghazw*) w celu zdobycia łupów i jeńców. Wspólną cechą dwóch grup była przynależność do plemion, które utrzymywały ze

¹⁰ Ibidem, s. 19–20; M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, op. cit., s. 35–36.

¹¹ J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 61; M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, op. cit., s. 81–83.

sobą kontakty, prowadziły interesy, walki i zawierały przymierza. Zatargi wiązały się głównie z posiadaniem bydła i dostępem do studni oraz obyczajem wielopokoleniowej zemsty rodowej. Ważnie międzyplemienne, ciągnące się niekiedy dziesiątki lat, były cechą charakterystyczną życia społecznego tamtych czasów. Plemiona dzieliły się na szczepy, klany, rody i rodziny połączone więzami krwi oraz solidarnością i lojalnością społeczną (*asabijja*), wspieraną powszechnie uznawanym, niepisanym prawem talionu. Beduini żyli w warunkach znacznie trudniejszych niż ludność osiadła, więc organizacja plemienna zapewniała im bezpieczeństwo, była dla nich wręcz warunkiem przetrwania. Naczelnikiem plemienia był *szajch* lub *sajjid*, który cieszył się wielkim autorytetem i szacunkiem. Wybierano go spośród członków plemienia, biorąc pod uwagę jego mądrość i zalety moralne, a także cnoty składające się na ideał Araba tamtych czasów, a więc dzielność, gościnność, wspaniałomyślność i elokwencję. Takie kolektywne życie stanowiło w owych czasach normę, jednak istniały jednostki, które się z tej społeczności wymykały i żyły poza plemieniem. Ci odszczepieńcy, zwani *sulukami*, byli samotnikami czy też rozbójnikami z różnych powodów żyjącymi z dala od ludzi, skazani na pewną śmierć z rąk wroga lub okrutnej przyrody¹².

Codzienne życie na obszarach Półwyspu przeniknięte było wiarą w dobre i złe duchy, demony (*dżinny*), które przybierały najróżniejsze postacie, a ich obecność pozwalała wyjaśnić nawet najbardziej niejasne zjawiska. Przed tymi złymi istotami broniono się za pomocą talizmanów, amuletów i zaklęć. Nieodzwonne były także praktyki wróżbiarskie i magiczne. Przedmuzułmańscy Arabowie wróżyli z niezliczonych przedmiotów i zjawisk, między innymi z piasku, strzał, lotu ptaków. Pośrednikiem pomiędzy światem nadprzyrodzonym i mieszkańcami Półwyspu był *kahin*, wróż. Świat duchowy wypełniała także wiara w liczne bóstwa – gwiazdne i astralne. Niektóre z nich były wspólne wszystkim Arabom, inne zaś gorliwie czczono tylko w poszczególnych plemionach. Bóstwa były kojarzone z kamieniami i drzewami, które stawały się przedmiotami kultu. Najśłynniejszym kamieniem czczonym w przedmuzułmańskiej Arabii był Czarny Kamień w Mekce, obudowany świątynią zwaną al-Kaba. W okresie *dżahiliji* było to największe sanktuarium reprezentujące politeistyczne wierzenia Arabów, a Mekka już wtedy stanowiła centrum religijne i cel pielgrzymek mieszkańców Półwyspu¹³.

Życie religijne przedmuzułmańskiej Arabii nie ograniczało się tylko do politeizmu, rozwijało się stopniowo pod wpływem kultur i tradycji tworzących dzieje Bliskiego Wschodu. Z Imperium Perskiego docierały tu dawne religie irańskie, zwłaszcza zoroastryzm, z obszarów Bizancjum i Cesarstwa Abisynii – chrześcijaństwo, a ze Wschodu – judaizm. Nieliczne plemiona arabskie, osiadłe głównie na obrzeżach Półwyspu, przejmowały i wyznawały chrześcijaństwo w formie monofizycznej i nestoriańskiej bądź judaizm. Dla koczowników z wnętrza Półwyspu, nie-

¹² E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2005, s. 26–28.

¹³ J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 69; E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, op. cit., s. 29.

zależnych od wpływów zewnętrznych, czczących swoich plemiennych bogów, jedyną do przyjęcia logiczną kontynuacją tych ruchów była misja Muhammada, który wprowadził ideę monoteizmu od wewnątrz i ogłosił swoim współplemieńcom islam powiązany z ich własnym światem i kulturą¹⁴.

Muhammad (Mahomet) prawdopodobnie urodził się w 570 roku, tradycyjnie zwanym „rokiem słonia”¹⁵, w Mekce, z ojca Abd Allaha i matki Aminy. Należał do uboższego rodu Haszymidów z plemienia Kurajszytów, słynącego z handlu i opieki nad sanktuarium. Ojciec Muhammada zmarł przed jego narodzinami, a matka – kiedy miał zaledwie sześć lat. Zgodnie z obyczajem plemiennym chłopcem zajął się dziadek, a po jego śmierci stryj Abu Talib. Muhammad od najmłodszych lat był zatrudniany przy karawanach kupieckich, dzięki czemu wiele podróżował, poznawał nowe miejsca i zwyczaje pozostałych mieszkańców Półwyspu. Nie ulega wątpliwości, że poznał elementy chrześcijaństwa i judaizmu. Cieszył się ogólnym szacunkiem, pracował dla różnych kupców, między innymi dla zamożnej wdowy Chadidży, która wkrótce została jego żoną. Mimo różnicy wieku, jaka ich dzieliła (Muhammad miał około 25 lat, Chadidża około 40), byli szczęśliwym małżeństwem, które było jedynym monogamicznym związkiem Muhammada¹⁶. Dzięki stabilizacji rodzinnej i materialnej Muhammad mógł bez reszty poświęcić się rozmyślaniom i intensywnemu życiu duchowemu. Zwyczajem Arabów w tamtym czasie były medytacje w grocie góry Hira w pobliżu Mekki. Tam też przyszedł prorok spędzał jeden miesiąc w roku. Pewnej nocy, około 610 roku, anioł Gabriel (ar. *Dżibril*) nakazał mu recytować słowo Boże. Był to początek objawień islamu, które miały miejsce aż do jego śmierci w 632 roku, a później zostały spisane w świętej księdze islamu, Koranie. Szczególne znaczenie w islamie ma objawienie, które przeszło do historii pod nazwą „nocnej podróży” (*al-Isra*), kiedy to Muhammad wyruszył w podróż na cudownym wierzchowcu *al-Burak* („Jaśniejący”) z Mekki do Jerozolimy, gdzie ze skały „wstąpił do nieba” (*al-Miradż*) i spotkał się z Bogiem, który przekazał mu podstawowe rytuały muzułmańskie¹⁷.

Początkowo Muhammad przekazywał treść swoich objawień bliskim, najwcześniejszą islam przyjęła Chadidża, potem niektórzy krewni, następnie Prorok zaczął głosić swoją misję mieszkańcom Mekki, ale nie zdołał wszystkich przekonać. Spo-

¹⁴ J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 91–92.

¹⁵ Według tradycji arabsko-muzułmańskiej około 570 roku abisyński władca Jemenu Abraha wyruszył z nieudaną ekspedycją przeciwko Mekce. Towarzyszył mu słoń, dotąd Arabom nieznan, stąd też rok ten określa się „rokiem słonia”.

¹⁶ Po śmierci Chadidży, z którą Prorok miał kilkoro dzieci, w jego życiu zaczął się okres małżeństw poligamicznych. Muhammad miał prawdopodobnie około trzynastu żon, które nosiły zaszczytny tytuł „matek wiernych”. Zawierał związki między innymi z przyczyn politycznych (jego żonami były córki przywódców plemion i późniejszych kalifów) oraz ze względów humanitarnych (poślubił wdowy po zmarłych wojownikach). Na większą liczbę żon pozwalał mu tak zwany przywilej proroczy.

¹⁷ Szerzej: M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988, s. 43–80; E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, op. cit., s. 31–34; M. Rodinson, *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Novák, Warszawa 1991, s. 42–70.

tykał się z niechęcią, a nawet wrogością ze strony samych Arabów, mekkańczyków, dla których islam oznaczał wyrzeczenie się dotychczasowych świętości. Muhammad padł ofiarą prześladowań, a na dodatek w tym samym czasie umarli jego najbliżsi: żona Chadidża i stryj Abu Talib. Ta sytuacja zmusiła go do szukania pomocy. Przyszłość wspólnoty uratowała wyprawa do oazy Jasrib, późniejszej Medyny, zamieszkaną przez plemiona arabskie (pogańskie, schryścianizowane, zjudaizowane) i żydowskie. Medyńczycy byli głównymi rywalami handlowymi Kurajczytów, co pewnie miało wpływ na ich pozytywny stosunek do Muhammada. Delegacja z tego miasta zaprosiła go jako arbitra, by rozstrzygnął toczące się w nim spory pomiędzy dwoma plemionami arabskimi. Prorok udał się do miasta z grupą wiernych. To przeniesienie się z Mekki do Medyny nazwano po arabsku *hidżrą*, czyli „emigracją”, „wywędrowaniem”, które miało miejsce w 622 roku naszej ery, ustanowionym pierwszym rokiem kalendarza muzułmańskiego.

W Medynie Prorok przystąpił do organizacji *ummy*, czyli „wspólnoty”, „gminy muzułmańskiej”. Ogłosił swoje dzieło, dokument zwany Konstytucją Medyńską (Medyneńską), regulujący stosunki pomiędzy wszystkimi mieszkańcami miasta pod opieką muzułmanów¹⁸. Był nie tylko przywódcą duchowym, ale także administracyjnym, wojskowym i politycznym. Założył pierwszy dom modlitwy, meczet, gdzie odprawiano modły i dyskutowano nad sprawami wspólnoty. Ponadto, wysyłał posłów z misją islamu do naczelników plemion i władców pobliskich państw oraz prowadził wojny z oponentami, głównie z nielojalnymi mekkańczykami, których w końcu udało mu się pokonać w 630 roku. Wtedy też rozprawił się z politeizmem przedmuzułmańskim i zniszczył posągi bóstw w al-Kabie, która od tej chwili stała się najświętszym miejscem islamu i centrum muzułmańskiego świata.

Prorok zmarł nagle w 632 roku w Medynie. Tam też został pochowany. Pozostawił niedokończone dzieło, ale zdążył jeszcze wskazać muzułmanom kierunek przyszłych działań wojskowych. Udało mu się zjednoczyć rywalizujące ze sobą plemiona pod sztandarem wspólnej monoteistycznej religii, która zmobilizowała ich do działania i wyjścia poza Półwysep. Ekspansja Arabów w VII wieku była logiczną kontynuacją dawnych tradycji beduińskich: sposobu życia, który polegał na nieustannej walce i napadach (*ghazw*), oraz tendencji do poszukiwania dogodniejszych miejsc, religia zaś stanowiła podstawę budowania państwa, dała muzułmanom poczucie wspólnoty wykraczającej poza podziały plemienne, choć te nadal istniały i przetrwały do dziś. Arabskie podboje zaczęły się i skończyły niemal w całości w pierwszym wieku islamu, głównie za panowania dynastii Umajjadów. Sprzyjała temu sytuacja w świecie zewnętrznym. W tym czasie świat śródziemnomorski podupadał gospodarczo, długim wojnom pomiędzy Bizantyjczykami i Persami towarzyszyły epidemie, które pustoszyły wsie i miasta. Elementem sprzyjają-

¹⁸ Nie wszyscy mieszkańcy Medyny uznali zwierzchność islamu i ideę monoteizmu Muhammada. Głównymi przeciwnikami, obok niektórych Arabów, byli Żydzi. Konflikty i spory doprowadziły do wygnania dwóch plemion żydowskich i wymordowania jednego za odrzucenie nauki Proroka oraz zdradę i konszachy z mekkańczykami (szerzej: M. Rodinson, op. cit., s. 148–210).

cym Arabom zdobywcom było nastawienie ludności terenów podbitych, którzy byli już tak zmęczeni nieustannymi wojnami, że obojętne im było, pod czyją władzą się znajdują. Pragnęli tylko bezpieczeństwa i rozsądnych podatków. Arabowie wyruszyli w świat we wszystkich kierunkach drogą lądową. Podbili najbliższe państwa, między innymi Syrię, Palestynę i Egipt, obalili Imperium Sasanidzkie, pokonali Chińczyków nad rzeką Talas (do Chin jednak nie dotarli), zatrzymali się w Indiach, zakładając pierwsze kolonie, a przez Afrykę Północną powędrowali do Hiszpanii i Czarnej Afryki. Niezwyciężonym przeciwnikiem okazało się Bizancjum, które po walkach z Persją stopniowo odzyskiwało siły i stawiało skuteczny opór, a pokonane zostało dopiero w XV wieku przez Turków osmańskich¹⁹.

Po śmierci Proroka rozpoczęła się epoka jego następców, czyli kalifów. Pierwsi czterej kalifowie, zwani sprawiedliwymi lub prawowiernymi (*chulafa raszidun*), obejmowali władzę w wyniku wolnego wyboru. Doprowadzili do ukształtowania się podstaw imperium i rozpoczęli podboje poza Półwyspem. Siedzibą trzech pierwszych kalifów: Abu Bakra, Umara i Usmana, była Medyna, a czwarty kalif, Ali, przeniósł się do al-Kufy w Mezopotamii. Czasy panowania kalifów prawowiernych nie odznaczały się spokojem. Zaraz po śmierci Proroka trzeba było zaprowadzić porządek wśród zbuntowanych i niezadowolonych plemion arabskich, chcących wykorzystać brak przywódcy do rozbicia muzułmańskiej solidarności. W *ummie* dochodziło także do sporów o sposób sprawowania władzy i wyznaczania kandydatów na kalifa. Część opowiadała się za wyborem obieranym, natomiast inni chcieli, by kalif wywodził się z rodu Muhammada. Ten ród reprezentował Ali, kuzyn i zięć Proroka, a jego zwolenników nazywano *szī'at Ali* („stronnicy Alego”), od czego pochodzi nazwa szyici, mniejszościowego ugrupowania w islamie. Zwolennicy wyborów opowiadali się za rodem Umajjadów, najbardziej wpływową i najsilniejszą gałęzią Kurajszytów, którzy szybko udowodnili, że władza powinna znaleźć się w ich rękach i w 660 roku Umajjada Mu'awija ogłosił się kalifem²⁰.

Umajjadzi (661–750) ustanowili swoją stolicę w Damaszku. Kontynuowali podboje i rozszerzyli granice panowania arabskiego, sięgające od granicy Chin na wschodzie po Półwysep Iberyjski na zachodzie. Przeprowadzili znaczące reformy, z których najważniejszą była reforma administracyjna (arabizacja urzędów) i monetarna (wprowadzenie arabskiego złotego dinara i srebrnego dirhama). Był to okres rozwoju ekonomicznego i kulturalnego oraz istnienia prawdziwie zjednoczonego arabskiego imperium. W zreformowanej administracji główną rolę odgrywali Arabowie. Wcześniej opierano się na lepiej wykształconej, niearabskiej, ludności zdobytych terenów. Na upadek dynastii Umajjadów złożyły się zarówno przyczyny zewnętrzne, jak i wewnętrzne. W samym rodzie toczyły się nieustanne kłótnie o władzę, urząd kalifa i wpływowe stanowiska. Innym zarzewiem sporów były tarcia pomiędzy Arabami a muzułmanami niebędącymi Arabami (*maulami*), którzy domagali się równych praw. Teologowie muzułmańscy zaś krytycznie odnosili się do przeja-

¹⁹ J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 127–134.

²⁰ Ibidem, s. 137–139; M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, op. cit., s. 177–185.

wów luksusu, który Umajjadzi chętnie przejmowali na wzór władców bizantyjskich i wykorzystywali przy budowie swoich zamków i meczetów, zwłaszcza zdobniczo: malarstwo i rzeźbę. Wojna wydana tym sztukom wizualnym wpłynęła na późniejszy rozwój sztuki muzułmańskiej. Od samego początku panowania Umajjadzi mieli licznych wrogów, między innymi szyitów, Arabów południowych i *maulów*. Słabość Umajjadów wykorzystali przedstawiciele innego rodu Haszymidów, Abbasydzi, którzy odwoływali się do swojego pokrewieństwa z Prorokiem poprzez al-Abbasa, stryja Muhammada. Udało im się zjednać wszystkie niezadowolone z nieprawości Umajjadów grupy i w końcu przejąć władzę w 750 roku²¹.

W wyniku podbojów pod władzę Arabów i islamu znaleźli się wyznawcy różnych religii. Tych, którzy posiadali własne księgi objawione, określano terminem *ahl al-kitab* („ludzie księgi”). Zapewniano im prawną opiekę (czyli *zimma*, stąd też nazywano ich także *ahl az-zimma* – „ludzie opieki”): gwarancję życia, własności i swobodę wyznania. W zamian za to innowiercy musieli uznać zwierzchność muzułmanów i płacić podatek pogłówny (*dżizja*). Można było także przyjąć islam, choć Arabom bardziej zależało na zdobyczach materialnych niż na nowych wyznawcach. Warunkiem przejścia nie-Arabów na islam było przyjęcie statusu klienta (*maula*), połączonego umową z danym plemieniem arabskim. *Maulowie* mieli, podobnie jak innowiercy, ograniczone prawa²², ale ich pozycja była znacznie wyższa niż wyznawców innych religii. Z czasem udało im się zrównać w prawach z Arabami-muzułmanami, zwłaszcza za panowania kolejnej dynastii kalifów, gdy władzę zaczęli przejmować nie-Arabowie²³.

Państwo Abbasydów (750–1258) ze stolicą w Bagdadzie, założoną w 762 roku (wcześniej siedzibą kalifów była al-Kufa), było państwem wielonarodowym i wielokulturowym w przeciwieństwie do „królestwa Arabów” Umajjadów. Dlatego też schematycznie dzieje islamu można przedstawić jako dwa odrębne procesy akulturacji: arabizację i islamizację, które nastąpiły po sobie i ukształtowały cywilizację islamu. Pierwszy proces – arabizacja – miał miejsce za panowania dynastii Umajjadów, był ruchem odśrodkowym, wiązał się z podbojami militarnymi Arabów i narzuceniem ludom podbitym arabskiej władzy oraz wprowadzeniem języka arabskiego do administracji. Kolejny proces – islamizacja – o kierunku dośrodkowym, rozwijał się za panowania dynastii Abbasydów i wiązał się z budową nowej arabsko-muzułmańskiej cywilizacji opartej na dziedzictwie innych, niearabskich kultur²⁴.

Abbasydzi zapoczątkowali budowę państwa muzułmańskiego opartą na wielu różnych tradycjach kulturowych. Nie kontynuowali już podbojów, tylko intensywnie budowali państwo od wewnątrz. Do tworzenia jednostek administracyjnych

²¹ J. Danecki, *Kultura i sztuka islamu*, Warszawa 2003, s. 41–46.

²² Innowiercy nie mogli między innymi służyć w armii i świadczyć przed sądem, *maulowie* mieli zaś ograniczone prawo dziedziczenia, a przepisy podatkowe były dla nich mniej korzystne. Mimo to ludność podbita nie straciła własnej świadomości narodowej i kulturowej w imperium arabsko-muzułmańskim (idem, *Arabowie*, op. cit., s. 149–151).

²³ Ibidem, s. 148–150.

²⁴ Idem, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 1997, s. 43–44.

i kulturalnych kalifatu zatrudniano rzeszę doświadczonych nie-Arabów, ale dobra organizacja nie była w stanie powstrzymać powolnego procesu rozpadu państwa, który nastąpił już w drugim wieku ich panowania. Od samego początku Abbasydzi zmagali się z różnymi problemami, wewnętrznymi i zewnętrznymi. Odsunęli się od zwolenników, którym zawdzięczali swój sukces. Wrogo nastawiona opozycja, konflikty społeczne, polityczne i religijne osłabiały państwo. Stopniowo od kalifatu zaczęły odrywać się kolejne prowincje na wschodzie i na zachodzie. W X wieku oprócz kalifatu Abbasydów ze stolicą w Bagdadzie istniały kalifaty Umajjadów w Hiszpanii oraz szyickich Fatymidów w Egipcie, Maghrebie i części Syrii. Powstawały jedna za drugą dynastie (arabskie, berberskie, perskie i tureckie), które dążyły do całkowitej samodzielności. Mimo takiego podziału kalifat abbasydzki formalnie przetrwał prawie pięć wieków, a Bagdad był w ciągu tych stuleci duchowym i kulturalnym ośrodkiem świata arabsko-muzułmańskiego²⁵. W słabym politycznie państwie nastąpiło ogromne ożywienie kulturalne i intelektualne. Przystwojona spuścizna narodów podbitych i okres przekładu wybitnych dzieł starożytności rozpoczęły złotą erę oryginalnej kultury arabsko-muzułmańskiej prawie we wszystkich dziedzinach nauki.

Kres dynastii Abbasydów ostatecznie położyła inwazja Mongołów, którzy zdołali i zniszczyli Bagdad w 1258 roku. Świat arabski upadał, ale islam zwyciężał i święcił triumfy, wchłaniając nowe ludy i opanowując nowe kraje dzięki potężnym monarchiom – Turków osmańskich, Persów i Mongołów. Upadek panowania arabskiego na wschodzie zbiega się z upadkiem panowania arabskiego w Hiszpanii. Kulturę arabską reprezentowała jeszcze przez jakiś czas dynastia tureckich Mameluków w Syrii i Egipcie (1250–1517), ale był to już okres stopniowej dekadencji politycznej i kulturalnej Arabów, która całkowicie upadła za panowania Turków osmańskich²⁶.

Pod koniec XVIII wieku kraje Bliskiego Wschodu i Maghrebu znalazły się w stanie politycznego, ekonomicznego i kulturalnego regresu, co sprawiło, że stały się dogodnym celem dla mocarstw kolonialnych, Anglii i Francji. Pierwsze kontakty świata arabskiego z Europą doprowadziły do arabskiego odrodzenia, *nahdy*. Impulsem do ożywienia kultury arabsko-muzułmańskiej była przede wszystkim egipska wyprawa Napoleona Bonaparte (1798–1801), a także działalność europejskich fachowców w niektórych krajach Wschodu. Pod wpływem kontaktów z Europą kraje arabskie zaczęły się reformować na wszystkich płaszczyznach życia. Proces odnowy rozpoczął się w Egipcie i stopniowo przenikał do pozostałych państw²⁷.

W okresie międzywojennym schedo po Osmanach została podzielona na europejskie strefy mandatowe. Te granice po dziś dzień są przyczyną wielu konfliktów między poszczególnymi krajami arabskimi. Państwa arabskie zaczęły się usamodzielniać i zdobywać faktyczną niepodległość dopiero w wyniku dekolonizacji.

²⁵ Szerzej: idem, *Arabowie*, op. cit., s. 172–192.

²⁶ Szerzej: ibidem, s. 353–365; M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, op. cit., s. 257–271.

²⁷ Szerzej: M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, op. cit., s. 297–305.

Obecnie świat arabsko-muzułmański jest ogromny i zróżnicowany. Ciągnie się od Indonezji na wschodzie, po Maroko na zachodzie, od Albanii na północy, po Sudan i Somalię na południu. Zamieszkuje go około miliarda ludzi, z czego Arabowie stanowią zaledwie dwadzieścia procent²⁸. Islam rozprzestrzenił się nie tylko dzięki podbojom, ale także dzięki kontaktom handlowym czy działalności bractw sufickich²⁹.

Ludność zamieszkująca świat arabsko-muzułmański jest zróżnicowana etnicznie i religijnie. Nawet Arabowie nie stanowią jednolitej grupy etnicznej, lecz konglomerat ukształtowany w wyniku wielowiekowego procesu mieszania się ludności koczowniczej z mieszkańcami podbitych terenów Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Podstawę przynależności do Arabów stanowi autoidentyfikacja oraz używanie języka arabskiego.

Pojęcia „państwo muzułmańskie” i „państwo arabskie” są także dość nieprecyzyjne i mogą być definiowane na różne sposoby, ale najbardziej kompletne określenia definiują państwo muzułmańskie jako państwo, w którym ponad pięćdziesiąt procent ludności stanowią muzułmanie, a arabskie – jako państwo, w którym językiem urzędowym jest arabski.

Różnorodność religijna świata arabsko-muzułmańskiego nie odnosi się tylko do innych wyznań i religii, ale także do samego islamu, z którego wyłoniło się wiele ugrupowań. Zdecydowaną większość muzułmanów stanowią sunnici (około dziewięćdziesiąt procent), określanii jako *ahl as-sunna wa-[a]l-dżama'a*, czyli „ludzie tradycji i wspólnoty”. Sunnici nie są ugrupowaniem monolitycznym, co wynika z odmiennych szkół prawa muzułmańskiego i zróżnicowania kulturowego zamieszkanym przez nich obszarów. Pozostałe dziesięć procent muzułmanów stanowią inne ugrupowania religijne, z których najbardziej znany jest szyizm. W ciągu wielu wieków burzliwej historii islamu szyici podzielili się na kilka odłamów: zajdytów, isma'ilitów (którzy sami dzielą się na kilka ugrupowań) oraz imamitów (większość szyicka)³⁰. Osobną kategorię stanowią liczne ugrupowania wywodzące się z szyizmu, na przykład alawici, druzowie oraz ugrupowania o charakterze synkretycznym, łączącym dogmaty i praktyki różnych religii, na przykład jazydzi, alewici³¹.

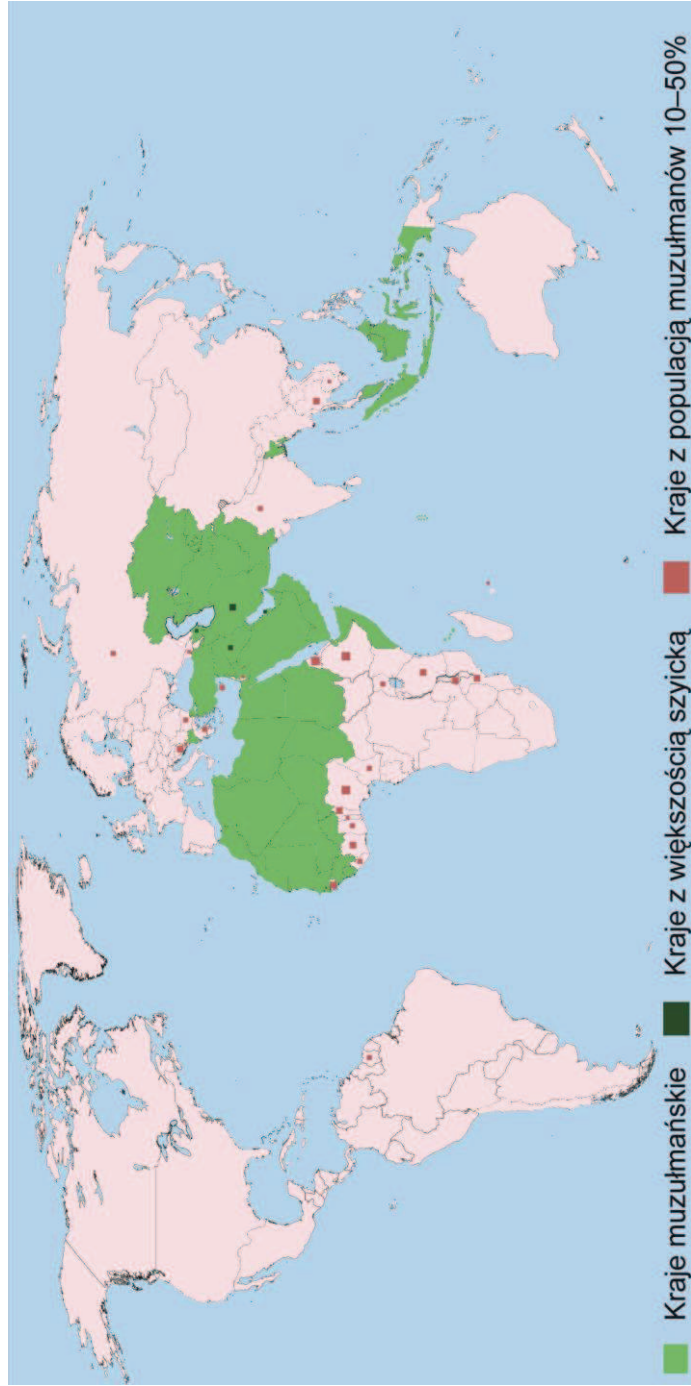
M. Teperska-Klasińska

²⁸ Współcześnie pojęcia „Arab” i „muzułmanin” nie są tożsame. Nie każdy Arab jest muzułmaninem, może on być wyznawcą innej religii lub ateistą.

²⁹ Sufizm (*tasawwuf*): prąd mistyczny w islamie, muzułmański mistycyzm, który powstał w ramach nurtów ascetycznych w VII–VIII wieku na terenie Iraku. Zawiera między innymi elementy chrześcijaństwa, buddyzmu czy hinduizmu. Około XI wieku zaczęły powstawać bractwa sufickie, które wykazywały wielką aktywność religijną i polityczną, dzięki czemu islam zyskał wielu wyznawców. Ruch ten rozwinął się w dwóch formach: ludowej i naukowo-filozoficznej (szerzej: J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 298–315).

³⁰ Odłamy szyickie różnią się liczbą uznawanych przywódców religijnych – imamów (Alego i jego potomków). Zasadniczą różnicą pomiędzy sunnizmem a szyizmem są kwestie polityczne. Ugrupowanie szyickie powstało w wyniku walki o władzę w *ummie*. Ponadto szyizm wykształcił odmienną szkołę prawa, własne zasady religijne i swoisty stan duchowieństwa.

³¹ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, op. cit., s. 265–372.



Tab. 1. Państwa muzułmańskie

Państwa muzułmańskie	Populacja muzułmanów % (2010)
Afganistan	99,8
Albania	82,1
Algieria*	98,2
Arabia Saudyjska*	97,1
Azerbejdżan	98,4
Bahrajn*	81,2
Bangladesz	90,4
Brunei	51,9
Burkina Faso	58,9
Czad	55,7
Dżibuti*	97
Egipt*	94,7
Gambia	95,3
Gwinea	84,2
Indonezja	88,1
Irak*	98,9
Iran	99,6
Jemen*	99
Jordania*	98,8
Katar*	77,5
Kazachstan	56,4
Komory*	98,3
Kosowo	91,7
Kirgistan	88,8
Kuwejt*	86,4
Liban*	59,7
Libia*	96,6
Majotta	98,8
Malediwy	98,4
Malezja	61,4
Mali	92,4

Maroko*	99,9
Mauretania*	99,2
Niger	98,3
Oman*	87,7
Pakistan	96,4
Sahara Zachodnia*	99,6
Senegal	95,9
Sierra Leone	71,5
Somalia*	98,6
Strefa Gazy i Zachodni Brzeg Jordanu (Palestyńskie Władze Narodowe)*	97,5
Sudan*	71,4
Syria*	92,8
Tadżykistan	99
Tunezja*	99,8
Turcja	98,6
Turkmenistan	93,3
Uzbekistan	96,5
Zjednoczone Emiraty Arabskie*	76

* Państwa arabskie

Źródło: opracowanie M. Teperska-Klasińska w oparciu o dane Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, online: <http://features.pewforum.org/muslim-population/>

Tab. 2. Muzułmanie na świecie

Region	Liczba muzułmanów (2010)	% (2010)
Ogółem	1 619 314 000	100
Azja (z pominięciem Bliskiego Wschodu)	872 649 000	54
Bliski Wschód i Afryka Północna	471 548 000	29
Afryka Subsaharyjska	242 544 000	15,0
Europa (z pominięciem Rosji)	27 317 000	1,7
Ameryka	5 256 000	0,3

Źródło: opracowanie B. Prochwicz-Studnicka w oparciu o dane Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, online: <http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-distribution.aspx>

Tab. 3. Szyici i sunnici na świecie

	Liczba muzułmanów (2010)	% (2010)
Sunnici	1 410 000 000–1 460 000 000	87–90
Szyici	162 000 000–211 000 000	10–13

Źródło: opracowanie B. Prochwicz-Studnicka w oparciu o dane Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, online: <http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-sunni-and-shia.aspx>

Tab. 4. Dziesięć krajów o największej populacji muzułmanów

Kraj	Liczba muzułmanów (2010)
Indonezja	204 847 000
Pakistan	178 097 000
Indie	177 286 000
Bangladesz	148 607 000
Egipt	80 024 000
Nigeria	75 728 000
Iran	74 819 000
Turecja	74 660 000
Algieria	34 780 000
Maroko	32 381 000

Źródło: opracowanie B. Prochwicz-Studnicka w oparciu o dane Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, online: <http://www.pewforum.org/The-Future-of-the-Global-Muslim-Population.aspx>

WYBRANE STRUKTURY

Na kształt kultury i cywilizacji arabsko-muzułmańskiej wpłynął przede wszystkim Koran oraz sunna proroka Muhammada. Koran jest dla muzułmanów słowem Boga, objawianym prorokowi Muhammadowi za pośrednictwem archanioła Gabriela przez okres ponad dwudziestu lat. Objawienia te – zgodnie z tradycją muzułmańską – zostały spisane już kilkanaście lat po śmierci Proroka w układzie nieodzwierciedlającym chronologii ich przekazywania. Tekst koraniczny dzieli się na sto czternaście rozdziałów (sur), które zostały uszeregowane od najdłuższego do najkrótszego; wyjątek stanowi sura pierwsza, al-Fatiha („Otwierająca”), licząca siedem wersetów. Próba ustalenia kolejności powstawania poszczególnych sur zaowocowała podziałem na sury mekkańskie i medyńskie, czyli te, które zostały objawione Prorokowi podczas odpowiednio pobytu w Mekce (610–622) i Medynie (622–632). Istnieją jednak sury, które zawierają fragmenty pochodzące z obu okresów.

Obok licznych paraleli i nawiązań do tradycji żydowskiej, chrześcijańskiej i staroarabskiej treść Koranu obejmuje prawdy doktrynalne i wskazania o charakterze prawnym i etycznym. Koran był nie tylko źródłem i zasadniczym fundamentem nauk prawno-religijnych, ale także filozofia czy literatura piękna czerpały z niego inspirację. Koran – jak pisze Józef Bielawski – do dzisiaj „kształtuje psychikę ludów muzułmańskich, określa ich sposób życia materialnego i duchowego. [...] To księga zawierająca całą ideologię życia jednostkowego i społecznego wiernych, doktryny religijne, prawne i moralne, ogólne zasady ustroju państwowego, a nawet sposób zachowania – *savoir vivre*”³².

Sunna („droga”, „ścieżka”, „zwyczaj”) to przekaz informacji odnoszących się do wypowiedzi proroka Muhammada, wydarzeń z jego życia i zachowań w różnych sytuacjach. Na sunnę składają się hadisy („relacje”, „sprawozdania”, „opowiadania”) – krótkie teksty o postępowaniu Proroka poprzedzone łańcuchem tradentów. Ową „ścieżką Proroka” jako niekwestionowanego autorytetu, działającego z inspiracji i doświadczenia Boga, powinna kroczyć cała gmina muzułmańska (*umma*).

Kształtowanie się tradycji Proroka było długim procesem, trwającym ponad sto lat od jego śmierci. Hadisy funkcjonowały głównie w przekazie ustnym, dopiero w IX wieku rozpoczęły się systematyczny zbiór, spisywanie i krytyka hadisów. Główną tego przyczyną miało być pojawienie się Koranu – zgodnie z tradycją ortodoksyjną – w zamkniętej formie, co jak tłumaczy Danecki, „stworzyło konieczność jego uzupełnienia. Tę konieczność uświadomiono sobie wtedy, gdy islam się rozwinął, gdy nastąpił proces islamizacji świata”³³. Według tradycyjnego (większościowego) muzułmańskiego stanowiska sunna wywodzi się bezpośrednio od Proroka. Po jego śmierci rolę prawodawców przejęły osoby sprawujące władzę na różnych szczeblach – kalifowie, gubernatorowie prowincji, a także sędziowie. W swojej działalności prawodawczej wykorzystywali oni do pewnego stopnia tradycje Proro-

³² *Koran*, tłum. i oprac. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 741.

³³ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, op. cit., s. 87.

ka (choć wówczas jeszcze nie w formie kompletnej i usystematyzowanej sunny). Potrzeba centralizacji władzy, ale i ograniczenie prawodawczej samowoli władców doprowadziło do przyjęcia koncepcji prawnika asz-Szafi'iego (zm. 820), według którego jako kryterium obowiązujących przepisów prawa należało przyjąć ich pochodzenie od Proroka. W ten sposób od około VIII wieku zaczęto powolne gromadzenie i spisywanie hadisów. Wypracowana metoda weryfikacji hadisów miała pozwolić na ustalenie stopnia ich prawdziwości i odrzucenie fałszywych relacji³⁴.

Znanych jest wiele zbiorów tradycji. Te cieszące się największym autorytetem zostały określone mianem „sześciu ksiąg (kanonicznych/prawdziwych)” (*al-kutub as-sitta*). Spośród nich prawo i teologia najczęściej powołują się na hadisy ze zbiorów al-Buchariego (zm. 870) i Muslimy (zm. 875).

Koran i sunna składają się na pierwszorzędne źródła³⁵ prawa muzułmańskiego (*szari'a*), reprezentowanego przez cztery klasyczne szkoły prawa, ukształtowane w VIII i IX wieku³⁶, które wzięły nazwy od swych eponimów – malikicka, hanaficka, szafi'icka, hanbalicka³⁷. Różnica pomiędzy poszczególnymi szkołami wynika przede wszystkim z odmiennej oceny poszczególnych źródeł prawa. W dyskursie wszystkich szkół Koran stanowi niekwestionowane źródło prawa, sunna Proroka zaś traktowana jest równoprawnie z Koranem w dyskursie malickim, szafi'ickim i hanbalickim. Hanafici przydają jej wartość podrzędną względem Koranu.

Znaczenie prawa (a więc także Koranu i sunny) dla kształtu cywilizacji islamu wynika z samej jego koncepcji. Konsekwencją przyjęcia dogmatu o wszechogarniającej, absolutnej jedyności Boga (*tauhid*) jest uznanie Go za jedyną możliwą przyczynę istnienia wszechrzeczy. Takie stanowisko wymaga od człowieka całkowitego posłuszeństwa (wskazuje na to etymologiczne znaczenie słowa „islam” – „całkowite zawierzenie i poddanie się Bogu” lub też „zawarcie z Bogiem związku/przymierza, w którym człowiek Bogu całkowicie się podporządkowuje i zawiera”³⁸). Bóg przekazuje człowiekowi dokładne zasady postępowania poprzez swoje prawo. Podobnie jak jedynosc Boga, ma ono charakter wszechogarniający. Obejmuje każdy aspekt

³⁴ Szerzej: ibidem, s. 91–93; K. Kościelniak, *Sunna, hadisy i tradycjoniści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Kraków 2006, s. 14–30. Większość zachodnich orientalistów wykorzystujących w swoich badaniach zasady współczesnej hermeneutyki uważa, że obok hadisów mających swoje źródło w epoce Proroka sunna zawiera także hadisy nieautentyczne, będące wytworem późniejszej epoki (szerzej na temat sporu o autentyczność sunny zob. ibidem, s. 101–118).

³⁵ Źródła prawa (*usul al-fiqh*) objęły obok dwóch tekstów – Koranu i sunny, consensus (*idźma*) uczonych i prawnologiczną metodę wnioskowania przez analogię (*qijas*). Znane były także drugorzędne, sporne źródła prawa, na przykład metoda preferencji prawniczej (*istihsan*) czy zasada blokowania działań prowadzących do zła (*sadd az-zara'i*).

³⁶ Pełne uformowanie się szkół prawa w sensie doktrynalnym można datować na IX wiek. Szerzej na temat historii kształtowania się prawa: W. B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge 2004; idem, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005.

³⁷ W islamie szyickim uformowała się odrębna szkoła prawna znana jako dżafarycka. W historii funkcjonowały przez pewien czas również pomniejsze szkoły.

³⁸ B. Prochwicz-Studnicka, J. Bubka, Basmala i hamdala – *inwokacje do Boga w kulturze arabsko-muzułmańskiej*, [w:] *Modlitwa w językach i tekstach artystycznych*, red. A. Różyło, Sandomierz 2007, s. 75.

życia i zachowania człowieka. Boskie pochodzenie prawa oznacza jego wieczność i niezmienność – człowiek ma jedynie możliwość jego interpretowania. Ponadto, jako prawo Boga *szari'a* jest częścią wiary muzułmańskiej. Jakiegokolwiek wykroczenie przeciw prawu postrzegane jest jednocześnie w wymiarze etyczno-moralnym jako grzech (mówienie o *szari'a* jako o prawie i moralności jest obce tradycyjnej myśli muzułmańskiej, która zna ideę *szari'a*, gdzie prawo i moralność są substancjalnie tożsame³⁹). Podporządkowanie się prawu jest wyrazem wiary, a wypełnianie przepisów prawa gwarantuje nagrodę w życiu przyszłym. Obowiązek przestrzegania prawa dotyczy każdego muzułmanina.

Fundamentalną koncepcją prawa jest *hukm* (Im. *ahkam*), swoistego rodzaju determinanta rzeczywistości, którą Bernard Weiss⁴⁰ nazywa „kategoryzacją” (czynów człowieka). Poprzez *ahkam* następuje prawnie ich uporządkowanie. Wszystkiemu, co człowiek czyni, musi być bowiem przypisana konkretna wartość. Typologia *ahkam* obejmuje między innymi kategorie normatywne (ujmujące w normy postępowanie człowieka): *wadżib/fard* („obowiązek”), *mandub* („czyn zalecany”), *mubah* („czyn obojętny”), *makruh* („czyn potępiany”), *haram* („czyn zakazany”).

W związku z charakterem *szari'a* klasyczna nauka prawa, *fiqh*⁴¹, objęła wszystkie sfery życia człowieka: religijną, polityczną i społeczną. W ramach *fiqhu* obok *usul al-fiqh* („teorii prawa”) rozwinęła się *furu al-fiqh*, nauka o wyprowadzonych ze źródeł normach prawnych. Klasyfikacja działów prawa w ramach dyscypliny *furu al-fiqh* była przedmiotem dyskusji wśród prawników muzułmańskich. Najbardziej rozpowszechniona klasyfikacja objęła podział na *ibadat* („akty wiary”), obejmujące regulacje wypełniania przez człowieka obowiązków wobec Boga, i *mu'amalat* („transakcje”), gdzie znalazły się prawa regulujące zachowanie i postawę ludzi we wzajemnych relacjach.

W klasycznych podręcznikach *fiqhu* w obszarze *ibadat* na początku omawiano zazwyczaj kwestie czystości rytualnej (*tahara*), a następnie obowiązków (*fard/wadżib*). Pozostałe tematy *ibadat*, różnie rozmieszczone w tekstach, mogły obejmować między innymi narodziny, obrzezanie, pogrzeb, problem dozwolonego i niedozwolonego pokarmu, rytualnego zabijania zwierząt, polowań, składania przysięg oraz ekspiacji za krzywoprzysięstwo. W granicach *mu'amalat* dyskutowano kwestie z zakresu prawa rodzinnego, spadkowego, własności, prawa zobowiązań, a także prawa karnego i procedury karnej oraz prawa konstytucjonalnego i prawa regulującego administrację państwa czy prowadzenie wojny⁴².

³⁹ B. G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf Al-Dīn Al-Amīdī*, Salt Lake City 1992, s. 7.

⁴⁰ Ibidem, s. 1.

⁴¹ W przeciwieństwie do *szari'a*, obejmującego ustalone przez Boga zasady regulujące życie muzułmanina, *fiqh* wskazuje na naukę prawa, jurysprudence, akademicką dyscyplinę, poprzez którą opisywano i badano *szari'a*. Zakres znaczeniowy obu terminów zmieniał się w historii myśli prawniczej, a granice pomiędzy nimi nie zawsze były wyraźne.

⁴² Klasyczne dzieła *fiqhu* nie miały jednak identycznego schematu. Co więcej, niektóre kwestie omawiane przez jednych autorów w ramach *ibadat*, u drugich były dyskutowane w obszarze *mu'amalat*. Tak działo się na przykład w przypadku małżeństwa czy prowadzenia *dżihadu*, które niekiedy dyskutowane były w ramach *ibadat*.

Choć współcześnie większość krajów muzułmańskich posługuje się prawem stanowionym (od którego bardziej lub mniej wymaga się zgodności z prawem muzułmańskim)⁴³, regulacje *szari'a* dotyczące „aktów wiary” (*ibadat*) pozostają obowiązujące.

B. Prochwicz-Studnicka

OBOWIĄZKI MUZUŁMANINA

Każdy muzułmanin jest zobligowany do wypełniania obowiązków (*fard/wadżib*), które często określa się terminem *arkan ad-din* („podstawy religii”). Obejmują one: wyznanie wiary (*szahada*), modlitwę (*salat*), post (*saum*), jałmużnę (*zakat*) i pielgrzymkę (*hadżdż*). Jako że elementy te należą do kategorii obowiązków, ich zaniechanie pociąga za sobą Bożą karę, a ich wypełnianie jest przez Boga nagradzane. *Arkan ad-din* prawnie należą do działu *ibadat*.

Arkan al-din mają charakter obowiązków indywidualnych (*ajn*), co oznacza, że każdy dojrzały (*baligh*), zdrowy psychicznie (*aqil*) i fizycznie (*qadir*)⁴⁴ muzułmanin musi je wypełniać. Jednym z warunków tego, by spełniony obowiązek był prawnie ważny (*sahih*), jest zadeklarowanie zamiaru wypełnienia danego obowiązku (*nijja*). Owa intencja może być wypowiedziana ustnie lub jedynie uświadomiona.

Każda szkoła prawa drobiazgowo opisuje poszczególne obowiązki i sposób ich wypełniania. Zarówno kazuistyczność norm prawnych, jak i wielość szkół utrudniają, a nawet uniemożliwiają przedstawienie ich w sposób syntetyczny. Co więcej, w rzeczywistości nie funkcjonują one jako wyizolowane fenomeny prawne: tradycje lokalne – kulturowo-społeczne, a także polityczne nie pozostają bez wpływu na charakter poszczególnych obowiązków (jak i szerzej *ibadat*) i ich wartościowanie. Kluczowy w tym kontekście wydaje się spór tradycjonalizmu z modernizmem wokół koncepcji *ummy* oraz fundamentalnych wartości kulturowych i cywilizacyjnych islamu. Można zauważyć, że w regionach uboższych, mniej rozwiniętych silny jest wpływ myśli tradycyjnej, a spełnianie rytualnych praktyk bliższe jest wymogom prawa, tam zaś, gdzie zmiany o charakterze ekonomiczno-społecznym postępują względnie szybko i gdzie wpływ cywilizacji zachodniej jest silniejszy, ma ono mniej restrykcyjny charakter⁴⁵.

B. Prochwicz-Studnicka

⁴³ Prawne kwestie małżeństwa w poszczególnych krajach muzułmańskich regulowane są przez kodeksy prawa rodzinnego będące próbą połączenia norm *szari'a* z normami wzorowanymi na współczesnym ustawodawstwie europejskim (wyjątek stanowią kraje, w których obowiązującym systemem prawnym jest *szari'a*; klasycznym przykładem jest tu Arabia Saudyjska).

⁴⁴ Ten warunek ma zastosowanie głównie w przypadku modlitwy, postu i pielgrzymki.

⁴⁵ *The Encyclopaedia of Islam*, [Web CD], Leiden 2003, s.v. 'ibādāt; G. Wieggers, *Ibadat*, [w:] *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. R. C. Martin, Vol. 1, New York 2004, s. 328.

WYZNANIE WIARY

Zaświadcza Bóg, iż nie ma boga, jak tylko On [...]
Religią prawdziwą w oczach Boga jest islam!

(Koran 3:18–19)

Szahada to muzułmańskie wyznanie wiary: „Jest tylko jeden Bóg, a Muhammad jest wysłannikiem Boga” (*la ilaha illa [A]llah wa-Muhammad rasulu [A]llah*), formuła, której treść zawiera dwa podstawowe dogmaty islamu – jedyność Boga i posłannictwo proroka Muhammada. Z tego też względu niekiedy mówi się o dwóch *szahadach* (*szahadatan*).

Słowo *szahada* jest rzeczownikiem odsłownym od *szahida*, mającym znaczenie: „być obecnym”, „widzieć coś na własne oczy”, „być świadkiem czegoś”, „dawać świadectwo (o tym, co się widziało)”, „świadczycy”⁴⁶.

Szahada jest ważnym elementem modlitwy, *azanu* – wezwania do modlitwy, wypowiedziana jest w wielu sytuacjach życia codziennego. Głośne wypowiedzenie *szahady* przy świadkach jest niezbędnym warunkiem przejścia na islam.

Poprzez wypowiedzanie *szahady* muzułmanie wyrażają zobowiązanie do oddawania czci jednemu Bogu i podporządkowania się Jego woli, a więc także do spełniania pozostałych obowiązków, które stanowią nieodłączną część *szahady*, są niejako w nią wbudowane⁴⁷.

Tak jak pierwsza część *szahady* zawiera prawdę uniwersalną w kontekście wielkich monoteistycznych tradycji religijnych, tak druga jej część odnosi się wyłącznie do islamu. Pamiętać należy jednak, że ta treść *szahady* odzwierciedla prawdę, zgodnie z którą Muhammad nie jest jedynie prorokiem dla wyznawców islamu. Wedle muzułmańskiej koncepcji pierwotnej, archetypowej natury człowieka, *fitri*, człowiek jako istota religijna nosi w sobie świadomość i pragnienie Boga, a jego człowieczeństwo realizuje się w pełni poprzez zawierzenie i podporządkowanie się Bogu. W dyskursie egzegetycznym i prawnoteologicznym tą prawdziwą religią obecną w człowieku poprzez jego naturę (*din al-fitra*) jest islam. Każdy człowiek rodzi się muzułmaninem, a jedynie uwarunkowania religijno-kulturowe środowiska, w którym wzrasta, decydują o jego wyznaniu i mogą oddalić go od prawdziwej religii⁴⁸.

⁴⁶ E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, [CD], Vaduz 2003, s.v. *szahida*.

⁴⁷ Widoczna na tym przykładzie, tak często podkreślana w tradycji muzułmańskiej, jedność wszechrzeczy ma swoje źródło we wspomnianej już koncepcji *tauhidu*.

⁴⁸ Szerzej: B. Prochwicz-Studnicka, *U źródeł narcyzmu grupowego w świecie arabsko-muzułmańskim*, [w:] *Narcyzm*, red. J. Sieradzan, Białystok 2011, s. 143–150. Bóg miał przemawiać do człowieka przed Muhammadem (w niebie znajduje się archetyp wszystkich Objawień), ale zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie sfalszowali własne pisma i w ten sposób odeszli od prawdziwej religii.

Na podstawie uznania proroka Muhammada za „pieczęć proroków” (*chatam an-nabijjin*), na której ostatecznie zakończyć się miały Objawienia dla całej ludzkości, doszło do uniwersalizacji islamu. Friedmann tłumaczy to tak:

W uniwersalnym planie następujących po sobie objawień, z których kolejne unieważniają wcześniejsze, islam – poprzez zniesienie praw ‘ludzi Księgi’ – jest [jeszcze] jednym ogniwem. Jakkolwiek z innego, zasadniczego punktu widzenia jest jedyny w swoim rodzaju. W odróżnieniu od swoich poprzedników uczestniczących w urzędzie prorockim, Muhammad został wysłany raczej do całej ludzkości niż do jednej tylko grupy etnicznej; co więcej, jest on ostatnim prorokiem, po którym nie nastąpi już żaden inny. Znaczy to, że islam zastępuje poprzedzające go prawa, ale nic nie zastąpi prawa *szari’a*, które ma obowiązywać wszystkich ludzi i przez wszystkie czasy. Wyłączenie islamu z [obowiązującej] reguły abrogacji jest kluczowym elementem stanowiącym o jego wyższości wobec wszystkich innych religii⁴⁹.

B. Prochwicz-Studnicka

MODLITWA

Odprawiaj modlitwę przy skłanianiu się słońca,
aż do ciemności nocy, a recytację – o świcie.
Zaprawdę recytacja o świcie znajduje świadków!
A nocą czuwaj na modlitwie, to będzie dla ciebie
zasługa dobrowolna; być może twój Pan pośle
cię na miejsce chwalebne.

(Koran 17:78–79)

Modlitwa kanoniczna⁵⁰ w islamie jest bodaj najbardziej wyrazistą manifestacją przynależności do gminy muzułmańskiej. W islamie sunnickim swoje poddanie Bogu (*islam*) muzułmanie okazują pięć razy dziennie (islam szyicki dopuszcza trzy

⁴⁹ Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003, s. 26.

⁵⁰ Obok modlitwy kanonicznej w kulturze islamu znane są modlitwy, które podobnie jak *salat*, oparte są na cyklu modlitewnym – *raka*. Część z tych modlitw można uznać za warianty modlitwy kanonicznej, a ich forma jest ściśle ustalona przez przepisy prawa. Ponadto praktykowana jest także osobista modlitwa (*du'a*), która ma wyraźnie formę błagalną. Mimo iż może być formułowana własnymi słowami, praktyka muzułmańska wykazuje tendencję do posługiwania się gotowymi tekstami modlitewnymi, w tym także określonymi fragmentami wersetów koranicznych. Mistyczny nurt islamu, sufizm, wypracował różnorodne formy modlitwy, od *fikru* – rodzaju medytacji – po *zikr*, czyli rytuał wspominania (Boga), który w swoim podstawowym znaczeniu jest oddawaniem czci Bogu poprzez wspominanie Jego dziewięćdziesięciu dziewięciu „najpiękniejszych imion” (*al-asma al-husna*). Rytuał *zikru*, w zależności od reguły danego bractwa sufickiego, ma mniej lub bardziej rozbudowaną formę, obejmującą praktyki oddechowe, ruchy ciała, niekiedy także muzykę i taniec. *Zikr* rozumiany jako wspominanie Boga może być praktykowany przez wszystkich wyznawców islamu, nie tylko przez mistyków. Wreszcie znane są także liczne wezwania do Boga, krótkie formuły o charakterze doksologicznym lub prośalnym.

modlitwy). Znaczenie modlitwy kanonicznej nie wynika jedynie z faktu, że jej fundamentalnym elementem jest recytacja Koranu i wyznanie wiary (poprzez tak zwane *taszahhud*), ale także z tego, że łączy ona wiernego z tym, co w jego religijnej przestrzeni ma absolutnie najwyższą wartość: z Bogiem, prorokiem i wspólnotą⁵¹.

Arabskie określenie modlitwy (*salat*) jest zapożyczeniem z języka syryjskiego – *seolta*⁵².

Modlitwa jest jednym z centralnych motywów przewijających się przez cały tekst Koranu. Początki rytualnej modlitwy wiążą się – w jego świetle – z prowadzeniem człowieka przez Boga już od początku jego stworzenia. Wszyscy prorocy, począwszy od Adama, praktykowali modlitwę (na przykład: Koran 10:87; 14:37, 40; 19:31; 19:58–9; 20:14; 30:30–1; 98:5), jest ona konsekwencją wiary w Boga. Doświadczenie Boga przez proroka Muhammada następowało przede wszystkim w doświadczeniu modlitwy⁵³.

Muzułmanie modlą się w kierunku Mekki (*qibla*), gdzie znajduje się al-Kaba. Znaczenie al-Kaby jako miejsca świętego łączy się z pierwszym człowiekiem i jego życiem tu, na ziemi – z Adamem, który wygnany z raju miał wybudować al-Kabę, pamiętając jej niebiański archetyp. Zgodnie z tradycją została ona odbudowana po Potopie na polecenie Boga przez Ibrahima (biblijnego Abrahama) i jego syna Isma'ila (biblijnego Izmaela)⁵⁴. Dlatego też *qibla* ma szczególne znaczenie podczas modlitwy. Przypomina, że islam nie jest kolejną religią, ale tą prawdziwą, obecną w człowieku poprzez jego naturę od samego stworzenia. Monoteizm Ibrahima sięga bowiem Adama, pierwszego człowieka i jednocześnie proroka. Tym samym staje się źródłem wszystkich innych religii (główny nurt egzegetyczny w religii objawionej Adamowi u początków stworzenia widzi islam, co pozwala na uznanie Ibrahima w sensie metahistorycznym za mużłamanina)⁵⁵. U podstaw rytualnej modlitwy leży osobista modlitwa proroka Muhammada. Jednak szczegółowe zasady przystępowania do modlitwy, jej przebieg, sytuacje zwalniające z obowiązku jej odprawiania, jak i warunki jej unieważnienia są już dziełem prawa odwołującego się do przesłania koranicznego i sunny.

Początkowo w medynieńskiej gminie wzorem żydowskim modlono się trzykrotnie w ciągu dnia. Zgodnie z tradycją mużłmańską liczba pięciu modlitw została ustalona podczas *al-Miradżu* (Koran mówi jedynie o trzech modlitwach). Najprawdopodobniej jednak w wyniku konfliktu z Żydami, spowodowanego ich krytyczną postawą wobec Muhammada i jego polityczno-ideologicznych działań, Prorok zdecydował się odciąć od tradycji żydowskiej, zwiększając liczbę modlitw (a także zmieniając kierunek zwracania się w trakcie modlitwy z Jerozolimy na

⁵¹ *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *ṣalāt*.

⁵² Ibidem; por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, op. cit., s. 131–132.

⁵³ *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *ṣalāt*; *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. J. D. McAuliffe, Vol. 4, Leiden–Boston 2004, s.v. *prayer*, s. 219.

⁵⁴ Ibrahīm zabrał syna wraz z matką, niewolnicą Hadżar (biblijną Hagar), w miejsce później szej Mekki, gdzie odwiedził ich kilkakrotnie w czasie swojego życia (por. Rdz, 16:15; 21:14–21).

⁵⁵ B. Prochwicz-Studnicka, op. cit., s. 144–145.

Mekkę). Możliwe, że wzorem dla proroka Muhammada była tradycja mazdejska, gdzie wierni modlili się pięciokrotnie w ciągu dnia przy rozpalaniu ognia⁵⁶.

Dokładne pory modlitwy są wyznaczone na podstawie obliczeń astronomicznych w oparciu o kalendarz księżycowy. O tym, że zbliża się pora modlitwy, niegdyś przypominało jedynie wezwanie do modlitwy (*azan*)⁵⁷ wykonywane zawodowo przez muezzinów. Współcześnie dodatkowo czasy modlitw dla poszczególnych miejsc podawane są w środkach masowego przekazu. Muzułmańska tradycja religijna wyróżnia 5 modlitw: o świcie (*salat al-fadžr*), południową (*salat az-zuhr*), popołudniową (*salat al-asr*), o zachodzie słońca (*salat al-maghrib*), nocną (*salat al-isza*).

Modlitwa może odbywać się w każdym rytualnie czystym miejscu, najczęściej na dywaniku modlitewnym (*sadżdżada*), bez obuwia. Rytualnie nieczyste miejsca, w których modlitwa jest niedozwolona, obejmują przede wszystkim śmietniki, łaźnie, cmentarze i rzeźnie. W piątek w meczecie odbywa się wspólna uroczysta modlitwa południowa połączona z kazaniem (*chutba*).

Do modlitwy należy przystępować w stanie czystości rytualnej (*tahara*), którą można osiągnąć poprzez rytualne obmycie się. Prawo wyróżnia ablucje małe/częściowe (*wudu*) i duże/pełne (*ghusl*) polegające na obmyciu całego ciała. Dokonanie jednych bądź drugich uzależnione jest od typu nieczystości wiernego. Każda szkoła prawa muzulmańskiego dokładnie wymienia sytuacje, które wprowadzają wiernego w stan niewielkiej lub wielkiej nieczystości oraz opisuje kolejne czynności składające się na rytuał oczyszczenia. Z reguły małe ablucje wymagane są po oddaniu potrzeby fizjologicznej, dotykaniu intymnych części ciała, dotknięciu osoby innej płci (z wyjątkiem współmałżonka), a także po śnie oraz gdy doszło do utraty przytomności. Zwłaszcza współcześnie w wielu środowiskach małych ablucji nie dokonuje się przed każdą z pięciu modlitw, zależy to od indywidualnej decyzji wiernego. Dużych ablucji należy dokonać po urodzeniu dziecka i okresie połogu, po menstruacji⁵⁸, stosunku płciowym i polucjach.

Modlitwa kanoniczna jest przede wszystkim oddaniem Bogu czci i okazaniem mu pokory i posłuszeństwa. To powtarzany kilkakrotnie, sekwencyjny układ skłónów i czołobic połączone z recytacją Koranu (wybranych sur lub ich fragmentów) oraz ściśle określonych formuł modlitewnych⁵⁹. Jeden taki układ (cykl) nosi nazwę *raka*. Poszczególne modlitwy różnią się od siebie liczbą cykli (od 2 do 4 *raka* w zależności od szkoły prawa).

Tradycja proroka Muhammada w wielu przekazach podkreśla wagę wspólnej modlitwy (wezwanie do modlitwy potwierdza jej wspólnotowy charakter). Kobiety mogą uczestniczyć w zbiorowych modlitwach w meczecie, choć w świetle prawa

⁵⁶ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, op. cit., s. 133.

⁵⁷ „Bóg jest najwyższy. Zaświadczam, że jest jeden Bóg. Zaświadczam, że Muhammad jest wysłannikiem Boga. Ruszajcie na modlitwę. Ruszajcie ku zbawieniu. Bóg jest Najwyższy. Jest tylko jeden Bóg” (liczba powtórzeń poszczególnych zdań waha się w zależności od szkół prawa).

⁵⁸ Ponieważ menstruacja powoduje utratę czystości rytualnej, kobieta nie może przystąpić w tym czasie do modlitwy kanonicznej. Podobnie ma się rzecz w przypadku połogu.

⁵⁹ Przykład modlitwy w porządku hanafickim podaje M. M. Dziekan (*Jak modlą się muzulmanie. Antologia modlitw*, wyb. i oprac. M. M. Dziekan, Warszawa 1997, s. 19–24).

ich uczestnictwo jest dozwolone, nie zaś zalecane⁶⁰. Zajmują one zawsze ostatnie rzędy w meczecie; w niektórych meczetach istnieją także specjalne wyznaczone dla nich miejsca (rozdział płci jest podyktowany chęcią zminimalizowania czynników, które mogą rozpraszać i odwracać uwagę wiernych).

Modlitwa kanoniczna (podobnie jak i wiele innych modlitw) ma charakter wysoce zrytualizowany, gdzie forma wypowiedzi i gestów jest ściśle określona. Jedną z podstawowych cech takiej rytualnej formuły modlitewnej (w typologii Friedricha Heilera) jest jej skuteczność, gwarantowana prawidłowym wypowiedzeniem, a nie wymagająca utożsamienia się z nią i duchowego zaangażowania. Jednakże wzięwszy pod uwagę ten nawykowy, zautomatyzowany charakter odprawiania modlitwy w islamie, szczególnie zaś tej doksologicznej (do której zaliczyć można modlitwę kanoniczną), wydaje się ona najbliższa sformułowaniu Richarda Schaefflera: „Doksologia oznacza to ludzkie słowo, dzięki któremu dochodzi do głosu doxa Boża. Doxa Boża zaś jest sposobem, w jaki Bóg zadziałał wobec człowieka i stał się dlań doświadczalny, tym samym «pozwalając rozbłysnąć swej chwale»”⁶¹.

B. Prochwicz-Studnicka

JAŁMUŻNA

Jałmużny są tylko dla ubogich i biedaków, i tych, którzy przy nich pracują, i dla tych, których serca zostały pozyskane, i na wykup niewolników, i na dłużników, i dla drogi Boga, i dla podróżnego. To jest obowiązek nałożony przez Boga! Bóg jest wszechwiedzący, mądry!

(Koran 9:60)

Nie ma zgody co do tego, kiedy przekazywanie jałmużny (*zaka*)⁶² stało się obowiązkiem, choć najczęściej wskazuje się okres medyński⁶³. Zasady przekazywania jałmużny zostały uregulowane przez prawo w oparciu o przekaz koraniczny i sunnę Proroka.

W interpretacji muzułmańskiej *zaka* jest oryginalnym arabskim terminem (rzeczownikiem powstałym od czasownika *zaka* o znaczeniu między innymi „wzrastać”, „prosperować/wzrastać dzięki błogosławieństwu Boga”, „być czystym”). Etymolo-

⁶⁰ *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *ṣalāt*.

⁶¹ B. Prochwicz-Studnicka, J. Bubka, op. cit., s. 80.

⁶² Jałmużna obowiązkowa (*zaka*) nie jest tożsama z *sadaq*, która jest jałmużną dobrowolną, klasyfikowaną przez prawo jako czyn zalecany. Wysokość *sadaqi*, jak również forma i czas jej przekazywania nie zostały przez prawo ściśle określone. Przekazywanie jałmużny dobrowolnej (bezpośrednio potrzebującym) jest rozumiane bardziej jako dar osobisty (mający wartość oczyszczającą z grzechów i chroniącą przed złem) niż akt społeczno-religijny, tak jak dzieje się to w wypadku *zakatu*.

⁶³ M. Gaudefroy-Demombynes, op. cit., s. 400; *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *zakāt*.

gicznie *zakat* miałby wskazywać na oczyszczenie (moralne) siebie i swojego majątku poprzez dzielenie się nim z innymi⁶⁴. W świetle współczesnych badań językoznawczych *zakat* należałoby uznać za zapożyczenie z języka judeoaramejskiego, który posługiwał się terminem *zachuta* w znaczeniu „sprawiedliwości”, „prawości”⁶⁵.

Rozdawanie jałmużny w tradycji islamu wpisuje się w szerszy kontekst koranicznej troski o sprawiedliwość. Jest ona wolą Boga, w którego oczach każdy człowiek dzieli tę samą godność. Stąd też „podporządkowanie się woli Boga” (*islam*) jest także rozumiane jako konieczność wysiłku na rzecz zaprowadzenia sprawiedliwości i równości społecznej. Posiadanie majątku jest w tym kontekście postrzegane jako rodzaj próby, na którą człowiek został wystawiony⁶⁶.

Majątek, który posiada człowiek, jest darem od Boga. Nie jest więc własnością człowieka (ci, którzy go nie posiadają, mają do niego prawo). Rozdawanie go jest zatem także sposobem okazywania wdzięczności Bogu za otrzymane dobra, sposobem symbolicznego oczyszczenia się, czyli wyzbycia się przekonania o tym, że posiadane dobra są rezultatem wyłącznie ludzkiego wysiłku⁶⁷.

Imperatyw zaprowadzania szeroko rozumianej sprawiedliwości przez tych, którzy posiadają, za pomocą tego, co posiadają, jest wspólny tradycji muzułmańskiej i judaistycznej, a podobieństwo to widoczne jest zarówno na poziomie doktrynalnym, jak i prawnym⁶⁸. Prorok Muhammad przejął z tradycji judaistycznej przekonanie o tym, że w kontekście posiadanych dóbr wspomaganie innych ma charakter oczyszczający⁶⁹. W ten sposób zresztą początkowo rozumiano w islamie rozdawanie jałmużny.

Zakat obliczany jest zasadniczo od posiadanego majątku. Klasyczne prawo wydziela kategorie majątku, od którego należy odprowadzać *zakat*. Są to przede wszystkim żywy inwentarz, plony, złoto i srebro oraz towary przeznaczone na sprzedaż. Każda szkoła prawa specyfikuje majątek, który wchodzi w zakres poszczególnych kategorii. Na przykład w ramach kategorii plony do produktów, od których należy odliczać *zakat*, hanafici i zajdyci zaliczyli niemal wszystkie plody ziemi, zaś imamiści jedynie pszenicę, jęczmień, daktyle i rodzynki. Szafi'ici i malikici prezentują stanowisko pośrednie, wskazując na te plony, które są magazynowane i stanowią jednocześnie podstawowe artykuły żywnościowe – w ten sposób zwolnili z *zaku* większość warzyw i przyprawy. Hanbalici jako kryterium stawiali nie tylko magazynowanie płodów rolnych, ale także objętość jako tradycyjny sposób mierzenia ich wielkości. Wykluczyli w ten sposób warzywa i większość owoców (które są ważone), z wyjątkiem migdałów i pistacji⁷⁰.

⁶⁴ E. W. Lane, op. cit., s.v. *zaka* i *zakat*.

⁶⁵ Szerzej: *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *zakāt*.

⁶⁶ J. Neusner, T. Sonn, J. E. Brockopp, *Judaism and Islam in Practice. A Sourcebook*, London–New York 2005, s. 112.

⁶⁷ K. D. Alavi, *Pillars of Religion and Faith*, [w:] *Voices of Islam*, ed. V. J. Cornell, Vol. 1, *Voices of Tradition*, London 2007, s. 17.

⁶⁸ Szerzej: J. Neusner, T. Sonn, J. E. Brockopp, *Judaism and Islam...*, op. cit., s. 124–146.

⁶⁹ M. Gaudefroy-Demombynes, op. cit., s. 400.

⁷⁰ *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *zakāt*.

Odprowadzanie *zakatu* jest obowiązkowe wówczas, gdy majątek osiągnął minimalną wartość, tak zwane *nisab*. Na przykład *nisab* dla plonów w klasycznym prawie wynosi pięć *ausuq* (miara objętości), która w przybliżeniu równa się około sześćset dziesięciu kilogramom (według hanafitów w przypadku płodów rolnych *nisab* nie ma zastosowania). Wysokość *zakatu* jest różna dla poszczególnych kategorii majątku. Zasadniczo wartość *zakatu* dla złota, srebra oraz towarów przeznaczonych na sprzedaż wynosi dwa i pół procent, zaś płodów rolnych pięć lub dziesięć procent w zależności od sposobów nawadniania. Wysokość *zakatu* od żywego inwentarza zależy od gatunku zwierząt, ich wieku i liczebności stada.

Zakat odprowadzany jest zasadniczo raz w roku. Mimo kontrowersji wśród prawników co do formy przekazywania jałmużny powszechną praktyką (zwłaszcza współcześnie) jest forma pieniężna. Cytowany już werset 60 sury at-Tauba („Skrucha”) dał podstawę do szczegółowego określenia na gruncie poszczególnych szkół prawa kategorii odbiorców jałmużny.

Po II wojnie światowej podjęto próbę zredefiniowania znaczenia *zakatu* w kontekście współczesnych wyzwań cywilizacyjnych, jak również zasad jego przekazywania. W dyskurs obok autorytetów prawnoreligijnych włączyli się także ekonomiści, których argumentacja okazała się bardziej przekonująca. Powołano do życia prywatne organizacje, których celem jest pomoc wiernym w spełnianiu obowiązku płacenia *zakatu*. W wielu przypadkach w pobór oraz dystrybucję *zakatu* włączyły się organy rządowe, w kilku krajach pobieranie *zakatu* jest egzekwowane przez państwo (Arabia Saudyjska, Libia, Jemen, Pakistan, Sudan, Malezja). Dodatkowo dokonano reinterpretacji wersetu 9:60 w kontekście współczesności, by *zakat* mógł służyć szerszym celom społecznym (na przykład jałmużna „dla drogi Boga” zaczęła być rozumiana nie tylko jako zbrojny *dżihad*, ale także jako działania pokojowe mające na celu szerzenie islamu). Zmianom tym towarzyszyła chęć przesunięcia znaczenia, jakie nadawano dotychczas *zakatowi* (i które wciąż funkcjonuje w wielu środowiskach) z aktu społeczno-religijnego w kierunku *zakatu* jako fundamentu współczesnego muzułmańskiego systemu społecznego i ekonomicznego⁷¹.

Poza wymienionymi krajami przekazywanie *zakatu* jest w praktyce kwestią sumienia. Muzułmanin zazwyczaj przekazuje jałmużnę obowiązkową do punktów przeznaczonych specjalnie na ten cel (mniej lub bardziej formalnych organizacji lub agencji rządowych zajmujących się pobieraniem i dystrybucją *zakatu*).

B. Prochwicz-Studnicka

⁷¹ Ibidem.

POST

To jest miesiąc ramadan, w którym został zesłany Koran – droga prosta dla ludzi i jasne dowody drogi prostej, i rozróżnienie. Kogo z was zastanie ten miesiąc, to niech pości w tym czasie. A ten, kto jest chory lub w podróży, to przez pewną liczbę innych dni. Bóg chce wam dać ulgę, a nie chce dla was utrudnienia; chce, żebyście dopełnili tę liczbę i żebyście głosili wielkość Boga za to, że on poprowadził was drogą prostą. Być może będziecie wdzięczni!

(Koran 2:185)

Post przestrzegany jest w dziewiątym miesiącu kalendarza księżycowego – ramadan. Trwa od wschodu do zachodu słońca, w tym czasie należy powstrzymać się całkowicie od jedzenia, picia, palenia i kontaktów seksualnych.

Saum (także *sijam*) jest rzeczownikiem odsłownym od *sama* – o podstawowym znaczeniu „powstrzymać się (od czegoś)” w sensie absolutnym. Znaczenia „służenie Bogu [w szczególny sposób]”, to znaczy „poprzez powstrzymanie się od jedzenia, picia i kontaktów seksualnych od świtu do zachodu słońca”, „poszczenie”, „post”⁷² zostały nadane później (być może pod wpływem judeoaramejskiego lub syryjskiego), kiedy Muhammad lepiej poznał ideę postu u Żydów podczas swojego pobytu w Medynie⁷³. W sensie „post”, „poszczenie” słowo *saum* jest już używane w surach medyńskich.

Post muzułmański, podobnie jak post w innych tradycjach religijnych, ma wartość oczyszczającą. Jest wzmocnieniem i potwierdzeniem wiary, a także jej manifestacją. Poddanie się woli Boga poprzez powstrzymanie się od jedzenia, picia i kontaktów seksualnych jest jednocześnie walką z pragnieniami w celu osiągnięcia wewnętrznego pokoju i wolności (w Bogu). W tym sensie post może być rozumiany jako walka z pragnieniami w ogóle, wykraczającymi poza „jedzenie, picie i kontakty seksualne”. Tym samym ramadan jawi się także jako czas pogłębionej refleksji człowieka nad życiem.

Niemniej należy pamiętać, że w przypadku postu, podobnie jak pozostałych obowiązków, nacisk położony jest zasadniczo na wspólnotowe doświadczenie praktyki postu. Jest to przede wszystkim akt społeczny. Widać to nie tylko we wspólnym oczekiwaniu na moment rozpoczęcia postu, wspólnej celebracji Święta Przerwania Postu (*id al-fitr*) czy wspólnych modlitwach w meczetach, ale także w zaleceniach, by podczas postu nie wycofywać się z codziennych obowiązków, ale podejmować ich trud wspólnie z innymi poszczącymi. Wreszcie, przekazywanie jałmużny na zakończenie postu (*zakat al-fitr*), podobnie jak *zakatu* w ogóle, podnosi świadomość biedy oraz uczy solidaryzowania się z tymi, którzy potrzebują pomocy.

⁷² E. W. Lane, op. cit. s.v. *sama, saum*.

⁷³ *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *šawm*.

Nie jest pewne, czy Arabowie przed islamem wypracowali tradycję postu. Sama idea postu nie była im obca ze względu na obecność gmin żydowskich i chrześcijańskich na Półwyspie. W poście muzułmańskim można zatem widzieć kontynuację wcześniejszych bliskowschodnich tradycji, a zwłaszcza żydowskiej, zarówno pod względem jego etycznej koncepcji, jak i samego rytu, którym późniejsze muzułmańskie kulturowo-społeczne uwarunkowania oraz dyskurs prawno-teologiczny nadały ostateczny kształt i znaczenie.

Prorok Muhammad miał na wzór żydowski ustanowić post w pierwszych dziesięciu dniach miesiąca *muharram*, pierwszego miesiąca kalendarza księżycowego⁷⁴. Ustanowienie ramadanu jako miesiąca postu jest jego późniejszą decyzją, wynikłą najprawdopodobniej ze wspomnianego już zatargu z Żydami. Badacze wczesnej historii islamu zgadzają się zasadniczo co do tego, że Muhammad zmienił miesiąc i charakter postu tuż po bitwie pod Badr, która rozegrała się w miesiącu ramadan w drugim roku hidżry (624)⁷⁵. Wybór dziewiątego miesiąca mógł być spowodowany szczególnym, świętym charakterem, jaki przypisywano temu miesiącowi jeszcze w okresie *dżahiliji*. Bogata tradycja muzułmańska łączy także z ramadanem początek objawień Proroka (zob. Koran 2:185).

Zgodnie z tradycją ramadan, jak i każdy inny miesiąc kalendarza księżycowego, rozpoczyna się, gdy gołym okiem można zobaczyć nowy sierp Księżycy po nowiu. Jeszcze w niedalekiej przeszłości osoby, które udawały się na obserwację nieba po południu, w dzień poprzedzający rozpoczęcie postu, były oczekiwane tłumnie w centrum miasta. W dalszym ciągu zachowany jest tradycyjny sposób obserwowania Księżycy, a dodatkowo początek ramadanu ogłaszany jest oficjalnie w środkach masowego przekazu. Do tradycyjnych zwyczajów, w zależności od regionu, należą wystrzały armatnie, pokazy sztucznych ogni czy oświetlanie minaretów. Karima Diane Alavi pisze, że wiernych przepelnia wówczas ekscytacja: „Ludzie szybko dzwonią do swoich przyjaciół i bliskich, by życzyć im powodzenia i błogosławieństwa w tym szczególnym miesiącu spotęgowanej pobożności”⁷⁶.

Podstawą prawnej regulacji postu stały się wersety Koranu, przede wszystkim 2:183–185, 187 oraz sunna Proroka. Poszczególne szkoły prawne opracowały drobiazgowo przepisy dotyczące przede wszystkim tego, co oznacza *de facto* przestrzeganie postu, kto jest do tego zobowiązany oraz jakie sytuacje powodują unieważnienie postu⁷⁷.

Z obowiązku poszczenia zwolnieni są między innymi ludzie starsi (każda szkoła prawa określa wiek, który zwalnia z postu), chorzy, kobiety w ciąży i karmiące,

⁷⁴ Żydzi pościli przez pierwsze dziesięć dni miesiąca *tiszri* na pamiątkę otrzymania przez Mojżesza tak zwanych drugich tablic na górze Synaj. Było to Dziesięć Dni Pokuty, czas związany głównie z rachunkiem sumienia, zakończony Dniem Pojednania – Jom Kippur (zob. Kpł, 16:29–30).

⁷⁵ M. Rodinson, op. cit., s. 169.

⁷⁶ K. D. Alavi, op. cit., s. 21.

⁷⁷ Przerwanie postu (*iftar*) ma miejsce pod warunkiem, że wierny wie, jakie sytuacje przerywają post, podejmuje świadomą decyzję i nie jest do niej przymuszany.

podróżujący, osoby wykonujące ciężką pracę fizyczną, a także biorące udział w walkach. W przypadku kobiet post zakazany jest w czasie menstruacji i połogu. Na wiernym ciąży obowiązek „nadrobienia” opuszczonych dni postu możliwie jak najszybciej w innym okresie. Osoby obłożnie chore substytutem postu powinny uczynić przekazywanie jałmużny (w określonej wysokości i liczbie równej liczbie dni miesiąca postu).

Szczególnie w ostatnich dziesięciu dniach postu więcej uwagi poświęca się praktykom religijnym, a zwłaszcza modlitwom nocnym (tak zwanym *tarawih*). Zgodnie z tradycją dwudziestego siódmego dnia ramadanu obchodzone jest święto *lajlat al-qadr* (Noc Przeznaczenia), upamiętniające „zesłanie Koranu” (97:1–5; 44:2).

Pierwszego dnia dziesiątego miesiąca w kalendarzu księżycowym (*szawwal*) po wschodzie słońca ma początek trwające kilka dni Święto Przerwania Postu (*id al-fitr*), jedno z dwóch kanonicznych świąt muzułmańskich, które rozpoczyna się uroczystą wspólną modlitwą w meczecie.

W oparciu o tradycję Proroka ustanowiony został obowiązek indywidualnego przekazania ubogim jałmużny, *zakat al-fitr* (*zakat ar-ramadan*, *zakat as-saum*), które powinno nastąpić przed poranną modlitwą. Zasadniczo jej wysokość równa się wysokości kosztów potrzebnych na utrzymanie jednej osoby (oraz innych pozostających na jej utrzymaniu) w ciągu jednego dnia. Jałmużna ta przekazywana jest w postaci artykułów żywnościowych (choć niektórzy, głównie hanafici, dopuszczają obecnie przekazywanie jałmużny w formie pieniężnej).

B. Prochwicz-Studnicka

PIELGRZYMKA

W nim [Domu, czyli al-Kabie – B. P.-S.] są znaki jasne – miejsce, gdzie stał Abraham; a kto wszedł do niego, był bezpieczny. Na ludziach ciąży obowiązek względem Boga – na tych, którzy mają ku temu środki – odprawienie pielgrzymki do tego Domu.

(Koran 3:97)

Pielgrzymka odbywana jest od ósmego do dwunastego dnia miesiąca *zu al-hidżdża* (ostatniego miesiąca kalendarza księżycowego). Ma ona charakter obowiązku warunkowego, co oznacza, że obowiązek nałożony jest tylko na te osoby, którym zdrowie oraz warunki materialne na nią pozwalają (zasadniczo chodzi zarówno o możliwość poniesienia kosztów związanych z podróżą i pobytem w Mekce, jak i zapewnienia utrzymania rodziny pozostającej na miejscu). Jednocześnie obowiązek ten ograniczony jest do jednokrotnego odbycia pielgrzymki w ciągu całego życia.

W większości języków semickich funkcjonuje rdzeń *h-dź-dź* (lub *h-w-dź*), jednak jego podstawowe znaczenie jest trudne do określenia. Dla leksykografów arabskich znaczenie czasownika *hadżdża* łączy się z ideą „udawania się (gdzieś)”, „podróżowania” (do jakiegoś miejsca, w celu odwiedzenia go – *zijara*), zwłaszcza do al-Kaby, ale niekoniecznie jest to jego pierwotne znaczenie. Ze względu na zawarte w rdzeniu *h-dź-dź* pojęcia „procesji”, „obchodzenia/okrażania (czegoś)”, „tańca” lub „święta” proponuje się zasadniczo łączyć jego znaczenie z „tańcem/uroczystym okrażaniem obiektu kultu”. Znaczenie to miałyby więc związek z rytualnym okrażaniem al-Kaby (*tawaf*), jednym z głównych rytuałów *hadżdżu*⁷⁸.

W świecie islamu pielgrzymka do Mekki ma fundamentalne znaczenie zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym (wspólnotowym), duchowym, ekonomicznym i kulturalnym. Jest wzmocnieniem i odnowieniem wiary, pogłębieniem świadomości indywidualnej odpowiedzialności przed Bogiem. Właściwe wypełnienie obowiązku pielgrzymki jest dla muzułmanów równoznaczne z darowaniem wszystkich popełnionych grzechów. Ponieważ znaczenie al-Kaby jako miejsca świętego łączy się – jak zostało to już wspomniane – z pierwszym człowiekiem, Adamem, poszczególne rytuały *hadżdżu* są niejako podróżą do „pierwotnego źródła Bożego miłosierdzia”, wejściem w świętą przestrzeń, w której „pielgrzymi stają się ogniwem w kosmicznym łańcuchu prowadzącym ich ku początkom ludzkiego istnienia”⁷⁹.

W wymiarze wspólnotowym *hadżdż* jest nie tylko manifestacją wiary, ale też umożliwia wzmocnienie jedności wszystkich muzułmanów ponad podziałami narodowymi (współcześnie za pośrednictwem mediów także ci, którzy nie odbywają pielgrzymki do Mekki, mogą śledzić jej przebieg i współuczestniczyć w niej w sposób duchowy). Jest wreszcie okazją do cyklicznej wymiany dóbr intelektualnych, ekonomicznych i kulturowych. Zwłaszcza w klasycznym i poklasycznym świecie islamu ten aspekt pielgrzymki miał doniosłe znaczenie. Na przykład tak zwani wielcy kupcy łączyli pielgrzymkę z działalnością handlową. W ten sposób dochodziło do wprowadzania na rodzimy rynek nowych produktów, zdobywania nowych rynków zbytu, zapoznawania się z nowymi zwyczajami i praktykami handlowymi (w tym instrumentami handlowymi i bankowymi). Uczni udający się na pielgrzymkę, często zatrzymując się po drodze na dłuższy lub krótszy czas, dając wykłady i uczestnicząc w dyskusjach, przyczyniali się zaś do wymiany wiedzy i wędrówki idei. Doświadczenie pielgrzymki dało asumpt do rozwoju literatury, zwłaszcza podróżniczej i geograficznej. Wreszcie obowiązek *hadżdżu* pociągnął za sobą już we wczesnym okresie cywilizacji islamu konieczność rozbudowywania i utrzymywania dróg oraz rozwoju infrastruktury pielgrzymkowej⁸⁰.

⁷⁸ *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., Vol. 4, s.v. *pilgrimage*, s. 92; E. W. Lane, op. cit., s.v. *hadżdża*.

⁷⁹ K. D. Alavi, op. cit., s. 25–26.

⁸⁰ *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *hadżdżi*.

Zasady odbywania pielgrzymki zostały uregulowane przez prawo w oparciu o przekaz koraniczny (cytowany już werset 3:97 stał się podstawą do zaklasyfikowania pielgrzymki jako obowiązku – *fard/wadżib*) oraz sunnę Proroka⁸¹.

Warunkiem odbycia pielgrzymki jest wejście w miejscach do tego wyznaczonych (*miqat*, lm. *mawaqit*) w stan uświęcenia (*ihram*), które w głównej mierze polega na dokonaniu pełnych ablucji, obcięciu włosów, paznokci i ogoleniu owłosienia pod pachami. Od tego czasu pielgrzym powtarza wielokrotnie w całym rytuale pielgrzymki *talbiję*, inwokację do Boga, „Oto jestem przed Tobą” (*labbajka*). Podczas sakralizacji niezbędna jest również intencja, *nijja*, w której należy określić typ odbywanej pielgrzymki (w prawnej typologii pielgrzymki wyróżnia się jej trzy rodzaje – *ifrad*, *qiran*, *tamattu*, w zależności od tego, czy i jak *hadżdż* łączony jest z tak zwaną małą pielgrzymką (*umra*), będącą czynem zalecanym⁸²). Mężczyźni przywdziewają specjalny strój (*ihram*), na który składają się dwa kawałki białego płótna bez szwów – jeden zakładany jest na biodra, drugi przerzuca się przez ramię. Kobiety pozostają w swoich tradycyjnych strojach (luźnych, z długimi rękawami i okryciem na głowę), nie mogą mieć one jednak zbyt jaskrawej kolorystyki. Podczas stanu *ihram* muzułmanie muszą powstrzymać się od stosunków seksualnych, używania intensywnych perfum, kłótni, ścinania lub przycinania włosów i obcinania paznokci. Nie mogą polować ani zabijać zwierząt, proponować małżeństwa i zawierać kontraktów małżeńskich. Tradycja muzułmańska wskazuje, iż stan *ihram* z jednej strony pozwala odciąć się wiernemu od świata i skupić uwagę na Bogu, z drugiej podkreśla równość wszystkich muzułmanów wobec Boga.

Celem pielgrzymki nie jest w istocie Mekka jako taka, lecz al-Kaba. Nie jest ona uważana za przybytek Boga; wskazuje raczej na to, że wszechmocny i jedyny Bóg jest obecny wszędzie i że jest źródłem wszelkiego stworzenia. Miejsce, gdzie stoi al-Kaba, jest postrzegane jako centrum wszechświata⁸³.

Poszczególne etapy pielgrzymki i rytuały im przynależne zostały powiązane z Ibrahimelem, *hanifem* („tym, który skłania się we właściwą stronę”, „tym, który odwraca się od fałszywej religii i skłania ku prawdziwej”, „wyznawcą prawdziwej religii”⁸⁴), którego tradycja islamu uczyniła centralną postacią świętej historii al-Hidżazu. Po tym jak Ibrahim odbudował al-Kabę, odbył do niej pielgrzymkę i wezwał wszystkich ludzi do pielgrzymowania jego wzorem. W al-Kabie umieszczono Czarny Kamień, który został zesłany przez Boga (według jednej z tradycji Ibrahim miał dostać go od archanioła Dżibrila (Gabriela) z poleceniem umieszczenia go w al-Kabie). Mahomet, który podczas oblężenia Mekki w 630 roku zniszczył znajdujące się w al-Kabie idole, zachowując jednocześnie samą świątynię, Czarny Kamień (obecnie wbudowany w srebrnej ramie we wschodni narożnik al-Kaby) i rytuały pielgrzymkowe, przywrócił „prawdziwy monoteizm” głoszony przez Ibrahima.

⁸¹ *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., Vol. 4, s.v. *pilgrimage*, s. 92.

⁸² W zależności od wyboru typu pielgrzymki poszczególne szkoły prawa określają krok po kroku przebieg każdego z nich. W zasadniczych rytuałach nie różnią się one znacznie od siebie.

⁸³ K. D. Alavi, op. cit., s. 30.

⁸⁴ E. W. Lane, op. cit., s.v. *hanif*.

Pierwszym rytuałem pielgrzymki jest *tawaf*, siedmiokrotne okrążenie al-Kaby (znajdującej się obecnie na terenie Świętego Meczetu w Mekce – *al-masdzid al-haram*) w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara. Następnie pielgrzymi podejmują się tak zwanego szybkiego chodu (*sai*) pomiędzy dwoma wzgórzami as-Safa i al-Marwa, rytuału powtarzanego także siedem razy, nawiązującego do poszukiwania w tym miejscu wody przez Hadżar dla swojego syna Isma'ila. Źródło, które wytrysnęło spomiędzy skał w miejscu wskazanym przez Dżibrila, jest znane pod nazwą Zamzam (por. Rdz 21,15-19). Picie wody z Zamzam kończy etap pielgrzymki związany z Mekką.

Pielgrzymi zwyczajowo spędzają noc w dolinie Mina (gdzie współcześnie postawiono blisko pięćdziesiąt tysięcy namiotów), skąd rano wyruszają na równinę Arafat, gdzie dziewiątego dnia miesiąca *zu al-hidżdża* ma miejsce rytuał postoju (*wuquf*). Ten centralny rytuał pielgrzymki jest próbą stanięcia wobec Boga, próbą poprzedzającą Sąd Ostateczny. Dzień ten muzułmanie spędzają na modlitwie, opuszczając Arafat dopiero po zachodzie słońca. Większość pielgrzymów kieruje się ku al-Muzdalifie, gdzie ma miejsce modlitwa o zachodzie słońca oraz modlitwa nocna. Wówczas zbierają kamyczki, które posłużą im w kolejnym dniu do kamienowania szatana (z obowiązku spędzania nocy w al-Muzdalifie są zwolnione kobiety, starsi i wszyscy ci, którym nie pozwala na to zmęczenie).

Dziesiątego dnia miesiąca *zu al-hidżdża* w dolinie Mina odbywa się rytuał kamienowania szatana (*rami al-dżamarat*), symbolizowanego przez trzy kamienne słupy. Odpędzanie szatana kamieniami łączy się z ideą odrzucania pokus. Pośród wielu tradycji, do których niniejszy rytuał ma nawiązywać, najczęściej wskazuje się na ten moment życia Ibrahima, w którym Bóg nakazał mu złożenie w ofierze Isma'ila (por. Rdz 22,1-2). Podczas przygotowań do złożenia ofiary szatan miał trzykrotnie odwozić Ibrahima od tego zamiaru. Kamienowanie szatana ma z jednej strony przywoływać postawę Ibrahima – całkowicie zawierającego i oddanego Bogu, z drugiej, co zostało wspomniane, uświadomić problem pokusy i zachęcać do walki z nią w codziennym życiu.

Jednokrotne kamienowanie szatana (symbolizowanego przez słup *dżamrat al-aqaba*, zwany też „dużym” – *al-dżamra al-kubra*) zasadniczo kończy stan *ihram*. Desakralizacja polega na obcięciu włosów lub ogoleniu głowy u mężczyzn (symbolicznym przycięciu włosów u kobiet), zdjęciu stroju *ihram* i założeniu zwykłego ubrania. Obcięcie włosów można odczytywać według klucza symbolicznego narodzenia się na nowo (włosy jako *pars pro toto*). Dziesiątego dnia *zu al-hidżdża* przypada jedno z dwu kanonicznych świąt muzułmańskich, Święto Ofiar (*id al-adha*), które nawiązuje do złożenia przez Ibrahima, decyzją Boga, ofiary z barana (por. Rdz, 22:13). Prawo muzułmańskie szczegółowo określa, jakie zwierzę może zostać złożone w ofierze, dla kogo oraz w jakich ilościach należy dokonać rozdziału mięsa. Współcześnie ze względów higieniczno-zdrowotnych zwierzęta są zarzynane w specjalnie na ten cel wybudowanych rzeźniach (po uprzednim uiszczeniu odpowiedniej opłaty przez pielgrzymów).

Trzy dni, od jedenastego do trzynastego *zu al-hidżdża*, upływają na wspólnym świętowaniu pomyślnego zakończenia pielgrzymki. W tym okresie każdego dnia – zgodnie z przepisami prawa – należy kamienować szatana symbolizowanego przez każdy z trzech słupów (także trzynastego dnia *zu al-hidżdża*, jeśli pielgrzym pozostaje w Minie, co zasadniczo jest opcjonalne).

Przed wyjazdem z Mekki pielgrzymi uczestniczą w powtórnym rytuale okrażania al-Kaby (*tawaf*). Ręcznie haftowana wersetami z Koranu tkanina, która okrywała al-Kabę (*kiswa*), jest zastępowana nową (stara zostaje pocięta na kawałki i rozdana pielgrzymom)⁸⁵. Każdy, kto odbył pielgrzymkę, przyjmuje zaszczytny tytuł *hadżdż* lub *hadżdżi* („pielgrzym”).

B. Prochwicz-Studnicka

RYTUAŁY PRZEJŚCIA

Jak tłumaczył Arnold van Gennep:

Sam fakt istnienia narzuca konieczność sukcesywnego przechodzenia z jednej społeczności do drugiej, z jednej sytuacji społecznej do kolejnej w taki sposób, że życie jednostki staje się serią etapów, których początek i koniec tworzą zamkniętą całość o niezmiennym porządku: narodziny, dojrzałość społeczna, małżeństwo, rodzicielstwo, awans klasowy, specjalizacja zawodowa, śmierć. Każdemu z tych etapów towarzyszą ceremonie. Ich cel jest niezmienny: przeprowadzić jednostkę z jednego ściśle określonego stanu do drugiego – równie ściśle zdefiniowanego⁸⁶.

Większość rytuałów przejścia w świecie islamu ma swoje podstawy prawne, choć nie wszystkie rytuały odczytuje się według klucza doktrynalnego. Ze względu na różnorodność obszarów kulturowych w ramach cywilizacji muzułmańskiej owe rytuały są wypadkową wypracowanych przez prawo zasad normatywnych oraz zróżnicowanej i rozbudowanej obrzędowości właściwej poszczególnym społecznościom muzułmańskim, tworząc w ten sposób niejednorodny twór oscylujący pomiędzy porządkiem prawno-religijnym, społecznym i kulturowym.

Rytuały przejścia w dużej mierze są przykładem długiego trwania pewnych wzorów przejętych przez świat islamu zarówno z kulturowo-religijnych tradycji ludów podbitych, jak i z kultury staroarabskiej (i szerzej starosemickiej), które zostały dostosowane do wymogów islamu.

⁸⁵ W praktyce kolejność trzech praktyk: przycięcia włosów, złożenia zwierzęcia w ofierze i pożegnalnego okrażenia al-Kaby jest dowolna.

⁸⁶ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, oprac. J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006, s. 30.

Zarówno w wymiarze doświadczenia indywidualnego, jak i zbiorowego *ummy* znaczenie rytuałów związanych z cyklem życia wiąże się niezmiennie z poddawaniem się woli Boga, z oddawaniem Mu czci (zob. Koran 2:21, 51:56). Współczesny intelektualista szyicki, Ali Szari'ati (zm. 1977), pisał, że przechodzenie przez różne etapy życia odbywa się w cieniu dialektycznego zmagania się pomiędzy bożym technieniem (*ruh* – „duch”, „technienie”), które nosi w sobie każdy człowiek, a fizycznym budulcem jego ciała (*turab* – „pył”, „proch”, „ziemia”; *salsal* – „glina”). Zwycięstwo (w sensie ostatecznym) oznacza umiejętność zapanowania nad owym zmaganiem się dwóch sił: duchowej i materialnej, tworzących ludzką osobowość, umiejętność, której wyrazem jest poddanie się człowieka Bogu i okazywanie Mu wdzięczności, co symbolicznie wyrażają poszczególne etapy życia człowieka⁸⁷.

B. Prochwicz-Studnicka

NARODZINY

Prawny dyskurs w zakresie narodzin jest relatywnie ubogi, a związane z nimi praktyki należą do kategorii czynów zalecanych (*sunna*). Przypuszcza się, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest wspomniana już muzułmańska koncepcja *fitriy* (zob. powyżej). Dlatego też praktyki włączające nowo narodzone dziecko w społeczność wiernych, takie jak chrzest w tradycji chrześcijańskiej czy obrzezanie w żydowskiej, w świecie islamu nie mają uzasadnienia⁸⁸.

Koran mówi wyraźnie, że człowiek jest stworzeniem bożym⁸⁹. W tym świetle poczęcie dziecka nie jest uwarunkowane decyzją małżonków, lecz wpisane w plan boży, niezależne od człowieka. Dlatego też prawo muzułmańskie zaleca w oparciu o sunnę Proroka, by w sytuacjach intymnych małżonków wypowiadać *basmalę*⁹⁰, by w ten sposób zawierzyć siebie Bogu i zyskać Jego błogosławieństwo, by sam czyn nabrał duchowej pełni⁹¹.

Zaraz po narodzinach dziecka do jego prawego ucha wypowiada się *azan* (wezwanie do modlitwy), do lewego *iqamę* (drugie wezwanie do modlitwy), których treść zasadniczo jest taka sama⁹².

⁸⁷ *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Vol. 3, Oxford 2001, s.v. *rites de passage*, s. 442.

⁸⁸ *The Oxford Encyclopedia...*, op. cit., Vol. 1, s.v. *birth*, s. 221.

⁸⁹ Koran 40,68-69; 22,6; 96,2-3; zob. także: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., Vol. 1, s.v. *birth*, s. 233-234.

⁹⁰ „W imię Boga Miłosiernego Litościwego” (*Bi-smi [A]llahi [a]r-rahmani [a]r-rahim*) – formuła o charakterze prośalnym, która sama może mieć wartość modlitwy lub stanowić jej część.

⁹¹ B. Prochwicz-Studnicka, J. Bubka, op. cit., s. 69.

⁹² Po wezwaniu *Hajja ala [a]l-falah* („Ruszajcie ku zbawieniu”) w przypadku *iqamy* wypowiada się dodatkowo zdanie *Qad qamat as-salat* („Czas modlitwy nadszedł”). *Iqama* recytowana jest przez mueżina po *azanie*, w momencie, gdy rozpoczyna się modlitwa (*salat*).

Jedną z najbardziej wyrazistych praktyk tego etapu w cyklu życia muzułmanina jest rytuał *aqiqa*. Słowo *aqiqa* oznacza między innymi „włosy nowo narodzonego dziecka”, „włosy, z którymi dziecko się rodzi”, a także „kozę lub owcę, którą składa się w ofierze za nowo narodzone dziecko/z okazji obcięcia włosów noworodkowi/w siódmym dniu po narodzeniu dziecka”⁹³.

Aqiqa jest rytuałem obchodzonym najczęściej w siódmym dniu po narodzinach dziecka. Jego centralnym punktem jest ogolenie włosów noworodkowi i przekazanie ubogim złota lub srebra w wysokości odpowiadającej wadze włosów. Do pozostałych elementów rytuału należy nadanie dziecku imienia oraz zabicie zwierzęcia, z którego przygotowuje się posiłek przeznaczony częściowo dla rodziny, częściowo dla ubogich.

Aqiqa jest rytuałem przejętym przez islam z kultury staroarabskiej. Ze względu na bogatą symbolikę włosów znaczenie tego rytuału w *dżahiliji* nie jest dostatecznie jasne⁹⁴. W tradycji muzułmańskiej *aqiqa* jest rytuałem włączania dziecka do wspólnoty religijnej. Według zasady *pars pro toto* obcinanie włosów można zrozumieć jako gotowość rodziców do poświęcenia dziecka Bogu (poprzez nawiązanie do postawy Ibrahima, który był gotowy złożyć swojego syna w ofierze). Zazwyczaj *aqiqa* wyraża także wdzięczność Bogu za narodzenie dziecka⁹⁵.

Warto pamiętać, że rytuał *aqiqa* nie jest obchodzony w każdej części świata muzułmańskiego, jak również znane są regiony, w których obchodzi się go jedynie przy narodzinach chłopców. Obok *aqiqa* istnieje wiele lokalnych praktyk magicznych i magiczno-religijnych związanych nie tylko z narodzinami dziecka, ale i samym poczęciem oraz porodem.

B. Prochwicz-Studnicka

OBRZEZANIE

W języku arabskim „obrzezanie” (u obu płci) określa się terminem *chitan*, które dodatkowo oznacza część ciała, która jest obrzezana, jak również „przyjęcie wydawane z okazji obrzezania”⁹⁶. Współcześnie na obrzezanie (u obu płci) stosuje się częściej określenie *tahara* („oczyszczenie”), funkcjonujące także w użyciu dialektałym⁹⁷. Z kolei *chafd* (także *chifad*) stosuje się (choć rzadko) na określenie obrzezania dziewcząt (sam rdzeń *ch-f-d* wnosi pojęcie „obniżania”, „pomniejszania”, a także „czynienia czegoś łagodnym, uległym, ustępliwym”⁹⁸).

⁹³ E. W. Lane, op. cit., s.v. *aqiqa*.

⁹⁴ M. M. Dziekan., *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1997, s. 106.

⁹⁵ Zob. M. N. Dessing, *Rites of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*, Leuven 2001, s. 37–38.

⁹⁶ E. W. Lane, op. cit., s.v. *chitan*.

⁹⁷ J. P. Berkey, *Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East*, „International Journal of Middle East Studies” 1996, Vol. 28, No. 1, s. 20.

⁹⁸ E. W. Lane, op. cit., s.v. *chafada*.

Obrzezanie nie ma wyraźnego uzasadnienia doktrynalnego w islamie. Jest to zwyczaj dużo starszy niż tradycja religijna islamu. Prawo muzułmańskie nie poświęca wiele miejsca tej praktyce. Istnieje różnica w stanowiskach poszczególnych szkół prawnych co do statusu obrzezania. Jeśli chodzi o obrzezanie mężczyzn, zasadniczo uznaje się je za czyn zalecany (*sunna*) lub – w świetle prawnej doktryny szafi'ickiej – za obowiązkowy (*wadżib*). Koran nie wspomina o obrzezaniu. Praktyka ta ma swoje prawno-religijne umocowanie jedynie w sunnie Proroka. Najczęściej wskazuje się na hadisy nawiązujące do przekazu biblijnego (Rdz, 17:24) i mówiące o obrzezaniu Ibrahima⁹⁹. W tym świetle obrzezanie mężczyzn jest rozumiane jako praktyka sięgająca czasów Ibrahima, będąca wyrazem przymierza człowieka z Bogiem. Inne hadisy wspominają o obrzezaniu w kontekście oczyszczenia (*tahara*). Obrzezanie jest tu rozumiane jako jedna z cech charakterystycznych przynależnych naturze człowieka, jego naturalnej skłonności (*fitra*). Obejmują one obok obrzezania obcinanie paznokci, przycinanie brody, usuwanie owłosienia pod pachami i owłosienia łonowego¹⁰⁰.

W rzeczywistości kulturowo-społecznej niemal całego świata islamu obrzezanie mężczyzn jest zasadniczo jednym z najważniejszych momentów w życiu. Przez wielu obrzezanie uznawane jest za symbol przynależności do islamu, za wymóg religijny¹⁰¹. Obrzezanie może być rozumiane także jako symboliczne przejście chłopca pod jurysdykcję Boga – uznanie władzy Boga nad instynktami i dojrzałą wiarą. Wreszcie może oznaczać wejście chłopców w przestrzeń swojej płci, niekiedy dojrzałość seksualną, sygnał końca dzieciństwa i gotowości do małżeństwa¹⁰².

Wśród autorytetów prawnych brak jednomyślności w kwestii obrzezania kobiet ze względu na słabe umocowanie w źródłach prawa (niewielka ilość często słabych hadisów). Generalnie praktyka ta jest uznawana (podobnie jak w przypadku prawnej interpretacji obrzezania chłopców) za czyn zalecany lub obowiązek (na zasadzie analogii do obrzezania jako obowiązku mężczyzn wynikającego z zasad *fitry*). Ze względu na kilka możliwych typów zabiegu u kobiet (od klitoridektomii po pełną infibulację) w obecnym czasie coraz bardziej wyraźne staje się stanowisko autorytetów prawno-religijnych zachęcające do jedynie częściowego obrzezania (decyzja powinna być uwarunkowana stanem zdrowia dziewczynki, a także samymi przekonaniami rodziców w tej sprawie). Nie wszystkie społeczności mają świadomo-

⁹⁹ Zob. *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., Vol. 1, s.v. *circumcision*, s. 337.

¹⁰⁰ Ibn al-Hadżdżadż Muslim, *As-Sahih*, [online], www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/ (Book 2, Chapter 11, No. 0495 i 0496); Muhammad Ibn Isma'il al-Buchari, *Al-Dżami as-sahih*, [online], www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari (Book 72, No. 777 i 779); Malik Ibn Anas, *Kitab al-Muwatta*, [online], www.cmje.org/religious-texts/hadith/muwatta/049-mmt.php (Book 49, No. 49.3.3).

¹⁰¹ Istnieją społeczności, w których obrzezanie mężczyzn nie jest praktykowane lub praktykowane jest nieregularnie, na przykład niektóre społeczności muzułmańskie w Chinach czy w północnych Indiach.

¹⁰² *The Oxford Encyclopedia...*, op. cit., Vol. 1, s.v. *circumcision*, s. 290; Vol. 3, s.v. *rites de passage*, s. 376.

mość takiego stanowiska, nie we wszystkich odnosi ono skutek. W wielu tradycyjnych środowiskach obrzezanie jest bowiem głęboką tradycją obyczajową, niekiedy nawet przymusem kulturowym pod sankcją napiętnowania czy wykluczenia społecznego.

Dodatkowe znaczenie, nadawane obrzezaniu (zarówno chłopców, jak i dziewczynek) w zależności od społeczności i środowisk muzułmańskich, może obejmować, obok tego już wymienionego, także symboliczne oczyszczenie dziecka (oczyszczający charakter rytuału nawiązuje do wspomnianej już *fitry*), zabieg higieniczny, zabieg magiczny – sprzyjający płodności i ogólnemu zdrowiu, przygotowanie do małżeństwa, a także ze względów estetycznych oraz jako wyraz przekonania, że pełnia kobiecości i męskości może być osiągnięta jedynie na tej drodze. W przypadku infibulacji kobiet zabieg tłumaczony jest często jako sposób na zachowanie dziewictwa aż do ślubu¹⁰³.

Wiadomo, że praktyka obrzezania (kobiet i mężczyzn) znana była Arabom w okresie *dzahiliji* (głównie na podstawie świadectw językowych¹⁰⁴), choć trudno ustalić stopień jej rozpowszechnienia.

W przypadku chłopców we współczesnym świecie islamu obrzezania dokonuje się w bardzo różnym wieku w zależności od lokalnej tradycji. Na przykład u wielu imigrantów muzułmańskich na Zachodzie zazwyczaj (choć nie jest to reguła, a jedynie tendencja) obrzezanie dokonywane jest w szpitalu tuż po narodzinach. W pozostałych regionach świata muzułmańskiego obrzezanie może nastąpić pomiędzy siódmym dniem a piętnastym rokiem życia. Ze względu na tak dużą rozpiętość wieku, w którym możliwe jest przeprowadzenie praktyki obrzezania, widać wyraźnie, że nie powinno być ono traktowane jako rytuał dojrzałości fizycznej, lecz społecznej¹⁰⁵. Jeśli rytuał obrzezania wykonywany jest pomiędzy dziesiątym a dwunastym rokiem życia (lub później), to jest typowym rytuałem przejścia w tym sensie, że chłopcy wchodzi w świat swojej płci i odpowiedzialności z tym związanej¹⁰⁶, czego wyrazem jest przejście spod opieki matki pod opiekę ojca (na przykład uczestnictwo we wspólnej modlitwie w meczecie, ograniczona możliwość swobodnego poruszania się w kobiecej części domu itp.)¹⁰⁷.

Zwyczaje towarzyszące obrzezaniu są bardzo zróżnicowane. Wspólnym elementem jest zwyczaj głośnej procesji ulicznej w dniu poprzedzającym obrzezanie, z udziałem chłopca ubranego w uroczysty strój (często dziewczęcy), kąpiel oraz przyjęcie. Recytacja wybranych fragmentów Koranu oraz wizyta w meczecie (lub

¹⁰³ J. G. Kennedy *Circumcision and Excision in Egyptian Nubia*, „Man” (New Series) 1970, Vol. 5, No. 2, s. 180–181; M. N. Dessing, op. cit., s. 49–51.

¹⁰⁴ Zob. na przykład: *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *khitān* oraz *khafāḍ*; *Encyclopaedia of the Qur’ān*, op. cit., Vol. 1, s.v. *circumcision*, s. 337.

¹⁰⁵ Zob. A. van Gennep, op. cit., s. 84 i n.

¹⁰⁶ *The Oxford Encyclopedia...*, op. cit., Vol. 1, s.v. *circumcision*, s. 290.

¹⁰⁷ Jednak według van Gennepa rytuał obrzezania przeprowadzany we wcześniejszym wieku także można odczytywać według klucza „przejścia”, gdyż ślad owego rytuału trwale i ostatecznie łączy jednostkę z określoną grupą (tutaj: mężczyzn). A. van Gennep, op. cit., s. 89–90.

w niektórych regionach odwiedzenie grobów świętych) także należą do stałych elementów rytuału. W tradycyjnych społecznościach często łączy się obrzezanie kilku chłopców z sąsiedztwa, by zminimalizować koszty przyjęcia.

W przypadku obrzezania kobiet uroczystość jest cicha, uczestniczą w niej jedynie kobiety. Zwyczaj ten praktykowany jest raczej nieregularnie w tym sensie, że istnieją społeczności, w których nie jest on w ogóle znany lub też został zarzucony. Ze względu na kontrowersyjność rytuału trudno o dane szacunkowe, jak również zasięg geograficzno-kulturowy. Rozpiętość wieku w przypadku obrzezania dziewczynek jest podobna do tej u chłopców, zazwyczaj dokonuje się zabiegu w wieku kilku lat.

B. Prochwicz-Studnicka

MAŁŻEŃSTWO I RODZINA

Institucja małżeństwa i pozycja kobiety oraz funkcjonowanie rodziny w społeczeństwie arabsko-muzułmańskim zostało w dużej mierze zdeterminowane przez kulturę staroarabską. Z tego względu odniesienie się do okresu *dżahiliji* pozwoli nie tylko lepiej zrozumieć zjawiska muzułmańskie, ale także wskazać treści, które przyniósł ze sobą islam. Role społeczne kobiet i mężczyzn w przedmuzułmańskim patriarchalnym środowisku beduińskim były dość wyraźnie określone. Mężczyźni utrzymywali aktywne kontakty ze światem zewnętrznym, natomiast kobiety zajmowały się gospodarstwem i raczej nie opuszczały domostwa, choć zdarzały się wyjątki. Istniały dla kobiet pewne możliwości działalności w plemienu. Znane są kobiety wyróżniające się ogromnym autorytetem – staroarabskie poetki i wieszczki oraz kobiety przedsiębiorcze, parające się handlem. Do nich niewątpliwie należą pierwsza muzułmanka, żona Proroka, Chadidża. Militarny tryb życia mężczyzn sprawiał, że kobiet było więcej, a to pociągało za sobą skutki nieograniczonego wielożeństwa. Samotna kobieta w kulturze męskiej praktycznie nie miała szans przetrwania bez opieki mężczyzny. Nie posiadała niczego, nie miała także prawa do majątku, a o jej losie decydował ojciec, który narzucał jej męża i rodzaj związku małżeńskiego. Patriarchalne stosunki obejmowały również dzieci, które pomagały w codziennych zajęciach, ale liczyli się głównie synowie, przyszli wojownicy, natomiast wobec niechcianych córek czasem stosowano barbarzyński zwyczaj zakopywania ich żywcem (*wad*)¹⁰⁸.

Przed nadejściem islamu na Półwyspie Arabskim istniały różne formy związków pomiędzy kobietą i mężczyzną. Ta różnorodność częściowo wynikała z braku wspólnej jednolitej kultury wśród plemion arabskich. Ponadto, rodzaj małżeństwa

¹⁰⁸ E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, [w:] *Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2001, s. 20; J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 68.

był także uwarunkowany zwyczajami panującymi w danym plemienu, sytuacją społeczną i ekonomiczną oraz strukturą plemienną. Wśród dominujących na Półwyspie plemion patriarchalnych można odnaleźć również ślady tradycji matriarchalnych, głównie na południu. We wspólnotach matriarchalnych zawierano małżeństwa egzogamiczne, natomiast wśród plemion patriarchalnych najczęstsze były związki endogamiczne – wewnątrz bliskiej rodziny, pomiędzy kuzynostwem pierwszego stopnia, w celu zachowania czystości krwi danego rodu.

Małżeństwo arabskie, a potem muzułmańskie nierozzerwalnie wiąże się z posagiem, wianem, darem ślubnym czy opłatą (*mahr*), którą wnosi mężczyzna do związku. W *dżahiliji mahr* był zapłatą, ekwiwalentem czy formą zadośćuczynienia krewnym żony za przyszłych synów, którzy zgodnie ze zwyczajem mieli należeć do grupy plemiennej ojca. Czasami kobieta otrzymywała od przyszłego męża prezent (*sadaq*)¹⁰⁹.

Przed nadejściem islamu znanym typem związku wśród Arabów było małżeństwo stałe z jedną lub najczęściej wieloma kobietami, połączone z przekazaniem daru małżeńskiego (*mahr*). Mężczyzna chcący poślubić daną kobietę ustalał z jej opiekunem, ojcem lub innym męskim krewnym, wysokość *mahr*, którą mu przekazywał po uzyskaniu zgody na ślub. Ten typ związku w trochę zmodyfikowanej wersji usankcjonował potem islam. Specyficzną formą związku było *zawadż al-istibda*, oparte na współżyciu zamężnej już kobiety z mężczyzną niebędącym jej mężem w celu zapewnienia silnego, zdrowego lub szlachetnego potomstwa. Po pojawieniu się menstruacji kobieta przebywała z wyznaczonym mężczyzną aż do momentu zajścia w ciążę. Kolejną formą kontraktu było *zawadż al-muta*, czyli „małżeństwo czasowe”, zwane także „małżeństwem dla przyjemności”, zawierane na ściśle określony czas, najczęściej w podróży lub w czasie wojen. Mężczyzna przekazywał z tej okazji kobiecie dar małżeński, a po upływie ustalonego terminu związek ulegał rozwiązaniu. Dziecko zrodzone z takiego związku zazwyczaj pozostawało z matką i przejmowało po niej pochodzenie, ponieważ mężczyzna nie musiał go uznawać. Znaną praktyką była również prostytutka. Kobiety zajmujące się tym procederem wywieszały na swoich namiotach specjalną czerwoną chorągiew. Kiedy któraś z nich zachodziła w ciążę i urodziła dziecko, wzywano jej klientów oraz wróża, który wskazywał ojca dziecka. W owym czasie istniały związki pomiędzy wolnymi mężczyznami i niewolnicami. Potomstwo zrodzone w ten sposób stawało się własnością mężczyzny. Ponadto, kobiety mogły stanowić łup wojenny i prawo do nich miała strona zwycięska. Żony mogły być także dziedziczone przez synów po zmarłych ojcach. Znane były też potajemne związki pomiędzy kobietą i mężczyzną, pewien rodzaj konkubinatu nieujawniony publicznie. Poza tym współmałżonkowie mogli umawiać się, by każde z nich utrzymywało kontakty seksualne z innymi partnerami. Istniały także „małżeństwa zamienne”, polegające na wymianie żon, córek lub sióstr, popularne zwłaszcza w biednych plemionach, gdyż obie strony nie przekazywały sobie *mahr*. W plemionach matriarchalnych spotykaną formą małżeństwa było małżeństwo poliandryczne, pozwalające kobiecie

¹⁰⁹ E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony...*, op. cit., s. 21.

współżyć z grupą mężczyzn, ale nie większą niż dziesięć osób. Jeśli zaszła w ciążę i urodziła dziecko, wzywała wszystkich mężczyzn i oświadczała jednemu z nich, że jest ojcem, a on nie miał prawa temu zaprzeczyć¹¹⁰. Po pojawieniu się islamu większość tych związków została zabroniona. Najważniejsze kwestie dotyczące małżeństwa zostały wyraźnie określone w Koranie i sunnie. Islam usankcjonował związek oparty na podstawie prawomocnej umowy ślubnej, ograniczając poligynię do czterech żon. W świetle prawa muzułmańskiego legalne stosunki seksualne mogą zaistnieć tylko w związku małżeńskim. Islam potępił wszelkie nieformalne związki, nierząd i cudzołóstwo (*zina*), nakładając za to surowe kary (z karą śmierci włącznie). Islam szyicki dopuszcza również formę małżeństwa czasowego (*muta*), które uczeni sunniccy uważają za nielegalne. Kontrowersje te wynikają z różnej interpretacji hadisów i wersetów koranicznych¹¹¹. Ponadto, islam zezwolił swoim wyznawcom na współżycie z nieograniczoną liczbą niewolnic, ale przywilej ten przestał obowiązywać po zniesieniu niewolnictwa.

Prawnie dozwolona w islamie poligynia ma ścisły związek z tradycją arabską oraz sytuacją społeczno-ekonomiczną plemion na Półwyspie w początkowym okresie formowania się religii i *ummy*. Dość luźne związki w *dżahiliji* wymagały reform, a ograniczona poligynia była nie tylko formą stabilizacji życia małżeńskiego, ale także alternatywą ewentualnego cudzołóstwa czy nierządu. Co więcej, praktykowanie wielożeństwa pozwalało otoczyć opieką wdowy i sieroty po zmarłych wojownikach. Sprzyjało też przyrostowi demograficznemu, a bezpłodne czy chore kobiety nie pozostawały samotne. Restrykcyjna monogamia mogłaby stanowić dużą trudność dla początkujących muzułmanów, choć małżeństwa monogamiczne również funkcjonowały. Poligynia w islamie wiąże się z określonymi konsekwencjami. W myśl Koranu muzułmanin może poślubić cztery żony, pod warunkiem, że będzie w stanie traktować je sprawiedliwie. Niektórzy współcześni interpretatorzy twierdzą, że ten warunek nie jest możliwy do spełnienia, więc muzułmanin powinien zawierać małżeństwo monogamiczne. W świecie islamu monogamię wprowadziły oficjalnie Tunezja i Turcja. Obecnie w społecznościach arabsko-muzułmańskich dominuje małżeństwo monogamiczne, związki poligyniczne zdarzają się rzadko i są dodatkowo obwarowane przepisami współczesnych kodeksów. Poza tym nie można zmusić kobiety do pozostania lub zawarcia związku w obrębie poligynii. W takiej sytuacji kobieta ma prawo do rozwodu¹¹².

W objawieniach islamu nie brakuje tematów dotyczących kobiet oraz ich miejsca w życiu rodzinnym i społecznym. Islam głosi zasadę równości wszystkich wiernych, ale różnicuje ich pod względem biologicznym i fizjologicznym, a tym samym rozróżnia społeczne funkcje kobiety i mężczyzny. Islam przyznaje kobiecie prawa materialne, a także prawo do dziedziczenia, jednak połowy tego, co przysłu-

¹¹⁰ Abdur-Rahman Abdul-Khaliq, *Marriage in Islam*, Floryda 1997, s. 8; M. Zyzik, *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*, Warszawa 2003, s. 89–91.

¹¹¹ Szerzej: M. Zyzik, op. cit., s. 111–112.

¹¹² Szerzej: ibidem, s. 119–133.

guje mężczyźnie, ponieważ na nim spoczywa odpowiedzialność za byt i utrzymanie rodziny. Bycie żoną oznacza wychowywanie dzieci, prowadzenie domu i wypełnianie obowiązków seksualnych. Muzułmanka ma prawo się rozwijać, kształcić, a nawet pracować. Od urodzenia powinna być wychowywana jako dziecko o tym samym znaczeniu, co chłopiec. Okrutny zwyczaj *wadu* został surowo zakazany. Nie zawsze jednak te modele kobiecości i męskości znajdują odzwierciedlenie w rzeczywistości, bowiem islam od samego początku stykał się z głęboko zakorzenionym prawem zwyczajowym i tradycją patriarchalną. Życie codzienne w wielu przypadkach odbiegało i czasem nadal odbiega od zasady muzułmańskiego egalitaryzmu¹¹³.

Zawarcie związku małżeńskiego w świecie arabsko-muzułmańskim charakteryzuje się bogactwem obyczajów wynikających zarówno z wielowiekowej tradycji kulturowej, jak i specyfiki prawa muzułmańskiego. Prawne i społeczne zatwierdzenie współmałżonków poprzedzają trzy zasadnicze elementy w ich życiu: zaręczyny (*chitba*), podpisanie kontraktu małżeńskiego (*aqd az-zawadż*) oraz uroczystości weselne (*zifaf*), na ogół połączone ze skonsumowaniem małżeństwa. Zaręczyny stanowią wstępną deklarację stron uprawnionych do zawarcia związku małżeńskiego bez jakichkolwiek przeszkód. W związku z tym mężczyzna nie może złożyć propozycji małżeńskiej kobiecie, której legalnie nie może poślubić. Z prawnego punktu widzenia istnieją dwa rodzaje zakazu matrymonialnego: stały i przejściowy. Podstawą trwałego zakazu wejścia w związek małżeński jest określony stopień pokrewieństwa lub powinowactwa oraz relacja z mamką, co dokładnie ilustrują wersety koraniczne i sunna. Zakaz przejściowy dotyczy zaś sytuacji czasowych, po których ustaniu związek może zostać zawarty. Przyczynami zakazu przejściowego są istniejące małżeństwo, rozwód nieodwołalny oraz różnica wiary. Muzułmanin nie może poślubić kolejnej kobiety, mając już cztery żony, kobiety już zamężnej, dwóch siostr lub kobiety i jej ciotki jednocześnie, chyba że przeszkody te zostaną usunięte przez rozwód lub śmierć współmałżonka oraz wymagany po nich okres oczekiwania (*idda*). Islam zabrania muzułmaninowi małżeństwa z politeistką (*muszrika*), ale zezwala na związki z „ludźmi Księgi” (*ahl al-kitab*), czyli żydówkami i chrześcijankami. Kobiety te mają prawo do zachowania i praktykowania swojej wiary, a dzieci zrodzonego z takiego związku są muzułmanami. Muzułmanka natomiast może poślubić tylko i wyłącznie muzułmanina. Znane z okresu *dżahiliji* małżeństwa endogamiczne między kuzynostwem wciąż występują w rejonach muzułmańskich, zwłaszcza wśród rodzin kultywujących tradycję. Nie są one w islamie zakazane, ale nie należą też do czynów zalecanych. Już drugi kalif prawowierny, Umar, zachęcał swoich współplemieńców do małżeństw egzogamicznych¹¹⁴.

Wybór partnerów i zaręczyny są zazwyczaj poprzedzone zbieraniem informacji na temat przyszłych narzeczonych, co wynika z kulturowej separacji płci, wciąż dość silnej w niektórych krajach arabsko-muzułmańskich, oraz prawnej zasady,

¹¹³ Szerzej: E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony...*, op. cit., s. 23–27.

¹¹⁴ M. Zyzik, op. cit., s. 47–51, 55–56.

zabraniającej kobietom i mężczyznom niebędącym w relacji *mahram*¹¹⁵ przebywania na osobności. Z tego też względu istotną rolę w pozyskiwaniu informacji odgrywają członkowie rodziny, głównie kobiety, które w znacznej mierze przyczyniają się do tworzenia nowych związków. Obyczaje związane z wyborem kandydatów na małżonków różnią się w zależności od regionu geograficznego, a także grupy społecznej, ale zwykle wybór przeprowadzany jest z niezwykłą starannością i troską o los swoich dzieci. Najczęściej najpierw matka przyszłego narzeczonego nawiązuje kontakt z matką przyszłej narzeczonej, by umówić się na wizytę w celu bliższego poznania swojej ewentualnej synowej oraz zbadania, czy propozycja matrymonialna zostanie przyjęta. Jeżeli odpowiedź zachęca do dalszych kroków, to z reguły mężczyźni podejmują odpowiednie działania i męscy krewni przyszłego kandydata na męża składają oficjalną propozycję ojcu wybranki na żonę. Zgodnie ze zwyczajem rodzina przyszłej narzeczonej nie udziela odpowiedzi od razu, tylko prosi o czas do zastanowienia i przeprowadza badanie przyszłego kandydata na męża, zasięgając o nim informacji. Po wyrażeniu zgody na związek następują oficjalne zaręczyny, kiedy to krewni stron zainteresowanych spotykają się, by ustalić postanowienia umowy małżeńskiej. Po omówieniu warunków następuje wspólna recytacja pierwszej sury Koranu – al-Fatiha („Otwierająca”). Akt ten stanowi rodzaj niepisanej i nieformalnej umowy pomiędzy stronami. W świetle prawa muzułmańskiego zaręczyny są klasyfikowane jako czyn zalecany, a nie obligatoryjny, oznaczają przyrzeczenie małżeństwa, a nie obowiązek, dlatego też nie są prawnie wiążące i każda ze stron ma prawo do ich zerwania bez roszczeń odszkodowawczych¹¹⁶. Według większości prawników złożenie propozycji małżeńskiej przez jednego kandydata uniemożliwia innym starania o względy tej samej kobiety. Zaręczyny powinny zostać publicznie ogłoszone. Często z tej okazji organizuje się uroczyste spotkania bądź przyjęcia. Teoretycznie uprawniają one przyszłych małżonków do zobaczenia siebie wzajemnie i rozmowy w obecności krewnego *mahram* ze strony kobiety. Jednakże obecnie, zwłaszcza w dużych aglomeracjach, młodzi ludzie znają się wcześniej ze studiów, pracy czy wzajemnych kontaktów, a rodzaj oficjalnych spotkań narzeczonych zależy w dużej mierze od społecznych zwyczajów danego kraju i regionu oraz rodzinnych tradycji¹¹⁷.

Umowa małżeńska w islamie jest umową cywilnoprawną pomiędzy mężczyzną i kobietą, zawieraną w obecności opiekuna kobiety (*wali*) i dwóch świadków. Opiekunem kobiety jest najczęściej jej ojciec lub inny męski krewny ze strony ojca¹¹⁸, który działa na rzecz ochrony jej interesów, uczestniczy w wyborze męża i pomaga

¹¹⁵ *Mahram*: pozostawanie w stopniu pokrewieństwa wykluczającym zawarcie związku małżeńskiego w świetle prawa muzułmańskiego.

¹¹⁶ Opinie niektórych uczonych i współczesne przepisy poszczególnych krajów różnie traktują roszczenia odszkodowawcze związane z zerwaniem zaręczyn. Szerzej: M. Zyzik, op. cit., s. 64–65.

¹¹⁷ Szerzej: ibidem, s. 47–66.

¹¹⁸ Według szkoły malikickiej, hanbalickiej i szafi'ickiej opiekunem może być tylko mężczyzna, natomiast szkoła hanaficka przyznaje to prawo także kobiecie. Opiekę nad osobą może także przejąć sędzia.

przy omawianiu kontraktu małżeńskiego. Wszystkie szkoły prawa, z wyjątkiem hanafickiej, podkreślają, że obecność i zgoda opiekuna jest potrzebna do zawarcia pełnoprawnego aktu małżeńskiego, jednakże w podejmowaniu decyzji powinien on kierować się interesem swojej podopiecznej, a nie osobistym stosunkiem do wybranka kobiety. Natomiast według nauk szkoły hanafickiej dojrzała¹¹⁹ kobieta ma prawo bezpośrednio zawrzeć związek małżeński bez niczyjej zgody, ale może z własnej woli upoważnić opiekuna do pomocy przy zawarciu umowy.

Umowa małżeńska dochodzi do skutku poprzez ustną deklarację i akceptację stron (opiekuna kobiety i przyszłego męża) oraz przyszłej małżonki, wyrażających wolę zawarcia nieograniczonego w czasie związku, z określeniem wysokości posagu dla kobiety (*mahr*). Do kontraktu można dołączyć także dodatkowe postanowienia, które nie mogą być sprzeczne z samą umową małżeństwa. Obecnie kobieta może sobie zastrzec monogamię czy prawo do opieki nad dziećmi po rozwodzie. Zgodnie ze staroarabskim zwyczajem kontynuowanym w islamie małżeństwo powinno zostać publicznie ogłoszone, co zdaniem większości prawników nie jest czynem obowiązkowym, ale zalecanym. Podpisanie oficjalnego kontraktu małżeńskiego zmienia status małżonków w sensie prawnym, ale w odbiorze społeczeństwa do czasu wesela i skonsumowania małżeństwa są nadal narzeczonymi.

Zawarcie umowy małżeńskiej skutkuje określonymi prawami i obowiązkami każdej ze stron. Mąż ma prawo żądać od żony współżycia i posłuszeństwa, a jego obowiązkiem jest przekazanie jej podarunku (*mahr*) i zapewnienie jej utrzymania, nawet jeśli małżonka pracuje i zarabia. Żona ma obowiązek podporządkować się mężowi, a także uzyskuje prawo do otrzymania *mahr*¹²⁰.

W *dżahiliji* istniały dwa rodzaje prezentów wręczanych na okoliczność ślubu. Pierwszy z nich, *sadaq*, żona otrzymywała od męża, a drugi, *mahr*, był wypłacany ojcu panny młodej. Wraz z nadejściem islamu wprowadzono zasadę, według której *mahr* jest wypłacany żonie. Obydwa staroarabskie terminy, *sadaq* i *mahr*, zaczęły być używane wymiennie i stały się synonimami. *Mahr* to podarunek małżeński, posag, który kobieta otrzymuje od mężczyzny ze względu na zawarcie z nią związku małżeńskiego. Według prawa muzułmańskiego *mahr* jest jednym z podstawowych praw żony i istotnym elementem kontraktu małżeńskiego. Źródłem i podstawą tego przepisu są Koran, sunna i *idżma*. Prawnicy zgodnie twierdzą, że przekazanie *mahr* jest czynem obligatoryjnym, a ponadto jest wyrazem szacunku i życzliwości w stosunku do małżonki. *Mahr* należy tylko i wyłącznie do żony i tylko ona ma prawo swobodnie nim dysponować. Jest jej zabezpieczeniem materialnym na wypadek rozwodu czy śmierci małżonka. W życiu muzułmanów *mahr* pełni zasadniczą rolę zarówno na płaszczyźnie religijno-prawnej, jak i społecznej.

¹¹⁹ Większość prawników klasycznych utożsamia dojrzałość („wiek do małżeństwa”: Koran 4:6) z osiągnięciem dojrzałości biologicznej. Współcześnie wiek dojrzałości uprawniający do zawarcia związku małżeńskiego regulują przepisy w poszczególnych krajach (nie we wszystkich). W wyjątkowych sytuacjach, za zgodą sądu, małżeństwo mogą zawrzeć osoby młodsze.

¹²⁰ Szerzej: S. W. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Warszawa 2009, s. 89–101; M. Zyzik, op. cit., s. 91–111.

Przedmiotem *mahr* może być wszystko, co przedstawia wartość materialną, na przykład pieniądze, nieruchomości, biżuteria czy też bydło (popularne w *dżahiliji*), ale jest rytualnie czyste i dozwolone w islamie, czyli wszystko z wyjątkiem alkoholu i wieprzowiny. Teoretycznie można wyznaczyć dolną i górną granicę *mahr*, ale reguły głoszone przez poszczególne szkoły prawa są odmienne. Wysokość *mahr* zależy od wielu czynników i cech skrupulatnie określonych przez prawników z różnych szkół, wśród których wymienia się między innymi status społeczny kobiety, wiek, urodę, dziewictwo, pochodzenie, wiedzę, inteligencję czy bogobojność. Obecnie zwyczaje związane z wysokością i formą przekazania daru małżeńskiego zależą od regionu świata arabsko-muzułmańskiego, a tym samym szkoły prawnej i współczesnych regulacji prawnych oraz lokalnych tradycji i prawa zwyczajowego¹²¹.

Rozstanie współmałżonków wymaga rozwodu (*talaq*). Instytucja rozwodu w świecie arabsko-muzułmańskim jest dość bogata, nieskomplikowana, ale daje zdecydowaną przewagę mężczyźnie. Już w przedmuzułmańskiej Arabii rozwody były częste i bardzo proste do przeprowadzenia. Dlatego też sam Prorok starał się je ograniczyć, potępiając je i czyniąc najmniej miłym czynem z dozwolonych. Islam wprowadził wiele regulacji dotyczących rozwodu, głównie dla kobiety, która w okresie przedmuzułmańskim praktycznie nie mogła sama rozwiązać małżeństwa. Dręczona przez męża mogła jedynie próbować się wykupić. W niektórych plemionach, głównie matriarchalnych, kobiety mogły swobodnie decydować o zakończeniu małżeństwa, przesuwając wejście do namiotu z jednej strony na drugą, ale przeważnie to mężczyzna decydował o rozwodzie. To właśnie w *dżahiliji* ukształtował się jednostronny męski rozwód, specyficzny dla kultury arabskiej, polegający na oddaleniu żony za pomocą zwyczajowej formułki, na przykład „uwalniam cię”. Mężczyzna, ilekroć chciał, na przemian rozwiązywał i scalał swoje małżeństwo, co niekiedy całkowicie destabilizowało życie kobiety. Islam utrzymał tę formę rozwodu, ale z pewnymi ograniczeniami i szczegółowymi przepisami¹²².

Ważnym elementem rozwiązania małżeństwa muzulmańskiego przez rozwód lub śmierć jest okres oczekiwania, *idda*. Jest to okres ustanowiony przez prawo, w którym kobieta nie może wyjść ponownie za mąż. Głównym celem takiego unormowania w przeszłości było sprawdzenie, czy kobieta jest w ciąży, i wyeliminowanie ewentualnych wątpliwości dotyczących ojcostwa. *Idda* daje także mężowi możliwość zmiany decyzji po oświadczeniu rozwodowym, czyli akcie, który rozpoczyna *iddę*. Okres oczekiwania wdowy trwa cztery miesiące i dziesięć dni, a rozwódki trzy miesiące. Jeśli kobieta jest w ciąży, to *idda* trwa do urodzenia dziecka¹²³.

Jedną z form tradycyjnego rozwodu jest jednostronne rozwiązanie związku małżeńskiego przez mężczyznę poprzez oświadczenie męża, zwykłą formułkę, przyjętą na danym obszarze, typu: „nie chcę cię”, „jesteś rozwiedziona”, „rozwód”. Sytuacja

¹²¹ Szerzej: S. W. Witkowski, op. cit., s. 104–116; M. Zyzik, op. cit., s. 67–88.

¹²² E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony...*, op. cit., s. 19, 21–22.

¹²³ Szerzej: S. W. Witkowski, op. cit., s. 131–140.

ta w zasadzie nie wymaga podania żadnych powodów ani też obecności świadków czy nawet obecności żony¹²⁴. Takie oświadczenie męża może być odwołalne lub nieodwołalne. Samo oświadczenie nie skutkuje od razu rozwiązaniem małżeństwa, tylko rozpoczyna *iddę*, okres oczekiwania, w którym mężczyzna może słownie lub poprzez swoje zachowanie (na przykład współżyjąc ze swoją żoną) zmienić swoją decyzję i małżeństwo trwa nadal. Jeśli jej nie zmieni, to po upływie *iddu* małżeństwo zostaje rozwiązane, a ponowny związek tych samych osób wymaga podpisania nowego aktu ślubu. Procedura taka może zostać przeprowadzona dwa razy. Po trzecim oświadczeniu małżeństwo zostaje definitywnie rozwiązane, mężczyzna traci prawo do odwołania swojego oświadczenia w trakcie *iddu*, jak też ponownego poślubienia tej kobiety zaraz po rozwodzie. Była żona musi wyjść za mąż za innego mężczyznę, małżeństwo musi zostać skonsumowane, a następnie rozwiązane i dopiero po upływie *iddu* były mąż może ją poślubić¹²⁵.

Inną formą rozvodu jest rozwód przez przysięgę, który polega na przyrzeczeniu męża, że nie będzie współżył ze swoją żoną. Jeśli dotrzyma obietnicy przez cztery miesiące, małżeństwo zostaje rozwiązane. W *dżahiliji* nie było ograniczenia czasowego takiej przysięgi, z tego względu kobieta żyła w pewnym „zawieszeniu”, ponieważ ani nie była traktowana jak żona, ani nie mogła wyjść za kogoś innego z powodu braku rozvodu. Ograniczenie czasowe dotyczące odmowy żonie współżycia zostało usankcjonowane w Koranie oraz sunnie. Małżeństwo ulega rozwiązaniu po czterech miesiącach, jeśli oczywiście mąż nie zwiąże się ze swoją żoną ponownie. Mąż może również przekazać swoje uprawnienia do rozvodu innej osobie, w tym także swojej żonie (w kontrakcie ślubnym lub później), co nie oznacza, że sam już nie może ze swojego prawa skorzystać. Może to zrobić, a żona nie może jego oświadczenia odwołać.

Kobieta w islamie również posiada możliwości rozvodu. Jedną z takich form jest *chul* („rozwiązanie”) na podstawie wykupu, które polega na tym, że mężczyzna zgadza się na rozwód w zamian za określoną sumę pieniędzy. Kobieta najczęściej oddaje część albo cały *mahr*. Kobieta może także uzyskać rozwód dzięki możliwości interwencji sędziego i złożyć sprawę do sądu na przykład z powodu impotencji męża, choroby umysłowej, braku zapewnienia jej utrzymania czy złego traktowania. Po rozwodzie były mąż jest zobowiązany płacić alimenty żonie do śmierci lub jej ewentualnego ponownego zamążpójścia. Dzieci zgodnie z duchem patriarchy

¹²⁴ Obecnie w niektórych krajach muzułmańskich wydawane są ustawy zobowiązujące mężczyznę do poinformowania żony o rozwodzie.

¹²⁵ Abdur-Rahman Abdul-Khaliq, op. cit., s. 126–134; szerzej: S. W. Witkowski, op. cit., s. 140–152. Według dominującej opinii klasycznych prawników samo trzykrotne wypowiedzenie formuły (od razu) wystarczy, żeby uznać rozwód za nieodwołalny. Wielu współczesnych prawników nie zgadza się z taką interpretacją, gdyż zgodnie z Koranem i sunną po każdym oświadczeniu musi upłynąć okres *iddu*. Obecnie przepisy dotyczące rozvodu nie są jednakowe. Wiele krajów nie dopuszcza tak zwanego trzykrotnego rozvodu usankcjonowanego tradycją, wystarczy formułę rozwodową wypowiedzieć tylko raz (zob. E. Machut-Mendecka, *Współczesna rodzina muzułmańska*, [w:] *Oblicza współczesnego islamu*, red. E. Machut-Mendecka, Warszawa 2003, s. 78).

należą do ojca (wyjątek: zapis w umowie ślubnej), ale do pewnego wieku mogą pozostać przy matce. Obecnie wiek ten jest ustalany ustawowo w każdym kraju muzułmańskim.

Na całym obszarze zajmowanym przez islam można odnaleźć wiele podobieństw w relacjach rodzinnych. Rodzina muzułmańska, kształtująca się od wieków pod wpływem tradycji plemiennych pustynnej Arabii, jest patriarchalna, patrylinearna i patrylokalna. Współcześnie można spotkać rodziny bardziej tradycyjne i liberalne, ale głową domu zawsze pozostaje mężczyzna. Aktualne ustawodawstwo, kształtujące się od przełomu XIX i XX wieku, jest połączeniem *szari'a* i kodeksów wzorowanych na europejskich. Ten system nie jest jednolity, każdy kraj wprowadza własne normy prawne, postępowe i konserwatywne, stąd też niektóre regulacje, zwłaszcza dotyczące poligamii, rodzajów małżeństw¹²⁶ i rozwodów, są różne. Postępowe przemiany dotyczą głównie wzrostu swobód i przywilejów kobiet¹²⁷.

M. Teperska-Klasińska

ŚMIERĆ

Koncepcja śmierci u Arabów okresu *dżahilijja* miała swoją podstawę w wierzeniach animistycznych. Śmierć była postrzegana jako pewnego rodzaju przeznaczenie, manifestacja niszczącej, nieodwracalnej siły upływającego czasu (*dahr*), która – w przeciwieństwie do świata materialnego – dotykała świat duchowy (ludzi i zwierząt)¹²⁸. Arabowie wierzyli, iż zmarli po śmierci wciąż wiodą jakąś egzystencję, nie znali jednak koncepcji zmartwychwstania i życia wiecznego. Islam przyniósł całkowicie odmienną wizję świata i człowieka, a więc także i śmierci. Bóg jako stwórca wszechświata stał się jedynym źródłem życia, a narodziny i śmierć (nie tylko ludzkości jako takiej, ale każdego z osobna) zaczęły zależeć wyłącznie od Jego woli.

Śmierć postrzegana jest w islamie jako początek nowego życia. Całkowite panowanie Boga nad życiem człowieka odzwierciedlone zostało także w bogatej leksyce związanej ze śmiercią. Egzemplifikacją może być czasownik *tawaffa*, który we

¹²⁶ Oprócz tradycyjnego i najczęściej praktykowanego małżeństwa w kręgu kultury arabsko-muzułmańskiej, uznanego przez wszystkich prawników muzułmańskich (klasycznych i współczesnych), występują także inne rodzaje związków: wspomniane już „małżeństwo czasowe” (*zawadż al-muta*), akceptowane przez szyitów, oraz małżeństwa budzące ogólne kontrowersje wśród uczonych, między innymi „małżeństwo zwyczajowe” (*zawadż urfi*), które przetrwało z *dżahilijji*, pozbawione wielu uwarunkowań formalnych (nieoficjalna umowa zawarta wobec Boga, niezarejestrowana w urzędzie, utrzymywana w sekrecie), i „małżeństwo na przychodne” (*zawadż misjar*), które pojawiło się w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w krajach Zatoki, polegające na tak zwanym systemie wizyt (małżonkowie nie zakładają wspólnego gospodarstwa, umowa może zostać zarejestrowana w urzędzie). Szerzej: M. Zyzik, op. cit., s. 113–118.

¹²⁷ E. Machut-Mendecka, *Współczesna rodzina muzułmańska...*, op. cit., s. 63–80.

¹²⁸ J. I. Smith, Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford 2002, s. 2; *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *mawt*.

wczesnomedynieńskim użyciu miał znaczenie „zabierania (duszy) człowieka przez Boga”, „decyzji Boga o tym, że życie człowieka osiągnęło swój kres”; stąd *tuwuffija* – „umrzeć” oznacza tak naprawdę „zostać doprowadzonym przez Boga do swojego kresu (o czasie życia)”¹²⁹.

Koran sporo mówi o idei śmierci¹³⁰, nie wspomina natomiast o rytuałach związanych ze śmiercią, przygotowaniem ciała do pogrzebu i samym pogrzebem. Szczegółowe wskazówki w tej materii zostały wypracowane przez prawo muzułmańskie (w dużej mierze w oparciu o sunnę Proroka). Mimo lokalnego zróżnicowania niektórych praktyk towarzyszących umieraniu, śmierci i pochówkowi zasadniczo przeważa kanon prawny, dzieje się tak także w społecznościach imigrantów muzułmańskich na Zachodzie¹³¹.

Podobnie jak w przypadku koncepcji śmierci, modyfikacji i zmianie uległy także praktyki pogrzebowe wpisane w tradycję staroarabską. Islam zachował z owej tradycji przede wszystkim obowiązek obmycia ciała zmarłego i owinięcia go w całun. Zakazał natomiast składania ofiar i oplakiwania zmarłych. Wprowadził dodatkowo obowiązek modlitwy za zmarłego. Tym samym nastąpiła jakościowa zmiana kierunku – z dotychczasowego skupienia uwagi na zmarłym – ku Bogu, którego z pokorą prosi się o miłosierdzie dla zmarłego¹³².

W przypadku zbliżającej się śmierci, jeśli to możliwe, umierający powinien dokończyć rytualnych ablucji oraz rozdysonować jedną trzecią swojego majątku. Zalecane jest wspieranie przez najbliższych osoby umierającej poprzez wypowiedzenie do jego ucha *szahady*. *Shahada* powinna być powtórzona przez umierającego (tak by były to ostatnie słowa, które wypowiedzi przed śmiercią). Sunna zaleca recytowanie niektórych sur lub wersetów koranicznych, które mają przynieść zmarłemu miłosierdzie Boga i nagrodę po śmierci. Należą do nich między innymi sury 1, 36, 67, 112, 113, 114 czy ostatnie wersety sury 59¹³³.

Zwyczaj szybkiego pochówku, właściwy tradycji starosemickiej¹³⁴, został zachowany w świecie islamu. Jeśli to możliwe, pogrzeb następuje nawet w ciągu dwudziestu czterech godzin od śmierci. Obmycie ciała zmarłego, owinięcie go w biały całun i modlitwa za zmarłego należą do obowiązków zbiorowych (*fard kifaja*). Każda szkoła prawa bardzo dokładnie omawia w podręcznikach *fiqhu* zasady rytualnego oczyszczenia ciała, zawinięcia w całun oraz tego, kto i kiedy może tego dokonać. Odstąpienie od rytuału obmycia ciała następuje w przypadku, gdy zmarły był w stanie *ihram* (podczas pielgrzymki do Mekki) oraz w przypadku osoby pole-

¹²⁹ E. W. Lane, op. cit., s.v. *wafa*; *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *mawt*.

¹³⁰ Szerzej: *Encyclopaedia of the Qur'an*, op. cit., Vol. 1, s.v. *death*, s. 505–511.

¹³¹ Szerzej: *The Oxford Encyclopedia...*, op. cit., Vol. 2, s.v. *death*, s. 36; M. N. Dessing, op. cit., s. 141–182.

¹³² M. Gaudefroy-Demombynes, op. cit., s. 315.

¹³³ Zob. także: H. Algar, *Burial*. In *Islam*, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, Vol. 4, No. 6, New York 1999, s. 563.

¹³⁴ E. Szymański, *Zwyczaj, obrzędy i symbole religijne w islamie*, [w:] *Zwyczaj, obrzędy i symbole religijne*, red. J. Keller, Warszawa 1978, s. 507.

głej w dżihadzie, zyskującej w ten sposób status męczennika (*shahida*). Jako ekwiwalentne traktuje się także sytuacje nienaturalnej śmierci, takie jak na przykład śmierć podczas porodu, w pożarze, zatonięcie czy wypadnięcie z okna. W przypadku *shahidów* odstępuje się także od owinięcia ciała w całun. Modlitwa pogrzebowa (*salat al-dżanaza*, *salat ala [a]l-majjit*) może zostać odprawiona w każdym rytualnie czystym miejscu. Uczestnictwo kobiet w pogrzebie, silnie zwalczane przez prawo w oparciu o tradycję Proroka, już we wczesnej historii islamu stało się powszechną praktyką¹³⁵.

Zmarłego układa się w grobie, w wykopanej niszy, na prawym boku, w kierunku na Mekkę. Chowanie zmarłego w trumnie do dziś jest przedmiotem kontrowersji wśród autorytetów prawno-religijnych¹³⁶, choć staje się coraz powszechniejsze zwłaszcza wśród muzułmańskich imigrantów na Zachodzie.

Najprawdopodobniej koraniczne wersety interpretowane niekiedy według klucza doświadczenia przez zmarłego jakiegoś rodzaju kary w grobie (m.in. 6:93; 25:21; 32:21; 40:11; 52:47) wraz z zapożyczonymi wcześniejszymi tradycjami semickimi doprowadziły do rozwinięcia teorii o dwóch aniołach, którzy przychodzą do grobu zmarłego i zadają mu pytania odnośnie do podstaw jego wiary. Niekiedy literatura eschatologiczna wspomina aniołów z imienia – Nakir i Munkar, opisuje przebieg rozmowy i kary grobowe jako konsekwencję błędnych odpowiedzi¹³⁷. Dlatego też w niektórych regionach powszechna jest tradycja pozostawiania po pogrzebie przy grobie jednego z żałobników i instruowania (*talqin*) zmarłego co do odpowiedzi na pytania aniołów (wśród muzułmańskich teologów i prawników nie ma zgody w kwestii tego, czy i kiedy powinien nastąpić *talqin*).

Zasadniczo prawo zaleca trzy dni żałoby, dla wdów cztery miesiące i dziesięć dni. W praktyce w wielu społecznościach żałoba trwa znacznie dłużej¹³⁸.

Mimo iż prorok Muhammad zakazał pewnych praktyk, zostały one zachowane w świecie islamu. Należy do nich wspomniane już głośne oplakiwanie zmarłego (*nijaha*), praktykowane w *dżahiliji* początkowo przez kobiety z rodziny zmarłego, potem przez profesjonalne płaczki.

Podobnie rzecz miała się z budową grobów oraz ich zdobnictwem. Na podstawie sunny Proroka, nakazującej, by grób nie wznosił się ponad ziemię (*taswijjat al-qubur*), prawnicy jednomyślnie występowali przeciwko praktyce budowania i zdobienia grobów (dyskusja ta była częścią szerszych doktrynalnych rozważań wokół kultu świętych i pielgrzymowaniu do grobów)¹³⁹. Naganny (ale nie zakazany) charakter takiego działania (*makruh*) nie mógł stłumić rozwoju sztuki sepulkralnej, która stanowi ogromną część artystycznego dziedzictwa w świecie islamu.

B. Prochwicz-Studnicka

¹³⁵ H. Algar, op. cit., s. 564; M. N. Dessing, op. cit., s. 171.

¹³⁶ Szerzej: M. N. Dessing, op. cit., s. 166–169.

¹³⁷ J. I. Smith, Y. Y. Haddad, op. cit., s. 41–42.

¹³⁸ *The Oxford Encyclopedia...*, op. cit., Vol. 2, s.v. *death*, s. 36.

¹³⁹ *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *qabr*.

BIBLIOGRAFIA

1. Abdur-Rahman Abdul-Khaliq, *Marriage in Islam*, Floryda 1997.
2. K. D. Alavi, *Pillars of Religion and Faith*, [w:] *Voices of Islam*, ed. V. J. Cornell, Vol. 1 (*Voices of Tradition*), London 2007.
3. H. Algar, *Burial. In Islam*, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, Vol. 4, No. 6, New York 1999.
4. J. P. Berkey, *Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East*, „International Journal of Middle East Studies” 1996, Vol. 28, No. 1.
5. F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999.
6. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006.
7. Muhammad Ibn Isma’il al-Buchari, *Al-Dżami as-sahih*, [online], <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari>, [dostęp: 2011].
8. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 1997.
9. J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001.
10. J. Danecki, *Gramatyka języka arabskiego*, t. 1, Warszawa 2001.
11. J. Danecki, *Kultura i sztuka islamu*, Warszawa 2003.
12. M. N. Dessing, *Rites of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*, Leuven 2001.
13. M. M. Dziekan, *Jak modlą się muzułmanie. Antologia modlitw*, Warszawa 1997.
14. M. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1997.
15. M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008.
16. *The Encyclopaedia of Islam*, [Web CD], Leiden 2003.
17. *Encyclopaedia of the Qur’ān*, ed. J. D. McAuliffe, t. 1–6, Leiden–Boston 2001–2006.
18. Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003.
19. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988.
20. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, oprac. J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006.
21. Malik Ibn Anas, *Kitab al-Muwatta*, [online], <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muwatta/049-mmt.php>, [dostęp: 2011].
22. J. G. Kennedy *Circumcision and Excision in Egyptian Nubia*, „Man” (New Series), Vol. 5, No. 2.
23. *Koran*, tłum. i oprac. J. Bielawski, Warszawa 1986.
24. E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, [CD], Vaduz 2003.
25. E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, [w:] *Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2001.
26. E. Machut-Mendecka, *Współczesna rodzina muzułmańska*, [w:] *Oblicza współczesnego islamu*, red. E. Machut-Mendecka, Warszawa 2003.
27. E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2005.
28. D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do końca epoki Umajjadów (750)*, Warszawa 1999.
29. Ibn al-Hadżdżadż Muslim, *As-Sahih*, [online], <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/>, [dostęp: 2011].
30. J. Neusner, T. Sonn, J. E. Brockopp, *Judaism and Islam in Practice. A Sourcebook*, London–New York 2005.
31. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Vol. 1–4, Oxford 2001.

32. *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life*, [online], <http://www.pewforum.org>, [dostęp: 2012].
33. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1983.
34. B. Prochwicz-Studnicka, J. Bubka, *Basmala i hamdala – inwokacje do Boga w kulturze arabsko-muzułmańskiej*, [w:] *Modlitwa w językach i tekstach artystycznych*, red. A. Różyło, Sandomierz 2007.
35. B. Prochwicz-Studnicka, *U źródeł narcyzmu grupowego w świecie arabsko-muzułmańskim*, [w:] *Narcyzm*, red. J. Sieradzan, Białystok 2011.
36. M. Rodinson, *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Novák, Warszawa 1991.
37. J. I. Smith, Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford 2002.
38. E. Szymański, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w islamie*, [w:] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, red. J. Keller, Warszawa 1978.
39. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972.
40. B. G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf Al-Dīn Al-Āmidī*, Salt Lake City 1992.
41. G. Wieggers, *Ibadat*, [w:] *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. R. C. Martin, Vol. 1, New York 2004.
42. S. W. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Warszawa 2009.
43. M. Zyzik, *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*, Warszawa 2003.

Agnieszka Staszczyk,
Jarosław Zapart

WSTĘP DO CYWILIZACJI SUBKONTYNENTU INDYJSKIEGO

W rozdziale dotyczącym Indii przedstawiono przede wszystkim tematy odnoszące się do wydarzeń najważniejszych dla rozwoju kultury tego regionu bądź istotnych z historycznego punktu widzenia. Omówiono także główne systemy religijne, które powstały na subkontynencie indyjskim. Z tego względu, poza kilkoma zagadnieniami, rozdział odnosi się do starożytności, bądź pierwszych wieków naszej ery, a tym samym prezentuje wiedzę niezbędną do zrozumienia indyjskiej cywilizacji – począwszy od najdawniejszych epok: kultury miast Doliny Indusu-Saraswati, wedyjskiej, poprzez pierwsze państwa starożytne, których rozwój przypada na czasy powstania buddyzmu czy dżinizmu, aż po ugruntowanie hinduizmu w pierwszych wiekach naszej ery. Na przełomie er przypada także kompilacja dwóch eposów indyjskich, ważnych nie tylko w obrębie tradycji literackich subkontynentu, ale także w sferach religijnej, społecznej czy historycznej. Podstawy te uzupełnione zostały o wiadomości na temat współczesnych państw subkontynentu – ich geografii, struktur, zróżnicowania etnicznego, religijnego i językowego. Stanowią one wprowadzenie do regionu, zawierają także dodatkowe informacje na temat zamieszkujących go społeczności.

WIADOMOŚCI WSTĘPNE NA TEMAT SUBKONTYNENTU

W obecnych badaniach nad regionem Azji Południowej coraz częściej unika się określeń zawierających słowa indyjski lub hinduski jako mniej uniwersalnych czy poprawnych politycznie. Poza Indiami¹ bowiem w skład subkontynentu indyjskiego wchodzi obecnie kraje: Pakistan, Bangladesz, Nepal, Bhutan, Sri Lanka, Malediwy oraz czasem pomijane Brytyjskie Terytorium Oceanu Indyjskiego. W szerszym ujęciu uwzględnia się też Myanmar (Birmę), Tybet, Afganistan i Iran². Należy zatem wziąć pod uwagę fakt, że obecne podziały polityczne regionu nierzadko wytyczają granice, które nie pokrywają się z granicami obszarów o wspólnej przeszłości kulturowej. Innym ważnym problemem są wzajemne wpływy cywilizacji poszczególnych regionów. Sprzyjały im migracje ludności czy kontakty handlowe (warto przede wszystkim zwrócić tutaj uwagę na rolę jedwabnego szlaku). Dla przykładu, Sri Lanka (do 1972 roku nazywana Cejlonem) od VI wieku p.n.e. zasiedlana była przez przybyszów z Półwyspu Indyjskiego. Za sprawą misjonarzy, wysłanych, jak przyjęło się uważać, przez cesarza Aśokę z dynastii Maurjów (Maurya), dotarł tam w III wieku p.n.e. buddyzm. Ponadto, podboje mieszkańców Azji Zachodniej czy Europy na subkontynencie doprowadziły do zderzenia różnorodnych kultur.

Bez wątpienia jednak Indie odgrywały i wciąż odgrywają znaczącą rolę w regionie. Przede wszystkim zajmują największy obszar subkontynentu, a choć do 1947 roku nie tworzyły jednolitego politycznie państwa, mogą się poszczycić długowieczną wspólną tradycją, której źródła upatruje się głównie w religii. W sferze kulturowej Indie oddziaływały ponadto na wiele sąsiadujących regionów – Himalaje, Azję Środkową czy Azję Południowo-Wschodnią. Informacje zawarte w tym wprowadzeniu do cywilizacji subkontynentu będą zasadniczo dotyczyć obszaru, który utożsamiany jest z dawnymi Indiami, a obecnie znajduje się w granicach Indii, Pakistanu i Bangladeszu.

Indie zajmują powierzchnię 3 287 263 km² i są zamieszkiwane przez populację wielkości niemal 1 189 173 000 (stan z lipca 2011 roku), przez co plasują się na drugim miejscu listy najludniejszych państw (po Chinach). Ilość mieszkańców największych miast w 2009 roku wynosiła: New Delhi (stolica) – 21 720 000; Bombaj – 19 695 000; Kalkuta – 15 294 000; Madras – 7 416 000. Warto jednak zauważyć, że jedynie około 30% populacji zamieszkuje tereny miejskie.

¹ Zgodnie z obecnym podziałem politycznym nazwa kraju zajmującego największy obszar Indii starożytnych to Republika Indii (Bhārat Gaṇarājya), zwana też popularnie w języku polskim Indie lub India.

² *Asia-Pacific POPIN Consultative Workshop Report*, „Asia-Pacific POPIN Bulletin” 1995, Vol. 7, No. 2, [online], <http://www.unescap.org/esid/psis/population/popin/bulletin/1995/v07n2ft1.html> [dostęp: 31.10.2011].

Wśród grup etnicznych najliczniejszą stanowią mieszkańcy pochodzenia indoaryjskiego (72% populacji), a następnie drawidyjskiego (25%). Pośród religii obecnych w Indiach najwięcej wyznawców mają hinduizm (80,5%) oraz islam (13,4%). Pozostałe, mniej liczne grupy religijne, to chrześcijanie (2,3%), sikhowie (1,9%), buddyści (0,8%) czy dżainiści (0,4%). Prócz tego wyznawane są: bahaizm, zaratustrianizm, judaizm, animizm³.

Nazwa Indii wywodzona jest od rzeki Indus, w języku staroindoaryjskim⁴ pojawiającej się w wersji Síndhu (rzeka, ocean). Słowo Sindhu odnosiło się także do regionu i ludności, która go zamieszkiwała. Poprzez staroperskie Hindu stało się ono źródłem greckich: Indos (rzeka), Indoi (mieszkańcy) czy Indike (nazwa krainy), które w innych językach rozpowszechniły się jako India (łac.), Indien (niem.), Inde (franc.). W indyjskich źródłach pojawiają się zaś najczęściej określenia: Āryāvarta⁵ (ziemia Ariów), Madhyadeśa (kraj środka) lub Bhāratavarṣa (kraj Bharaty – mitycznego przodka). Od ostatniej nazwy pochodzi słowo Bhārat – współczesna lokalna nazwa kraju używana między innymi w języku hindi⁶.

Indie są republiką federalną podzieloną na 28 stanów, 6 terytoriów związkowych oraz 1 terytorium stołeczne Delhi (Dillī). Wśród stanów znajdują się: Āndhra Pradeś, Aruṇācal Pradeś, Asam, Bihār, Chatṭīsgarh, Goā, Gujarāt, Hariyāṇā, Himācal Pradeś, Jammū i Kaśmīr, Jhārkhāṇḍ, Karmāṭaka, Kerala, Madhya Pradeś, Mahārāṣṭra, Maṇipur, Meghālaya, Mizoram, Nāgāland, Orisa, Pañjāb, Rājasthān, Sikkim, Tamilnāḍu, Tripurā, Uttar Pradeś, Uttarākhāṇḍ oraz Bengal Zachodni (Paścim Baṅgāl). Do grupy terytoriów związkowych zaliczamy: Andamany i Nikobary (Aṇḍamān va Nikobār), Caṇḍīgarh, Dādrā i Nāgar Hawelī, Daman i Diu (Dīv), Lakṣadvīp oraz Pāñḍicerī (Puḍucceṛī).

Oficjalnym językiem Republiki Indii, używanym ponadto przez największą procentowo liczbę mieszkańców, jest hindi (41%)⁷. Poza tym 21 języków, uznanych

³ WFB (Indie) – World Factbook, [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html> [dostęp: 29.10.2011].

⁴ Jest to jedna z faz rozwoju języków indoaryjskich (kolejne to: średnio- i nowoindyjska). Do pierwszej zaliczamy istotne dla rozwoju tradycji literackiej subkontynentu języki: wedyjski i sanskryt, a do ostatniej języki współcześnie używane na przykład hindī, marāṭhī czy bāṅglā – bengalski. K. Mylius, *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004, s. 17.

⁵ Nazwy własne (z wyjątkiem powszechnie przyjętych w języku polskim) oraz terminy sanskryckie w rozdziale podane są w transkrypcji naukowej, gdy pojawiają się po raz pierwszy. Potem są spolszczone zgodnie z następującymi zasadami: ā, ī, ū oddawane są przez odpowiednie samogłoski polskie, bez uwzględnienia długości, natomiast ṛ przez ri; spółgłoski ṅ, ṇ przez n; c przez ć, ch przez ćh; j przez dź, jh przez dźh; ñ przez n̄; ṭ, ṭh, ḍ, ḍh odpowiednio przez t, th, d, dh; półsamogłoski y przez j; v przez w; spirant ś przez sz; nosowość ṁ przez m lub tyldę (˘).

⁶ K. Karttunen, *The Name of India*, [w:] „International Conference on Sanskrit and Related Studies, September 23–26, 1993 (Proceedings)”, eds. C. Galewicz et al., „Cracow Indological Studies”, Vol. 1, Cracow 1995, s. 151–159.

⁷ Język ten jest w południowych stanach przyjmowany niechętnie jako narzucony odgórnie przez konstytucję. Należy bowiem do indoeuropejskiej rodziny językowej, podczas gdy języki stanów południowych (telugu w Andhra Pradeś, tamil w Tamilnadu, kannada w Karnatace czy malajalam w Kerali) należą do rodziny drawidyjskiej. Różnice między północną i południową

przez konstytucję, pełni rolę języków urzędowych w poszczególnych regionach: bengalski (8,1% w stanach Bengal Zachodni, Asam i Tripurā), telugū (7,2% w stanie Andhra Pradeś), marathi (7% w stanie Maharasztra), tamil (5,9% w Tamilnadu i Pudućceri), urdū (5% w Dżammu i Kaśmirze), gujarātī (4,5% w Gudżaracie oraz terytoriach Dadra i Nagarhawali, Daman i Diu), kannada (3,7% w Karnatace), malayālam (3,2% w Kerali i Lakszadwipie), oriya (3,2% w Orisie), pańdźabski – pańjābī (2,8% w Pańdźabie), asamiyā (1,3% w Assamie), maithilī (1,2% w Biharze), kaśmīrī (w Dżammu i Kaśmirze), końkaṇi (w Goa), bodo (w Assamie), dogrī (w Dżammu i Kaśmirze), maṇipurī (w stanie Manipur), nepālī (w stanie Sikkim), santali (w stanach Bihar, Čhattisgarh, Dźharkhand i Orisa), sindhī (w stanach Gudżarat i Radżasthan), sanskryt (używany w życiu religijnym oraz przez niektóre społeczności na terenie całego kraju)⁸. Oprócz tego używany powszechnie i niezwykle istotny dla komunikacji na ogólnokrajowym szczeblu jest język angielski, pełniący na mocy ustawy rolę pomocniczą, szczególnie w sferze polityki, biznesu czy edukacji⁹.

Pakistan zajmuje powierzchnię 796 095 km² i ma 190 291 000 mieszkańców (szacunkowo, styczeń 2012 roku). Populacja największych miast w 2009 roku wynosiła: Karācī – 13 125 000, Lāhaur – 7 132 000, Faisalābād – 2 849 000, Rāvalpiṇḍī – 2 026 000, Islāmābād (stolica) – 832 000. Podobnie jak w Indiach, jedynie część populacji (36%) zamieszkuje miasta.

Pakistan jest krajem utworzonym w 1947 roku pod flagą islamu, jego zróżnicowanie etniczne jest o wiele większe niż w Indiach. Kraj zamieszkują Peńdźabczykowie (44,68%), Pasztunowie (15,42%), Sindowie (14,1%), Saraikowie (8,38%), Muhađzirowie (7,57%), Beluđzowie (3,57%). Pozostałe grupy stanowią 6,28% populacji.

Jak już wspomniano, Pakistan powstał jako państwo muzułmańskie, jednak islam, choć wyznawany przez zdecydowaną większość społeczeństwa (95%, w tym 75% sunnitów i 20% szyitów), nie jest jedyną obecną tam religią. Pozostałe 5% społeczeństwa wyznaje głównie chrześcijaństwo i hinduizm. Ponadto kraj zamieszkują nieliczni wyznawcy bahaizmu, sikhizmu, zaratusztrianizmu, buddyizmu i judaizmu.

Pełna nazwa Pakistanu to Islamska Republika Pakistanu (Islāmī Jumhūriyā-e-Pākistān), forma skrócona najczęściej¹⁰ tłumaczona jest między innymi jako zestawienie liter występujących w nazwach poszczególnych prowincji, które weszły

częścią kraju nie ograniczają się zresztą do języków. Teoria inwazji Ariów, obecnie coraz częściej odrzucana, podzieliła subkontynent na północ opanowaną przez jasnoskórych najeźdźców i południe zasiedlone przez zepchniętą tam rdzenną, ciemnoskórą ludność.

⁸ Zaliczenie sanskrytu przez konstytucję do języków urzędowych wskazuje na to, że nie jest, jak się powszechnie sądzi, językiem martwym. Funkcjonuje np. w sferze naukowej, religijnej i teatralnej. K. Mylius, op. cit., s. 19.

⁹ *The Official Languages Act*, 1963, [online], <http://www.languageinindia.com> [dostęp: 30.10.2011]; WFB (Indie) – World Factbook..., op. cit.

¹⁰ Inne wyjaśnienie nazwy związane jest z koncepcją poety Allamy Muhammada Iqbal (1877–1938), zgodnie z którą *pakistan* (od *pak* – czysty duchowo, doskonały, najlepszy) miałby oznaczać kraj ludzi doskonałych duchem. Por. K. Wolski *Pakistan*, Warszawa 1965, s. 71.

w skład państwa ([P]ańdżab, Prowincja [A]fgańska, [K]aśmir, [S]indh oraz Beludżys[tan]). Uważa się, że po raz pierwszy użył jej Rahmat Ali (Coudharī) w 1933 roku, w utworze pod tytułem *Now or Never*¹¹. Pakistan jest republiką federalną złożoną z czterech prowincji: Beludżystanu, Khaibaru Pakhtūkhvā (dawna nazwa – Północno-Zachodnia Prowincja Graniczna), Pańdżabu, Sindhu; jednego terytorium plemiennego: Terytoria Plemienne Administrowane Federalnie; jednego terytorium stołecznego: Stołeczne Terytorium Islamabadu. Ponadto, pod administracją pakistańską pozostaje część Kaśmiru, podzielona na dwa regiony: Āzād Kaśmir oraz Gilgit-Bāltistān.

Językiem urzędowym Pakistanu jest urdu, jednak w przeciwieństwie do hindi nie plasuje się na pierwszym miejscu pod względem liczby użytkowników. Dla 48% społeczeństwa rodzimym językiem jest bowiem pańdżabski. Pozostałe języki to: sindhi – 12%, saraikī (odmiana języka pańdżabskiego) – 10%, paszto – 8%, urdu – 8%, balocī – 3%, hindko – 2%, brāhuī – 1%. Inne języki stanowią 8%. Także w Pakistanie w sferze edukacji oraz polityki głównie używany jest język angielski¹².

Bangladesz jest najmłodszym krajem z wymienionych tutaj. W 1947 roku region wyodrębnił się z Indii jako Wschodni Bengal i wraz z Pakistanem utworzył nowe państwo. W 1955 roku przemianowany został na Wschodni Pakistan (dla odróżnienia obszar znany dziś pod nazwą Pakistanu nazwany został Zachodnim Pakistanem). Obie części oddzielone były od siebie terytorium Indii o długości 1600 km. W 1971 roku Wschodni Pakistan odłączył się od części zachodniej jako odrębny kraj o nazwie Bangladesz (pow. 143 998 km²).

W lipcu 2011 roku ludność Bangladeszu wynosiła prawie 158 580 000. Miasta o największej liczbie mieszkańców to: Dhaka (stolica) – 14 251 000, Ciṭāgāṅg – 4 816 000, Khulnā – 1 636 000, Rājśāhī – 853 000 (stan z 2009 roku). Kraj zamieszkuje głównie Bengalczyki (98%). Większość społeczeństwa wyznaje islam (89,5%), ponad 9% populacji to hinduiści, niecały 1% stanowią wyznawcy pozostałych religii (buddyzm, chrześcijaństwo, animizm).

Bangladesz to skrócona forma oficjalnej nazwy – Ludowa Republika Bangladeszu (Gonoprojātontrī Bāṅglādeś). Utworzona została z dwóch słów: *bāṅglā* – bengalski i *deś* – kraj. Ustrój podzielonego na 7 prowincji państwa to demokracja parlamentarna. Prowincje stanowią regiony: Bārīsāl, Caṭgāv, Dhaka, Khulnā, Rājśāhī oraz Silhaṭ.

Językiem urzędowym jest bengalski, a język angielski funkcjonuje jako pomocniczy, podobnie jak w omówionych powyżej krajach¹³.

A. Staszczuk

¹¹ R. Ali Rahmat (Choudhary), *Now or Never*, 1933, [online], http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt_rahmat_1933.html [dostęp: 05.11.2011].

¹² WFB (Pakistan) – World Factbook, [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pk.html> [dostęp: 29.10.2011].

¹³ WFB (Bangladesz) – World Factbook, [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bg.html> [dostęp: 29.10.2011].

CYWILIZACJA DOLINY INDUSU-SARASWATI

Rozwój cywilizacji doliny Indusu-Saraswati przypada na trzy okresy: 1. regionalizacji, pomiędzy 3500 a 2600 r. p.n.e.; 2. integracji, pomiędzy 2600 a 1900 r. p.n.e.; 3. lokacji, pomiędzy 1900 a 1700 r. p.n.e. Dla tego ostatniego, określanego jako późny okres harappański, niekiedy wyznacza się dolną granicę około 1300–1000 r. p.n.e. Cywilizacja objęła swoim zasięgiem przede wszystkim dolinę rzeki Indus i jego dopływów (Jahlam, Cināb, Rāvī, Beās i Satlaj) oraz rzekę Saraswati¹⁴. Sięgała także do północnych granic obecnego Afganistanu, podnóża Himalajów, półwyspu Kāṭhiyāvār oraz okolic Bombaju. Główne miasta, które rozwinęły się wówczas, to Mohenjo Daro, Harappā, Kot Dījī, Dholāvīrā, Ghola Doro, Lothal¹⁵. Wydzielono trzy główne fazy rozwoju miast tej cywilizacji: 1. Rāvī (Hākrā), między 3300 a 2800 r. p.n.e.; 2. Kot Didźi, między 2800 a 2600 r., przejściowa między wczesnoharappańską a dojrzałą cywilizacją Mohendźo Daro; 3. Harappa, w okresie między 2600 a 1800 r. p.n.e. Cywilizacja ta uważana jest za jedną z czterech wielkich starożytnych cywilizacji obok Egiptu, Mezopotamii (z którą utrzymywała kontakty handlowe) oraz Chin¹⁶.

Mohendźo Daro (najlepiej zachowane miasto, obecnie leżące w Sindzie, w granicach Pakistanu) rozwijało się głównie między 2600 a 1900 r. p.n.e.¹⁷ Badania archeologiczne, rozpoczęte w latach dwudziestych XX w., dostarczyły wiele cennego materiału, dzięki któremu można odtworzyć strukturę miasta oraz życie jego mieszkańców. Znalezione szczątki wskazują na ich dwa typy: śródziemnomorski i protoaustraloidalny. Badacze nie są zgodni co do kwestii, kto stworzył tę kulturę – czy miejscowa ludność drawidyjska, czy Ariowie (Arya). Około 590 km na północ od Mohendźo znajdują się pozostałości innego ważnego miasta – Harappy (w prowincji Pańdźab, w Pakistanie, nad dawnym korytem rzeki Rawi), wykazującego wiele cech wspólnych z Mohendźo Daro. Układ obu miast, zabudowania wzdłuż

¹⁴ Przyjęło się w literaturze przedmiotu nazywać ją cywilizacją doliny Indusu, tymczasem źródła wedyjskie wskazują rzekę Saraswati jako najważniejszą i świętą. Obecnie Saraswati, a właściwie Ghaggar-Hākrā, jest niewielką rzeką ginącą w piaskach pustyni Thar. Wzdłuż dawnego, wyschniętego koryta znajduje się wiele stanowisk archeologicznych z okresu rozwoju cywilizacji. Wyschnięcie rzeki spowodowane zmianą biegu Jamuny (Yamunā), datowane na około 1900 rok p.n.e., związane jest właśnie z wygaśnięciem miejskiej cywilizacji regionu. P. Manian, *Harappans and Aryans: Old and New Perspectives of Ancient Indian History*, „The History Teacher” 1998, Vol. 32, No. 1, s. 28.

¹⁵ Dwie ostatnie miejscowości leżą na terenie obecnego stanu Gudźarat.

¹⁶ J. M. Kenoyer, *Mohenjo-Daro. Introduction to the Site*, 2011, [online], <http://www.mohenjodaro.net/mohenjodaro/introduction.html>; idem, *Mohenjo-Daro. An Ancient Indus Valley Metropolitan*, [online], <http://www.mohenjodaro.net/mohenjodaro/essay.html> [dostęp: 02.03.2011].

¹⁷ Warto zauważyć, że choć główny rozwój przypada na ten okres, w znaleziskach badacze wydzielały kilka warstw chronologicznych, z których najstarsza (od około 3500 roku p.n.e.) należy do tak zwanej fazy Kot Didźi, obecnie znajdującej się pod poziomem wody.

prostopadle przecinających się ulic, używanie do budowy cegieł o tych samych rozmiarach (wypalanych w piecach lub suszonych na słońcu), system kanalizacji, stosowanie ujednoliconych wag to najważniejsze z tych cech. Interesujące jest to, że nie odnaleziono pozostałości monumentalnej rzeźby czy wyraźnych śladów zabudowań pałacowych. Można zatem przypuszczać, że w obrębie tej cywilizacji nie rozwinęła się monarchia. Najpierw skłoniło to badaczy do postawienia hipotezy, że miasta nie były w ogóle rządzone centralnie. Przeczą temu jednak wspomniane ujednolicenia w wielu aspektach życia oraz pojawiające się w miastach dzielnice administracji i (prawdopodobnie) życia religijnego, określane jako cytadele lub akropolis – górne miasto.

W Mohendźo Daro odkryto dziewięć warstw budynków wznoszonych na tym samym miejscu, w miarę podnoszenia się poziomu ziemi nanoszonej wylewami Indusu. Starożytne miasto otoczone było bowiem niziną użyźnianą wodami rzeczynymi. Dzięki temu tereny stanowiły dogodne miejsce dla upraw (głównie pszenicy, jęczmienia, grochu, sezamu, bawełny) i wypasu bydła (hodowano także bawoły, kozy, owce, świnie, osły i drób). Oprócz tego mieszkańcy trudnili się rybołówstwem i myślistwem. Miasto podzielono rzeczny kanałem na położony wyżej rejon tak zwanej cytadeli oraz niższe miasto. W obrębie cytadeli odnaleziono pozostałości kolumnowej budowli ze specjalnym zbiornikiem wodnym (zwyczajowo określanej jako „wielka łaźnia”), Kenoyer jest jednak zdania, że powinno się ją nazywać raczej „wielką salą”¹⁸. Na południowy zachód od niej odkryto zaś kolejną masywną budowlę o solidnych fundamentach z otworami wskazującymi na wcześniejsze umieszczenie w nich drewnianych nadbudów i wrót. Przeznaczenie budynku nie jest jasne, zwykło się go nazywać „spichrzem” (sugerując wzniesienie go w celu magazynowania żywności). Prawdopodobnie był miejscem zgromadzeń publicznych lub urzędem, nie można jednak wykluczyć także funkcji świątynnej. Oprócz tego wydzielono kilka większych budynków użyteczności publicznej i mniejszych mieszkalnych budynków z platformami kąpielowymi, studniami i małymi podwórcami. Ściany od strony ulicy nie posiadały okien w celu ustrzeżenia domostw przed hałasem i kurzem. Do domostw wchodziło się z bocznych uliczek. Poszczególne pomieszczenia rozciągały się na czterech bokach wokół podwórca. Niekiedy budynki posiadały dodatkowe piętra. Na terenie niższego miasta odkryto wiele kopców, które badacze zinterpretowali pierwotnie jako poszczególne, kolejno zajmowane siedliska. W każdym z główniejszych kopców odnaleziono przedmioty wskazujące na ich funkcje mieszkalną i rzemieślniczą. Można także wyróżnić pozostałości budynków, które należały prawdopodobnie do kupców lub posiadaczy ziemskich. Centrum władzy nie miało jednego stałego miejsca przez cały okres rozwoju miasta. Nie ma ponadto wyraźnych śladów miejsc kultu – tylko jeden budynek z podwójną klatką schodową został przez badaczy powiązany ze sferą religijną. Choć odnaleziono miejsca pochówku, w Mohendźo nie ma wydzielonej czę-

¹⁸ J. M. Kenoyer, op. cit.

ści cmentarnej¹⁹. Osobne cmentarzysko odkryte zostało natomiast w Harappie, na której terenie wyodrębniono prócz tego co najmniej pięć kopców, a także dolne i górne miasto. Akropol Harappy jest jednak mniej rozbudowany niż w Mohendźo.

Liczne znaleziska miast cywilizacji wskazują na znaczny rozwój rzemiosła. Obrabiano kamień (szlifowano także kamienie szlachetne), kość słoniową i muszle. Używano pieców do wypalania terakoty. Odkryto pozostałości szklionej ceramiki. Poza kamiennymi ozdobami odnaleziono także wyroby z miedzi, srebra i złota. W wyznaczonych miejscach (prawdopodobnie ze względu na odgórną kontrolę) znajdowały się warsztaty wytwarzające steatytowe pieczęcie utwardzane w ogniu. Posługiwano się nimi w handlu wewnętrznym i zewnętrznym (pewną liczbę pieczęci odnaleziono na terenie starożytnej Mezopotamii). Odcisk wykonywano prawdopodobnie w materiale ceramicznym na sznurkach do pieczętowania towarów celem jego zabezpieczenia lub oznaczenia właściciela. Stąd też na pieczęciach odnaleźć można ryte przedstawienia (początkowo figuralne, później geometryczne) oraz znaki uznane za rodzaj pisma, do tej pory nieodczytanego. Nie zdefiniowano także języka, jakim posługiwali się mieszkańcy doliny Indusu. Badacze przedstawiają dwie możliwości: język indoaryjski lub drawidyjski. Największym zwolennikiem teorii drawidyjskiego pochodzenia języka jest Asko Parpola. Sądzi on, że mieszkańcy doliny Indusu posługiwali się protodrawidyjskim, a znaki na pieczęciach są pismem logo-sylabicznym służącym jego zapisowi. Inny badacz, także skłaniający się ku tej teorii, to Iravatham Mahadevan, który prowadził badania porównawcze z językiem starotamilskim²⁰. Przeciwnicy sądzą jednak, że znaki tworzą zbyt krótkie ciągi, by zapisywać słowa. Ponadto, niektóre z nich występują bardzo rzadko. Skłonni są zatem uznać znaki raczej za religijno-polityczne symbole, które służyły władzy centralnej²¹.

Istotną grupę znalezisk stanowią figurki wykonane w dużej mierze z terakoty²², którym przypisano funkcje religijne. W szczególności wizerunki kobiet o pełnych kształtach i bogatej biżuterii łączono z kultami płodności i wegetacji. Interującym materiałem w rozważaniach nad wierzeniami tej cywilizacji są także pieczęcie, bowiem część z nich przedstawia tak zwane rogate bóstwo płodności czy mityczne

¹⁹ A. L. Basham, *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1964, s. 30–32; J. M. Kenoyer, op. cit.

²⁰ I. Mahadevan, *Interview*, 1998, [online], <http://www.harappa.com/script/mahadevantext.html> [dostęp: 12.06.2010]; A. Parpola, *Study of the Indus Script*, 2005, [online], <http://www.harappa.com/script/indusscript.html> [dostęp: 12.06.2010].

²¹ S. Farmer, R. Sproat, M. Witzel, *The Collapse of the Indus-Script Thesis: The Myth of a Literate Harappan Civilization*, „Electronic Journal of Vedic Studies” 2004, 11 – 2, [online], <http://www.safarmer.com> [dostęp: 02.03.2011].

²² Jak już wspomniano, nie znaleziono śladów rzeźby monumentalnej, która byłaby podobna do tej, jaka rozwijała się w Egipcie czy Mezopotamii. Nieliczne kamienne posągi, odkryte na terenie obu opisywanych miast, mają niewielkie rozmiary i być może zostały wykonane lub sprowadzone na indywidualne zamówienie (wskazywałby na to między innymi materiał, z jakiego wykonano niektóre z nich – jaspis, alabaster).

zwierzęta. Na jednej widnieje scena oddawania czci (składania ofiary) duchowi drzewa. Pojawiają się także sceny walk ze zwierzętami. Przedmioty te nie stanowią jednak wystarczającej podstawy do dyskusji na temat konkretnych bóstw. Inne znaleziska wiążące się ze sferą religijną to naczynia odnalezione przy pochówkach. Wskazują one na zaopatrzenie zmarłego w zapasy żywności, a zatem na wiarę w życie po śmierci.

Pod koniec ery lokacji nastąpiły przemiany społeczno-polityczne i ideologiczne, wiążące się z załamaniem gospodarki oraz osłabieniem wpływu miast (zapewne także za sprawą zmian w systemie rzeczonym). Zniknęło pismo, ujednolicony system wag oraz dalekosiężny handel. Ludzie zaczęli migrować do środkowej części doliny Indusu, a następnie do doliny Gangesu i Jamuny (Doāb) oraz na nizinę obecnego Gudżaratu.

Upadek miast o tak wysoko rozwiniętej cywilizacji był sprawą dyskusyjną. Przez wiele lat łączony był z tak zwaną inwazją Ariów, raz przedstawianych jako bardziej cywilizowani od rdzennych mieszkańców jasnoskórzy przybysze z północy, innym razem jako barbarzyńscy nomadzi najeżdżający i podbijający miasta doliny Indusu na konnych rydwanach. Obecnie jednak wskazuje się na stopniowe przejście pomiędzy jednym a drugim etapem rozwoju kultury na północy subkontynentu wiążące się z migracjami z Pańdżabu do Doabu. Mogły być one spowodowane zmianami przyrodniczymi lub geologicznymi (na przykład w systemie rzeczonym), prowadzącymi do rozległych powodzi, jeśli nie niszczących bezpośrednio miasta, to szkodzących polom uprawnym, od których los tych miast bezpośrednio zależał. Wprawdzie teorie wielkich powodzi nie zostały potwierdzone, jednak nie ma też znalezisk świadczących o najeździe Indoariów czy jakiegokolwiek innego plemienia w okresie prehistorycznym lub protohistorycznym i nagłym zniszczeniu miejskiej cywilizacji. Odkrycia archeologiczne wykazują natomiast zmiany kultury miejscowej skutkujące stałym rozwojem od czasów prehistorycznych do historycznych. Stanowią one główny argument przeciw teorii inwazji opartej przede wszystkim na badaniach językowych oraz spekulacjach na temat ojczyzny Ariów poza subkontynentem. Umiejscawia się ją zazwyczaj w Europie Wschodniej, zachodniej Azji, w regionie Morza Kaspijskiego, Morza Czarnego, Anatolii oraz południowej części Azji Środkowej²³.

A. Staszczuk

²³ P. Manian, *op. cit.*, s. 19–20, 25–27.

KULTURA ARIÓW

Podczas gdy informacje na temat cywilizacji doliny Indusu czerpiemy z wykopalisk, wiadomości o społeczeństwie Ariów oraz ich kulturze dostarczają badaczom przede wszystkim źródła literackie²⁴. Należy tu w szczególności wymienić cztery zbiory Wed (sanskryt. *veda* – „wiedza”) przekazywanych przez wiele stuleci w formie ustnej²⁵. Pierwszy zbiór tworzą hymny (*Rgveda*), drugi – melodie (*Sāmaveda*), trzeci – formuły ofiarne (*Yajurveda*), a czwarty – zaklęcia (*Atharvaveda*). Wedy²⁶ bardzo szybko stały się niezrozumiałe i wymagały komentarzy²⁷. Powstała wokół nich literatura klasyfikowana kolejno w warstwach tekstów zwanych *brāhmaṇa*, *āraṇyaka* i *upaniṣada*. Zbiory te wraz z Wedami stanowią objawienie (*śruti* – „to, co usłyszane”), w odróżnieniu od późniejszych tekstów tak zwanej tradycji (*smṛti* – „to, co pamiętane”), w skład których wchodzi zbiory pomocnicze z dziedziny fonetyki, gramatyki czy metryki, a także utwory objaśniające rytuał publiczny i domowy, eposy i teksty zwane *purāna* („dawne [opowieści]”). W rzeczywistości Wedy komponowano w poszczególnych szkołach – rodach wieszczów (*ṛṣi*), strzegących tradycji danego zbioru. Początek powstawania Wed umiejscawiany jest około 1500 lub 1200 lat p.n.e.²⁸ Brahmany zawierające objaśnienia ofiary, rytuałów i wierzeń oraz opowieści mitologiczne zazwyczaj są uznawane za następujące kolejno po Wedach (datowane około IX–VII wieku p.n.e.). Aranjaki, czyli księgi leśne, postrzegane jako tajemna wiedza, ze względu na różną formę nie są przypisywane konkretnej epoce. Natomiast upaniśady, określane często jako koniec lub cel Wedy (*vedānta*), powstały przed VI wiekiem p.n.e. i mają charakter odmienny od

²⁴ Analizując hymny i próbując odtworzyć obraz tamtej społeczności, warto pamiętać o szczególnym charakterze literackiej tradycji Wed. W głównej mierze stanowi ona bowiem „sakralną sztukę poetycką” – „narzędzie zdolne władać bóstwami i poprzez nie manipulować groźnymi siłami kosmosu tak, by przymusić je do działania na korzyść swoją lub najbliższej sobie społeczności”. C. Galewicz, H. Marlewicz, *Z hymnów Rigwedy. Bogowie trojga światów*, Kraków 1996, s. 4.

²⁵ Zdaniem badaczy pismo używane było początkowo w ograniczonym zakresie. Z około V wieku p.n.e. pochodzą wzmianki o szkołach pisania czy listach. Natomiast najstarsze zabytki używające pisma *brāhmī* to edykty cesarza Aśoki datowane na III wiek p.n.e. Z *brāhmī* rozwinęły się późniejsze alfabety indyjskie. K. Mylius, op. cit., s. 23–24.

²⁶ Ze względu na znaczenie literatury Wed w kulturze, a przede wszystkim sferze religijnej Indii, warto w tym miejscu przytoczyć opinię Mylius: „Ortodoksyjny hinduizm wprowadził mocno podkreśla wieczność i nieomyślność Wedy, ale jej praktyczno-kultowe znaczenie jest dziś zaledwie niewielkie. Za to tym większa jest jej ranga historycznoliteracka, stanowi ona bowiem początek i punkt wyjścia całej literatury indyjskiej”. Ibidem, s. 25.

²⁷ C. Galewicz, H. Marlewicz, op. cit., s. 4.

²⁸ Należy jednak pamiętać, że był to proces długotrwały i w obrębie poszczególnych zbiorów wyróżnia się starsze i młodsze teksty. Niektórzy badacze uważają nawet, że opisane w Wedach obserwacje astronomiczne wskazują na możliwość bardzo wczesnego datowania pewnych fragmentów – przed 3000 rokiem p.n.e. P. Manian, op. cit., s. 29–30.

wcześniejszych utworów kładących nacisk wyłącznie na ofiarę. Teksty te zawierają filozoficzne spekulacje, rozważają relację duszy jednostkowej – atmana (*ātman*) do duszy świata – brahmana²⁹.

Hymny wedyjskie adresowane są do różnych bogów, na czele z Indrą – bóstwem wojny i płodności, władcą deszczu i piorunów. Stanowią one przede wszystkim obraz ówczesnych wierzeń i rytuałów. Ogromną rolę w społeczności Ariów odgrywała ofiara zapewniająca bogom moc (siłę witalną) niezbędną do odnawiania sił przyrody, od których z kolei zależał człowiek. Ofiara zaspokajała potrzeby ludzi (bogactwo, pomyślność, potomstwo), zapewniała także niezmiennosc kosmicznego porządku (*ṛta*). Bóstwa wiązano z trzema rejonami i w związku z tym podzielono je na bogów nieba (na przykład bóg słońca – Sūrya), nadziemia-przestworu (na przykład bóstwo wiatru – Vayu) oraz ziemi (na przykład bóstwo ognia – Agni)³⁰. To ostatnie, jako pośredniczące w ofierze ogniowej między ofiarnikami a bóstwami, było zwane boskim kapłanem. Do niego skierowany jest hymn otwierający zbiór Rigwedy:

Przyzywam Agni purohitę³¹,
 Jako boskiego ofiarnika,
 Hotara, który skarby daje.
 [...]
 Każda ofiara lub obiata,
 Którą ogarniasz naokoło,
 Do bogów zaraz idzie, Agni! [...]³²

(RV 1.1.1, 4)

Można, rzecz jasna, na tej podstawie domyślać się, jak znacząca była pozycja kapłanów w społeczności. Tworzyli oni warstwę społeczną (*varṇa*) zwaną braminami (*brahmaṇa*), w późnym okresie wedyjskim stojącą najwyżej w hierarchii z racji znaczącej rytualizacji życia. Pozostałe stany skupiały władców i wojowników (*kṣatriya*) oraz rolników, hodowców, rzemieślników i kupców (*vaiśya*). Ostatnia, uważana za najniższą, warstwa służących (*śūdra*), prawdopodobnie wyłoniła

²⁹ K. Mylius, op. cit., s. 25–29; M. Kudelska, *Upaniszady*, Kraków 2004, s. 15–17, 51.

³⁰ A. Daniélou, *The Myths and Gods of India. The Classic Work on Hindu Polytheism*, Rochester 1964 (reprint 1991), s. 86; C. Galewicz, H. Marlewicz, op. cit., s. 4.

³¹ *Purohita* to kapłan pomocniczy przy ofierze, także w roli kapłana królewskiego, *hotar* zaś spełniał funkcję głównego kapłana, recytując wersy z Rigwedy. Pozostali kapłani obecni przy ofierze to *adhvaryu*, *udgātar* i *brahman*. Pierwszy z nich odpowiedzialny był za przygotowanie ofiary, a w jej czasie recytował wersy z Jadźurwedy. Drugi recytował wersy z Samawedy. Brahman natomiast był uczony w trzech Wedach, w czasie ofiary nadzorował jej prawidłowy przebieg. Wówczas ofiara była *sukṛta* – odprawiona zgodnie z zasadami, idealnie odzwierciedlająca pierwotną ofiarę. W późniejszym czasie brahman funkcjonował także jako kapłan Atharwawedy.

³² F. Michalski, *Hymny Rigwedy*, Warszawa 1971, s. 23.

się później, przy stopniowym różnicowaniu społeczeństwa, niekoniecznie z tak zwanej rdzennej ludności. Nie ma także pewności, że tworzyli ją ludzie niewolni. Ponadto we wczesnym okresie na szczycie społecznej drabiny stali kszatrijowie³³. Hymn Rigwedy o podziale kosmicznego pracźłowika w pierwotnej ofierze, wyjaśniający i jednocześnie sankcjonujący podział społeczeństwa na cztery warny (*Puruṣasūktā*), w których pozycja najwyższa przynależna jest brahminom, należy bowiem do dziesiątej, najpóźniej datowanej księgi:

Usta jego stały się brahmanem, ramiona rycerzem,
Biodra to są wajsjowie, z nóg narodził się śudra. [...]³⁴

(RV 10.90.12)

W późniejszej literaturze wedyjskiej zmienia się spojrzenie na ofiarę. Oprócz jej roli w łączeniu ludzi z bóstwami oraz upatrywania w niej kosmogonicznego czynnika rozważa się związki między światem bogów, światem ludzi oraz ofiarą. W upanisadach, prezentujących monistyczne spojrzenie na świat, „tożsamość atmana z brahmanem dostrzeżona zostaje podczas medytacji, medytacja zastępuje w porządku trójdzielnym ofiarę”³⁵. Rozważania na temat natury brahmana – duszy wszechświata, oraz jego relacje z atmanem – duszą jednostkową, są głównym tematem upanisad. Sama ofiara zatem, a także rytuał oraz bramiński prymat są przeciwstawiane indywidualnym możliwościom poznawczym człowieka. Mają na celu odnalezienie stosownej drogi do wyzwolenia z kręgu narodzin – sansary (*samsara*). Ofiara, sprowadzona do mechanicznych czynności, zapewnia nagromadzenie pozytywnych uczynków, ale nie gwarantuje wyzwolenia. Istotne dla dyskusji o ścieżkach wiodących do wyzwolenia jest pojęcie *karmana*.

Karman definiowany jest jako czyn, a zarazem skutek czynu, na który wpływają działania z przeszłości, jednocześnie warunkujące przyszłe zdarzenia. Zasadę tę uznaje się za moralne prawo karmana rządzące cyklem narodzin. Czyny dobre skutkują pozytywnymi doświadczeniami, złe natomiast – negatywnymi. Wpływają także na charakter następnych wcieleń, których cykl zakłada odpłatę za uczynki. Wyjście z cyklu jest tożsame z osiągnięciem wyzwolenia – mokszy (*mokṣa*), zapewnia uwolnienie się od działania prawa karmicznego. Uniwersalizm tego prawa widoczny jest w tradycji upanisad, gdzie podlegają mu zarówno makrokosmos, jak i mikrokosmos. Dzieje się tak, ponieważ zakładając tożsamość atmana z brahmanem, przyjęto identyczność mechanizmów regulujących działania świata i jednostki³⁶.

³³ J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 1985, s. 41–42.

³⁴ F. Michalski, op. cit., s. 106.

³⁵ M. Kudelska, *Upaniszady*, op. cit., s. 17

³⁶ Ibidem, s. 22–23; eadem, *Hinduizm*, Kraków 2006, s. 23–24.

Słowo *brahman*, które pochodzi od rdzenia *brh* oznaczającego „rosnąć”, „wzrastać”, „rozwijać się”, w Wedach używane jest jako określenie świętej mocy ofiarnych rytuałów. Później, w upanisadach oznacza ono pierwotną, twórczą zasadę, rozpatrywaną na poziomie makrokosmosu. Definiowanie i poznawanie brahmana jest możliwe dzięki ustaleniu jego jedności z atmanem, rozumianym jako dusza indywidualna. Jedność tę wyraża jedno z najpopularniejszych zdań tradycji upanisad: *tat-tvam-asi*, czyli „ty jesteś tym”. Poznawanie to może się odbywać w dwójki sposób, przy założeniu, że brahman jest *saguṇa*, czyli posiada pewne cechy, bądź *nirguṇa* – wówczas żadnych cech nie posiada. W pierwszym przypadku można przypisywać mu różnorodne właściwości i w ten sposób zgłębiać jego naturę (na przykład określając go poprzez trzy główne atrybuty: *sat* – „istnienie”, *cit* – „świadomość” i *ānanda* – „błogość”). Brahman nieposiadający cech nie podlega definiowaniu. Opisuje się go poprzez zaprzeczenie *neti, neti* – „ani taki, ani taki”.

Nauka przekazana w zbiorach powstałych w późnym okresie wedyjskim wynika nie tylko z przemian w religijności społeczeństwa, ale także w jego strukturach.

Obraz społeczności wyłaniający się z wersów Wed prezentuje Ariów jako lud pasterski. Stada zwierząt hodowlanych, przede wszystkim zaś bydła, uznawali oni za największe bogactwo. Oprócz tego zajmowali się uprawą zbóż, rzemiosłem i handlem³⁷. Społeczeństwo początkowo zorganizowane było w grupy (*grāma*) złożone z pewnej liczby spokrewnionych rodzin, na czele których stał przywódca. Jego rządy jednak nie miały charakteru pełnej monarchii. Prócz tego funkcjonowały rady plemienne, wybór wodza był uzależniony od decyzji rady. Wódz miał za zadanie zapewnić społeczności bezpieczeństwo i dostatek. W jego otoczeniu byli między innymi przywódcy wojskowi czy kapłani odpowiedzialni za ofiary zlecane przez wodza. Organizacje o państwowym charakterze wyłoniły się stopniowo w efekcie przemian społecznych, formowania elity politycznej, różnicowania majątkowego i podziału obowiązków każdej grupy społecznej. Od VII wieku p.n.e. datuje się wczesny okres historyczny, wówczas na subkontynencie, głównie w części północnej i środkowej, uformowało się szesnaście tak zwanych *mahā-janapada* (wielkich krajów/terytoriów), jak określają je wczesne źródła buddyjskie. Były to: Kamboja, Gāndhāra, Kuru, Pāñcāla, Surasena, Matsya, Kosala, Malla, Vajji (Vṛjji), Aṅga, Kāśī, Magadha, Vatsa, Cedi, Avanti i Assaka³⁸.

A. Staszczuk

³⁷ F. Michalski, op. cit., s. 17.

³⁸ J. Kieniewicz, op. cit., s. 40–42, 46–47, 59.

INDIE STAROŻYTNE

Na okres życia i działalności Buddy i Dżiny³⁹ przypada w Indiach czas ważnych zmian politycznych i społecznych wyznaczających początek nowej epoki. Jest to czas, w którym coraz większego znaczenia zaczęły nabierać silne organizmy państwowe. Chronologii tego okresu, jak również informacji o polityce i życiu codziennym Indii, dostarczają źródła greckie i perskie, ale także buddyjskie i dżinijskie, dlatego jest ona pewniejsza od chronologii epoki wedyjskiej, choć nadal nieprecyzyjna. Obszar cywilizacji przesunął się na wschód, daleko poza terytorium pierwotnego „kraju Ariów” (*Āryāvarta*), co przyniosło utratę wpływów starego ośrodka kultury bramińskiej. Na zachodzie Indii, nad Indusem, władza ciągle jeszcze spoczywała w rękach dowódcy wojskowego i rady plemienia, na wschodzie tymczasem zaczęły się formować organizmy z silniejszą władzą królewską. Pozycja braminów była tam słabsza, a otwarcie na wpływy zewnętrzne – większe.

W okresie tym w dolinie Gangesu istniały obok siebie dwie formy rządów: monarchiczna i „republikańska”. W monarchiach władzę sprawował król noszący tytuł radża (*rāja*). Jego władza wynikała z konieczności społecznej i militarnej, posiadała także sankcję religijną. Król ugruntowywał swoją pozycję poprzez ceremonie religijne, takie jak konsekracja królewska (*rājasūya*) oraz ofiara z konia (*aśvamedha*), największa spośród wszystkich ofiar. Co potężniejsi królowie aspirowali do miana *cakravartin* (*cakravartin*), króla królów, władcy uniwersalnego. Było to nawiązaniem do popularnego wówczas w Azji mitu o istocie, która pojawia się co pewien czas na ziemi, aby ustanowić nowy porządek i strzec świętych praw⁴⁰. Na tych obszarach północnych Indii, gdzie wpływy bramińskie były mniejsze, rozwijały się niewielkie państwa zakładane przez grupy niearyjskie lub aryjskie nieortodoksyjne. Państwa te mogły wywodzić się z jednego plemienia, jak Śakjowie albo Mallowie, lub być konfederacją plemion, jak państwo Wridźdżich. Przyjęto w nich sposób organizacji społecznej i politycznej, w której rządy sprawowało zgromadzenie starszyzny (*sabhā*) albo wspólnota (*saṃgha*) przedstawicieli wpływowych rodów. Przewodniczący zgromadzenia tytułowany był radżą, ale pełnił on swą funkcję tymczasowo i nie korzystał z prawa dziedziczności.

Już u schyłku epoki wedyjskiej (VI–V w. p.n.e.) na obszarze północnych Indii istniało kilka zorganizowanych państw. Z czasem ich liczba urosła do szesnastu. Wczesne źródła buddyjskie nadają im nazwę „wielkich krajów” (*mahā-janapada*). Najlepiej znane są Kosala i Magadha, jako że stanowiły obszar nauczycielskiej działalności Buddy i Dżiny. Istotną rolę odegrały także Kaśi, ze stolicą w Waranasi (*Vārāṇasī*), oraz Wideha, przekształcona za czasów Buddy w konfederację Wridźdżich. W czasie dwustu lat poprzedzających pojawienie się Buddy Kosala rozrosła się z małego państwa (ze stolicą w Ajodhji [Ayodhyā]) w duże królestwo

³⁹ Przydomek (zwycięzca) Wardhamany, założyciela religii dżinijskiej (por. temat 8).

⁴⁰ M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 29–30.

(ze stolicą w Śrawasti [Śrāvastī]), rywalizujące z Magadhą. Stolica Kosali miała dogodne położenie na szlakach handlowych wiodących na północ i na południe, a także posiadała dostęp do Gangesu. W czasach Buddy państwo Kosali było już prawdopodobnie w fazie schyłkowej. Jego władca Prasenadżit (Prasenajit) toczył wojny z królem Magadhy, co nie skończyło się dlań pomyślnie, jako że o Kosali słuch szybko zaginął i wiemy, że została włączona do Magadhy. Magadha, ze stolicą w Radżagriha (Rājagrha), była państwem o początkowo drugorzędnym znaczeniu, położonym w nizinie Gangesu. Początek jego rozkwitu przypada na panowanie Bimbisary (Bimbhisāra), który objął władzę około 543 roku p.n.e. Po pięćdziesięciu dwóch latach rządów został obalony przez swego syna Adżataśatru (Ajātaśatru) (493–462 p.n.e.), który znacznie rozszerzył granice królestwa i przeniósł jego stolicę do Pataliputry (Pāṭaliputra). Toczył wojny z Kosalą, zdobył Kaśi, a także podbił państwo konfederacji Wridźdżich (ze stolicą w Waiśali [Vaiśālī]), leżące na północnym brzegu Gangesu. Królowie Bimbisara i Adżataśatru byli prawdopodobnie pierwszymi władcami chcącymi stworzyć imperium na większą skalę⁴¹. Faktem jest, iż Adżataśatru udało się stworzyć największe imperium, jakie dotychczas istniało w Indiach, obejmujące tereny od dorzecza Gangesu aż po Bengal.

Około połowy pierwszego tysiąclecia przed naszą erą, kiedy powstawały klasyczne upanisady, zarysowała się struktura społeczna zbudowana na przesłaniu Wed. Mowa tutaj o czterech etapach w życiu człowieka (*caturāśrama*), wyznaczających powinności jednostki wobec świata. Pierwszym z nich był etap brahmaćarina (*brahmacārin*), czyli ucznia pobierającego nauki wedyjskie i zachowującego wszelką wstrzemięźliwość, w tym płciową. Po uzyskaniu odpowiedniej wiedzy młody człowiek miał powrócić do domu i założyć rodzinę, był to etap „pana domu” – grihasthy (*gr̥hastha*). Pan domu powinien posiadać potomstwo, a najlepiej syna, który utrzymałby linię rodu i przejął wszystkie obowiązki. Do jego najważniejszych obowiązków należało wypełnianie rozmaitych ofiar, związanych głównie z podtrzymaniem ogniska domowego. Kiedy grihastha ujrzał twarz swego wnuka i uzyskał pewność, że ciągłość rodu została zapewniona, miał prawo porzucić życie rodzinne i udać się do leśnej pustelni, by oddać się rozmyśleniom nad istotą swojej dotychczasowej aktywności, rozpoczynając tym samym etap wanaprasthy (*vānaprastha* – „żyjącego w lesie”). Wanaprastha oddawał się umartwieniom i medytacji jako formie wewnętrznej ofiary, zastępującej jej dotychczasowy wymiar zewnętrzny. Celem jego działań było wyzwolenie (*mokṣa*). Ostatnim etapem, przeznaczonym dla tych nielicznych, którzy rozpoznali najgłębsze przesłanie Wed, było zerwanie wszelkich związków ze społeczeństwem i przyjęcie całkowitego wyrzeczenia – sannjasy (*samnyāsa*). Sannjasin był bezdomnym ascetą, który żył z jałmużny, prowadził wędrowny tryb życia i oddawał się medytacjom nad naturą rzeczywistości. Nie obowiązywały go podziały warnowe i kastowe, a przez społeczeństwo traktowany był z szacunkiem i poważaniem. Etap sannjasy miał być zwieńczeniem nie tylko jednego życia, ale całej samsarycznej egzystencji danej jednostki.

⁴¹ A. L. Basham, op. cit., s. 78.

Etap brahmaćarji traktowany był jako swoista „inwestycja” w rozwój danej jednostki, która od rodziny i społeczeństwa otrzymywała możliwość nabywania wiedzy. Drugi etap był pracą na rzecz społeczeństwa, służącą odpłacie za to, co się uprzednio otrzymało. Dopiero wypełnienie wszystkich obowiązków otwierało drogę do realizacji wyższych celów, osiągniętych poprzez świadome odsunięcie się od społeczeństwa.

Modelem dopełniającym cztery etapy życia i wyznaczającym ludzkie aspiracje w ciągu samsarycznej egzystencji był model czterech celów życia (*puruṣārtha*). Na najbardziej podstawowym, biologicznym poziomie obejmował on zabieganie o doczesne dobra i spełnianie elementarnych potrzeb życiowych (*artha*). Poziom emocji reprezentowany był przez kamę (*kāma*), czyli sferę pragnień i miłości, a wymiar etyczny człowieka reprezentowała dharma – prawo i obowiązek oraz korzyści osiągnięte przez podporządkowanie się tymże prawom. Czwartym etapem była moksha (*mokṣa*), czyli wyzwolenie, jako ostateczny cel wszystkich duchowych aspiracji. By jednak móc przekroczyć doczesność i zabiegać o zbawienie, należało najpierw osiągnąć harmonię w trzech niższych dziedzinach zmysłowości i emocji, połączonych z przestrzeganiem zasad etycznych. Jak widzimy, indywidualna pozycja danej jednostki zdeterminowana była tylko częściowo jej położeniem społecznym, gdyż kształtując swoje życie, człowiek mógł dążyć do czterech celów obejmujących pełne spektrum ludzkich doświadczeń i dających możliwość osiągnięcia szczęścia. Wypełnianie „własnej dharmy” (*svadharmā*), indywidualnej drogi życiowej złożonej z praw i obowiązków, przyczyniało się zarówno do rozwoju osobistej pomysłowości, jak również do budowania i utrzymywania ogólnospołecznej harmonii. Miejsce człowieka w strukturze społecznej definiowane było przez jego stopień bliskości z *sacrum*, czyli rytuałem wedyjskim. Bramin opierał swą dominującą pozycję społeczną na funkcji tego, kto ofiarę odprawia, kszatrija, drugi w hierarchii, zlecał ofiarę i dbał o porządek, waiśja wytwarzał dobra potrzebne do przeprowadzenia ofiary⁴². Śudrowie, wykluczeni z możliwości obcowania z rytuałem, wspomagali funkcjonowanie sfery *sacrum* pośrednio – poprzez pracę na rzecz wyższych *varn*.

W okresie VII–VI wieku p.n.e. dokonało się ostateczne przejście z gospodarki pasterskiej do uprawy roli, wspomaganą powszechną już umiejętnością użycia i obróbki żelaza. Pojawił się pieniądz i gospodarka towarowo-pieniężna. Opanowano uprawę ryżu, który dawał obfite plony i stał się podstawą pożywienia mieszkańców Indii. Fundamentem systemu ekonomicznego była wieś (*grāma*), na której mieszkała zdecydowana większość ludności. Jednakże ów okres to przede wszystkim czas intensywnej urbanizacji, który miał głęboki wpływ na zmianę warunków życia oraz relacji społecznych. W miastach dochodziło bowiem do mieszania się grup etnicznych, wymiany handlowej i ożywionego życia kulturalnego. Ortodoksyjni bramini trzymali się z dala od miast, obawiając się utraty rytualnej czystości poprzez kontakty z barbarzyńcami. Z tego powodu bramińska ortodoksja została

⁴² M. Kudelska, *Hinduizm*, op. cit. 89–90.

w dużej mierze wykluczona z udziału w procesie modernizacji, a to z kolei umożliwiło rozwój heterodoksyjnych ruchów religijnych⁴³. Rozwój licznych organizmów państwowych świadczył o szybkim rozwoju gospodarczym. Unowocześnienie rolnictwa wpłynęło na przyrost liczby ludności, a także na wzrost jakości życia i zażyłości. Zwiększający się poziom życia szedł jednak w parze z niestabilnością polityczną wywołaną licznymi wojnami, co przyczyniało się do wzrostu poczucia zagrożenia wśród społeczeństwa. Zmiany te zaczęły stymulować tworzenie się prądów myślowych kwestionujących zastany porządek społeczny i poszukujących nowych odpowiedzi na pytania o miejsce człowieka w świecie.

Siłą napędową nowych szkół myślowych (sceptycy, materialści) oraz religijnych (buddyzm, dżinizm, adźiwikizm⁴⁴) byli kontestujący bramińską wizję świata myśliciele-asceci zwani śramanami (*śramaṇa*), często związani z niearyjskimi grupami etnicznymi. Porzucali oni społeczeństwo, by wieść surowy i pełen wyrzeczeń żywot, poświęcony poszukiwaniu prawdy. Budda i Dżina-Mahawira, najśłynniejsi spośród śramanów, zdecydowanie odrzucali uświęcone w braminizmie podziały klasowe i głosili równość wszystkich ludzi. Dla nich, związanych z niearyjskimi „republikami”, gdzie obowiązywały plemienne więzi pomiędzy ludźmi, było to czymś naturalnym. Z tego samego powodu swoim wspólnotom religijnym nadawali egalitarny charakter. Uwidocznione w tym okresie twórcze napięcie pomiędzy odwołującą się do Wed ortodoksją bramińską a ruchami reformatorskimi, tak charakterystyczne dla religijnego krajobrazu Indii, nadało ton dalszej historii religii w Indiach.

W VI wieku p.n.e. ziemie indyjskie stały się obiektem zainteresowania władców perskich z dynastii Achemenidów. Trzeci król tej dynastii, Dariusz I (522–484 p.n.e.), zdołał całkowicie opanować dolinę Indusu. Z inskrypcji dowiadujemy się, że Dariusz władał Gandharą, a także Hinduszem, czyli „Indiami”, które Herodot opisał jako dwudziestą satrapię imperium perskiego. Persowie pozostali na ziemiach indyjskich aż do czasów Aleksandra Wielkiego. Ich wpływ zaznaczył się w organizacji życia społecznego na podbitych przez nich ziemiach, a ekspansywna polityka Dariusza mogła stanowić wzór dla poczynań dynastii Maurjów.

W 330 roku p.n.e. Aleksander Macedoński pokonał Dariusza III i ruszył na podbój jego imperium. Po zdobyciu Baktirii i przepłynięciu się przez Hindukusz udał się do doliny Kabulu i w 326 roku przekroczył Indus. Stoczył zwycięską walkę z państwem Paurawa, zwanym przez Greków Porus. Pokonanego króla Porusa pozostawił na tronie jako swego wasala w uznaniu dla jego męstwa. Po osiągnięciu rzeki Beas w 226 roku Aleksander zmuszony został do odwrotu. W dolinie Indusu pozostawił po sobie trzy satrapię, lecz jego śmierć w 323 roku przeszkodziła w skonsolidowaniu nowo podbitych terytoriów z resztą imperium. Wkrótce w prowincjach indyjskich doszło do buntów i władza macedońska w Indiach szybko

⁴³ P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003, s. 112.

⁴⁴ Adźiwikizm (*ājīvika*) był niebramińskim nurtem charakteryzowanym jako determinizm lub fatalizm. Za głównego przedstawiciela uznaje się Maskarina Gośalę (Maskarin Gośāla).

upadła; ostatni z wodzów Aleksandra opuścił Indie w 317 roku. Aleksander nie wywarł na Indusach specjalnego wrażenia, gdyż o jego obecności w Indiach nie zachowały się żadne wzmianki w literaturze. Jednakowoż pośrednim skutkiem greckiej inwazji było rozbitcie szeregu mniejszych państw indyjskich, co stało się korzystną okolicznością dla zjednoczenia ziem indyjskich przez Ćandraguptę Maurję. Władca ten był najpewniej dowódcą wojskowym pochodzącym z warnej szlachezki. Jego siła wzrosła niedługo po inwazji Aleksandra, obalił ostatniego władcę z maghadyjskiej dynastii Nandów i zdobył ich stolicę, Pataliputrę (324–313 p.n.e.). Sojusznikiem Ćandragupty i jego doradcą był bramin Kautilja zwany Ćanakją (Cāṅakya). Przypisuje się mu autorstwo *Arthaśastry* (*Arthaśāstra*), czyli *Traktatu o państwie* – niezwykle cennego źródła wiedzy o sprawach administracji państwowej, gospodarki i sposobie prowadzenia wojen. Ćandraguptę uważa się za twórcę największego imperium Indii starożytnych. Na dworze Ćandragupty przebywał Megasthenes, ambasador Seleukosa Nikatora, jednego z generałów Aleksandra. Megasthenes napisał dzieło pod tytułem *Indica*, które było pierwszym dokładnym opisaniem Indii dokonany przez cudzoziemca. Megasthenes charakteryzuje państwo Maurjów jako posiadające bardzo rozwiniętą biurokrację kontrolującą życie gospodarcze kraju i rozporządzającą systemem tajnej policji działającej wśród wszystkich klas społecznych. Ćandragupta miał żyć w drewnianym, ale pełnym przepychu pałacu. Samodzielnie kierował wymiarem sprawiedliwości, ale też nieustannie lękał się zamachu na swoje życie. By temu zapobiec, zachowywano daleko idące środki ostrożności. Stolica imperium, Pataliputra, była miastem okazałym i pięknym, chronionym od zewnątrz drewnianym murem. Miastem zarządzał zorganizowany aparat urzędniczy w liczbie trzydziestu ludzi. Megasthenes dał też świadectwo istnienia systemu klas społecznych, chociaż jego klasyfikacja ludności na siedem grup jest błędna.

Tradycja podaje, iż Ćandragupta, który był wyznawcą dżinizmu, zrzekł się tronu i zagłodził na śmierć poprzez rytualny post. Jego syn Bindusara utrzymał granice imperium, ale dopiero jego wnuk Aśoka stał się godnym następcą założyciela dynastii. Przyjmuje się, że Aśoka objął rządy około 269 roku p.n.e. i uczynił to nader brutalnie, mordując wszystkich potencjalnych rywali. Postać tego władcy i jego koncepcję kierowania państwem znamy dobrze dzięki pozostawionym na terenie całych Indii edyktom. Edykty Aśoki, w liczbie trzydziestu sześciu, wyryte zostały na kolumnach lub na skałach, a ich treść stanowiły głównie oficjalne obwieszczenia rządowe oraz instrukcje dla urzędników i poddanych. Pokazują one także osobiste poglądy samego króla, tak jak edykt mówiący o krwawej wojnie z Kalingą (dzisiejsza Orissa), której okrucieństwa miały przyczynić się do wewnętrznej przemiany Aśoki i jego przejścia na buddyzm⁴⁵. Pomimo tego faktu dharma Aśoki, uważana za jego kluczowe osiągnięcie, nie powinna być zrównywana z dharumą buddyjską, gdyż władca z całą pewnością nie uczynił z buddyzmu religii państwowej. Dharma głoszona przez Aśokę była doktryną moralną, lecz jej idee powinny być rozpatry-

⁴⁵ A. L. Basham, op. cit., s. 85.

wane w kontekście społecznym i politycznym⁴⁶. Idee głoszone przez Aśokę były częścią politycznego planu, którego celem było doprowadzenie do harmonijnego działania organizmu państwowego. Należy raczej odrzucić pogląd, zgodnie z którym wielkość Aśoki miała polegać na zastosowaniu zasad religii do praktyki administracyjnej, bowiem dharmy Aśoki była próbą implementowania swoistego programu politycznego, który miał na celu znalezienie zasad pomagających w utrzymaniu nowego i rozległego państwa. Wiele reguł opisanych w edyktach miało wydźwięk wyraźnie propagandowy. Władca głosił zasadę niekrzywdzenia (*ahimsā*) i zakazał zabijania pewnych gatunków zwierząt w celach konsumpcyjnych, nie objęła ona jednak gatunków najczęściej dostarczających mięsa, takich jak wół, krowa i bawół. Za jedyną formę podboju uznawał Aśoka „zwycięstwo poprzez dharmę”, ale nie podjął kroków w celu zlikwidowania czy zredukowania armii, a głoszone przez króla poszanowanie ludzkiego życia nie doprowadziło do zniesienia kary śmierci. Aśoka był świadom, że ewentualna wojna doprowadziłaby do destabilizacji kraju, a niechęć do wojennej przemocy, wyrażona po konflikcie z Kalingami, wynikała nie tyle z pobudek moralnych, ile politycznych.

Aśoka był z pewnością postacią w dziejach Indii wyjątkową, zdolnym i nadzwyczaj przezornym władcą, który potrafił utrzymać ogromne terytorium sięgające od dzisiejszego Afganistanu na zachodzie do Bengalu na wschodzie i Tamilu na południu. Jego oryginalna koncepcja dharmy, czerpiąca z buddyzmu i hinduizmu, była przede wszystkim narzędziem politycznym, służącym utrzymaniu władzy, ale ostatecznie nie zdołała zapobiec rozpadowi imperium Maurjów po jego śmierci w 232/233 roku p.n.e. Maurjowie zdołali utrzymać rządy, chociaż tylko w dolinie Gangesu, przez następne 48 lat, a około 184 roku ich państwo przestało istnieć. Czasy po upadku Maurjów to okres nieustannej walki różnych dynastii w poszczególnych regionach. Na ziemiach indyjskich często do władzy dochodziły siły obce, takie jak Grecy z Baktirii, Scytowie (Śakowie) czy irańscy Pahlawowie. Ten burzliwy okres trwał aż do 320 roku n.e., czyli do początku panowania Ćandragupty I z dynastii Guptów, która ponownie zjednoczyła większą część Indii pod jednym panowaniem aż do 550 roku n.e.

J. Zapart

⁴⁶ J. Kieniewicz, op. cit., s. 87.

KULTY HINDUIZMU

DEFINIOWANIE HINDUIZMU

Termin hinduizm funkcjonuje w popularnym rozumieniu jako nazwa religii najliczniej reprezentowanej przez mieszkańców Indii, dlatego też należy wyjaśnić na wstępie, że właściwie nie definiuje on jednej czy też jednorodnej religii. Jest to raczej, jak pisze Gavin Flood: „szeroki zakres tradycji i idei”⁴⁷. Ponieważ hinduizm nie ma jednego założyciela, jednego wyznania wiary, jednej drogi prowadzącej do zbawienia czy kościelnej struktury, trudno porównywać go do takich religii, jak chrześcijaństwo czy islam⁴⁸. Niektórzy sądzą, że można określić takim mianem okres historyczny i kulturowy Indii po epoce Wed i brahmanów⁴⁹. Swoiste dla niego byłoby włączanie chthonicznych kultów do panteonu bramińskiego oraz przejście od składania ofiar (*yajña*) do nabożeństwa adoracyjnego (*pūjā*), w którym ważną rolę odgrywają wizerunki bóstw⁵⁰. Kulty koncentrują się zatem wokół konkretnych bogów uznawanych za najwyższy byt, cel dążenia wyznawcy. Główne nurty to wisnuizm, czczący Wisznu jako najważniejsze bóstwo, następnie śiwaizm – skupiający czcicieli Śiwy (Śiwa), oraz śaktyzm, oddający cześć przede wszystkim Bogini-Dewi (Devī). Teistyczne tendencje tych tradycji zrealizowały się między innymi w koncepcji wielkiej trójcy hinduizmu – Trimūrti, zgodnie z którą bogom przypisano stosowne role w cyklicznym trwaniu świata: Brahmie⁵¹ jego stworzenie, Wisznu opiekę i podtrzymywanie świata, a Śiwie jego unicestwienie. Dróg prowadzących do wyzwolenia – złączenia z bóstwem – jest wiele i chociaż można doszukiwać się w nich cech wspólnych (Flood wylicza wiarę w transcendentnego Boga;

⁴⁷ G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008, s. 6.

⁴⁸ Ibidem, s. 7.

⁴⁹ W powszechnym rozumieniu hinduizm jest zjawiskiem ahistorycznym, w każdym razie czas w nim jest raczej cykliczny niż linearny. Warto jednak przytoczyć w tym miejscu zaproponowany przez Flooda chronologiczny schemat w odniesieniu do hinduizmu: 1. okres rozwoju cywilizacji doliny Indusu (ok. 2500–1500 r. p.n.e.), w którym można dostrzec elementy hinduizmu; 2. okres wedyjski (ok. 1500–500 r. p.n.e.), kiedy skomponowano Wedy, a także inne utwory traktujące o dharmie i rytuale; 3. okres eposów i puran (ok. 500 r. p.n.e.–500 r. n.e.) – czas rozwoju tradycji wisnuizmu, śiwaizmu i śaktyzmu; 4. okres średniowieczny (ok. 500–1500 r. n.e.) – rozwój ruchów pobożnościowych – bhakti (związanych zwłaszcza z Wisznu, Śiwą i Dewi) oraz powstania literatury dewocyjnej i tantrycznej; 5. okres współczesny (od ok. 1500 r. n.e.) – renesans indyjski XIX/XX, a także rozprzestrzenienie hinduizmu poza Indie. Ibidem, s. 22–23.

⁵⁰ Por. H. Wałkowska, *Wstęp*, [w:] J. Sachse, *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, Warszawa 1988, s. XXXIII–XXXIV.

⁵¹ Brahmā utożsamiany z Pradžapatim (Prajāpati) – bogiem stwórcą okresu wedyjskiego, jest zdecydowanie mniej popularny niż Wisznu czy Śiwa. Zgodnie z legendami, w jakie obfitują purany, za różnorakie przewinienia został skazany na brak własnego kultu. W rzeczywistości był bóstwem zbyt abstrakcyjnym i bliskim starszej warstwie wierzeń, nieprzystającym do roli boga osobowego.

pobożność – *bhakti* – w stosunku do bóstw objawiających się w wizerunkach; wiarę w moksę – wyzwolenie od karmana – prawa uczynków i z sansary (*samsāra*) – cyklu kolejnych narodzin; uznawanie autorytetu Wed i konieczności przestrzegania dharmy – „reguł zachowania rytualnego, społecznego i etycznego”⁵²), nie ma, jak sądzi John Brockington, „żadnej doktryny czy rytuału wspólnego dla całego hinduizmu, a co istotne dla jednej grupy, nie musi być takim dla innej”⁵³.

PODSTAWOWE KULTY W HINDUIZMIE

Wymienione wyżej najbardziej znaczące kulty hinduizmu niekoniecznie były i są do siebie wrogo nastawione, choć pewne tradycje literackie, takie jak omówione w kolejnym rozdziale purany (*purāṇa*), a także samhity (*saṃhita* – teksty wisnuizmu), agamy (*āgama* – zbiór tradycji śiwaickiej) oraz tantry⁵⁴ zakładają większe znaczenie danego boga niż pozostałych (na przykład wyższość Wisnu nad Śiwą). Konkurencyjne kulty nie są jednak negowane.

Bogowie funkcjonują jako istoty wyższe, manifestujące się w wizerunkach umieszczanych w sanktuariach. Włączani są także w opowieści mitologiczne, przejmując wiele ludzkich zachowań. Popularyzacja mitów miała miejsce głównie za sprawą eposów i puran. Wiele z nich zostało zilustrowanych w dekoracjach świątyń, utrwalając tym samym w świadomości wyznawców postaci poszczególnych bóstw oraz historie z nimi związane.

Jednym z bogów zajmujących istotną pozycję w hinduistycznym panteonie jest Wisnu, którego wcielenia i emanacje są częstokroć efektem asymilowania lokalnych kultów, a także przemiany wierzeń w obrębie tantry takich odłamów, jak bhagawata (*bhāgavata*), pañcaratra (*pañcarātra*) czy waikhanasa (*vaikhānasa*) oraz alwarów w południowoindyjskim bhakti⁵⁵. W tradycji wisnuickiej uformowało się dziesięć zstąpień (*avātara*) tego bóstwa, których znaczenie zmieniało się w miarę rozwoju kultu. W źródłach literackich najczęściej wymienia się następującą listę: Ryba (*Matsya*), Żółw (*Kurma*), Dzik (*Varāha*), Człowiek-Lew (*Narasimha*), Karzeł (*Vāmana*), Rama z Toporem (*Paraśurāma*), Rama Wspaniały (*Rāma Candra*, bohater *Ramajany*), Kriszna (*Kṛṣṇa*), Rama Mocarny (*Balarāma*) oraz Kalkin. Warto przy tym zauważyć, że niektóre listy podają Buddę jako dziewiąte zstąpienie, wykluczając tym samym Paraśuramę lub Balaramę. Najistotniejszymi awatarami w wisnuizmie są Rama i Kriszna, cieszący się niezmiernie popularnym, indywidual-

⁵² G. Flood, op. cit., s. 11.

⁵³ J. Brockington, *Święta nić hinduizmu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1990, s. 7.

⁵⁴ W każdym kulcie można dopatrzeć się elementów tantry, choć najczęściej kojarzy się ją z śiwaizmem i śaktyzmem. Cechą charakterystyczną tantrycznych kultów jest, poza osiągnięciem wyzwolenia, możliwość zdobycia tak zwanych boskich mocy (*siddhi*) dzięki odpowiedniej wiedzy i długotrwałej praktyce pod kontrolą nauczyciela – *guru*. M. Czerniak-Drożdżowicz, *Tantryczne tradycje Indii*, „Znak” 1999, nr 10 (533), s. 52, 55.

⁵⁵ Ibidem, s. 61–62.

alnym kultem, między innymi ze względu na ogromne znaczenie omówionych poniżej tradycji literackich *Ramajany* (*Rāmāyaṇa*) i *Mahabharaty* (*Mahābhārata*), tu w szczególności w *Bhagawadgicie* (*Bhagavadgītā*).

Opowieści mitologiczne odnoszące się do wcieleń Wisznu podkreślają aktywny oraz dobroczynny charakter tego bóstwa, bowiem każde z nich pojawia się w razie konieczności ratowania świata przed złem i niebezpieczeństwem, najczęściej uosobionym w postaci demona. Jako Ryba Wisznu zstępuje w czasie potopu, ratując prawych ludzi oraz pokonując demona o imieniu Hayagrīva. We wcieleniu Żółwia Wisznu wspomaga bogów w ubijaniu oceanu mleka, przyjmując rolę podstawy pod wielką matę, jaką jest góra Mandara. Wokół niej opleciony jest wąż Wasuki (*Vāsuki*), za którego z jednej strony ciągną bogowie, z drugiej zaś demony. W trakcie ubijania oceanu kolejno pojawiają się skarby oraz napój zapewniający moc i nieśmiertelność. Wisznu w kluczowym momencie sporu o napój przemienia się w piękną kobietę i pomaga bogom zyskać przewagę nad demonami. Kolejne wcielenie to Dzik związany z historią o wydobywaniu Ziemi (*Ṛthivī*) z głębin kosmicznego oceanu, w jakim pogrążyła się w czasie potopu. Przeciwnikiem boga jest w tej opowieści demon *Hiraṇyākṣa*. Jako Człowiek-Lew Wisznu pojawia się, by zabić demona *Hiraṇyakaśipu*, którego na mocy przyrzeczenia *Brahmy* nie mógł pokonać ani bóg, ani człowiek, ani zwierzę. Demon miał syna – *Prahladę* (*Prahlāda*), będącego gorliwym wyznawcą Wisznu, lecz nie pochwalał tej postawy syna i postanowił go zgładzić. *Prahlada* w swych modlitwach prosił Wisznu o ratunek. Bóg zstąpił na ziemię w hybrydalnej formie – w połowie ludzkiej, a w połowie lwiej, rozszarpał demona i uratował swego wiernego wyznawcę. W formie *Karła* zwyciężył demona *Balego* (*Bali*), który dzięki ascezie zyskał wielką moc i zdołał zapanować nad światem. Wisznu pojawia się u niego najpierw jako bramin-karzeł i prosi demona o ofiarowanie kawałka ziemi wielkości trzech kroków. Otrzymał zgodę, objawia swoją prawdziwą formę – urasta do ogromnych rozmiarów i przemierza dwoma krokami ziemię i niebo, trzeciego zaś nie ma już gdzie postawić. Demon zostaje pozbawiony władzy. Następne wcielenie – *Rama* z *Toporem* – jest jednym z najmniej popularnych. Występuje jako bohater historii o konflikcie między królem *Kartawirją* (*Kārtavīrya*) a ascetą *Dżamadagnim* (*Jamadagni*). *Paraśurama* dokonuje krwawej zemsty na rodzie *Kartawirji* za kradzież cudownej krowy, którą posiadał *Dżamadagni*, a także za zabójstwo samego ascety. Opowieść ta jest często traktowana jako odzwierciedlenie konfliktu między stanem braminów i kszatrijów. Kolejne wcielenia – *Rama Wspaniały* oraz *Kriszna* – zajmujące ważne miejsce w *Ramajanie* i *Mahabharacie*, zostaną omówione w części poświęconej eposom. *Balarama* zaś, najczęściej wzmiankowany jako brat *Kriszny*, wywodzi się z kultów wegetacyjnych i pierwotnie związany był z rolnictwem. Ważnym elementem jego kultu było także połączenie z bóstwami węzowymi. W okresie eposów jednoznacznie uznany został za inkarnację kosmicznego węża *Śesza* (*Śeṣa*), na którego zwojach, jak podają wisznuickie mity kosmogoniczne, spoczywa Wisznu między poszczególnymi cyklami kreacji świata.

W niektórych klasyfikacjach wcielenie Buddy jest utożsamiane z historycznym Buddą. Nie pojawiło się jednak na ziemi po to, by wprowadzić w miejsce ortodoksji nową naukę o wyzwoleniu, ale po to, żeby oddzielić prawych wyznawców hinduizmu od nieprawych. Wszyscy, którzy uwierzyli w fałszywe nauki Buddy, zostali potępieni. Wyznawcy, którzy przetrwali chwilę próby, dowiedli mocy swej wiary. Ta przewrotna historia wprowadzona została w opowieści o Wisznu przez bramińców mających, rzecz jasna, na celu osłabienie oddziaływania buddyzmu.

Ostatnią awatarą jest Kalkin, wyobrażany jako jeździec na koniu lub człowiek z głową konia. Jest to forma Wisznu, która pojawić ma się w przyszłości, zwiastując koniec świata. Gdy nadejdzie czas upadku wszelkich cnót, a na ziemi zapanują ludzie nikczemni, Kalkin spuści na nich swój miecz zagłady i przywróci pierwotny ład.

Drugą istotną tradycję hinduizmu stanowi śiwaizm, gdzie najwyższą istotą jest Śiwa, bóstwo synkretyczne, łączone z wedyjskim Rudrą, przejmujące cechy lokalnych bogów, a także elementy kultu węży czy fallusa. Jego symbol falliczny (*liṅga*) do tej pory jest jednym z najczęstszych wyobrażeń pojawiających się w sanktuariach. Śiwa nie posiada awatarów, ale może się manifestować w rozlicznych formach: łagodnej, groźnej, kobiecej lub w zjednoczeniu ze swoją towarzyszką (*śakti*) jako *ardhanārīśvara* (dosł. „bóg, którego połową jest kobieta”), a także połączony się z Wisznu (Harihara). Jako Maheśamūrti objawia się w swej pełnej, pięcioliwej formie, ujmującej wszystkie aspekty. Wielokrotnie podkreśla się ambiwalentny charakter Śiwy – jednocześnie bóstwo może być łaskawe dla swoich wyznawców (takie jest znaczenie jednego z jego imion – Śiva) lub złowrogie. Równie często eksponuje się zarówno jego ascetyczny wizerunek, jak i witalność oraz płodność symbolizowaną pod postacią lingi. Jego moce unicestwiające świat obrazowane są często w formie tańczącego kosmiczny taniec zniszczenia bóstwa, określanego jako Król Tańca (*Nāṭarāja*).

Warto na koniec zaznaczyć, że w śiwaizmie rozwinęło się wiele szkół tantrycznych: *paśupata*, *kapalika*, *śaivasiddhānta* (śiwaizm tamilski), *nayanmara*, *lingāyata* czy śiwaizm kaszmirski.

Nie tylko bóstwa męskie, ale także boginie, szczególnie w śaktyzmie, są ważnymi postaciami hinduistycznego panteonu. Bogini może występować w roli towarzyski-małżonki bóstwa, ale może także posiadać odrębny kult, stawiający ją wyżej od boga. Istotne wówczas jest jej znaczenie jako żeńskiej energii potrzebnej bóstwu do ewoluowania z siebie stworzeń. Śaktyzm zakłada także możliwość zdobycia żeńskiej energii, które odpowiednio przygotowanemu adeptowi zapewnić mogą szczególne moce czy umiejętności⁵⁶. W tej tradycji najpopularniejszą boginią jest Devī, posiadająca zarówno łagodne (Umā, Pārvatī), jak i groźne (Kālī, Durgā, Camunda) aspekty. Powszechnie jest uznawana za towarzyszkę Śiwy, jednakże śaktyzm, szczególnie w tradycji tantrycznej, nadaje jej najwyższy status wśród wszystkich bóstw.

⁵⁶ Ibidem, s. 54–55, 60–61.

U innych bogiń najczęściej akcentuje się funkcję macierzyńską lub towarzyszącą bogom, na przykład bogini Śrī-Lakṣmī, przejęta przez panteon wisznuicki, jest zdecydowanie mniej aktywna niż towarzysząca Śiwy. Należy jednak pamiętać, że bogini Śrī jest od najdawniejszych czasów wiązana z kultami płodności, obfitością i dobrobytem. Wielu badaczy uważa, że zdecydowana większość bogiń to po prostu metamorfozy czczonej pierwotnie Bogini Matki.

SYSTEMY FILOZOFICZNE

Omawiając główne założenia hinduizmu, należy odnieść się również do sześciu systemów oglądu (*śāddarśana*)⁵⁷, które uznawane są za ortodoksyjne szkoły bramińskie i które można porównać do zachodnich szkół filozoficznych. Należy jednak pamiętać, że poruszane w nich zagadnienia mają nie tylko filozoficzny, ale także religijny charakter. Systemy te określane są jako *astika*, czyli uznające autorytet objawienia (*śruti*), podejmują się zatem ponownej interpretacji przekazanych w objawieniu poglądów, zarówno w zakresie epistemologii, jak i ontologii. Każda z nich oferuje inną drogę do wyzwolenia, zależną od uwarunkowań danej osoby.

Założenia poszczególnych szkół wyrażono najczęściej w traktatach ułożonych w formie sutr (bardzo zwięzłych, krótkich strof; od *sūtra* – „nić”, „sznur”). Do nich powstały komentarze (*bhaṣya*).

Sześć systemów tradycyjnie uporządkowanych jest w następujące, uzupełniające się w kwestii wybranych założeń, pary:

1. *nyāya-vaiśeṣika*,
2. *sāṃkhya-yoga*,
3. *mīmāṃsa-vedānta*.

Pierwszy z nich – njaja – to system zajmujący się teorią poznania, zakładający jego cztery źródła: naoczność, wnioskowanie, porównanie i słowo objawienia. Stanowią one jedną z kategorii sądzenia. Kolejną kategorią są przedmioty poznania, wynikające zarówno z zewnętrznego, jak i wewnętrznego doświadczenia. Odnoszą się one do struktury bytów oraz do przyczyn wiążących duszę w kręgu sansary. Jednym z przedmiotów poznania jest samo wyzwolenie (*mokṣa*), zdobywane właśnie w procesie poznania.

Łączona z njają waiśeszika jest rozumiana jako filozofia przyrody. Porządkuje strukturę rzeczywistości, a także człowieka i duszy. Definiowanie substancji składających się na rzeczywistość, poza rozważaniem problemu kreacji świata (polegającej na łączeniu się i rozłączaniu substancji zbudowanych z atomów), umożliwia

⁵⁷ Warto zauważyć, że podstawowe znaczenie terminu *darśana* to „widzenie”, „postrzeganie”, „pogląd”. Używany jest on również do określenia systemów nieortodoksyjnych, takich jak buddyzm i dżinizm.

także wyjaśnienie, w jaki sposób dusza poznaje, a ponadto, w jaki sposób migruje w kręgu sansary. Waiśeszika przejmuje od njaji źródła niezawodnego poznania, ściągając je w dwie grupy: naoczność oraz wnioskowanie, w którym zawiera również porównanie i słowo objawienia.

Njaja zakłada istnienie boga (*īśvara*), który jest przyczyną sprawczą świata. Podobnie późniejsza waiśeszika dopuszcza jego istnienie, przy czym nie uznaje iśwary za stwórcę, a jedynie za władcę kontrolującego wszelkie procesy we wszechświecie.

Sankhja i joga stanowią parę, w której pierwsza ze szkół dostarcza teoretycznych, druga zaś praktycznych podstaw procesom poznawania i realizacji na drodze do wyzwolenia. Sankhja zakłada istnienie dwudziestu pięciu składników rzeczywistości, z których najistotniejsze są dwa: *puruṣa* – pasywny, świadomy, męski pierwiastek, oraz *prakṛti* – żeński, aktywny i nieświadomy pierwiastek ewoluujący w pozostałe dwadzieścia trzy „istności” (*tattva*) posiadające tę samą naturę. Prakriti złożona jest z trzech jakości (*guṇa*), które określa się jako 1. jasność, dobroć (*sat-tva*); 2. aktywność, namiętność (*rajas*) oraz 3. ciemność i bezwład – (*tamas*). W sytuacji, w której guṇy pozostają w równowadze, prakriti się nie rozwija. Gdy któraś z nich przeważa, zaczyna się tworzenie świata i zjawisk. Z prakriti wyłania się intelekt (*buddhi*) oraz świadomość jaźni (*ahamkāra*). Powstaje *manas* – umysł pośredniczący między światem zewnętrznym a zmysłami oraz organami działania, takimi jak mowa, chwytanie, chodzenie, wydalanie czy prokreacja. Zmysły, które ewoluują z niego, to słuch, dotyk, wzrok, smak i węch. Ze świadomości jaźni powstaje pięć żywiołów subtelnych (dźwięk, dotyk, kształt, smak i zapach) i pięć grubych (eter, ogień, wiatr, woda i ziemia). Niewiedza (*avidyā*) powoduje, że puruṣa upatruje w działaniach prakriti swoje własne, a tym samym wiąże się w sansarze. Poprzez poznawanie struktury rzeczywistości i uświadamianie sobie jej różnorodności świadomy podmiot powinien podejmować działania wynikające z powinności (*dharma*), jednocześnie pozwalające na stopniowe uwalnianie się z kręgu sansary.

Joga klasyczna, przyjmując za podstawę założenia sankhji odnoszące się do teorii bytu, jest metodą ukazującą praktyczną drogę do wyzwolenia. Zgodnie z wytycznymi jogi adept powinien pod okiem nauczyciela przejść osiem stopni: 1. przyjęcie pięciu *yama*, które można scharakteryzować jako moralne wytyczne – niekrzywdzenie, mówienie prawdy, niekradzenie, powściągliwość zmysłowa oraz nieposiadanie; 2. zastosowanie pięciu zasad ascetycznej praktyki (*niyama*), do których należą czystość, zadowolenie, asceza, studiowanie oraz skupienie się na bogu; 3. przyjmowanie odpowiedniej pozycji ciała (*asana*); 4. kontrolowanie oddechu (*prāṇāyāma*); 5. kontrolowanie aktywności zmysłów (*pratyāhāra*); 6. koncentrację (*dhāraṇā*); 7. kontemplację (*dhyāna*); 8. skupienie (*smādhi*). Sprzęganie odpowiednich postaw moralnych z działaniami zarówno w sferze ciała, jak i ducha prowadzi adepta do powściągnięcia działań świadomości (*cittavṛttinirodha*), umożliwiając właściwe rozpoznanie rozdzielnosci prakriti i puruṣy, a następnie wyzwolenie z więzów karmana.

Sankhja klasyczna nie uwzględnia boga, joga zaś naucza o najwyższym władcy (*īśvara*), który jest odwiecznie wyzwolony i wszechwiedzący. Może on obdarzać swoją łaską adepta jogi, wspomagając go na drodze do wyzwolenia, tym samym staje się właściwie najwyższym nauczycielem. Jest jednakże przede wszystkim przedmiotem medytacji jogina, na przykład w postaci świętej sylaby „Om”.

Ostatnią parę systemów tworzą mimansa i wedanta, które przede wszystkim zajmują się interpretacją Wed i ich komentarzy. Pierwszy z nich, zwany też *purva-mīmāṃsā* (pierwotną mimansą), uznaje treść objawienia za najważniejszą i odwieczną zasadę, która przejawia się w słowie (dźwięku) i jednocześnie reguluje wszystkie procesy we wszechświecie czy też wszelkie działania człowieka. Poza tym w ontologii mimansa prezentuje poglądy bliskie waiśeszicie. Rzeczywistość rozpatruje poprzez kategorie, zakłada atomową strukturę żywiołów i istnienie wielu poznających atmanów. Jednak tym, co przede wszystkim zajmuje myślicieli mimansy, jest moc i następstwo rytualnego aktu. Ogromne znaczenie system przypisuje bowiem rytuałom, których sprawowanie umożliwia wypełnienie powinności religijnej (nakazanej przez dharmę) oraz gwarantuje zachowanie harmonii we wszechświecie. Działania ofiarne, co istotne, pojmowane są ponadto jako czyn o religijnym charakterze, mogący zaowocować w kolejnych wcieleniach, a także doprowadzić do wyzwolenia z kręgu narodzin. Przy czym same pobudki odprawiania ofiar są dwójako definiowane: 1. jako chęć wypełnienia obowiązku, spodziewając się nagrody/uniknięcia kary; 2. jako wypełnienie obowiązku bez oczekiwania na nagrodę czy bez obawy przed karą.

Wedanta, określana także jako *uttaramīmāṃsā* – wtórna mimansa, jest właściwie zbiorem szkół reprezentowanych przez różnych myślicieli, odnoszących się do treści objawienia. Ich wspólne założenie to istnienie pierwotnej przyczyny świata i najwyższego bytu – brahmana, którego poznanie warunkuje osiągnięcie wyzwolenia. W wedancie wyodrębnić można zatem: 1. szkołę *advaita* założoną przez Śankarę (Śaṅkara) i postulującą niedwoistość (monizm); 2. reprezentowaną przez Ramanudżę (Rāmaṇuja) szkołę *viśiṣṭādvaita*, postulującą szczególną niedwoistość (monizm kwalifikowany); 3. *dvaitādvaita* Nimbarki (Nimbārka), a więc szkołę dwoistej niedwoistości; 4. *dvaita* – doktrynę o dwoistości (dualizm), której przedstawicielem był Madhwa (Madhva); 5. *śuddhādvaita* – szkołę, w której Wallabha (Vallabha) nauczał o czystej niedwoistości. Wszystkie, poza szkołą Madhwy, zakładają jedność, tożsamość nadrzędnego bytu (brahmana), świata i człowieka (choć w przypadku Ramanudży – niepełną). W tej sytuacji postrzeganie rzeczywistości jako złożonej i różnorodnej, czy też w ogóle jako realnej, jest najczęstszym błędem i przejawem niewiedzy. Za jej sprawą dusze, definiowane tutaj jako byty świadome, podejmują działania wiążące je w sansarze. Właściwe poznanie jedyne realnego bytu, skrywanego za zasłoną ułudy (*māyā*), warunkuje wyzwolenie. Niektóre szkoły uznają udział uczynków (karmana) za istotny na drodze do wyzwolenia, lecz podrzędny względem poznania (na przykład Ramanudża) lub zasadny w przypadku bezinteresownych działań wynikających z powinności (Madhwa).

Szkoła Madhwy, w odróżnieniu od powyższych, uznaje trzy niezależne zasady: absolut utożsamiany z Wisznu, świadomość (*cit*) i nieświadomość (*acit*). Dusze jednostkowe krążą w sansarze i/lub osiągają wyzwolenie zależnie od łaski Wisznu, stojącego ponad prawem karmana, ale zawsze są od niego różne.

W mimansie nie uwzględnia się istnienia boga, byty podlegają stałym procesom stwarzania i rozpadu, świat natomiast jest wieczny. Mimansa jako jedyny z sześciu systemów odrzuca cykliczne trwanie świata w następujących po sobie epokach określanych terminem *yuga*. Wedanta zaś w kwestii istnienia boga nie prezentuje jednorodnej postawy, dopiero późniejsze szkoły (Ramanudża, Nimbarka, Madhwa i Wallabha) identyfikują brahmana z bogiem (iśwarą), a konkretnie z Wisznu (Nimbarka, Madhwa) czy Kriszną (Wallabha). Wówczas właściwe poznanie, wiodące do wyzwolenia, zdobywa się w uwielbieniu bóstwa (*bhakti*).

Poza omówionymi tutaj sześcioma systemami do treści objawienia odnoszą się ponadto zbiory włączone w tak zwaną tradycję (*smṛiti*), reprezentujące różne gatunki literackie, między innymi omówione w kolejnej części eposy i purany. Można odnaleźć w nich wiele fragmentów dotyczących zarówno religii, jak i filozofii, które to dziedziny na równi zajmują istotne miejsce w rozwoju tradycji zwanej hinduizmem.

A. Staszczuk

EPOSY I PURANY

MAHABHARATA

Początków poezji epickiej należy szukać już w epoce wedyjskiej. W *Rigwedzie* znajdujemy pieśni epickie zwane akhjanami (*ākhyāna*), a w brahmanach napotkać możemy „dawne opowieści” (*purāṇa*) i „legandy” (*itihāsa*), których recytacja była integralną częścią niektórych ceremonii religijnych. Chociaż nie zachował się żaden zbiór epiki z czasów wedyjskich, wiemy, że już w tym okresie działali bardowie, którzy przechowywali i przekazywali tego typu literaturę. Można domniemywać, że poza przykładami literatury epickiej, takiej jak *itihasy*, w okresie wedyjskim musiały istnieć już samodzielne poematy epickie, ponieważ obydwie wielkie eposy indyjskie są produktami długiej tradycji epickiej⁵⁸. Autorami i depozytariuszami pierwszych pieśni epickich byli bardowie zwani *sutami* (*sūta*). Pieśni ułożone przez bardów trafiały do świadomości mas poprzez działalność wędrownych pieśniarzy zwanych *kuśilawami* (*kuśilava*).

⁵⁸ M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, Vol. 1, Delhi 1981, s. 294.

Rdzeń treści *Mahabharaty* (*Mahābhārata*) stanowi bratobójcza walka pomiędzy dwoma plemionami Bharatów (*Bhārata*): Pandawami (*Pāṇḍava*) i Kaurawami (*Kaurava*), czyli potomkami władcy imieniem Kuru⁵⁹. Kaurawowie byli najbardziej znaczącym rodem spośród synów Bharaty. Ich ziemią było „pole Kuru” (*Kurukṣetra*)⁶⁰, wzmiankowane już w *Jadźurwedzie* i brahmanach. Przypuszcza się, że wojna z *Mahabharaty* miała podłoże historyczne, odzwierciedlając najpewniej jakiś wewnętrzny konflikt północnoindyjskich Ariów⁶¹.

Materiał tworzący dzisiejszą *Mahabharatę* powstawał prawdopodobnie w ciągu co najmniej ośmiu wieków, od IV wieku p.n.e. do IV wieku n.e. W ciągu tego czasu narracyjne jądro obrosło w ogromną masę różnorodnych treści, aż cały epos stał się swoistą encyklopedią zawierającą mnóstwo podań, legend i partii dydaktycznych oferujących treści religijne i filozoficzne. Materiał *Mahabharaty* w pewnych partiach jest zdecydowanie starszy niż ona sama, o czym świadczyć może umiejscowienie konfliktu pomiędzy Kuru a Pandawami w około VIII wieku p.n.e.⁶² Epickie ballady i przypowieści o świeckim charakterze, w które obfituje *Mahabharata*, cieszyły się na tyle dużą popularnością wśród ludu, że zwróciły w końcu uwagę braminów. Ci wykorzystali to nowe medium do ugruntowania swojej dominującej pozycji poprzez włączenie doń wątków przemycających elementy bramińskiego prawodawstwa i filozofii. Trzecią, poza bardami i braminami, grupą, która ukształtowała treść eposu, byli wędrowni asceci. Wzbogacili oni dzieło o umoralniające opowieści sławiące wartość wyrzeczenia i głoszące marność świata. Ta mieszanka wpływów uczyniła z *Mahabharaty* unikalne kompendium odzwierciedlające wszystkie aspekty indyjskiego ducha.

Mahabharata jest jednym z najdłuższych utworów literatury światowej. Składa się z 18 ksiąg (*parvan*) oraz *Hariwaṃśi* (*Harivaṃśa*), czyli *Genealogii Harego* (Kriszny), 19. księgi będącej późniejszym dodatkiem (*khila*). Z ponad 106 tys. słok (dwuwersów) obejmujących 19 ksiąg *Mahabharaty* jedynie 1/5 stanowi jądro utworu mówiące o konflikcie i walce Pandawów z Kaurawami. Tradycja przypisuje autorstwo eposu Wjasie (*Vyāsa*, dosł. „ten, który porządkuje”), mędrcom, który miał także skompilować Wedy. Postać ta odgrywa dość istotną rolę w fabule. Urodził się jako Kriszna Dwaipajana (*Kṛṣṇa Dvaipāyana*) i aby ratować ciągłość rodu królewskiego, z którym był spokrewniony poprzez matkę Satjawati (*Satyavati*), spłodził z dwiema swymi bratowymi dwóch potomków. Wjasa był nadzwyczaj szpetny, dlatego pierwsza z kobiet na jego widok zamknęła oczy i urodziła niewidomego Dhritarasztrę (*Dhṛtarāṣṭra*). Druga zaś zbladła z przerażenia, dlatego jej potomek urodził się ślepy, co jest dosłownym tłumaczeniem imienia Pandu (*Pāṇ-*

⁵⁹ Sam tytuł eposu odczytuje się jako „Opowieść o wielkiej walce rodu Bharatów”. W eposie znajdujemy złożenia *mahābhārata-yuddha* (wielka walka Bharatów) oraz *mahābhārata-khyānam* (wielka opowieść o walce Bharatów). Tytuł *Mahābhārata* ma być skrótem tychże zwrotów.

⁶⁰ Obszar na ziemiach pomiędzy rzekami Jamuną i Gangesem, w sąsiedztwie Indraprasthy i Hastinapury, w dzisiejszym stanie Haryana.

⁶¹ K. Mylius, op. cit., s. 83.

⁶² Ibidem, s. 85.

du). Później Dhritarasztra wraz ze swoją małżonką Gandhdari (Gāndhārī) doczekał się stu synów, z których najstarszym był Durjodhana (Duryodhana), zaś Pandu miał z Kunti (Kuntī) trzech synów o imionach Judhiszthira (Yudhiṣṭhira), Ardżuna (Arjuna) i Bhima (Bhīma). Potem poślubił jeszcze Madri (Mādrī), a ta powiła mu bliźnięta Nakulę i Sahadewę (Sahadeva). Ta piątka synów Pandu to główni bohaterowie eposu. Główna jego akcja toczy się wokół konfliktu pomiędzy potomkami Pandu i Dhritarasztry o stawkę, jaką jest władza nad królestwem. Obserwujemy głównie losy braci Pandawów, którzy wraz z małżonką Draupadi zostają wygnani z królewskiego dworu, lecz odkrywszy sprzymierzeńca w Krisznie, powracają, by wydać Kaurawom wielką, trwającą osiemnaście dni bitwę, która kończy się zagładą synów Dhritarasztry. Dochodzi do ugody między Pandawami i Dhritarasztrą, a Judhiszthira zostaje mianowany władcą. Kolejne wydarzenia obejmują wielką ofiarę z konia przeprowadzoną przez nowego króla, zagładę Jadawów – ziomeków Kriszny, a wreszcie ostatnią podróż Pandawów w Himajale, gdzie wszyscy, prócz Judhiszthiry, znajdują śmierć. Sam finał jest jednak pomyślny, gdyż bracia i Draupadi ostatecznie spotykają się w niebie i tam przybierają postać bogów⁶³.

Najważniejszym i najbardziej czczonym spośród bóstw *Mahabharaty* jest Wisznu (Viṣṇu). Wedyjski Wisznu był bogiem energii przenikającej wszechświat, umożliwiającym swą aktywnością zwycięstwa Indry i zapewniającym ludziom przestrzeń życiową. Z biegiem czasu uznano go za niebiański wzór idealnego władcy i przydano właściwy tej funkcji majestat. Był bogiem gotowym do pomocy i walki ze złem zagrażającym ziemi, które to cechy znajdują odzwierciedlenie w działalności jego dziesięciu awatar (*avatāra*). Wisznuizm *Mahabharaty* polega jednakże głównie na uznaniu boskości Kriszny (Kṛṣṇa; dosł. „ciemny”). W eposie Kriszna występuje zarówno jako wódz klanu Jadawów (Yādava) z Dwaraki (Dvārākā), przyjaciel i doradca Pandawów, jak i najwyższe bóstwo, jedna z awatar Wisznu.

BHAGAWADGITA

Bhagawadgita (*Bhagavadgītā*; w skrócie *Gita*, *Pieśń [Czcigodnego] Pana*) jest najsłynniejszym epizodem *Mahabharaty*, liczącym siedemset strof i włączonym do jej szóstej księgi (*Bhīṣmaparvan*). Pomimo iż *Gita* została wprowadzona do głównego wątku eposu, nie wydaje się, by stanowiła część jego pierwotnego jądra. Jest niemal pewne, że sama w sobie stanowi twór autonomiczny, co wnioskować możemy z treści i formy utworu, a także z jego pokrewieństwa z literaturą upaniszad. *Gita* mogła być pierwotnie tekstem szkoły bhagawatów, która już około II wieku p.n.e. miała licznych wyznawców. To, że *Gitę* podzielono na osiemnaście rozdziałów,

⁶³ Streszczenie wydarzeń składających się na akcję *Mahabharaty* znajdzie Czytelnik w: E. Śluszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 2001, s. 284–291; K. Mylius, op. cit., s. 85–91, M. Winternitz, op. cit., s. 307–360.

tyle samo, ile ksiąg liczy *Mahabharata*, a także ile trwa bitwa na polu Kuru, świadczy o istnieniu redakcji tekstu, a także wydaje się potwierdzać jego autonomiczność.

Za czas powstania *Gity* uznaje się zwykle III–II wiek p.n.e., z zaznaczeniem, że ostateczna redakcja tekstu musiała nastąpić nie wcześniej niż na początku naszej ery. Pewne jest, że *Gita* jest dziełem kilku anonimowych autorów i że powstawać musiała w ciągu kilku stuleci, o czym świadczą różnice w formie artystycznej i słownictwie niektórych epizodów.

Gita ma wyraźnie synkretyczny charakter i jawi się jako próba syntezy kilku istotnych dla całego hinduizmu prądów myślowych. Widać w niej wyraźne inspiracje hymnami wedyjskimi, monizmem upaniśad, jak również wyraźne odniesienia do ruchów pobożnościowych (*bhakti*), szczególnie do ruchu bhagawatów, oddających cześć Krisznie Wasudewie. Podstawy filozoficzne *Gity* zasadzone są na filozofii sankhji (*sāṃkhya*), a praktyczne metody postępowania zaczerpnięte zostały z jogi (*yoga*). W warstwie narracyjnej *Bhagawadgita* jest zapisem rozmowy, do której doszło przed rozpoczęciem bitwy na polu Kuru, pomiędzy jednym z braci Pandawów, łucznikiem Ardżuną, a Kriszną, jego woźnicą, który utożsamiony jest tu z najwyższym bóstwem. Wykład Kriszny, odpowiadającego na etyczny dylemat Ardżuny, jest nauką w pełni podporządkowaną soteriologicznemu ideałowi wyzwolenia. Wielkość *Gity* polega na przedstawieniu ideału soteriologicznego jako obejmującego trzy równoprawne drogi zbawiania, przy jednoczesnym podkreśleniu wartości życia przeciętnego człowieka. Dzięki temu zabiegowi nie tylko postawa ascety i kapłana, ale także pobożnego wyznawcy mogą mieć jednakowy udział w osiągnięciu najwyższego celu. *Gita* realizuje ten model poprzez wysoką ocenę każdej formy działania, będącego przeciw naturalną funkcją istoty ludzkiej. Podczas gdy Wedy uczyły o osiągnięciu nieba dzięki ofierze, *Gita*, zaprzeczając, że jedynie akt ofiarny ma moc zbawczą, nakazuje jednakowoż, by każde działanie wykonywano, jakby było ofiarą, to znaczy zawsze z myślą o najwyższym celu i bez pragnienia osiągnięcia czegokolwiek. *Gita* uznaje bowiem, że tym, co powoduje powstawanie negatywnego karmana i przyczynia się do powtórnych narodzin, jest nie samo działanie, lecz pragnienie owoców działania. Dlatego człowiek winien wypełniać swe powinności bez przywiązywania się do nich. Taka metoda postępowania określona została drogą czynu bezinteresownego (*niṣkāmakarmamārga*)⁶⁴. Działania nie powinno się odrzucać, gdyż nie można żyć, nie działając – nawet Bóg podtrzymujący istnienie świata pozostaje zawsze aktywny. Unikanie działania jest ucieczką od wypełniania swojej powinności; działać zatem należy, ale bez oczekiwania nagrody. Taka forma działania jest w *Gicie* nazwana karmajogą (*karmayoga*) – jogą czynu lub karmamargą – drogą czynu (*karmamārga*).

⁶⁴ M. Kudelska, *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 32.

Drugą z dróg wiodących do wyzwolenia zawartych w *Gicie* jest droga poznania – dźńanamarga (*jñānamārga*). Jest ona metodą rozpoznawania relacji pomiędzy elementami rzeczywistości na drodze spekulacji filozoficznej. Rozważania *Gity* opierają się na elementach filozofii, która później pod nazwą sankhji stanie się jednym z sześciu ortodoksyjnych systemów filozoficznych (*darśana*). Bardzo ważną rolę odgrywa także namysł nad rolą i pozycją boga uosobionego jako Kriszna. Kluczową rolę odgrywają pojęcia puruszy (*puruṣa*), biernej zasady podmiotowej, i prakriti (*prakṛti*), dynamicznej sfery natury. Za budulec rzeczywistości uznaje się trzy *guny* (*guṇa*): *sattwę* (*sattva*), odpowiadającą za przejrzystość i istotę tego, co psychiczne, *radžas* (*rajas*), odpowiedzialny za ruch i zmianę, oraz *tamas*, odpowiedzialny za trwanie. Tym, co podtrzymuje trzy *guny* i umożliwia ich przejawianie się, jest Bóg będący prazasadą stojącą poza wszelkimi dualizmami. Na kształtowanie się pozycji Kriszny w *Bhagawadgicie* jednakowo wpłynęły teistyczne tendencje kultu bhagawatów, jak i odziedziczony po upaniszadach monizm. Kriszna w *Gicie* jest Panem (*Īśvara*), który łączy cechy pozbawionego cech wiecznego absolutu, jakim jest brahman, z cechami boga osobowego, *Iśwary*, który stoi na straży kosmicznego i moralnego porządku, a także interweniuje, gdy na świecie pojawia się nieprawość.

Bóg objawia się w świecie, by stać się obiektem poznania, ale także miłości. Obecność boga przejawiającego się w fizycznym ciele przybliża go do człowieka i umożliwia mu kultywowanie trzeciej z dróg wiodących do zbawienia – drogi pobożnego oddania (*bhaktimārga*). Droga ta jest ukazana w *Gicie* jako najłatwiejsza, ale jednocześnie najwartościowsza, bo ożywiając w wyznawcy pełnię żarliwych uczuć do boga, daje mu jednocześnie zasmakować najwyższego poznania (*jñāna*). Fakt manifestacji boga na ziemi świadczy także o tym, że ludzka aktywność w tym świecie i w tym ciele może stać się źródłem zbawienia. Nie trzeba rezygnować z codziennego życia, lecz należy poświęcić owoce swych czynów bogu i skupić całą swą przytomność na jego osobie. Droga pełnej miłości służby i oddania się bogu jest zatem rodzajem kulminacji nauk *Gity*, a także, w pewnym sensie, sublimacją przesłania całego hinduizmu.

Eklektyczne przesłanie *Gity* sprawia, że od wieków cieszy się ona ogromną popularnością wśród Indusów, niezależnie od przynależności do konkretnego odłamu hinduizmu; mimo że formalnie nie należy ona do objawienia (*śruti*), przysługuje jej ranga równa Wedom.

RAMAJANA

Drugim z eposów jest *Ramajana* (*Rāmāyaṇa*; *Podróż Ramy*). Zazwyczaj za pierwszą cechę, jaka odróżnia ją od *Mahabharaty*, uznaje się dojrzały styl. Jest to widoczne do tego stopnia, że autora *Ramajany*, Walmikiego (*Vālmiki*), nazwano pierwszym poetą kunsztownego stylu (*ādikavi*), a jego dzieło pierwszym poematem w tymże stylu stworzonym (*ādikāvya*). Styl ten stał się wzorem dla późniejszych poetów, był udoskonalany i naśladowany na wielką skalę. Istota stylu *Ramajany*

leży w większym nacisku na formę niż treść, co manifestuje się poprzez stosowanie figur poetyckich, takich jak metafory i porównania pojawiające się głównie w opisach przyrody. Z uwagi na te cechy możemy *Ramajanę* nazwać czymś pomiędzy popularną poezją ludową a poezją kunsztowną (*kāvya*)⁶⁵. Ogromną popularność, jaką może szczycić się po dziś dzień, *Ramajana* zawdzięcza także licznym adaptacjom, takim jak słynny *Ocean czynów Ramy* (*Rāmcaritamānas*), napisany w języku awadhi przez piętnastowiecznego poetę Tulsidasa (Tulsīdās).

Ramajana, jaką znamy dziś, nie jest oryginalną formą poematu, ale swoistą kompilacją, powiększoną i zmodyfikowaną. Rozmiarami nie przypomina *Mahabharaty*, składa się bowiem jedynie z dwudziestu czterech tysięcy dwuwersów (*śloka*). Początki *Ramajany* mogą sięgać IV wieku p.n.e., ale w postaci zachowanej do naszych czasów powstawała ona mniej więcej od II wieku p.n.e. do II wieku n.e. Dzieło podzielone jest na siedem ksiąg zwanych kanda (*kāṇḍa*), spośród których najbardziej rozbudowane księgi – pierwsza i siódma – z pewnością stanowią późniejsze dodatki, jako że zawierają liczne interpolacje w postaci mitów i legend brahmińskich, które pozostają poza głównym wątkiem narracji. Księgi II–VI stanowią pierwotne jądro utworu, uległy one jednak rozszerzeniu poprzez rozbudowę miejsc uważanych za najwartościowsze poetycko⁶⁶.

Epos rozpoczyna się⁶⁷ opisem dzieciństwa księcia Ramy (Rāma), który urodził się jako jeden z czterech synów Daśarathy, króla państwa Kosala, ze stolicą w Ajodhji⁶⁸. Młody Rama zdobywa rękę Sity (Sītā), córki króla Dżanaki (Janaka), i spędza z nią dwanaście szczęśliwych lat. Niestety, dawna obietnica dana przez ojca Ramy jednej ze swoich trzech żon, która na tronie chce umieścić swego syna Bharatę, zmusza Daśarathę do wysłania Ramy na czternastoletnie wygnanie. Tam wraz z żoną oraz bratem Lakszmaną (Lakṣmaṇa) Rama przeżywa wiele przygód i wielokrotnie udowadnia swe męstwo, walcząc z licznymi potworami i demonami. Sita zostaje w końcu uprowadzona przez demona Rawanę (Rāvaṇa), władcę wyspy Lanka (Laṅkā). By odzyskać małżonkę, Rama zawiera przymierze z królem małp Sugriwą (Sugrīva). Po tym jak Rama pomaga mu odzyskać tron, Sugriwa wysyła syna boga wiatru Hanumana (Hanumān) wraz z armią na poszukiwania Sity. Hanuman, przeskoczywszy nad oceanem, odnajduje Sitę w pałacu Rawany na Lance, która zostaje opisana jako miejsce cudowne i magiczne. Po powrocie Hanumana małpia armia buduje most na Lankę i przeprawiwszy się na drugi brzeg, zaczyna oblegać stolicę wyspy. Dochodzi do straszliwej bitwy, podczas której przy udziale boskiej pomocy Rama uśmierca demona. Odzyskawszy Sitę, odmawia jednak jej przyjęcia, jako że ta zbyt długo przebywała z innym mężczyzną. By udowodnić swą niewinność, Sita rzuca się w ogień, lecz wtedy pojawia się bóg ognia Agni i sam

⁶⁵ M. Winternitz, op. cit., s. 455.

⁶⁶ Najwięcej takich miejsc znaleźć można w księdze piątej, poświęconej wyspie Lance, zwanej od nagromadzenia poetyckich opisów „Piękną” (*Sundarakāṇḍa*).

⁶⁷ O przebiegu akcji *Ramajany*: K. Mylius, op. cit., s. 109–114; E. Słuszkiewicz, op. cit., s. 35–362; M. Winternitz, op. cit., s. 458–475.

⁶⁸ Dzisiejszy Oudh (Awadh) w stanie Uttar Pradeś.

zapewnia o jej czystości. Małżonkowie udają się do Ajodhji, gdzie Rama wkrótce zostaje obwołany królem. Tutaj kończył się epos w swojej pierwotnej formie. Późniejsze wypadki, z dodanej VII księgi, obejmują kolejną próbę wierności Sity i przekazanie władzy przez Ramę swym dwóm synom bliźniakom.

Jak zostało już powiedziane, I i VII księga *Ramajany* nie należały do poematu ułożonego przez Walmikiego. Nie tylko zawierają one liczne wewnętrzne sprzeczności, lecz także ustępują pod względem poetyckim księgom stanowiącym rdzeń epopoi. Tylko w tych księgach Rama uznawany jest za postać boską, inkarnację boga Wisznu. W starej części utworu Rama jest człowiekiem i bohaterem, a jeśli jest mowa o bogach, to miano najwyższego przypisuje się nie Wisznu, lecz Indrze. Rama pozostaje wielką istotą ludzką i wzorem cnót, nigdy niezbaczącym ze ścieżki sprawiedliwości. Stopniowa braminizacja tekstu doprowadziła do upodobnienia Ramy do Wisznu już w starszych partiach epopoi, by w końcu w księdze I i VII doprowadzić do pełnej identyfikacji tych postaci. Z Sity uczyniono zaś z czasem wcielenie bogini Lakszmi (Lakṣmī), małżonki Wisznu.

Na zakończenie kilka słów o wzajemnym stosunku chronologii obydwu eposów. Okres powstawania *Ramajany* mieści się w okresie formowania się *Mahabharaty*, czego dowodzi włączenie do *Mahabharaty* epizodu o Ramie (*Rāmopākhyāna*). Ogólnie przyjmuje się, że to *Ramajana* była dla większego eposu źródłem inspiracji, gdyż w niej samej nie znajdujemy jakichkolwiek śladów znajomości wydarzeń lub bohaterów *Mahabharaty*, podczas gdy *Mahabharata* zna nie tylko postać Ramy, ale i sam poświęcony mu epos. Z tego wnioskuje się, że w czasie powstawania *Mahabharaty* *Ramajana* musiała być już dziełem o dużej sławie i jest możliwe, że już w II wieku p.n.e. istniała w obecnie znanej formie. Niemniej jednak należy pamiętać, że ze swoimi częstymi odwołaniami do wedyjskich postaci i wydarzeń *Mahabharata* przetwarza starszy materiał, przez co sam jej rdzeń musi być starszy od rdzenia *Ramajany*.

PURANY

Tradycja wylicza osiemnaście puran, których skomponowanie przypisuje się mitycznemu mędrcomu Wjasie. Stanowią one w większości literaturę religijną i dla późniejszego okresu rozwoju hinduizmu są tym, czym Wedy dla braminizmu. Purany (*purāṇa*; dosł. „stara [opowieść]”) posiadają niewątpliwie bardzo stare korzenie, sięgające czasów wedyjskich. Wiele legend wzmiankowanych w hymnach *Rigwed*y i w brahmanach jest przetwarzanych w puranach po wielokroć. Faktem jest jednak, że purany powstawały przez cały okres indyjskiej historii i że powstają po dziś dzień. Wiemy, że musiały istnieć już około V wieku p.n.e., jako że wzmiankowane są w źródłach z tego okresu⁶⁹. Wydaje się, że powstałe dużo później i zachowane do dziś purany są recenzjami starszych dzieł o podobnej religijnej i dydaktycznej treści.

⁶⁹ M. Winternitz, op. cit., s. 497.

Purany są nader często wzmiankowane w *Mahabharacie*, co może świadczyć o istnieniu literatury puranicznej na długo przed skompletowaniem eposu, który *notabene* sam siebie nazywa puraną. Wszystkim puranom wspólny jest pewien rezerwuar treści, co skłania do przypuszczenia, że pochodziły one z tego samego, bardzo starego źródła, na które składały się pewne ustne tradycje sięgające Wed, pieśni bardów, jak i ustalony kanon pism, swoiste prapurany. To, że zachowane do dziś purany nie należą do tych najstarszych, jest jasne choćby dlatego, iż same nie stosują się do własnych reguł odnośnie do treści. Według nich każda purana powinna zawierać tak zwane pięć cech (*pañcalakṣaṇa*): stworzenie świata (*sarga*), ponowne stworzenie po cyklicznym zniszczeniu (*pratisarga*), genealogię bogów i świętych (*vaṃśa*), cztery wielkie epoki Manu (*manavantaram*) oraz dzieje rodów królewskich (*vaṃśānucarita*). Niektóre z zachowanych puran zawierają o wiele więcej niż te pięć tematów, podczas gdy inne nie poruszają żadnego z nich. Tym, co charakteryzuje wszystkie z nich, jest poświęcenie się kultowi danego boga – Wisznu lub Śiwy. W puranach, które zachowały stary rdzeń, odnaleźć możemy partie poświęcone kosmogonii i najdawniejszej historii oraz genealogię królewskich domów sięgającą od pierwszych władców (z dynastii solarnych bądź lunarnych), aż do królów znanych z historii. Fakty te dają nam podstawy do ostrożnego datowania najstarszych puran na okres przed VII wiekiem p.n.e. Nowsze purany umiejscowić należy w pierwszych wiekach naszej ery.

Purany traktowane są jako święte teksty drugiej kategorii; uzupełnienie Wed przeznaczone dla kobiet i śudrów, którzy nie mogą z Wedami obcować. Jak zauważył filozof Ramanudża (Rāmānuja), tylko poprzez studiowanie Wed można zyskać najwyższą wiedzę, a purany prowadzić mogą zaledwie do oczyszczenia z grzechów⁷⁰. Źródło tego osądu tkwi w niskiej wartości literackiej tych dzieł, stworzonych głównie przez niższą klasę gorzej wykształconych kapłanów. Pomimo niedbałego stylu niektóre z puran dostarczają istotnej wiedzy historycznej oraz potrafią rzucić światło na różnorodne aspekty hinduizmu, gdyż są swoistym kodeksem różnych hinduistycznych obrzędów i obyczajów. Zawierają rozdziały na temat ofiar dla przodków (*śrāddha*), ślubów i przyrzeczeń (*vrata*), praktyk religijnych (*ācāra*), świętych brodów, czyli miejsc pielgrzymek (*tīrtha*), oddawania czci i składania ofiar (*pūjā*), darów i donacji (*dāna*) oraz innych aktów religijnych. Tym samym wiele z nich można uznać za podstawę hinduizmu świątynnego i swoistą hinduską „encyklopedię”.

J. Zapart

⁷⁰ Ibidem, s. 505.

BUDDYZM PIERWOTNY PODSTAWOWE ZAGADNIENIA

ŻYWOT BUDDY GAUTAMY

Historyczny założyciel buddyzmu miał żyć osiemdziesiąt lat i dwudziestowieczni badacze zwykli uznawać za okres jego życia lata 563–483 p.n.e., jednakże najnowsze ustalenia każą przesunąć datę śmierci Buddy na okres około 410–390 p.n.e.⁷¹ Naprawdę nazywał się Siddhartha (Siddhārtha, p. Siddhattha⁷²; dosł. „ten, który osiągnął cel”), a jego rodowe nazwisko brzmiało Gautama (p. Gotama). Przyszły Budda pochodził z górskiego klanu Śakjów (Śākya)⁷³, który zamieszkiwał niewielkie państwo położone na pograniczu dzisiejszych Indii i Nepalu. Gdy Siddhartha przyszedł na świat, władcą państwa był jego ojciec – Śuddhodana. Matką Siddharthy była Maja (Māyā), która swego syna urodziła w miejscowości Lumbini (Lumbinī)⁷⁴, niedaleko stolicy Śakjów, Kapilawastu (Kapilavastu).

Młody Siddhartha wzrastał w dostatku i przepychu. W wieku lat szesnastu poślubił kuzynkę Jaśodharę (Yaśodharā), z którą miał syna imieniem Rahula. Wyprawivszy się poza mury pałacu, Siddhartha po raz pierwszy w życiu spotkał starca, człowieka obłożnie chorego, ujrzał także zwłoki przygotowane do kremacji. Uświadomił sobie, że cierpienie, którego dotychczas nigdy nie doświadczył, jest nieodłączną częścią ludzkiej egzystencji. Tylko jedna z napotkanych postaci wydała mu się szczęśliwa – był to żebrak-asceta ze zgoloną głową. Książę zrozumiał, że istnieje wyjście ze świata cierpienia i że on sam musi je odnaleźć. Zdecydowany odmienić swój los, Siddhartha wymknął się nocą z pałacu, nie pożegnawszy się z najbliższymi. Porzucił życie świeckie i już jako bezdomny asceta podjął ćwiczenia medytacji. Osiągnął najwyższe stany skupienia, jednak uznał je za niezadowalające. Niebawem przyłączyło się doń pięciu innych ascetów, z którymi razem praktykował najsurowsze formy umartwień. Skrajna asceza tak go wyczerpała, iż był bliski śmierci. Widząc, że umartwienia nie zbliżają go do celu, zdecydował się przyjąć posiłek z rąk wieśniaczki Sudżaty i odbyć rytualną kąpiel. Gdy to uczynił, pięciu towarzyszy porzuciło go, uznając, iż zdradził ideały ascetycznego życia.

W wieku lat trzydziestu pięciu Gautama dotarł do miejscowości Gaja (dziś Bodhgayā w stanie Bihar) i zasiadł pod drzewem figowym (*ficus religiosa*) z mocnym postanowieniem osiągnięcia oświecenia. Stoczywszy zwycięski pojedynek z siłami Mary, władcy piekieł, osiągał coraz wyższe stany skupienia i zdobywał coraz głębszą wiedzę o istocie rzeczywistości. Dzięki nadludzkim mocom zdobył wiedzę

⁷¹ P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, op. cit., s. 132.

⁷² W wypadku najważniejszych pojęć terminowi sanskryckiemu towarzyszy jego odpowiednik w języku pali.

⁷³ Stąd jego późniejszy przydomek Śakjamuni (Śākyaṃuni) – „mędrzec z klanu Śakjów”.

⁷⁴ Miejscowość ta leży w dzisiejszym dystrykcie Rupandehi w południowym Nepalu.

o swoich poprzednich żywotach i ujrzał prawdę o nietrwałym i powstającym w zależności charakterze wszystkich zjawisk, aż wreszcie jego umysł wyzwolił się spod jarzma wszelkich uwarunkowań i osiągnął oświecenie. W ten sposób Siddhartha stał się Buddą (*buddha*) – „oświeconym” albo „przebudzonym”; dokonał radykalnej przemiany świadomości, która wyrwała go ze stanu ignorancji i dała wgląd w naturę rzeczywistości. W kilka dni po tym wydarzeniu Budda po raz pierwszy wygłosił swoją naukę w Jelenim Parku w Sarnath (Sārnāth), niedaleko Benaresu. Jego pierwsze pouczenie nosiło nazwę „wprawienie w ruch koła Dharmy” (*dharma-cakra-pravartana*) i uznawane jest za symboliczny początek buddyzmu. Budda wygłosił w nim naukę o czterech szlachetnych prawdach i ośmiorakiej ścieżce wiodącej do wyzwolenia.

Po osiągnięciu oświecenia Budda nauczał jeszcze przez czterdzieści pięć lat. W tym czasie wielokrotnie przemierzył obszary północnych Indii (dzisiejsze stany Uttar Pradeś i Bihar oraz południowy Nepal). W ciągu tych lat zdobył wielu uczniów, założył wspólnotę wiernych zwaną sanghą (*samgha*), zyskał także wielu możnych protektorów, którzy ufundowali liczne klasztory dla mniszej wspólnoty.

W swoją ostatnią podróż Budda udał się, w towarzystwie swego najbliższego ucznia Anandy (Ānanda), do stolicy państwa Mallów, Kuśinary (Kuśināra). Po drodze zatrzymali się w wiosce Pawa (Pāvā), gdzie ugościł ich kowal Ćunda. Potrawa⁷⁵, jaką poczęstował on mnichów, spowodowała u Buddy wyniszczającą biegunkę. Nauczyciel zdołał jednak dotrzeć do Kuśinary i tam spędził ostatnie godziny życia. Przeczuwając nadejście śmierci, położył się na prawym boku z głową zwróconą na północ i osiągnął wielkie całkowite wyzwolenie (*parinirvāna*).

NAUKA BUDDY

Punktem wyjścia do odtworzenia najważniejszych kwestii pierwotnego buddyzmu jest zbiór tekstów skompilowanych w północnych Indiach, spisanych w języku palijskim (*pāli*) około roku 20 p.n.e. na Cejlonie i zwanych *Tripitakā* (*Tripitaka*, p. *Tipitaka*, „Trójkosz”) albo kanonem palijskim. Należy jednak pamiętać, że kanon jest zbiorem tradycji „starszych” (*sthaviravāda*, p. *theravāda*) i jako taki nie może zostać uznany za w pełni wiarygodny przekaz pierwotnych nauk Buddy, aczkolwiek naukowcy są zgodni, iż zawiera on liczne wypowiedzi mogące pochodzić z ust historycznego Buddy. Schematem, który pozwoli nam uporządkować podstawowe dla buddyzmu zagadnienia, jest schemat czterech szlachetnych prawd.

⁷⁵ Trudno ustalić, jakie były składniki ostatniego posiłku Buddy. Palijska nazwa tej potrawy, *sukara maddava* (dosł. „słodczy wieprzów”), jest wyrażeniem mało precyzyjnym. Szkoła therawady utrzymuje, iż była to potrawa z wieprzowiny, w tradycji mahajanistycznej mówi się o pędach bambusa lub grzybach, co doskonale odzwierciedla poglądy obydwu tych tradycji na kwestię wegetarianizmu.

CZTERY SZLACHETNE PRAWDY. PRAWDA O POWSZECHNOŚCI NIESZCZĘŚCIA

Budda nazwał drogę religijnego życia, jaką odkrył, drogą środkową (*madhyamā-pratipad*). Jest to sposób życia opierający się na odrzuceniu dwóch skrajnych, a przez to szkodliwych postaw: samoudręczania się poprzez praktyki ascetyczne oraz nadmiernego folgowania sobie w przyjemnościach zmysłowych. Zdaniem Buddy każde przywiązanie, czy to do odczuć negatywnych, czy pozytywnych, stanowi przeszkodę w osiągnięciu ostatecznego celu, czyli nirwany (*nirvāṇa*, p. *nibbāna*). Drogę, którą sam kroczy, nazwał Budda szlachetną ośmioraką ścieżką (*ārya aṣṭāṅga mārga*). Jest ona złożonym z ośmiu elementów kompletnym systemem duchowego treningu, którego właściwe kultywowanie wiedzie wprost do oświecenia.

Pierwsza ze szlachetnych prawd mówi nam o powszechności nieszczęścia (*duḥkha*). Nieszczęściami są choroby, rozstania i śmierć, ale także w zdarzeniach na pozór pomyślnych tkwi nieodłączny potencjał cierpienia; zawsze przychodzi bowiem czas utraty tego, co jest nam bliskie. Nie tylko wszelkie zdarzenia egzystencjalne nacechowane są nieszczęściem: terminu *duḥkha* Budda używa również na opisanie elementów, z których składa się cała rzeczywistość. Te elementy to tak zwane pięć agregatów albo zespołów (*skandha*) znanych pod zbiorczym terminem *nama-rupa* (*nāma-rūpa*). Rupa to zjawiska cielesne albo takie, które posiadają fizyczną formę, zaś nama to zjawiska pozbawione formy, ale posiadające nazwę, innymi słowy zjawiska umysłowe. Na konglomerat skandh składają się:

1. to, co obdarzone kształtem lub upostaciowione (*rupa*); upraszczając, możemy powiedzieć, że są to elementy składające się na materię;
2. odczucia (*vedanā*) powstające w wyniku zetknięcia się pięciu zmysłów i umysłu z ich odpowiednimi przedmiotami; odczucia mogą być przyjemne, nieprzyjemne lub neutralne;
3. postrzeżenia (*saṃjñā*, p. *saññā*), czyli przedstawienia przedmiotów, w których poznajemy, jakie one są; dzielą się, podobnie jak odczucia, na postrzeżenia powstałe w wyniku zetknięcia się zmysłów i umysłu z odpowiednimi przedmiotami;
4. dyspozycje (*saṃskāra*, p. *sankhāra*), czyli elementy psychiczne o charakterze wolitywnym, które kształtują pozostałe elementy osobowości i działają jako siła przewodnia; do grupy tej zaliczamy przede wszystkim akty woli (moralnie dodatnie i ujemne), apercpcję (kontakt) i uwagę, a także wiele innych czynników, takich jak pamięć, skupienie, rozumowanie itd.;
5. świadomość (*vijñāna*, p. *viññāna*), która jest zasadą umożliwiającą wszelkie poznawcze manifestacje i występuje tylko wtedy, gdy odpowiednie zmysły (w tym umysł) wchodzi w kontakt z przedmiotami odpowiadającymi tymże zmysłom; dlatego wyróżniamy świadomość oka, świadomość ucha itd.

Pierwotny buddyzm przedstawia zasadniczo pluralistyczne ujęcie rzeczywistości. Manifestuje się to najdobitniej w pojęciu dharmy, czyli podstawowym budulcu, z jakiego składa się rzeczywistość. Dharmy są rodzajem podstawowych nośników bytu albo podstawowych faktów, które po poddaniu ich analizie ostają się jako samoistne i niemożliwe do dalszego rozłożenia. Wszystkie rzeczy natury, łącznie z żywymi istotami i człowiekiem, są wynikiem oddziaływania między sobą różnych dharm. Wszystkie dharmy dzielą podstawową cechę niemożności sprowadzenia ich do czegoś innego albo dalszego rozłożenia na mniejsze części. Należy pamiętać, że dharmy nie są abstrakcyjnie ujmowanymi najmniejszymi częstkami w rodzaju atomów, ale realiami, które w procesie analizy ukazują się człowiekowi jako właśnie takie, a nie inne i są możliwe do uchwycenia i wskazania⁷⁶.

Na egzystencję człowieka składa się wzajemne współoddziaływanie pięciu grup zespołów dharm, z których jedynie świadomość stanowi samodzielną dhamę. Pojedyncza dharmy nie wykazuje znamion samodzielnego bytu, gdyż może pojawiać się tylko warunkowo, to znaczy wtedy, gdy pojawi się inna dharmy. Budda mówi, że dharmy są anatman (*anātman*), to znaczy pozbawione własnej natury, czyli nie mogą istnieć same z siebie. Każda rzecz składa się z wielu dharm, które nie podlegają dalszej analizie, ale w swojej naturze są puste, ponieważ zyskują znaczenie tylko w warunkach oddziaływania z innymi dharmami. Podobnie jest z elementami składającymi się na organizm psychofizyczny. Egzystencja jest wynikiem ciągłego współoddziaływania wzajemnie zależnych dharm, dlatego człowiek, pomimo poczucia odrębności i indywidualności, nie jest istotą bytowo samoistną w dosłownym znaczeniu tego słowa. Budda odrzuca pojęcia jaźni lub duszy (*ātman*), gdyż nie dostrzega w człowieku żadnego trwałego elementu, co więcej, uważa koncepcję atmana za źródło cierpienia, spowodowanego przywiązaniem do iluzorycznego poczucia trwałości. Budda uznaje przemijanie i nieszczęście za główne kategorie egzystencjalne. Znajduje to odzwierciedlenie w wyróżnieniu trzech głównych cech (*tri-lakṣana*) całej rzeczywistości: nietrwałości (*anitya*, p. *anicca*), niesubstancjalności (*anātman*, p. *anatta*) i podatności na nieszczęście (*duḥkha*, p. *dukkha*).

PRAWDA O POWSTAWANIU NIESZCZĘŚCIA

Druga szlachetna prawda mówi nam o przyczynie wszelkiego nieszczęścia, czyli pragnieniu (*trṣṇā*, p. *taṇhā*). Pragnienie może być trojakię natury: pragnienie przyjemności zmysłowej, pragnienie ciągłego istnienia (powiązane z wiarą w istnienie samoistnej jaźni i jej istnienia po śmierci) oraz pragnienie zaprzestania istnienia (powiązane z wiarą w zaprzestanie istnienia jaźni po śmierci).

Prawda, którą Budda nazwał prawem współzależnego powstawania (*pratīty-asamutpāda*, p. *paṭiccasamuppāda*), jest dostępna wyłącznie na drodze bezpośredniego wglądu; nie może zostać przekazana przez autorytet ani nie można do niej

⁷⁶ V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 39–40.

dotrzeć na drodze rozumowania. Prawa tego nie należy pojmować jako prostego wynikania jednej rzeczy z drugiej, ale jako niezmienną zasadę o ustalonym wzorze, określającą funkcjonalne zależności pomiędzy rzeczami. Prawo zależnego powstawania można podsumować formułą: „gdy jest tamto, jest i to, gdy tamto powstaje, powstaje i to”⁷⁷. Prawo to jest egzemplifikacją ideału drogi środkowej, ponieważ trzyma się z dala od skrajnych poglądów głoszących istnienie albo nieistnienie rzeczy. Ktoś znający to prawo nie powie, że „wszystko istnieje” (*sarvam asti*), gdyż dostrzega ustawianie rzeczy, ale nie uzna także, że „nic nie istnieje” (*sarvam nāsti*), gdyż dostrzega powstawanie rzeczy.

Wykaz elementów pratifjasamutpady otwiera niewiedza (*avidyā*) [1], która jest zaprzeczeniem oświecenia i wiedzy potrzebnej do jego realizacji, czyli znajomości czterech szlachetnych prawd oraz samego prawa zależnego powstawania⁷⁸. Niewiedza dotycząca nietrwałej i uwarunkowanej natury wszystkiego w przeszłych żywotach wpłynęła na ukształtowanie się czynników wolicjonalnych (*samskāra*; dyspozycji) [2], które kierowały się ku temu, co przemijające. Dyspozycje pozwoliły realizować działania (*karman*), które prowadziły do kolejnych narodzin, po których istnieje terazniejsza świadomość (*vijñāna*) [3]. Świadomość łączy przeszłe żywoty z obecnym, gdyż powstaje wraz z ustaniem świadomości przeszłej, zarazem inicjując powstawanie kolejnych zjawisk świadomościowych w życiu obecnym. Procesy świadomościowe stanowią warunek ludzkiego doświadczania siebie, które obejmuje „nazwę i kształt” (*nāma-rūpa*) [4], czyli organizm psychofizyczny. W zależności od organizmu psychofizycznego kształtuje się sześć zmysłów, czyli sześć podstaw (*śadāyatana*) [5], przy czym należy pamiętać, że za zmysł uznany zostaje również umysł, ujmujący dharmy jako swoje przedmioty. Aktywność zmysłów umożliwia kontakt (*sparśa*) [6] z ujmowanymi przezeń składnikami bytu, z czego rodzą się z kolei [odczucia (*vedanā*) [7]. Wraz z odczuciami rozpoczyna się stadium istnienia, w którym kształtują się warunki jego kontynuacji. W reakcji na odczucie pojawia się pragnienie (*trṣṇā*) [8], które przejawia się pozytywnie, jako pożądanie, i negatywnie, jako niechęć do przedmiotów ujętych zmysłami. W obu przypadkach pragnienie skutkuje lgnięciem (*upādāna*) [9], które jest rozwiniętą formą pragnienia. Wyróżnia się lgnięcie do przyjemności zmysłowych, do reguł i rytuałów oraz do poglądów. Za szczególnie silne uznaje się lgnięcie do koncepcji jaźni. Skutkiem lgnięcia jest zaabsorbowanie istoty sobą i rzeczami, co warunkuje, a wreszcie podtrzymuje ciągłość stawania się (*bhava*) [10] nie tylko w tym, ale i w przyszłym życiu, w świecie pragnień zmysłowych albo w jednej z dwóch krain niebiańskich, w zależności od postępów na ścieżce kultywowania umysłu. Każde narodziny (*jāti*) [11] w jednej z dostępnych sfer nieodmiennie skutkują doświadczeniem całej gamy

⁷⁷ K. Kosior, *Buddyzm pierwotny*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymbalska, Kraków 2001, s. 192.

⁷⁸ Zaznaczyć trzeba, iż elementy 1 i 2 należą do egzystencji przeszłej, elementy 11 i 12 do egzystencji przyszłej, a elementy od 3 do 10 do egzystencji obecnej.

nieszczęść i wreszcie śmierci (*marana*) [12], która jest końcem i jednocześnie początkiem nowego cyklu stawania się⁷⁹. Jest to schemat w postaci ciągu wstępującego, czyli *anuloma* („z włosem”). Aby wykorzenić cierpienie, należy zniszczyć wszystkie z wymienionych czynników w ciągu zstępującym (*pratiloma*, „pod włos”): „Przez zniszczenie starości i śmierci ulegają zniszczeniu ponowne narodziny; przez zniszczenie ponownych narodzin ulega zniszczeniu bytowanie; przez zniszczenie bytowania ulega zniszczeniu przywiązanie itd.”⁸⁰

Jak mogliśmy zobaczyć powyżej, jednym z czynników najsilniej wiążących istotę w kręgu narodzin i śmierci jest działanie (*karman*, p. *kamma*) wynikające z niewiedzy. Pojęcie karmana jest nierozłącznie związane z pojęciem woli (*cetanā*). Każde działanie zostaje podjęte z pewną intencją woli pochodzącą z ciała, mowy lub umysłu. W zależności od swej moralnej kwalifikacji działanie decyduje o przyszłym losie istoty, powodując jej odrodzenie się w takich, a nie innych okolicznościach. Przyjmuje się, że każdy czyn pozostawia w umyśle pewien ślad, który jeżeli napotka właściwe warunki, wyda odpowiedni skutek (*vipāka*). Z uwagi na czas pojawienia się skutku wyróżnia się działanie dojrzewające jeszcze w tym życiu, dojrzewające w następnym odrodzeniu i dojrzewające w późniejszych odrodzeniach.

PRAWDA O USTANIU NIESZCZĘŚCIA

Treścią tej prawdy, a także najwyższym soteriologicznym celem buddyzmu, jest nirwana. Nirwanę tłumaczy się jako zupełną wolność od nieszczęścia i konieczności ponownych narodzin, osiągniętą poprzez ostateczne odcięcie się od wszelkiego pragnienia. Termin nirwana wywodzi się od rdzenia czasownikowego $\sqrt{vā}$ z prefiksem *nir* i oznacza dosłownie „zgaśnięcie”, „zwianie”, „ustanie”. Jest to nawiązanie do dawnego indyjskiego wyobrażenia ognia, który objawia się dzięki opałowi, a staje niewidzialny, gdy opał się wyczerpie. Za życia człowiek wyzwolony (*arhat*, dosł. „spełniony”) jest wolny od źródeł wszelkiego zła, czyli niewiedzy (*musā*, p. *moha*), żądz (*lobha*) i nienawiści (*dveṣa*, p. *dosa*), jednak po śmierci nie sposób powiedzieć o nim, że jest, albo nie jest, albo że jest i nie jest zarazem, albo że ani jest, ani nie jest zarazem. Dlatego też o nirwanie mówi się za pomocą metafor albo negatywnie. Stan ów jest bowiem możliwy do przybliżenia, lecz niemożliwy do bezpośredniego nazwania. Dla Buddy nirwana oznacza przejście z ograniczonej skończonej do nieograniczonej nieskończonej, a konwencjonalny język nie jest w stanie oddać istoty takiej transformacji.

⁷⁹ K. Kosior, op. cit., s. 193–194; V. Zotz, op. cit., s. 42–43.

⁸⁰ M. Mejjor, op. cit., s. 90.

PRAWDA O DRODZE WIODĄCEJ DO USTANIA NIESZCZĘŚCIA

Droga wiodąca do pokonania wszelkiego nieszczęścia wiedzie przez proces doskonalenia elementów ośmiorakiej szlachetnej ścieżki. Te elementy to: 1. właściwy pogląd (*samyag dr̥ṣṭi*), 2. właściwa intencja (*samyak saṃkalpa*), 3. właściwa mowa (*samyag vāc*), 4. właściwe działanie (*samyak karmāṇṭa*), 5. właściwy sposób życia (*samyag ājīvana*), 6. właściwy wysiłek (*samyag vyāyāma*), 7. właściwa przytomność (uwaga) (*samyak smṛti*), 8. właściwe skupienie (*samyak samādhi*). Dwa pierwsze elementy uznaje się za składowe mądrości (*prajñā*, p. *paññā*), elementy 4–5 za składowe moralności (*śīla*, p. *sīla*), a trzy ostatnie to elementy skupienia (*samādhi*). Szlachetnej ścieżki nie pokonuje się stopniowo poprzez realizowanie kolejnych elementów, lecz raczej równolegle, nie zapominając o stopniowym rozwijaniu każdego z nich.

WŁAŚCIWY POGLĄD

Właściwy pogląd zawiera w sobie minimum wiedzy i właściwą zachętę niezbędne do wkroczenia na drogę samodoskonalenia. Wiedza ta powinna obejmować cztery szlachetne prawdy, ale przede wszystkim znajomość prawa zależnego powstawania. Właściwy pogląd jest pomocny w realizowaniu innych elementów szlachetnej ścieżki i pozwala na koordynowanie ich rozwoju. Umiejętność rozpoznawania, czy pozostałe elementy ścieżki rozwijają się właściwie ze względu na swój cel, musi jednak zostać poprzedzona wiedzą o prawie karmana. Jak już wiemy, działanie warunkowane jest przez akty woli i obejmuje aktywność cielesną, werbalną i umysłową. Istotną częścią składową właściwego poglądu jest zrozumienie niewłaściwych (*akuśala*) i właściwych (*kuśala*) aktywności oraz ich źródeł. Za niewłaściwe aktywności cielesne uznaje się krzywdzenie żywych istot, kradzież i niewłaściwe zachowania seksualne; niewłaściwe aktywności werbalne to kłamstwo, rozpowszechnianie plotek, mowa obelżywa i czcza gadanina; do niewłaściwych aktywności umysłowych zalicza się pożądlivość, złą wolę i niewłaściwe poglądy. Wszystkie te zjawiska występują wraz ze zjawiskiem woli i umożliwiają jej ciągłe pojawianie się. Wartość działania zwiększa się, gdy naturalne lub społecznie warunkowane aktywności zostają zastąpione przez wyniki z ustawicznej pracy nad sobą czynności zbliżające jednostkę do wyzwolenia⁸¹. Takie działania obniżają aktywność woli i przyczyniają się do stopniowego wygaszania karmicznych warunkowań zmagazynowanych w przeszłości. Znajomość właściwego działania jest początkiem przeciwstawienia się głównej sile stojącej za ludzkimi poczynaniami – niewiedzy.

⁸¹ K. Kosior, op. cit., s. 186.

WŁAŚCIWA INTENCJA

Poznanie zasady działania jest niezwykle pomocne w przejawianiu właściwej intencji. Staje się ona taką, gdy adept wyrazi chęć uwolnienia się od pragnienia przyjemności zmysłowych, gdy postanowi nie przejawiać więcej niechęci względem siebie i innych oraz gdy pozbędzie się woli krzywdzenia kogokolwiek. Spełnienie pierwszej z wymienionych rezolucji może doprowadzić do pozbycia się reakcji emocjonalnych na przyjemne doznania; wypełnienie drugiej – do wykształcenia bezstronności wobec doznań przykrych.

WŁAŚCIWA MOWA

Właściwa mowa jest umiejętnością bezwzględnego powstrzymania się od mowy mogącej spowodować czyjąś krzywdę. Zalicza się do niej powstrzymywanie się od kłamstwa, przedstawianie wydarzeń zgodnie z faktami, nierozpowszechnianie plotek (ponieważ mogą tworzyć konflikty), powstrzymywanie się od wypowiedzi przykrych dla innych oraz unikanie czczej gadaniny, co oznacza, że adept szlachetnej ścieżki powinien dyskutować tylko na tematy związane z buddyjską doktryną.

WŁAŚCIWE DZIAŁANIE

Właściwe działanie polega na powstrzymywaniu się od odbierania życia, a także od krzywdzenia i zadawania bólu. Zaliczamy tu także umiejętność współczucia i życzenia pomyślności wszystkim żywym istotom. Kolejnymi elementami właściwego postępowania jest stronienie od przywłaszczania sobie tego, co nie zostało ofiarowane, oraz powstrzymywanie się od odbierania komuś czci poprzez zabronione kontakty o charakterze seksualnym.

WŁAŚCIWY SPOSÓB ŻYCIA

Jest to sposób zdobywania środków do życia, który nie narusza zasad właściwej mowy i działania. Wyklucza to wykonywanie zawodów, w których nagina się zasady prawdomówności, jak na przykład wróżbiarstwo czy przepowiadanie przyszłości. Niemile widziane są także zawody związane z wytwarzaniem środków odurzających, krzywdzeniem ludzi i zwierząt, wymagające posługiwania się bronią itd.

WŁAŚCIWY WYSIŁEK

Rolą właściwego wysiłku jest sprawowanie nieustannej kontroli nad wszystkimi aktywnościami, jakie się podejmuje. Wszelkie postępowanie winno być poddawane refleksji w celu ustalenia, czy nie staje się ono źródłem krzywdy własnej i innych. Zachowywanie właściwego wysiłku może przyczynić się do osiągnięcia moralnej

doskonałości i wykształcenia tak zwanych czterech wzniosłych stanów: czulej życzliwości (*maitri*, p. *mettā*), współczucia (*karunā*), umiejętności współodczuwania radości (*muditā*) oraz wewnętrznej równowagi (*upekṣā*, p. *upekkha*). Cechy te pozwalają na przekroczenie naturalnych ograniczeń w kontaktach z innymi ludźmi i umożliwiają działanie nieegoistyczne.

WŁAŚCIWA PRZYTOMNOŚĆ

Siódmy element szlachetnej ścieżki jest uznawany za jej najistotniejsze ogniwo i jest tym elementem, który prowadzi bezpośrednio do oświecenia. Praktyka właściwej przytomności jest mentalnym ćwiczeniem polegającym na rejestrowaniu wszelkich aktywności ciała i umysłu, jakie zachodzą w danej chwili. Przedmioty podlegające praktyce właściwej przytomności zebrane są w cztery grupy: 1. kontemplacja ciała – tu zalicza się praktykę śledzenia oddechu (*ānāpānasati*), a także zważanie na cielesne postawy i formy aktywności; 2. kontemplacja przyjemnych, nieprzyjemnych i neutralnych odczuć; 3. kontemplacja stanu zaawansowania umysłu oraz 4. kontemplacja treści umysłu, szczególnie przeszkód na drodze skupienia, zespołów pięciu skupisk oraz kontemplacja treści czterech szlachetnych prawd.

Adept, który podejmuje kontemplację czterech szlachetnych prawd, uzyskuje na drodze praktyki przytomności umiejętność wglądu (*vipaśyanā*, p. *vipassana*) w naturę rzeczywistości. Rzeczywistość przybiera dlań znamiona nietrwałości, niesubstancjalności i nacechowania nieszczęściem. Pojawia się zrozumienie zależności pomiędzy powstawaniem i zanikaniem zjawisk oraz wiedza o naturze ludzkiej jako złożonej z nietrwałych czynników podlegających wzajemnemu warunkowaniu się.

WŁAŚCIWE SKUPIENIE

Rozwój wglądu warunkowany jest osiągnięciem jednoczesnej umiejętności wyciszenia umysłu, o którym mówi ostatnie z ogniw ośmiorakiej ścieżki. Do praktykowania medytacji wglądu niezbędna jest tylko pewna doza skupienia, jednakże po osiągnięciu pewnego poziomu praktykujący może zdecydować, czy kontynuować pogłębianie samego wglądu, czy wzmacniać skupienie, by osiągnąć jego wyższe stany zwane dhjanami lub dźhanami (*dhyāna*, p. *jhāna*). Dźhany, czy też medytacyjne „wchłonięcia”, są stanami umysłu poza obszarem działalności pięciu zmysłów, osiągalnymi jedynie na drodze usilnej praktyki koncentracji. Praktyka ta rozpoczyna się od zogniskowania umysłu na wybranym przedmiocie i odtworzenia jego mentalnego obrazu w umyśle. Mówi się o ośmiu dźhanach; w pierwszych czterech koncentracja odbywa się za pomocą mentalnego obrazu przedmiotu, w czterech wyższych dźhanach przejawia się sam umysł, aż do dźhany ósmej, w której dochodzi niemal do zaniku jakiegokolwiek umysłowej aktywności.

BUDDYJSKA WSPÓLNOTA – SANGHA (*SAMGHA*)

Najważniejszym podziałem wyznawców podążających za słowem Buddy był podział na mnichów (*bhikṣu*, p. *bhikkhu*) i mniszki (*bhikṣuṇī*, p. *bhikkhuni*) oraz na świeckich mężczyzn (*upāsaka*) i kobiety (*upāsikā*). Religijny cel życia wszystkich wyznawców był tożsamy i zakładał dążenie do oświecenia przy jednoczesnym przestrzeganiu etycznych zasad buddyzmu. Sangha skupiona była wokół doktryny buddyjskiej (Dharmy) i Buddy jako doskonałego nauczyciela, razem tworząc tak zwane trzy klejnoty buddyzmu (*triratna*). Świeccy wyznawcy wspomagali wspólnotę zakonną jałmużną w postaci niezbędnego pożywienia i przyodziewku, czyli szat mniszych. Mnisi zobowiązani byli żyć według ściśle określonych reguł, korzystając tylko z dóbr ofiarowanych im przez społeczność świecką. W zamian wymagano, by nauczali świeckich, jak przestrzegać zasad Dharmy.

We wczesnych tekstach buddyjskich terminem *sangha* oznaczano nie całą wspólnotę buddyjską, lecz dwie wspólnoty zakonne: zgromadzenie mnichów (*bhikṣu-sangha*) i mniszek (*bhikṣuṇī-sangha*). Te dwie wspólnoty były od siebie niezależne i odpowiedzialne za utrzymywanie przypisanej im dyscypliny zakonnej. Warunkiem uzyskania pełnych święceń (*upasampadā*) było ukończenie dwudziestego roku życia. Osoba młodsza mogła jednakże przyjąć dziesięć wskazań⁸² i zostać nowicjuszem (*śrāmaṇera*) lub nowicjuską (*śrāmaṇerī*). Warunkiem tego było ukończenie czternastu, a w specjalnych przypadkach siedmiu lat życia.

Od wyznawców świeckich oczekiwano przestrzegania pięciu podstawowych zaleceń, czyli powstrzymania się od zabijania, kradzieży, kłamstwa, niewłaściwych zachowań seksualnych oraz odurzania się. Dodatkowo, podczas czterech dni każdego miesiąca⁸³ (tak zwane dni *upavasatha*, p. *uposatha*) wyznawców świeckich obowiązywały zakazy spożywania posiłków po południu, uczestnictwa w rozrywkach z muzyką i tańcem oraz noszenia biżuterii i używania perfum. Przestrzeganie zaleceń nie było obowiązkowe, a naruszenie któregoś z nich nie było karane. Natomiast mnisi i mniszki byli zobowiązani do bezwzględnego przestrzegania wszystkich przykazań (około 250 dla mnichów, 350 dla mniszek), jakie składały się na klasztorną dyscyplinę, czyli winaję (*vinaya*). Za złamanie reguł groziły kary współmierne do wagi przewinienia.

Podstawę winaji stanowi zespół zaleceń i kar za odstępstwo od nich zwany *prātimokṣa* (*prātimokṣa*, p. *patimokkha*). Istnieje siedem (osiem dla mniszek) klas przewin, pogrupowanych od najpoważniejszych do mniej istotnych. Najważniejszą klasą są reguły typu *paradżika* (*pārājika*), których złamanie skutkowało trwałym wykluczeniem ze wspólnoty klasztornej. Obejmowały one zakaz stosunków płciowych, kradzieży, zabójstwa i świadomego kłamstwa. Drugie co do ważności są regu-

⁸² Dziesięć wskazań mnisich obejmuje pięć podstawowych przykazań (por. przykazania dla osób świeckich) oraz zakaz spożywania posiłków po południu, uczestniczenia w śpiewach, tańcu i muzyce, używania perfum i noszenia ozdób, unikania luksusów i przyjmowania pieniędzy.

⁸³ Dni pełni księżyca, nowiu oraz pierwszej i ostatniej kwadry.

ły typu *sanghadiśesza* (*samghādiśeṣa*), obejmujące na przykład zakaz zadawania się mnichów z kobietami, fałszywego oskarżenia innych mnichów albo głoszenia poglądów mogących doprowadzić do schizmy. Mnich lub mniszka uznani za winnych złamania jednej z reguł *sanghadiśesza* zobowiązani byli do pokuty, a następnie – jeżeli była ona zadowalająca – przywracani na łono wspólnoty. Pozostałe zbiory reguł zawierały pomniejsze wskazania, których złamanie skutkowało na przykład głośnym wyznaniem postępuku, okazaniem skruchy, przypadkiem mienia itd.

Do zakonu mógł wstąpić każdy, bez względu na rasę czy pozycję społeczną. By zostać przyjętym, kandydat musiał spełniać pewne kryteria, na przykład być wolnym od przewiny typu *paradžika*, wolnym od długów i nie mieć żadnego konfliktu z prawem. Po przyjęciu do wspólnoty zakonnej kandydat był pouczany o konieczności przestrzegania reguł *paradžika*, a także o czterech ogólnych zasadach kierujących życiem mnicha, obejmujących utrzymywanie się tylko z wyżebranego pożywienia, używanie jako odzienia łachmanów porzuconych przez innych, medytowanie i spanie pod drzewami oraz używanie krowich odchodów jako jedynego lekarstwa. Reguły te stanowiły tylko ogólne wyznaczniki i mogły zostać złagodzone w zależności od okoliczności.

Życie mnicha było tak ustalone, by nic nie odciągało jego uwagi od głównego celu, jakim była praktyka i kontrolowanie pragnień. Mnich wstawał wcześniej rano i medytował, po czym udawał się do domów świeckich wyznawców po jedyny w ciągu dnia posiłek, który musiał spożyć przed południem. Po południu mógł znów udać się do domów wyznawców lub oddać się medytacji w zacisznym miejscu. Wieczorem mógł spotkać się z innymi mnichami lub ze swym nauczycielem, by rozważyć buddyjskie nauki. Poza dyskusją nad Dharumą mnich miał zachować milczenie. Późnym wieczorem udawał się do swego pokoju, by medytować. Cztery razy w miesiącu, z okazji dni *uposatha*, świeccy wyznawcy przybywali do klasztoru, by słuchać nauk. We własnym gronie mnisi obchodzili *uposatha* dwa razy w miesiącu, zbierając się i recytując wspólnie zasady *pratimokszy*.

Pierwotnie mnisi i mniszki mieli prowadzić wędrowny tryb życia i wolno im było posiadać jedynie sześć przedmiotów: trzy szaty, miseczkę żebraczą, kawałek materiału, na którym mogli usiąść, i sitko na wodę. Szaty, najczęściej bawełniane, składały się z pozszywanych kawałków materiału i farbowane były na kolor zgaszonej żółci, podczas gdy świeccy wyznawcy używali szat białych. Jedyną przerwą w mniszej wędrówce była czteromiesięczna pora deszczowa, kiedy zbierano się w jednym miejscu, by oddawać się jeszcze intensywniejszej praktyce.

J. Zapart

DŻINIZM

Początek dżinizmowi jako zorganizowanej religii dał Wardhamana (Vardhamāna; „Wzrastający”, „Powodujący Wzrost”), noszący przydomki Mahawira (Mahāvīra; „Wielki Bohater”) i Dżina (Jina, „Zwycięzca”). Podobnie jak w wypadku Buddy, tak też w wypadku Wardhamany trudno ustalić lata, w których żył. Tradycyjnie przyjmuje się okres 599–527 p.n.e., ale wiele źródeł wskazuje na datowanie zgoła odmienne, dlatego warto przyjąć „tymczasowo”, że Mahawira żył około 540–478 roku p.n.e.⁸⁴ Miał urodzić się nieopodal Waiśali w warnie kszatrijów. Jego ojcem był Siddhartha (Siddhārtha), a matką Triśala (Triśalā). Po śmierci rodziców, gdy miał dwadzieścia dziewięć lat, Wardhamana opuścił rodzinny dom. Po ponad dwunastu latach spędzonych na nieustannych wędrówkach, surowej ascezie i rozmyślniach osiągnął wreszcie wyzwolenie, czyli doskonałe poznanie (*kevala-jñāna*). Tradycja uznaje, że Mahawira spędził na nauczaniu około trzydziestu lat, wędrując po obszarach dzisiejszego Bihar, północno-zachodniego Bengalu i wschodniego Uttar Pradeś. Zasięg pierwotnego dżinizmu został rozszerzony jeszcze za życia Wardhamany przez jego uczniów, jednakże nie był zbyt rozległy. Ostatnie chwile życia spędził na dworze króla Hastipali (Hastipāla) w miejscowości Środkowa Pawa (Majjhima Pāvā)⁸⁵. Zmarł w wieku siedemdziesięciu dwóch lat, do ostatniej chwili nauczając.

Pomimo pierwszorzędnej roli, jaką Mahawira odegrał w historii dżinizmu, nie należy uznawać go za faktycznego twórcę tej religii, a raczej za reformatora, który własne nauki spoił z już istniejącymi. Ascetą i nauczycielem, z którego dorobku miał Wardhamana korzystać, był Parśwa (Pārśva). Był on nauczycielem z Benaresu, urodził się już dwieście pięćdziesiąt lat przed Wardhamaną i żył sto lat. W ustalaniu jego życiorysu skazani jesteśmy niemal wyłącznie na legendy i domysły, ale faktem jest, że w czasach Mahawiry na terenie doliny Gangesu istniały już grupy ascetów powołujące się na imię Parśwy jako swego nauczyciela. Wiemy, iż w odróżnieniu od uczniów Wardhamany zwolennicy Parśwy nosili szaty i nie golili głów, a przez późniejszą literaturę zwani byli „starszymi” (*thera*). Pośród nich mieli być sami rodzice Mahawiry, którzy dokonali żywota poprzez skrajny rytualny post. Podział na „starszych” i zwolenników Dżiny mógł być początkiem obecnego do dziś rozłamu w łonie gminy dżinijskiej na śwetambarów (*śvetambara*, „odziany w biel”) i digambarów (*digambara*, „odziany w strony świata”, to jest nagi). Śwetambarowie noszą białe szaty, a digambarowie są bardziej radykalni – stosują regułę nagości i całkowitego ubóstwa. Żywa pamięć o zaleceniach Parśwy i aktywne zaangażowanie wiernych w ich wypełnianie, jakie utrzymywało się w czasach Mahawiry, spr-

⁸⁴ P. Balcerowicz, *Dżinizm i filozofia dżinijska*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 156.

⁸⁵ Nie należy utożsamiać tej miejscowości z Pawą, w której Budda Gautama przyjął swój ostatni posiłek. Idem, *Dżinizm. Starożytna religia Indii*, Warszawa 2003, s. 40–41.

wia, że ów 250-letni okres oddzielający obydwu ascetów można uznać za symboliczny i przyjmując, że Parśwę i Mahawirę mogły dzielić nie więcej niż „trzy, cztery pokolenia”⁸⁶. Dżinizm byłby więc tradycją starszą od buddyzmu o blisko sto lat.

Rozłam gminy dżinijskiej na śwetambarów i digambarów ukonstytuował się ostatecznie około I wieku n.e., a przypieczętowany został w V wieku n.e. Różnice pomiędzy odłamami dotyczą głównie kwestii postępowania mnicha, każdy z odłamów ma także odmienny kanon świętych pism. Istnieją również pewne rozbieżności doktrynalne, takie jak poglądy na naturę istoty oświeconej (*kevalin*). Śwetambarowie uznają, że istota taka przejawia procesy fizjologiczne i działa w świecie, dla digambarów kevalin zamiera w pozycji medytacyjnej, przestaje przyjmować posiłki i oddychać, emitując jedynie boski dźwięk. Istotną różnicą jest oczywista kwestia nagości i ubóstwa, o czym powiemy poniżej, a także kwestia wyzwolenia kobiet, dopuszczanego tylko przez śwetambarów. Ponadto śwetambarowie uważają, że Mahawira był żonaty, podczas gdy digambarowie wykluczają taką możliwość. Mnich śwetambara może posiadać przedmioty niezbędne do przeżycia, takie jak szaty oraz pojemnik na wodę i jedzenie. Ma także miseczkę na jałmużnę, miotełkę służącą do zamiatania przed sobą drogi, aby przypadkiem nie nadepnąć na żadne stworzenie, a także maseczkę na usta chroniącą przed przypadkowym wchłonięciem mikroskopijnych owadów. Śwetambarowie chodzą od domu do domu, żebrząc (do trzech razy dziennie) o pożywienie, które muszą następnie zabrać do klasztoru i spożyć, nie pozostawiając żadnych resztek. Mnich digambara nie posiada niczego poza miotełką z pawich piór. Wyżebrany pokarm, tyle, ile zmieści w dwie złożone dłonie, spożywa raz dziennie bez używania jakichkolwiek naczyń czy sztucców. Może w tym czasie przebywać w domu świeckiego wyznawcy, ale nie wolno mu usiąść. Zarówno mnichów, jak i wyznawców świeckich obowiązuje całkowity zakaz spożywania posiłków po zachodzie słońca; niegdyś wiązało się to z możliwością przypadkowego skrzywdzenia różnych żywych stworzeń. Żaden dżinista nie może spożywać mięsa ani żadnych produktów, których pozyskanie wiąże się z krzywdą i śmiercią żywych istot, na przykład miodu.

O naukach poprzednika Mahawiry, Parśwy, wiemy niewiele, poza tak zwaną nauką czterech powściągnięć. Są to cztery przykazania o następującej treści: 1. powstrzymywanie się od krzywdzenia wszystkich istot żywych (*ahimsā*); 2. powstrzymywanie się od kłamstwa (*satya*, „prawdomówność”); 3. zakaz przyjmowania tego, co nie zostało dane (*asteya*) oraz 4. nakaz ubóstwa (*aparigraha*, „nieposiadanie”). Wardhamana wprowadził dodatkowo 5. przykazanie nakazujące wstrzemięźliwość płciową (*brahmacarya*), a także wiele pomniejszych reguł zakonnych⁸⁷. Te pięć przykazań (złagodzonych nieco dla wyznawców świeckich⁸⁸) składa się na należyte

⁸⁶ Ibidem, s. 54.

⁸⁷ Reguły te dzielą się na ochraniające przed napływem nowego karmana (pięć wspomnianych nakazów moralnych) i niszczące karmana już istniejącego (nakaz ascezy zewnętrznej – umartwianie ciała – i wewnętrznej – spowiedź, pokuta, medytacja).

⁸⁸ Złagodzenie polega tu na przykład na zastąpieniu postulatu wstrzemięźliwości płciowej nakazem wierności małżeńskiej, a nakazu ubóstwa – postulatem ograniczenia wielkości majątku itd.

postępowanie (*samyac-cāritra*), które wraz z należyтым spojrzeniem (*samyag-darśana*) i należyтым poznaniem (*samyaj-jñāna*) tworzy trzy klejnoty (*tri-ratna*) dżinizmu – drogę wiodącą do zbawienia.

Zarówno Wardhamana, jak i Parśwa byli ostatnimi z grupy dwudziestu czterech tirthankarów (*tīrtha-kāra*, dosł. „twórca brodu”), czyli nauczycieli, którzy w każdej z epok świata wskazują ludziom drogę („bród”) z oceanu cierpienia do wyzwolenia. Według śwetambarów rola tirthankarów polega na nauczaniu i poświadczaniu nauki własnym życiem, a według digambarów tirthankara po osiągnięciu oświecenia ostatecznie odcina się od świata i pozostaje w stanie ciągłej medytacji. Sam fakt jego oświecenia ma pokazywać ludziom możliwość wyrwania się z cierpienia, jakim jest życie w samsarze. Digambarowie utrzymują ponadto, że każda istota oświecona zaprzestaje spożywania jakiegokolwiek pokarmu, nie przejawia funkcji fizjologicznych i pozostaje w całkowitym bezruchu. Nauki takich istot przekazywane są nie bezpośrednio, ale za sprawą zwierzchników gminy (*gaṇa-dhara*), którzy odczytują „boski dźwięk” emitowany przez ciało oświeconego i dokonują jego przekładu na język potoczny.

NAUKI MAHAWIRY I ELEMENTY FILOZOFII DŻINIJSKIEJ

W przeciwieństwie do niechętnego teoretyzowaniu Buddy Mahawira pozostawił po sobie kompletny system filozoficzny. Jego nauczanie skupiało się na kwestiach etycznych, na pierwszy plan wysuwając bezwzględny obowiązek poszanowania życia. Dżina zabraniał nie tylko zabijania czy krzywdzenia (i to zarówno ciałem, mową, jak i umysłem), ale także nakłaniania do takich działań oraz przyzwalania na nie. Podkreślanie zasady nieczynienia krzywdy wiązało się z zapatrywaniami Mahawiry na świat i cierpienie jako doznanie obecne w doświadczeniu wszystkich żywych istot. Powodem cierpienia jest niewiedza i działanie, a droga do wyzwolenia rozpoczyna się od uświadomienia faktu, że każda istota chce być od cierpienia wolna. Mądrość uwidacznia się w zaniechaniu czynienia krzywdy, jak i w kontrolowaniu wszelkich poczynań, bowiem działanie jako takie prowadzi do kolejnych narodzin, a te do cierpienia. Człowiek jest nieustannie otoczony przez żywe istoty przebywające we wszystkich żywiołach, dlatego pełne przestrzeganie zasady ahimsy jest możliwe tylko po wkroczeniu na drogę ascezy. Życie osoby świeckiej zostaje uznane za bezużyteczne, gdyż pełną wiedzę i kontrolę nad działaniem może dać tylko egzystencja mnicha. Droga do wyjścia z kręgu cierpienia wiedzie przez zaniechanie wszelkiego działania, co w rezultacie prowadzi do przerwania ciągu narodzin i śmierci. Wyzwolenie jest zaś wyrwaniem nieśmiertelnej duszy z wszelkich więzów i nie można opisać go za pomocą konwencjonalnego języka.

Istotną częścią dżinijskich poglądów jest bardzo archaiczny sposób pojmowania prawa karmana. Uznaje się, że każde działanie pod postacią karmana jako materii subtelnej dosłownie oblepia ludzką duszę, czyniąc ją ciężką, a przez to związaną ze światem doczesnym. Dlatego, aby uwolnić duszę od karmicznego brzemienia, ko-

nieczne jest wyrzeczenie się wszelkich działań, co w praktyce monastycznej realizowane jest poprzez postępowanie wedle ścisłego kodeksu ograniczającego napływ karmicznej materii.

Dżinizm jest religią odrzucającą objawienie zawarte w tekstach Wed. Odrzuca także istnienie boga stwórcy jako bytu absolutnego, który ma wpływ na kształt świata i jest dawcą moralnych praw. Podobnie jak buddyści, dżiniści uznają istnienie bogów (lub istot niebiańskich, dewów) i widzą w nich istoty etycznie doskonalsze od ludzi, które niemniej jednak podlegają narodzinom i śmierci. Stan boski jest możliwy do osiągnięcia dla każdej istoty dzięki moralnemu postępowaniu, jednakże jest on nadal bardzo odległy od tego, co stanowi ostateczny cel wszystkich istot żywych – wyzwolenia.

Filozoficzny system dżinistów jest realistyczny i pluralistyczny. Opiera się na empirycznych metodach poznawczych i logice. Dżiniści uznają istnienie świata za odwieczne i podlegające ciągłym przemianom. Uznaje się istnienie substancji (*dravya*), która mimo iż podlega powstawaniu, trwaniu i zanikowi, jest w swej istocie wieczna. Substancja nie istnieje niezależnie od swoich przymiotów, które są z nią stale związane i określają jej charakter. Posiada także przejawy, które są temporalne i nie wpływają na jej charakter, a jedynie na postrzegalną formę. Podstawowa metafizyka dżinijska zamyka się w siedmiu kategoriach (*tattva*) określających relacje pomiędzy zasadą ożywioną, czyli duszą (*jīva*) [1], a tym, co nieożywione (*ajīva*) [2]. Wszelkie działanie prowadzi do gromadzenia się (*āsrava*) [3] karmicznej materii, a im aktywność moralnie gorsza, tym materii jest więcej. Materia osiada na duszy, tworząc tak zwane Więzy (*bandha*) [4], które obciążają ją i przyćmiewają jej naturalny blask. Dusze z natury posiadają zdolność nieograniczonego widzenia, poznania, a także nieograniczoną moc i błogość. Karman ogranicza te naturalne właściwości. Im większy ciężar duszy, tym bardziej zapada się ona w piekielnych rejonach wszechświata, które w kosmologii dżinijskiej umieszczone są pod światem ludzkim⁸⁹. By zapobiec tej degradacji duszy, konieczne jest powstrzymanie (*saṃvāra*) [5] napływu karmicznej materii. Najskuteczniej można tego dokonać, podejmując życie mnicha-ascety, który minimalizuje wszelką aktywność życiową. Jednak samo powstrzymanie napływu materii karmicznej nie jest wystarczające do wyzwolenia, dlatego należy podjąć kroki w celu jego zniszczenia (*nirjarā*) [6]. Można tego dokonać tylko na drodze surowej ascezy obejmującej umartwienia, posty i medytacje, a nawet rytualne zagłodzenie się na śmierć (*sal-lekhanā*). Kiedy karman zostaje całkowicie usunięty, jednostka dostępuje pełnego poznania i wyzwolenia (*mokṣa*) [7]. Dusza uwalnia się od materii karmicznej, staje się lekka i wznosi się w najwyższe rejony wszechświata, gdzie rezyduje wiecznie w pełnej szczęśliwości, wolna od perspektywy ponownych narodzin.

⁸⁹ Dżinijski wszechświat ma postać stojącego w rozkroku człowieka o ramionach wspartych na biodrach. Siedem warstw piekieł zajmuje obszary aż do pasa, w okolicach brzucha znajduje się świat ludzki (tylko tam możliwe jest osiągnięcie wyzwolenia), tors to krainy bogów, a głowa jest siedzibą dusz wyzwolonych.

Dusze mogą zamieszkiwać każdy żywy organizm. Duszom zniewolonym w sam-sarze przeznaczone jest odradzanie się w formie istot piekielnych, zwierząt (do tej kategorii zalicza się także rośliny), ludzi i istot niebiańskich, zależnie od zgromadzonego karmana. Uznane przez dżinizm wielości dusz jednostkowych wpisuje tę filozofię w nurt odbiegający od dominującej nauki o duszy świata (brahmanie) zawartej w upanisadach. W dżinizmie nie dochodzi ponadto do oddzielenia procesów świadomościowych od duszy, jak ma to miejsce w sankhji. Dusze są nośnikami procesów duchowych i są aktywne. Te i inne cechy, jak na przykład zainteresowanie filozofią przyrody, każą widzieć w dżinizmie wczesnego reprezentanta nurtu myśli filozoficznej, która zaowocowała wydaniem systemu waiśesziki⁹⁰.

Do kategorii elementów nieożywionych dżiniści zaliczają zasadę ruchu (*dharma*), zasadę spoczynku (*adharmā*), przestrzeń (*ākāśa*) i materię (*pudgala*). Byty te wraz z duszą są określane mianem substancji. Interesujące jest, że dżinizm przekształcił zasadę etycznego postępowania (*dharma*) i jego przeciwieństwo (*adharmā*) w zasadę ruchu i spoczynku. W ten sposób każde działanie zyskuje wymiar etyczny, a widzieliśmy już, jakie znaczenie dla duszy ma każdy czyn. Przestrzeń składa się z niepodzielnych cząsteczek (*pradeśa*) wielkości atomu i wypełnia cały wszechświat. Materia składa się z atomów (*paramānu*), które mogą łączyć się w cząsteczki i przez to stać się postrzegalne dla zmysłów. Funkcją materii jest dostarczanie istotom żywym różnorodnych doświadczeń oraz powodowanie ciągłego odradzania się w świecie. Istoty żywe wchodzą ze sobą w relacje, które mają przede wszystkim wymiar etyczny. Odkrywanie prawideł etyki (poprzez wzajemne nauczanie się) jest dla istot żywych realizacją ich naturalnych skłonności. Znajduje to odzwierciedlenie w postulatcie, który dżinizm uczynił swą maksymą: „niech żywe istoty wspomagają się wzajemnie (*parasparopagraho jīvānām*)”⁹¹.

J. Zapart

SIKHIZM

Źródła sikhizmu szukać należy w tradycjach nathów (*nātha*, dosł. „pan, schronienie”) i santów (*samt*, dosł. „rzeczywisty”). Założycielem linii nathów był Matsjendranath (Matsyendranāth, IX–X wiek); za jego kontynuatora uznaje się Gorakhnatha (Gorakhnāth, XI/XII wiek), który miał być wcieleniem samego Śiwy. Nathowie posiadali własny kanon literacki ułożony w sanskrycie i archaicznym hindi. Odrzucali podziały kastowe, obrzędy i autorytet świętych pism hinduizmu, za drogę do zbawienia uznając praktyki jogiczne.

⁹⁰ E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 1990, s. 264–266.

⁹¹ P. Balcerowicz, *Dżinizm i filozofia dżinijska*, op. cit., s. 172, 177.

Santowie byli ruchem pobożnościowym, który zaznaczył swoją obecność począwszy od XII wieku. Często rekrutowali się spośród niskich klas społecznych lub mieli pochodzenie muzułmańskie. Na ruch santów w równym stopniu wpłynęli muzułmańscy mistycy – sufi, jak i tradycja nathów. Najśłynniejszym santem był Kabir (Kabīr, około 1440–1518) – jeden z najwybitniejszych mistycznych poetów Indii. Kabir głosił potrzebę bezpośredniego uwielbienia Boga, który w swej istocie nie poddaje się żadnemu opisowi. Sposobem na odnalezienie Boga jest bhakti – droga całkowitego oddania i zawierzenia. Kabir odrzucał zewnętrzne przejawy religijności, takie jak muzułmańska modlitwa, hinduski kult posągów, pielgrzymki albo noszenie zewnętrznych symboli wiary.

Założyciel sikhizmu, Guru Nanak (Gurū Nānak, 1469–1539), urodził się w rodzinie hinduskiej w zamieszkanym głównie przez muzułmanów Pańdźabie, więc od najmłodszych lat miał stały kontakt z islamem. Jako młodzieniec odrzucił nauki ortodoksyjnego hinduizmu, ale nie wyrzekł się poszukiwań religijnej prawdy. Przez pewien czas przebywał na służbie u afgańskiego gubernatora w Sultanpurze; powiada się, że toczył tam dysputy z muzułmańskimi uczonymi. Jako trzydziestoletni mężczyzna Nanak doznał oświecenia i stwierdziwszy, że „nie ma ani hindusa, ani muzułmanina”⁹², postanowił zapoczątkować nową religię. Przez dwadzieścia lat wędrował i nauczał, a w pięćdziesiątym roku życia osiadł w wiosce Kartarpur, nieopodal Lahore (dziś północno-wschodni Pakistan). Tam pozostał aż do śmierci, zajmując się budowaniem sikhijskiej społeczności.

Nanak wyznawał ścisły monoteizm i uznawał równość wszystkich ludzi. Głosił specyficzną formę kultu, polegającą na medytowaniu nad boskim imieniem (*nām*) i wspominaniu go (*nām simran*). Bóg Nanaka jest transcendentny, ale i immanentny, gdyż przebywa we wnętrzu człowieka, jest niewysłowiony i pozbawiony właściwości oraz przymiotów (*nirguṇa*). Imię Boga jest prawdą, dlatego jego powtarzanie jest odkrywaniem boskiej natury. Bóg jest łaskawy, bo stworzył wszechświat w taki sposób, że każdy może rozpoznać w nim wyraz natury Stwórcy. Objawienie natury Boga przejawia się w słowie głoszonym przez guru, który jest boskim posłańcem docierającym do wiernych poprzez słowo. Nazwa „sikh” wywodzi się od sanskryckiego słowa *śiṣya*, oznaczającego „ucznia”, co wskazuje na bliskość więzi pomiędzy mistrzem duchowym i uczniem, jakie obowiązywały we wczesnym sikhizmie.

Prawda i słowo Boga przesłonięte są mają (*māya*) – zespołem fałszywych ludzkich przekonań i wierzeń. Efektem działań mai jest także pięć rodzajów zła, którego należy się wystrzegać: pożądanie (*kām*), chciwość (*lobh*), gniew (*krodh*), przywiązywanie do ziemskich dóbr (*moh*) oraz pycha i egoizm (*ahankār*). Ludzie pragną dotrzeć do Boga, lecz zdaniem Nanaka czynią to niewłaściwymi sposobami, czyli poprzez praktyki, które wzmacniają jedynie ich egocentryzm, pychę (*haumai*)

⁹² „Nie ma ani hindusa, ani muzułmanina, czyją więc ścieżką mam pójść? Pójdę ścieżką Boga. Bóg nie jest ani hindusem, ani muzułmaninem, a ścieżka, którą pójdę, jest boża”. W. Owen Cole, P. Singh Sambhi, *Sikhowie. Wiara i życie*, tłum. J. Mach, Łódź 1987, s. 25.

i przywiązanie do świata. Dlatego Nanak jest bardzo krytyczny wobec zewnętrznych przejawów religijności: wszelkie obrzędy są bezwartościowe, jeżeli wewnętrzna postawa pozostaje niewłaściwa. Obrzędy należy odrzucić w całości na rzecz pobożnego oddania się Bogu oraz recytacji i medytacji nad jego imieniem. Bóg w swej naturze jest łaskawy i przejawia się jako ład, jednak nie wszyscy potrafią ów ład dostrzec. Widzą go guru i wzywają do jego ujrzenia; jeżeli człowiek zawierzy ich słowom, wstępuje na duchową ścieżkę prowadzącą do wyzwolenia (*mukti*). Aby osiągnąć wyzwolenie, należy zwalczyć pychę, odrzucić doczesne dobra i zwrócić się do Boga, zjednoczyć się z nim (*gurmukh*). Cel ten można osiągnąć poprzez pobożne i moralne życie gospodarza domu, a nie uciekającego od społeczeństwa ascety-żebraka (*sannjasina*). Uznaje się, że do osiągnięcia wyzwolenia niezbędna jest także boska łaska. Jest to uzyskanie akceptującego błogosławieństwa od guru (lub Boga), który dostrzega zasługi człowieka pełnego wiary i wyróżnia go spośród innych.

Nanak na swego następcę wybrał jednego ze swych uczniów, Angada (Ankad, 1504–1552), ustanawiając tym samym sukcesję guru, która trwała nieprzerwanie przez niemal dwieście lat. Piąty guru sikhów, Ardżan (Arjan, 1563–1606), był odpowiedzialny za skomponowanie pierwszej świętej księgi sikhów, *Adi Granth* (*Ādi Granth*). Jest to najważniejsze spośród pism sikhijskiego kanonu, znane również jako *Guru Granth Sahib* (*Guru Granth Sāhib*), czyli „Święty zbiór mistrz”. Ardżan zebrał w tej księdze dzieła pięciu pierwszych mistrzów oraz innych autorów, którzy posiadali poglądy podobne do sikhijskich, jak na przykład Kabir. Sam Ardżan był największym współautorem księgi, a jego hymny odznaczają się wysokimi wartościami literackimi⁹³. Za czasów Ardżana przebudowano także świątynię w Amritsarze⁹⁴ i uczyniono zeń centrum wiary sikhijskiej, którym pozostaje do dziś. Dziesiąty guru sikhów, Gobind Sinh (1666–1708), na krótko przed swoją śmiercią ogłosił, iż linia ludzkich nauczycieli dobiegła końca i że odtąd sikhowie powinni widzieć swoją księgę i wspólnotę jako jedno ciało wiecznego nauczyciela.

W każdej świątyni sikhijskiej (*gurdwārā*) *Adi Granth* umieszczona jest w centralnym punkcie, dokładnie tam, gdzie hindusi umieściliby wizerunek bóstwa. Hymny księgi odśpiewuje się przy akompaniamencie muzycznym (*kīrtan*); wraz z egzegezą przypowieści dziesięciu guru tworzy to trzon sikhijskiego obrzędu religijnego (*diwan*). Poza tym sikhowie odmawiają wspólną modlitwę błagalną zwaną *ardās*. Pewne hymny *Adi Granth* służą do codziennej recytacji i są częścią tak zwanej codziennej reguły (*nitnem*), na którą składa się odmawianie najważniejszych hymnów i pieśni. Ciągłe studiowanie świętych pism i medytacja nad boskim imieniem są pierwszym z „trzech filarów” sikhizmu. Dwa kolejne to nakaz miłosierdzia i jałmużny oraz uczciwa praca na rzecz sikhijskiej społeczności (*seva*).

⁹³ H. McLeod, *Sikhijskie hymny do boskiego imienia*, tłum. Z. Igielski, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, red. D. S. Lopez, Jr., Warszawa 2001, s. 156.

⁹⁴ Dziś w północno-zachodniej części stanu Pańdżab, w pobliżu granicy z Pakistanem.

Od początku dziejów sikhizmu jego wyznawców cechowała ożywiona więź wspólnotowa. Sikhowie, mający poczucie odrębności od społeczności zarówno hinduskiej, jak i muzułmańskiej, w czasach ostatniego guru, Gobinda Singha, zaczęli coraz silniej demonstrować swoją tożsamość religijną. Gobind Singh był zdecydowanym przeciwnikiem władzy mogolskiej, czemu dał wyraz, ustanawiając Chalsę (Hālsā), czyli „armię czystych”. Było to stowarzyszenie wtajemniczonych sikhów, które przyjęło kodeks postępowania symbolizowany przez noszenie pięciu oznak, tak zwanych pięciu k (*pañj kakār*): niestrzyżonych włosów (*kēś*), sztyletu (*kirpān*), szortów (*kacchā*), grzebyka (*kaṅgha*) i stalowej bransolety (*kaṛā*). Członkowie Chalsy przyjmują kodeks wiary i postępowania zwany *rahit*. Przyjęci do Chalsy powinni wyrzec się przynależności kastowej i swojej dotychczasowej religii. Powinni odrzucić wszelkie formy politeizmu i przyjąć wiarę w jednego Boga, a także uznać dziesięciu guru i ich nauki. Powinni umieć czytać zapisane w alfabecie gurmukhi (*gurmukhī*)⁹⁵ wybrane hymny i powtarzać je codziennie. Każdy członek Chalsy winien nosić pięć zewnętrznych oznak swej religii („pięć k”), a także powinien szczególnie wystrzegać się czterech poważnych wykroczeń: 1. obcinania włosów, 2. spożywania mięsa z rytualnego uboju muzułmańskiego, 3. cudzołóstwa oraz 4. zażywania tytoniu.

Powstanie Chalsy motywowane było politycznie i przeobraziło pobożnościową grupę religijną w gminę o charakterze wojskowym. Do XIX wieku królestwo sikhów pod wodzą Randżita Singha (1780–1839) stanowiło ostatni w Azji Południowej w pełni niezależny bastion oporu przeciwko Brytyjczykom. Pokonane w latach czterdziestych rozbudziło jednakże tęsknotę sikhów za własnym państwem – Chali stanem. Tęsknota ta ujawniła się gwałtownie w latach osiemdziesiątych XX wieku, kiedy doszło do serii wystąpień sikhijskich separatystów stłumionych krwawo przez indyjski rząd⁹⁶.

J. Zapart

⁹⁵ Wszystkie teksty w *Adi Granth*, niezależnie od języka, w którym zostały stworzone, zapisywane są w tym alfabecie. Gurmukhi jest ponadto standardowym alfabetem stosowanym do zapisu języka pańdżabi.

⁹⁶ Por. W. Owen Cole, P. Singh Sambhi, op. cit., s. 204–229.

BIBLIOGRAFIA

1. Ali Rahmat (Choudhary), *Now or Never*, 1993, [online], http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt_rahmatali_1933.html [dostęp: 5.11.2011].
2. *Asia-Pacific POPIN Consultative Workshop Report*, „Asia-Pacific POPIN Bulletin” 1995, Vol. 7, No. 2, [online], <http://www.unescap.org/esid/psis/population/popin/bulletin/1995/v07n2ft1.html> [dostęp: 31.10.2011].
3. P. Balcerowicz, *Dżinizm i filozofia dżinijska*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
4. P. Balcerowicz, *Dżinizm. Starożytna religia Indii*, Warszawa 2003.
5. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003.
6. A. L. Basham, *Indie*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1964.
7. J. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1990.
8. W. Owen Cole, P. Singh Sambhi, *Sikhowie. Wiara i życie*, tłum. J. Mach, Łódź 1987.
9. M. Czerniak-Drożdżowicz, *Tantryczne tradycje Indii*, „Znak” 1999, nr 10 (533).
10. A. Daniélou, *The Myths and Gods of India. The Classic Work on Hindu Polytheism*, Rochester 1964 (reprint 1991).
11. R. H. Davis, *Zarys historii religii w Indiach*, tłum. J. Woźniak, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, red. D. S. Lopez Jr., Warszawa 2001.
12. S. Farmer, R. Sproat, M. Witzel, *The Collapse of the Indus-Script Thesis: The Myth of a Literate Harappan Civilization*, „Electronic Journal of Vedic Studies” 2004, 11–2, [online], <http://www.safarmer.com> [dostęp: 2.03.2011].
13. G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.
14. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 1990.
15. C. Galewicz, H. Marlewicz, *Z hymnów Rigwed. Bogowie trojga światów*, Kraków 1996.
16. T. Herrmann, J. Jurewicz, B. J. Koc, A. Ługowski, *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa 1992.
17. A. Hirakawa, *A History of Indian Buddhism: from Śākyamuni to Early Mahāyāna*, trans., ed. P. Groner, Honolulu 1990.
18. K. Karttunen, *The Name of India*, [w:] „International Conference on Sanskrit and Related Studies, September 23–26, 1993 (Proceedings)”, eds. C. Galewicz et al., „Cracow Indological Studies”, Vol. 1, Cracow 1995.
19. J. M. Kenoyer, *Mohenjo-Daro. Introduction to the Site*, [online], <http://www.mohenjodaro.net/mohenjodarointroduction.html> [dostęp: 02.03.2011].
20. J. M. Kenoyer, *Mohenjo-Daro. An Ancient Indus Valley Metropolis*, [online], <http://www.mohenjodaro.net/mohenjodaroessay.html> [dostęp: 02.03.2011].
21. J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 1985.
22. K. Kosior, *Buddyzm pierwotny*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
23. M. Kudelska, *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
24. M. Kudelska, *Upaniszady*, Kraków 2004.
25. M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006.
26. Macdonnell, *A History of Sanskrit Literature*, Delhi 1990.
27. I. Mahadevan, *Interview*, 1998, [online], <http://www.harappa.com/script/mahadevantext.html#4> [dostęp: 12.06.2010].
28. P. Manian, *Harappans and Aryans: Old and New Perspectives of Ancient Indian History*, „The History Teacher” 1998, Vol. 32, No. 1.
29. H. McLeod, *Sikhijskie hymny do boskiego imienia*, tłum. Z. Igielski, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, tłum. P. Balcerowicz et al., red. D. S. Lopez, Jr., Warszawa 2001.

30. H. McLeod, *Obrządek inicjacyjny Chalsy*, tłum. A. Sieklucka, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, tłum. P. Balcerowicz et al., red. D. S. Lopez, Jr., Warszawa 2001.
31. M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001.
32. F. Michalski, *Hymny Rigwedy*, Warszawa 1971.
33. K. Mylius, *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004.
34. Nyanatiloka, *The Word of the Buddha*, Kandy 1907 (reprint 1981).
35. A. Parpola, *Study of the Indus Script*, 2005, [online], <http://www.harappa.com/script/indus-script.html> [dostęp: 12.06.2010].
36. P. Piekarski, *Bhakti – indyjska droga pobożności*, „Znak” 1999, nr 10 (533).
37. J. Sachse, *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, Warszawa 1988.
38. E. Słuszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 2001.
39. *The Official Languages Act*, 1963, [online], <http://www.languageinindia.com> [dostęp: 30.10.2011].
40. H. Wałkowska, *Wstęp*, [w:] J. Sachse, *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, Warszawa 1988.
41. A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi 1970.
42. M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, Vol. 1, Delhi 1981.
43. K. Wolski, *Pakistan*, Warszawa 1965.
44. World Factbook (Bangladesz), [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bg.html> [dostęp: 29.10.2011].
45. World Factbook (Indie), [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html> [dostęp: 29.10.2011].
46. World Factbook (Pakistan), [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pk.html> [dostęp: 29.10.2011].
47. V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007.

Ada Augustyniak

KULTURA FILOZOFICZNEJ DYSPUTY W STAROŻYTNYCH CHINACH

W wielu cywilizacjach filozofia odegrała ważną kulturotwórczą rolę, jednak w starożytnych Chinach myśl Konfucjusza, Laozi czy Mozi wydaje się być kluczem do rozumienia cywilizacji tego kraju. Stało się tak dlatego, że to właśnie filozofowie, a nie przywódcy religijni znacząco wpłynęli na kształtowanie się chińskiej sztuki, społeczeństwa, polityki czy nawet życia prywatnego. To filozofia chińska określiła, kim jest „człowiek kulturalny/cywilizowany” (*wenren*, 文人), który według Konfucjusza jest najpełniejszą, dojrzałą formą człowieka, odróżniającą go od barbarzyńcy. Sama kwestia konfliktu kultura/cywilizacja – natura pojawiła się już na początku filozoficznych debat, w sporze konfucjanistów z daoistami¹. Moiści natomiast krytykowali konfucjanistów za przywiązywanie zbyt wielkiej wagi do „wysokiej kultury”. Sami Chińczycy uważają, że filozofia starożytna była i jest niezbędnym elementem budującym ich cywilizację, dlatego powinna stanowić podstawę porównawczych badań cywilizacyjnych. W niniejszym rozdziale chciałabym zatem przyjrzeć się temu, jakie formy przyjęła kultura dysputy filozoficznej w Chinach, co pośrednio pozwoli ukazać, jak debaty filozoficzne wpłynęły na definiowanie chińskiej kultury oraz cywilizacji.

Wielu współczesnych badaczy² twierdzi, że filozofia chińska powstała i kształtowała się w formie sporów rywalizujących ze sobą myślicieli. Yameng Liu zauwa-

¹ W niniejszym rozdziale stosuję międzynarodową transkrypcję *pinyin* do zapisu brzmienia chińskich znaków, na przykład terminu *dao* (道), od którego pochodzi słowo „daoista”. W Polsce upowszechniła się również spolszczona wersja tego słowa – „taoista”, jednak współcześnie odchodzi się od niej, ponieważ jest niespójna z transkrypcją *pinyin*.

² Między innymi Angus Graham, Heiner Roetz, Chad Hansen – za Yameng Liu, *Three Issues in the Argumentative Conception of Early Chinese Discourse*, „Philosophy East and West” 1996, Vol. 46, No. 1, s. 33.

za, że zaakceptowanie tego założenia wpływa na przyjęcie określonego modelu interpretacyjnego. Wedle samego Liu podejście to jest problematyczne między innymi dlatego, że trudno dokładnie określić, czy rzeczywiście wszyscy chińscy myśliciele filozofowali w opozycji do swoich przeciwników, czy może istniały jakieś „wyizolowane” koncepcje filozoficzne³. Model ten pozwala jednak poszerzyć analizę teorii filozoficznych starożytnych Chin o kwestie metateoretyczne: jeśli uznamy, że teksty chińskie pisane były jako reakcja na krytykę oponentów, to oprócz samych propozycji filozoficznych należy zbadać również narzędzia uzasadniania oraz przekonywania przeciwnika do swojej racji.

Jakie są konsekwencje stwierdzenia, że filozofia chińska miała charakter debaty? Uczestniczenie w dyspucie wiąże się ze stosowaniem argumentacji. Argumentacja zaś wymaga określenia reguł wspólnych wszystkim uczestnikom debaty, w przeciwnym razie filozofowie nie rozumieliby siebie nawzajem. Innymi słowy, w sporze potrzebny jest konsensus co do podstawowych założeń, kryteriów prawomocności oraz zasad argumentacji. Skoro filozofia chińska miała charakter debaty rywalizujących ze sobą myślicieli, zadaniem jej interpretatorów jest nie tylko analiza treści filozoficznych, lecz także rekonstrukcja narzędzi filozofowania, w szczególności zasad prowadzenia dysput. Poza tym powyższy model interpretacyjny traktuje koncepcje filozoficzne nie w oderwaniu od siebie, ale jako sieć teorii i praktyk, w której relacje między elementami są równie ważne jak same elementy. Zakłada się również istnienie pewnej wspólnej (dla wszystkich myślicieli danego okresu) podstawy, na której budowane były koncepcje, w przeciwnym razie filozofowie nie mieliby się do czego odnieść w argumentacji.

W niniejszym rozdziale spróbuję pokazać podstawowe dla starożytnych Chin schyłku panowania dynastii Zhou (około 1122–256 p.n.e.) koncepcje filozoficzne z perspektywy powyżej zdefiniowanego modelu interpretacyjnego. Dzięki temu będzie można prześledzić, jakie były źródła starożytnej filozofii chińskiej, relacje między poszczególnymi koncepcjami oraz jakimi metodami i posługiwali się myśliciele, aby uzasadnić swoją rację. Okaże się również, czy sama dysputa jako forma filozofowania stała się także treścią sporu filozoficznego. Ze względu na przeglądowy charakter niniejszego rozdziału ograniczę się jedynie do głównych dysput filozoficznych starożytnych Chin sprzed panowania dynastii Qin, co pozwoli jednak ukazać pewne tendencje oraz cechy charakterystyczne kultury debat tego okresu – debat, na których zbudowano chińską cywilizację.

Początki myślenia filozoficznego w Chinach sytuuje się pomiędzy VII a VI wiekiem p.n.e., w okresie schyłku panowania dynastii Zhou. Były to czasy narastającej niepewności politycznej i społecznej: władcy Zhou powoli tracili dominującą pozycję w Chinach, mimo że wciąż sprawowali nominalną władzę. Powstało wtedy wiele mniejszych, niezależnych państw. W początkowym okresie Wiosen i Jesieni (722–481 p.n.e.) państwa te pokojowo współistniały ze sobą, „po cichu” budując

³ Y. Liu, *Three Issues in the Argumentative Conception of Early Chinese Discourse*, „Philosophy East and West” 1996, Vol. 46, No. 1, s. 33–34.

jąc swoją potęgę. Okres Walczących Królestw (480–222 p.n.e.) to czasy, gdy państwa te wszczęły konflikty zbrojne i zaczęły walczyć o rozszerzenie swoich terytoriów⁴. Problem, jak przywrócić Chinom utraconą harmonię, stał się impulsem do narodzin filozofii.

Współczesny badacz filozofii chińskiej Angus Graham⁵ twierdził, że myślenie filozoficzne w starożytnych Chinach było odpowiedzią na załamanie się moralno-politycznego porządku. Według Grahama, kluczowe dla myślicieli chińskich pytanie brzmiało: „Gdzie jest droga/sposób (*dao*, 道)?”⁶, ponieważ filozofia miała za zadanie wyznaczać najlepsze sposoby rządzenia państwem oraz kierowania własnym życiem⁷. Filozofia nie była tworzona dla niej samej, namysł filozoficzny w Chinach od początku podporządkowany był celom praktycznym. Można powiedzieć, że filozofowie wypełnili lukę w społeczeństwie chińskim, odpowiedzieli na rosnące zapotrzebowanie na doradców w postępowaniu zarówno władców, jak i zwykłych ludzi.

W pytaniu „Gdzie jest droga/sposób?” (*dao*, 道) sformułowanym przez Grahama kluczowe są dwa słowa: „gdzie” oraz „droga/sposób/kierunek”. Wbrew pozorom pytanie to nie jest trywialne, ale odwołuje się do najbardziej podstawowych intuicji w myśli chińskiej. Można powiedzieć, że drugi z tych terminów – *dao*, 道 – jest kluczem do zrozumienia filozofii Państwa Środka⁸. *Dao* odnosi się zarówno do życia człowieka i kierunku, jaki przyjmują jego działania, na przykład w sensie etycznym, jak i do sposobów funkcjonowania wszechświata. Można więc mówić o *dao* poszczególnego człowieka, *dao* pewnego społeczeństwa, jak i *dao* całego świata. Koncepcja *dao* została zaczerpnięta z księgi mądrościowej starożytnych Chin – Księgi Przemian (*Yijing*, 易经), której początki sięgają mitycznej starożytności⁹. W księdze tej, jak również w dopisanych do niej komentarzach, Chińczycy odnaleźli podstawy swojej filozofii, obraz świata, z którego wyciągnęli filozoficzne wnioski¹⁰. Na tych intuicjach budowali teorie i w księdze szukali uzasadnienia, dlatego można powiedzieć, że stanowi ona źródło chińskich koncepcji filozoficznych.

Świat z Księgi Przemian jest organiczną, uporządkowaną całością, a nie chaotycznym zlepkiem elementów¹¹. Ponieważ podlega on nieustannym zmianom, opisywalny jest w kategoriach procesu, cyklu rozwojowego, raczej stawania się niż istnienia. Na świat składają się trzy sfery: Niebo, Ziemia (*tiandi*, 天地) oraz czło-

⁴ J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010, s. 15.

⁵ Jeden z najważniejszych zachodnich sinologów zajmujących się starożytną filozofią chińską, zmarły w 1991 roku.

⁶ U Grahama: „Where is the Way?”

⁷ A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, Illinois 1989, s. 3.

⁸ Słowo „Chiny” po chińsku znaczy „Państwo Środka” (*zhongguo*, 中国).

⁹ Według legendy najstarszą wersję Księgi Przemian miał przekazać Chińczykom mityczny władca Fuxi. Według współczesnych badań pochodzi ona z około XI wieku p.n.e.

¹⁰ A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków 2010, s. 26.

¹¹ J. Liu, op. cit., s. 4.

wiek. Pomiędzy tymi trzema sferami istnieje pewna odpowiedniość, dlatego zaburzenia harmonii w świecie ludzi wpływają na funkcjonowanie całości natury¹². Ponieważ poza całością świata niczego nie ma, człowiek zainteresowany jest tym, co znajduje się wewnątrz tej całości. Celem ludzi jest osiągnięcie harmonii, która oznaczałaby pewnego rodzaju skorelowanie prywatnych „dróg życia”, własnego *dao*, z *dao* całości. W takim światobrazie człowiek nie jest definiowany przez cechy, które go indywidualizują, ale jest określany przez miejsce, w którym się znajduje, stąd słowo „gdzie” w pytaniu Grahama. To „miejsce”, a nie na przykład osobowość człowieka czy jakaś transcendentna siła, wyznacza kierunek jego działań.

„Wielki komentarz”¹³ do Księgi Przemian opisuje także punkt zwrotny, ważny dla całej późniejszej filozofii chińskiej: moment nadania nazw. Zamiast kosmogonicznej wizji powstania wszechświata w „Wielkim Komentarzu” pojawia się opis wyróżniania par przeciwieństw przy pomocy słów. Historia świata podzielona jest więc na okres przed powstania języka i po jego powstaniu. Początek języka wyznacza w tym wypadku początek kultury – cywilizacji¹⁴. Pytanie o początek cywilizacji ważniejsze jest więc od pytania, jak powstał świat.

Jakkolwiek skomplikowany byłby obraz świata w *Yijing*, księga ta nie wystarczyła do rozwiązania problemów pogrążającego się w chaosie społeczeństwa chińskiego końca panowania dynastii Zhou. Potrzebni byli myśliciele, którzy dopracowaliby zarysowane w niej intuicje, zinterpretowali opisane obrazy. Pojawienie się pierwszych myślicieli zaowocowało natychmiastowym rozwojem filozofii, dlatego czasy te nazywane są często okresem „stu szkół filozoficznych” (*bajia*, 百家). Teksty powstawały w silnej interakcji konfliktowych teorii, dlatego każde kolejne prace pisane były w coraz bardziej systematyczny, dopracowany sposób. Okres „stu szkół” zapoczątkował filozofię chińską, a tym samym znacząco wpłynął na kształtowanie się całej późniejszej cywilizacji chińskiej.

Historycznie Konfucjusza (551–479 p.n.e.) uznaje się za pierwszego filozofa chińskiego. Graham twierdzi, że to od niego zaczął się w Chinach namysł filozoficzny, a skoro był pierwszy, jego teorie nie miały jeszcze charakteru argumentacyjnego¹⁵. Sam Konfucjusz nie uznawał siebie za innowatora, twierdził, że przekazuje jedynie nauki swoich przodków¹⁶. *Dao* Konfucjusza to więc droga dawnych mędrców, wyznaczona przez formy sztuk, między innymi ceremonii/obyczaju (*li*, 禮) oraz cnoty (*de*, 德), w których zalecał ćwiczyć się od dziecka. Mimo że część ceremonii wywodziła się z praktyk religijnych, Konfucjusz nie chciał wypowiadać

¹² Ibidem, s. 2.

¹³ Autorstwo „Wielkiego komentarza” tradycyjnie przypisuje się Konfucjuszowi lub jego uczniom. Badania pokazują, że tekst pochodzi prawdopodobnie z okresu Walczących Królestw (475–256 r. p.n.e.)

¹⁴ A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki...*, op. cit., s. 34.

¹⁵ Y. Liu, op. cit., s. 52.

¹⁶ *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002, s. 325.

się w kwestii bogów i duchów¹⁷. Interesował go sam piękny kształt ceremonii, ich aspekt formalny, charakter powtarzania pewnej czynności. W rytualizacji działań dostrzegł Konfucjusz funkcję transformacji człowieka. Uznał, że trening ceremonii pozwoli „oddolnie” przemienić, zharmonizować pogrążone w chaosie Państwo Środka. Jego projekt filozoficzny obejmował całe społeczeństwo: od pojedynczego człowieka, przez rodzinę, lokalne grupy społeczne, aż po najwyższy stopień hierarchii – państwo z władcą na czele. W ten sposób Konfucjusz stworzył wizję państwa opartego na prawie obyczajowym zamiast na prawie stanowionym¹⁸.

Konfucjusz uważał, że problemów w państwie nie da się rozwiązać za pomocą przemocy ani systemu kar, ponieważ działania te odwołują się do uczucia strachu, które nie ma potencjału transformującego¹⁹. Twierdził, że tylko wstyd, który pojawia się jako wynik internalizacji treningu form obyczaju (*li*, 礼), może zapobiec utracie harmonii w społeczeństwie. Konfucjusz zakładał, że jeśli każdy, od władcy po zwykłego człowieka, zacznie ćwiczyć się w ceremoniach i cnotach, to społeczeństwo będzie funkcjonowało harmonijnie, w zgodzie z *dao* Nieba. Ważne jest, aby każdy dobrze rozpoznał rolę, jaką pełni w społeczeństwie, aby dobrze znał swoje miejsce, ponieważ tylko w ten sposób będzie wiedział, jakie ceremonie i które cnoty powinien trenować.

Termin „cnota” może się wydawać zachodniemu czytelnikowi mylący, znak *de* (德) oznacza bowiem pewną „umiejętność”, „sprawność”, w której można się ćwiczyć. Konfucjusz uważał, że istnieje związek między poszczególnymi cnotami i konkretnymi relacjami społecznymi, na przykład cnota nabożności synowskiej (*xiao*, 孝) to najlepszy sposób, w jaki syn może odnieść się do ojca. Konfucjusza nie interesowała definicja cnot, a raczej ich klasyfikacja, która miała pomóc człowiekowi w odnalezieniu tych *de* 德, które odpowiadały jego osobistemu *dao*.

Mimo że Konfucjusz prawdopodobnie nie był zainteresowany debatą, musiał w jakiś sposób przekonać innych ludzi, niekoniecznie filozofów, do swoich pomysłów²⁰. Nie miał innego wyboru, ponieważ jego pozycja jeszcze pod koniec czasów starożytnych nie była ugruntowana²¹. Nawet jeśli nie mamy udokumentowanych tekstami opozycyjnych koncepcji filozoficznych, przyjęty na początku model interpretacyjny każe nam szukać możliwych, funkcjonujących w czasach Konfucjusza teorii, z którymi się nie zgadzał, co ułatwiłoby zrekonstruowanie jego metody argumentacji. Dodatkowym problemem jest fakt, że *Dialogi konfucjańskie* zostały napisane przez jego uczniów (30–50 lat po śmierci mistrza), więc możliwe, że brak otwartej argumentacji w tym tekście to efekt prób ukazania Konfucjusza jako „tego jedynego” myśliciela²².

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki...*, op. cit., s. 88.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Y. Liu, op. cit., s. 35–36.

²¹ B. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2009, s. 61.

²² Y. Liu, op. cit., s. 36.

Mimo braku zasad argumentacji wyrażonych *explicite* daje się w *Dialogach konfucjańskich* odnaleźć próby uzasadnienia jego koncepcji. Po pierwsze, Konfucjusz odwoływał się bezpośrednio do fragmentów Księgi Przemian i innych tradycyjnych tekstów przedfilozoficznych, aby potwierdzić swoje racje. Jest to klasyczny argument z autorytetu. Po drugie, aby uzasadnić swoją tezę, że miejsce człowieka jest między innymi ludźmi, Konfucjusz twierdził, że „nie może [on] łączyć się w społeczność z ptakami i zwierzętami”²³. Odwoływał się więc do zdrowego rozsądku, do codziennego doświadczenia każdego człowieka. W argumentacji tej można odnaleźć także echo chińskiego przedfilozoficznego obrazu świata: w hierarchii relacji ważne są te najbliższe, najbardziej lokalne²⁴. Podobnie uzasadniał on również swoją niechęć do zagadnień metafizycznych: są zbyt odległe, aby się nimi zajmować²⁵.

Konfucjusz nie interesował się duchami, ale w jego filozofii niezwykle ważną rolę odgrywało Niebo (*tian*, 天). Mimo że bezosobowe, nieużywające języka²⁶, Niebo wyznaczało przeznaczenie każdemu człowiekowi, „mandat” (*ming*, 命), szczególnie ważny w przypadku władcy państwa. Zarówno założyciel chińskiej filozofii, jak i jego następcy – późniejsi konfucjaniści – w uzasadnieniu swoich teorii często powoływali się na autorytet Nieba, a jeszcze częściej na legendarnych królów Yao i Shuna.

O wiele ciekawszy od argumentu z autorytetu wydaje się jednak inny typ uzasadnienia stosowany przez Konfucjusza – kategoria *yong* (用) – „użyteczność/skuteczność”. Pierwszy filozof Państwa Środka odniósł ją nie tylko do działania, ale również do swojej koncepcji nazywania i tym samym wyznaczył kierunek całej późniejszej filozofii języka w Chinach, która od tego momentu nabrała pragmatycznego charakteru. Mimo że początki pragmatycznego myślenia o języku można odnaleźć już w „Wielkim komentarzu” do Księgi Przemian, to Konfucjusz zdecydował o tym, że znak *yong* stał się terminem technicznym filozofii.

Pierwszym myślicielem chińskim, którego filozofia miała charakter jawnie argumentacyjny, był Mozi (墨子) (ok. 480–392 p.n.e.). Cel jego filozofii był podobny do tego, co chciał osiągnąć Konfucjusz – chodziło mu o przywrócenie porządku społecznego. Mimo że za młodu Mozi uczęszczał do Szkoły Konfucjusza, szybko zauważył, że nauka Konfucjusza nie spełnia jego oczekiwań²⁷, stworzył więc własny, opozycyjny wobec konfucjanizmu system filozoficzny.

Mozi obserwował konfucjanistów z rosnącym przekonaniem, że ich teorie nie sprawdzają się w praktyce. Miał również silne przekonanie, że chaosu społecznego nie da się uporządkować przy pomocy samego zalecenia trenowania cnót i ceremonii, tym bardziej, że obrzędy te wydawały mu się zbyt formalne i bez znaczenia.

²³ *Dialogi konfucjańskie*, op. cit., s. 331.

²⁴ A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki...*, op. cit., s. 55.

²⁵ *Dialogi konfucjańskie*, op. cit., s. 327.

²⁶ *Ibidem*, s. 330.

²⁷ J. Liu, op. cit., s. 110.

Konfucjusz nie interesował się bogami ani duchami, a jednocześnie zalecał odprawianie rytuałów religijnych, co wydawało się Mozi niekonsekwentne: „Twierdzić, że nie ma duchów, i zgłębiać obrzędy ofiarne, to jak poznawać rytuały ku czci gości i nie przyjmować nikogo”²⁸.

Badacz Benjamin Schwartz²⁹ twierdzi, że Mozi mógł współczesnych sobie konfucjanistów uważać za zgorzkniałych, rozczarowanych, a nawet cynicznych, co miało mieć wpływ na ich bierność i brak efektywności³⁰. Zanik związku między ceremoniami a tym, wobec kogo lub czego miały być odprawiane, to według Mozi jeden z błędów, jaki popełnili konfucjaniści. Schwartz uważa, że dla Mozi tylko celowa współpraca pomiędzy Niebem, duchami i ludźmi mogłaby zaowocować porządkiem społecznym³¹.

Mozi zarzucał także konfucjanistom, że swoją koncepcję cnót nadmiernie powiązali z rodziną i konkretnymi relacjami społecznymi. Dla Konfucjusza rodzina była punktem wyjścia, początkiem procesu kształcenia, pozostałe relacje społeczne traktował on analogicznie do związku rodziców z dziećmi, starszego brata z młodszym, męża z żoną. Mozi zauważył jednak, że dobre relacje w rodzinie niekoniecznie skutkują harmonią w całym społeczeństwie, co najlepiej wyraził przykładem, że złodzieje mogą bardzo kochać swoje rodziny, ale: „kradną innym rodzinom, żeby zapewnić korzyść swoim”³². Fragment ten wiąże się z dwoma kluczowymi koncepcjami filozofii Mozi – „powszechnej troski/miłości” (*jian ai*, 兼爱) oraz „korzyści/pożytku” (*li*, 利).

Mozi uważał, że pielęgnowanie cnót w stosunku do najbliższych nie wystarczy i że należy traktować wszystkich ludzi z taką samą troską, dlatego głosił konieczność „powszechnej miłości”. Co więcej, to właśnie ograniczenie się do dbania tylko o niektóre osoby czy najbliższą, lokalną grupę społeczną prowadzi do chaosu w państwie, ponieważ dochodzi wtedy do konfliktu interesów, jak w przykładzie złodzieja.

Koncepcja powszechnej troski miała swoje źródło nie tylko w krytyce Konfucjusza, ale także w osobistych poglądach Mozi – uważał on, że ludzie w stanie naturalnym są egoistami i dopiero w dobrze rządzonej państwie mogą nauczyć się myśleć o innych. Tak jak Konfucjusz, Mozi uważał społeczeństwo za niezbędny czynnik dla prawidłowego funkcjonowania człowieka, obaj inaczej jednak rozumie li czasy sprzed powstania cywilizacji. Dla Konfucjusza w stanie natury ludzie są po prostu barbarzyńcami, nie znają ceremonii ani pozostałych sztuk, dlatego nie mają okazji do dojrzewania. Brakuje im treningu, który mógłby doprowadzić ich do pełni człowieczeństwa³³.

²⁸ B. Schwartz, op. cit., s. 143.

²⁹ Emerytowany profesor Uniwersytetu Harvarda.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 145.

³² Ibidem, s. 152.

³³ A. I. Wójcik, *Konfucjanizm*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 352.

Mozi zgadzał się z Konfucjuszem, że najlepszym miejscem dla człowieka jest społeczeństwo, nie wiązał tego jednak z treningiem sztuk ani cnót, lecz z możliwością nauczenia się działania z „korzyścią” (*li*, 利) dla innych, nie tylko dla siebie. Według Jeeloo Liu i Schwartza ta koncepcja „pożytku” (*li*, 利) mistrza Mo³⁴ bezpośrednio uderzała w konfucjański ideał społeczny, ponieważ termin ten u Konfucjusza przytaczany był w opozycji do cnoty sprawiedliwości (*yi*, 义), a więc miał konotacje negatywne³⁵. W filozofii Mozi termin *li* (利) odegrał rolę pozytywną: dbanie o korzyść ludzi miało być głównym zadaniem państwa. Mozi uważał, że w społeczeństwie człowiek może „z r o z u m i e ć, że jego własne interesy i interesy wszystkich mogą zostać zrealizowane t y l k o wtedy, gdy osiągnięte zostanie największe szczęście jak największej liczby ludzi”³⁶.

Jeśli chodzi o koncepcję państwa, Mozi krytykował konfucjanizm za skupianie się na nieważnych, według niego, zajęciach, takich jak sztuka muzyki lub nadmierne skomplikowane obrzędy pogrzebowe. Konfucjuszowi zależało, żeby stworzyć kulturalne, harmonizowane przez muzykę państwo, z całym systemem rytuałów. Dla Mozi było to marnotrawstwo zasobów społeczeństwa, a muzyka nie pełniła według niego żadnej roli poza dawaniem ludziom rozrywki. Mozi twierdził, że należy zachować w państwie jedynie to, co rzeczywiście jest dla ludzi najbardziej pożyteczne, co zabezpieczałoby podstawowe ludzkie potrzeby. Wszystko inne, czyli między innymi: muzyka, ozdobne stroje oraz skomplikowane obrzędy, pochłania zbyt dużo pieniędzy, które można by przeznaczyć na bardziej pożyteczne działania³⁷. Mozi nie widział w państwie miejsca na kulturę, szczególnie „wysoką”, elitarną.

Mozi zarzucał konfucjanistom brak wiary w duchy i bogów, dlatego uważany jest za najbardziej religijnego filozofa starożytnych Chin. Czy rzeczywiście Mozi wierzył w duchy, bogów oraz osobowe Niebo, jak przedstawia go większość badaczy? Jeeloo Liu zwraca uwagę na to, że mistrzowi Mo najbardziej zależało na jak największej korzyści dla całego społeczeństwa oraz interesowało go tylko to, co praktyczne. Religia wydawała się idealnie spełniać te funkcje. Może więc Mozi traktował ją tylko jako środek do celu?³⁸

Pragmatyczne podejście do filozofii widoczne jest w każdym aspekcie filozofii Mozi, także w argumentacji, którą stosował. Jako że przeciwstawiał się Konfucjuszowi, potrzebował silnych narzędzi uzasadnienia swoich racji³⁹. Jako pierwszy w historii filozofii chińskiej Mozi ustalił kryteria oceny koncepcji filozoficznych, na które składały się:

³⁴ Końcówka *zi* (子) przy nazwiskach chińskich filozofów oznacza „mistrza”, więc Mozi to po prostu „mistrz Mo”.

³⁵ J. Liu, op. cit., s. 117, 348; B. Schwartz, op. cit., s. 149.

³⁶ B. Schwartz, op. cit., s. 150.

³⁷ J. Liu, op. cit., s. 125–126.

³⁸ Taką interpretację przedstawia J. Liu (J. Liu, op. cit., s. 130).

³⁹ A. C. Graham, op. cit., s. 36.

1. źródło/podstawa hipotezy (*ben*, 本);
2. jej zasadność, oparta na spostrzeżeniu i doświadczeniu ludzi (*yuan*, 源);
3. skutki zastosowania teorii w praktyce (*yong*, 用)⁴⁰.

Zasady te miały pomóc w ustaleniu, czy dana teoria była „możliwa do przyjęcia”. Co one dokładnie oznaczały? Podobnie jak Konfucjusz, Mozi wierzył, że w czasach panowania dawnych królów istniał porządek społeczny, który został utracony w późniejszym okresie panowania dynastii Zhou, dlatego pierwsza z powyższych reguł miała wskazać, czy dana koncepcja była zakorzeniona w historii. Druga zasada odnosiła się do świadectwa innych osób, dzięki czemu teoria stawała się godna zaufania. Trzecia reguła mówiła o użyteczności danej koncepcji, co najlepiej pokazuje, jak bardzo filozofia Mozi była pragmatyczna⁴¹.

Już Konfucjusz stosował słowo „użyteczność” (*yong*, 用) w swojej filozofii, jednak dopiero mistrz Mo uznał je za kryterium sprawdzalności teorii. Mozi sformułował zasady oceniania koncepcji, ale co tak naprawdę było w nich oceniane? W większości teorii zachodnich w tym miejscu pojawiłaby się kategoria „prawdy/prawdziwości”. Mozi nie był jednak zainteresowany prawdziwością sądów, ale tym, czy dana koncepcja jest „możliwa do przyjęcia/do zaakceptowania” (*ke*, 可).

Zdefiniowanie narzędzi argumentacji przy pomocy kryterium akceptowalności oraz użyteczności/skuteczności wyznaczyło Chinom inny kierunek sporów filozoficznych niż ten znany na Zachodzie. Chińczycy od początku zwrócili się ku filozofii praktycznej (o profilu społeczno-politycznym) oraz pragmatyce językowej, której obce są semantyczne relacje zgodności zdań z faktami, a zamiast nich ustala się relacje pomiędzy językiem (i wyrażonych w nim teoriach) a użytkownikami.

Graham zauważa, że to właśnie w tekstach Mozi po raz pierwszy pojawił się termin *bian* (辯) – „dysputować/argumentować”, etymologicznie powiązany ze słowem *bian* (辨) – „dokonywać rozróżnień”⁴². W przypadku debaty „rozróżnienie” miało być dokonane pomiędzy „tym/słusznym” (*shi*, 是) a „nie-tym/nie-słusznym” (*fei*, 非). To od Mozi zaczęła się więc w Chinach systematyczna debata, a terminami technicznymi tychże sporów stała się para słów *shi/fei*.

Dysputę konfucjanistów z moistami uważa się za jedną z najważniejszych w Chinach okresu Wiosen i Jesieni, mimo że filozofia Mozi nie przetrwała zmian, jakie przyniosła nowa dynastia Qin. Drugą, równie znaczącą debatą tego okresu był spór konfucjanistów z daoistami. Spór ten budzi jednak wiele kontrowersji, ponieważ trudno jednoznacznie określić datę powstania „Księgi *dao* i *de*” (*Daodejing*, 道德经), tekstu przypisywanego Laozi (老子), który tradycyjnie uznany jest za pierwszego daoistę. Niektóre źródła archeologiczne podają, że tekst księgi pochodzi z ok. IV w. p.n.e., inne wskazują na II wiek p.n.e.⁴³ Nie jest nawet pewne, czy sam Laozi

⁴⁰ J. Liu, op. cit., s. 127.

⁴¹ Ibidem, s. 128.

⁴² A. C. Graham, op. cit., s. 36.

⁴³ *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A. I. Wójcik, Kraków 2006, s. 8.

był postacią historyczną oraz czy księga została napisana przez jedną osobę. Tradycyjnie uznaje się, że jej treść zawdzięczamy człowiekowi o imieniu Lao Dan, który miał żyć w czasach Konfucjusza⁴⁴. Mimo tylu podstawowych problemów interpretacyjnych, „Księga *dao i de*” przeszła do historii kultury chińskiej oraz znacząco wpłynęła na jej dalszy rozwój, właśnie jako tekst, który był krytyczną odpowiedzią na filozofię Konfucjusza. Dla kultury chińskiej ważne jest, jak tradycyjnie wyglądał ten spór, dlatego warto przedstawić go właśnie w ten sposób.

Podobnie jak Konfucjusz i Mozi, Laozi za punkt wyjścia swojej filozofii uznał powstanie świata cywilizacji, powiązane bezpośrednio z nadawaniem nazw: „Bez nazwy – oto jest początek nieba i ziemi. Nazywanie jest matką wszystkich rzeczy i spraw”⁴⁵. W przeciwieństwie do Konfucjusza i Mozi, Laozi twierdził, że lepszymi czasami dla człowieka był okres sprzed powstania kultury i cywilizacji, a najlepszym miejscem dla człowieka był świat, zanim dokonano w nim językowych różnic, świat natury⁴⁶. Dla pierwszego daoisty to właśnie cywilizacja, ze wszystkimi swoimi wartościami i cnotami, spowodowała zaburzenie pierwotnego stanu natury i zatracenie przez ludzi stanu harmonii z *dao*. Laozi wydaje się używać słowa *dao* w innym znaczeniu niż Konfucjusz, przynajmniej tak twierdziła większość badaczy na Zachodzie. Duża część tekstu *Daodejing* skupia się na tym, czym jest *dao*, a raczej na wyjaśnieniu niemożliwości czy bezsilności w mówieniu o nim. *Dao* jest logicznie pierwotniejsze od języka, dlatego nie można wyrazić go słowami. Nawet sama nazwa *dao* jest umowna, ponieważ Laozi został przymuszony do tego, by ją nadać⁴⁷, by określić w jakiś sposób to, czego określić się nie da. Bezsensowne jest nawet powiedzenie o *dao*, że jest „czymś” lub „niczym”, ponieważ są to tylko kategorie wyróżnione przez język. „Przymuszenie” wydaje się kluczowe dla zrozumienia filozofii Laozi, a odnosi się ono do legendy powstania tekstu *Daodejing*. Tradycja głosi, że zmęczony życiem w społeczeństwie Laozi zapragnął odejść w góry, jednak po drodze został zatrzymany przez strażnika przełęcz, który rozpoznał w nim Mistrza. Strażnik powiedział mu, że przepuści go tylko wtedy, gdy Laozi spisie swą mądrość. Mimo przekonania, że jego nauka nie może być sformułowana w słowach, Laozi został zmuszony do napisania *Księgi dao i de*⁴⁸. Był to warunek osiągnięcia wolności. Od czego dokładnie pragnął uwolnić się Laozi? Co takiego zarzucał Konfucjuszowi?

Laozi chciał pokazać, że wizja społeczeństwa i państwa stworzona przez Konfucjusza nie jest tak pozytywna, jak była w założeniu, ponieważ opiera się na sztucznie stworzonych rozróżnieniach, a także na cnotach, które mają swoje negatywne przeciwieństwa: „Każdy zna dobro uznane za dobro – to uznanie ustanawia zło”⁴⁹.

⁴⁴ A. C. Graham, op. cit., s. 216.

⁴⁵ *Księga dao i de...*, op. cit., s. 26.

⁴⁶ A. I. Wójcik, *Filozofia Chin. Uwagi wstępne*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 321.

⁴⁷ *Księga dao i de...*, op. cit., s. 64.

⁴⁸ Ibidem, s. 7.

⁴⁹ Ibidem, s. 28.

Według Laozi konfucjaniści nie przewidzieli, że to właśnie wyróżnienie jakiejś pozytywnej kategorii ustanawia jej negatywne przeciwieństwo, że przed dokonaniem rozróżnień nie było ani zła, ani brzydoty, ani innych niepożądanych zachowań czy zjawisk. Poza tym, wyróżnienia językowe mają skończony charakter, przez co ograniczają ogromne bogactwo doświadczenia, jak czytamy w *Daodejing*: „Pięć kolorów czyni ludzkie oczy ślepyimi, pięć dźwięków czyni ludzkie uszy głuchymi, pięć smaków powoduje, że ludzkie usta tracą smak”⁵⁰. Wyróżnienia dokonane przez ludzi ograniczają również funkcjonalność działań i zjawisk, ponieważ to, co nazwane, jest dookreślone, a więc traci swoją pierwotną potencjalność, która dla Laozi wiąże się z użytecznością – *yong* (用). Wydaje się, że celem Laozi było pokazanie, że wyróżnienia, a przez to sam język jako taki, nie działają tak dobrze, nie są tak użyteczne/skuteczne, jak tego chcieli konfucjaniści. Laozi wpisuje się więc w pragmatyczny nurt chińskiej argumentacji. Wydaje się, że nawet termin *dao*, o którym tak wiele mówi „Księga *dao* i *de*”, daje się rozumieć w tym kontekście.

Współczesny badacz Chad Hansen⁵¹ twierdzi, że daości nie zmienili tradycyjnego sensu słowa *dao*, rozumianego jako pewien sposób życia⁵². Możliwe, że to enigmatyczny opis *dao* w „Księdze *dao* i *de*” spowodował, że większość badaczy interpretuje ten termin jako kategorię metafizyczną, odpowiednik zachodniego Absolutu. Jeśli chińscy filozofowie rzeczywiście filozofowali w formie dysput, nie mogli dowolnie zmieniać znaczeń terminów, które stosowali, ponieważ zatraciliby wzajemną zrozumiałość. Jeśli więc *dao*, o którym pisze Laozi, potraktuje się w kontekście innych filozofów starożytnych Chin, będzie ono odnosiło się do jakiegoś działania, sposobu funkcjonowania świata czy ludzi, a nie do jakiegoś nieokreślonego bytu, który istniał przed powstaniem konkretnych przedmiotów. *Dao* Laozi różni się jednak znacząco od *dao* Konfucjusza i Mozi, ponieważ nie poddaje się kategoriom wyznaczonym przez język, cywilizację, państwo. Można powiedzieć, że jest pewnego rodzaju wolnością, która mimo nieokreślonego charakteru, wciąż może być sposobem życia/działania, funkcjonowania, według Laozi – najbardziej użytecznym/skutecznym (*yong*, 用).

Mimo że interpretacje filozofii okresu Wiosen i Jesieni budzą wiele kontrowersji, głównie ze względu na niewielką ilość zachowanych tekstów, debata pomiędzy Konfucjuszem, Mozi a Laozi tradycyjnie wyznacza pierwszy etap myśli chińskiej. Szkół filozoficznych w tym okresie było oczywiście dużo więcej, czego ze względu na przeglądowy i skrótowy charakter niniejszego artykułu nie dało się zaprezentować. Wszyscy filozofowie okresu Wiosen i Jesieni próbowali rozwiązać problemy społeczne, które można sformułować w formie pragmatycznego pytania: jaki jest najlepszy/najbardziej użyteczny sposób życia dla człowieka?

⁵⁰ Ibidem, s. 43.

⁵¹ Profesor Uniwersytetu w Hongkongu, jeden z najważniejszych współczesnych badaczy chińskiej filozofii starożytnej.

⁵² Swoją interpretację Hansen przedstawił w książce *The Daoist Theory of Chinese Thought*.

Według Grahama w IV wieku p.n.e., czyli już w okresie Walczących Królestw, doszło w Chinach do przekierowania zainteresowań filozoficznych – od praktyki do teorii argumentacji⁵³. Wtedy właśnie pojawiła się grupa filozofów, których tradycyjnie nazywa się Szkołą Nazw (*ming jia*, 名家) lub „dialektykami” (*bian zhe*, 辩者), ponieważ w filozofii zajmowali się głównie zagadnieniami granic języka, paradokсами oraz możliwościami argumentacji. Dwaj główni przedstawiciele tego nurtu to Gong Sun Long (公孙龙) oraz Hui Shi (惠施), po innych nie zachowały się żadne teksty. Tradycyjnie uważa się, że dla Szkoły Nazw filozofowanie było uprawianiem „sztuki dla sztuki”, retoryczną zabawą, a nie miało nadrzędnego, czyli praktycznego celu. Jedno nie musi jednak wykluczać drugiego, ponieważ w okresie Walczących Królestw pojawiło się zapotrzebowanie na retorów, którzy używając samych umiejętności argumentacyjnych, potrafiliby przekonać oponenta do dowolnej, nawet absurdalnej tezy. Władcy poszczególnych państw szukali ludzi z takimi zdolnościami, ponieważ zależało im na zdobyciu poparcia jak największej ilości ludzi. Można więc powiedzieć, że Szkoła Nazw otworzyła język na nowe funkcje, a filozofię na nowe debaty.

Dialektycy dostrzegli niezwyklej potencjał tkwiący w języku i potrafili go wykorzystać. Odkryli, że można użyć pewnych niedociągnięć, błędów języka, aby przekonać kogoś do tezy nawet niezgodnej ze zdrowym rozsądkiem, jak na przykład słynne zdanie Gong Sun Longa: „Biały koń nie jest koniem” lub jedna z dziesięciu zachowanych tez Hui Shi: „Dziś przybywam do [państwa] *Yue*, gdzie już przyjechałem wcześniej”⁵⁴.

Mimo że wciąż trwają spory interpretacyjne, jak należy rozumieć zachowane fragmenty dialektyków, badacze są raczej zgodni, że przedstawiciele Szkoły Nazw celowo wykorzystywali relatywny, okazjonalny charakter wyrażen w języku, jego wrażliwość na kontekst. Dzięki zamianie kontekstu w obrębie jednego wywodu lub nawet jednego zdania byli w stanie „podmieni” znaczenie danego słowa w taki sposób, że oponent nie był w stanie tego odczytać i sam był zaskoczony wynikiem rozumowania, na który musiał się zgodzić, ponieważ było ono „logiczne”. Trik polegał na tym, aby tak sformułować przesłanki dowodu, aby oponent łatwo mógł się na nie zgodzić, następnie w trakcie dowodu niezauważalnie podmienić użycie słów zawartych w przesłankach. Samo rozumowanie musiało być na tyle proste i zgodne ze zdrowym rozsądkiem, aby przeciwnik nie mógł podważyć jego schematu. Na koniec okazywało się, że oponent musiał zgodzić się z kontrowersyjnym wynikiem dowodu, ponieważ nie wiedział, w którym momencie został oszukany. Przesłanki wydawały się oczywiste, rozumowanie przebiegało bez zarzutu, a wniosek okazał się absurdalny. *Traktat o białym koniu* pokazuje, jak bardzo Gong Sun Long był świadomy wieloznaczności i kontekstowości języka oraz jak dobrze potrafił wykorzystać to, co wydaje się być wadą języka.

⁵³ A. C. Graham, op. cit., s. 75.

⁵⁴ *Zhuangzi. Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009, s. 348.

Tradycyjnie uważa się, że Szkoła Nazw była wyjątkiem w filozofii chińskiej nastawionej na problemy społeczno-polityczne. Z punktu widzenia współczesnych badań *Traktat o białym koniu* Gong Sun Longa wydaje się jednak pełnić kluczową rolę w chińskiej kulturze, ponieważ pokazuje świadomość językową Chińczyków tamtego okresu. Nie można zaprzeczyć również, że rozważania dialektyków znacząco wpłynęły na kształtowanie późniejszej chińskiej myśli, ponieważ dały filozofom narzędzia argumentacyjne do podważania funkcjonujących poglądów.

Konfucjańską odpowiedzią na krytykę ze strony moistów była filozofia Mencjusza (*Mengzi*, 孟子, 371–289 r. p.n.e.). Myśliciel ten miał świadomość, że bez przekonującej argumentacji konfucjanizm nie będzie w stanie przetrwać, zmuszony był więc dopracować koncepcje mistrza. Potrzebował mocniejszego uzasadnienia konieczności trenowania cnót niż powoływanie się na ich użyteczność oraz autorytet dawnych królów Zhou. Mencjusz pożyczył więc od filozofa Yang Zhu (IV wiek p.n.e.) koncepcję „natury” (*xing*, 性)⁵⁵. Mówiąc, że natura ludzka jest dobra, Mencjusz chciał pokazać, że moralność nie jest ludziom obca, że w każdym człowieku naturalnie tkwi jej początek. Mencjusz dosłownie mówił tutaj o „Początkach” cnót, które drogą dojrzałości i trenowania mogą przemienić się w cnoty. Przykładem takiego „Początku” jest uczucie trwogi-współczucia, które czuje człowiek, gdy na przykład widzi dziecko wpadające do studni⁵⁶. Ta emocja może zostać przekształcona w cnotę humanitarności.

Mencjusz użył argumentu z natury, aby obronić tezę konfucjańską, poza tym zaangażował się w krytykę oponentów, między innymi Mozi: „Mozi orędowną za powszechną miłością, ta zaś oznacza zerwanie szczególnej więzi z ojcem. Kto zrywa więź z ojcem i z władcą, staje się zwierzęciem”⁵⁷. Jak wiadomo, mistrzowi Mo niekoniecznie chodziło o rzeczywiste „zerwanie więzi z ojcem”, troska o innych ludzi miała być tak naprawdę wyrazem tej właśnie egoistycznej miłości do siebie i swoich najbliższych, ale po przeliczeniu rachunku korzyści. Wygląda na to, że Mencjusz specjalnie ukazywał poglądy Mozi w wyjątkowo niekorzystnym świetle po to, by je skrytykować. Yameng Liu zauważa, że Mencjuszowi nie podobało się to, że musiał spierać się z innymi, ale czuł, że nie ma wyboru, ponieważ tego wymagało jego *dao*⁵⁸. Jeeloo Liu zauważa również, że Mencjusz użył koncepcji dobrej natury człowieka, aby skrytykować współczesnego mu filozofa Gaozi, który uważał, że natura ludzka jest neutralna, ani dobra, ani zła⁵⁹.

Mencjusz dopracował również konfucjańską retorykę związaną z teorią oczyszczania nazw, łączącą się z koncepcją państwa⁶⁰. Konfucjusz uważał, że po objęciu władzy król powinien jak najszybciej uporządkować nazwy, aby język mógł „pły-

⁵⁵ A. C. Graham, op. cit., s. 56, 124.

⁵⁶ *Księga Mencjusza*, tłum. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kuddelska, Kraków 2002, s. 352.

⁵⁷ J. Liu, op. cit., s. 111.

⁵⁸ Y. Liu, op. cit., s. 35.

⁵⁹ J. Liu, op. cit., s. 72.

⁶⁰ A. I. Wójcik, *Konfucjanizm*, op. cit., s. 363.

nać”, żeby sprawy mogły być dobrze wypełniane, a ceremonie i muzyka „kwitły”⁶¹. Większość interpretatorów zgadza się, że Konfucjusz traktował język jako konwencjonalne narzędzie kontroli nad zachowaniem i działaniem ludzi w państwie. Z tekstu Mencjusza można wyczytać nawet więcej: gdy władca przestaje dobrze wypełniać swoją rolę, traci przysługującą mu nazwę „władcy” i tym samym przestaje być władcą. Zabójstwo króla Zhou przez własnego ministra Mencjusz skomentował następująco: „Ten, kto szkodzi humanitarności, jest bandytą. Ten, kto sprawiedliwości szkodzi, jest osobą destrukcyjną. Taki ktoś to tylko facet. Słyszałem o zabiciu faceta imieniem Zhou, ale nie słyszałem o zamordowaniu władcy”⁶². Konwencjonalny charakter i płynność języka mogą być więc wykorzystane także przez ludzi, aby poprzeć nowego lub obalić starego władcę.

W czasie, gdy Mencjusz walczył z oponentami, moiści również dopracowywali swoją filozofię, tym razem jednak ich uwaga w dużo większym stopniu niż w przypadku Mozi skupiła się na teorii argumentacji. Neomoiści⁶³ wyszli daleko poza kwestie etyczno-polityczne: ich teorie obejmowały również filozofię języka, logikę, geometrię, optykę, mechanikę i ekonomię⁶⁴. Współcześnie uważa się, że teksty neomoiistów przypominają zachodnie traktaty, ponieważ nie zostały napisane w formie wypowiedzi czy dialogów, ale definicji, prostych wyjaśnień oraz jasno sformułowanych reguł. Graham uważa, że neomoiści byli przeświadczeni, że wszystkie problematyczne kwestie mogą być rozwiązane przez debatę (*bian*, 辯)⁶⁵, czyli rozstrzyganie pomiędzy alternatywami *shi* (是) (tego, co jest słuszne) i *fei* (非) (tego, co niesłuszne). Starali się więc jak najdokładniej dopracować narzędzia argumentacji. Co więcej, neomoiści właściwie skupili się na dopracowaniu narzędzi argumentacji, a nie zmienili samych etyczno-politycznych koncepcji Mozi.

Neomoiatom przypisuje się między innymi sformułowanie zasady niesprzeczności: „Niektórzy twierdzą, że to wół, niektórzy, że nie-wół. To jest spór. Nie wszystkie zdania w nim odpowiadają faktom⁶⁶ [są słuszne]. Nie wszystkie odpowiadają faktom, jedno z konieczności nie odpowiada faktom”⁶⁷. Inny fragment Kanonów na temat dysputy mówi: „Debata to spór między zdaniami przeciwnymi. Zwyciężające

⁶¹ *The Analects*, tłum. A. Waley, Pekin 2009, s. 159.

⁶² *Księga Mencjusza*, op. cit., s. 351.

⁶³ Tak nazywa się anonimowych uczniów Mozi żyjących w okresie Walczących Królestw, którzy pozostawili po sobie teksty pt.: *Kanony* (*Jing Shang/Jing Xia*, 经上/经下), *Wyjaśnienia do Kanonów* (*Jing Shuo*, 经说), *Wielka Przesłanka* (*Da Qu*, 大取) oraz *Mała Przesłanka* (*Xiao Qu*, 小取). Nazywa się ich także Późnymi Moistami.

⁶⁴ A. C. Graham, op. cit., s. 137.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 142.

⁶⁶ Wyrażenie „odpowiadać faktom” to tłumaczenie chińskiego znaku *dang* 当. Uważam, że w chińskiej filozofii starożytnej nie było koncepcji prawdy jako zgodności zdań z faktami, dlatego proponuję przetłumaczyć *dang* jako „stosowny, właściwy, odpowiedni”.

⁶⁷ A. Uryasz-Majewska, *Wybrane podstawowe pojęcia starożytnej logiki chińskiej*, „Investigationes Linguisticae” 1998, nr 3, s. 173 (fragment ten można przetłumaczyć także w ten sposób: „Nie wszystkie są słuszne. Jedno z konieczności nie jest słuszne” – A. A.).

w debacie odpowiada prawdzie”⁶⁸. Fragment ten można zinterpretować w następujący sposób⁶⁹: kategoria *dang* (当) – bycie słusznym, stosownym, odpowiednim – przypisywana jest zdaniom/twierdzeniom dopiero po tym, jak debata dobiegła końca. Ten, kto zwycięża w dyspucie, ma rację, a ma ją dopiero wtedy, gdy zwycięży. Zaskakująca może się tutaj wydawać kolejność: to debata rozstrzyga, czyje zdanie jest słuszne; zanim do niej doszło, obie jej strony miały równe szanse. Słuszność (*dang*, 当) twierdzeń jest więc uzależniona od zwycięstwa w debacie. Gdyby chodziło o prawdziwość, taka kolejność nie miałaby sensu, ponieważ zgodność zdań z faktami nie mogłaby być uwarunkowana zwycięstwem w debacie. W tym przypadku to od zdolności, możliwości czy umiejętności argumentacyjnych filozofa zależy, czy jego twierdzenia są właściwe. W filozofii neomoistów, w której tak wiele zależy od użytkownika języka, wyraźnie rysuje się więc kontekst pragmatyczny.

Z powyższej analizy wynika, jak wielką rolę dla neomoistów odgrywała debata i jak mocno musieli wierzyć w siłę swoich argumentów. Starali się więc jak najdokładniej opisać język, główne narzędzie prowadzenia sporu. Kanony są więc tak naprawdę spisem dokładnych definicji, siecią wzajemnie definiujących się terminów. Współczesnych interpretatorów zaskakuje ta systematyczność. Możliwe, że od Szkoły Nazw nauczyli się neomoiści pewnej świadomości języka oraz wrażliwości na kontekst; dzięki Gong Sun Longowi mogli dostrzec, jak wielką siłę ma spór i argumentacja, dlatego tak dużo uwagi poświęcili dokładnym wyjaśnieniom terminów.

Skrajnie różnym od Kanonów tekstem jest Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu, tradycyjnie przypisywana daoistcie Zhuangzi (庄子) (ok. 399–295 p.n.e.)⁷⁰. Pełno w niej tajemniczych opowieści oraz pytań bez odpowiedzi, a mimo to uznawana jest za doskonałą krytykę neomoistycznych Kanonów. Zhuangzi uważany jest za jednego z najbardziej krytycznych filozofów okresu Walczących Królestw, budzi również najwięcej problemów interpretacyjnych. Badacze spierają się nawet co do jego podstawowych założeń filozoficznych, a poszczególne interpretacje wykluczają się nawzajem. Zhuangzi raz uważany jest za radykalnego sceptyka, innym razem za sceptyka umiarkowanego, niektórzy przypisują mu sceptycyzm terapeutyczny lub metodologiczny, inni twierdzą, że był relatywistą, jeszcze inni, że można go nazwać antyracjonalistą, mistykiem, a nawet realistą⁷¹. Problemy z interpretacją związane są z samą metodą, której używał Zhuangzi, tworząc swoją filozofię –

⁶⁸ Ibidem, s. 148, 159 („odpowiada prawdzie” można przetłumaczyć „jest słuszne/właściwe/stosowne” – A. A.).

⁶⁹ Nie jest to jedyna możliwa interpretacja.

⁷⁰ Większość badaczy jest zgodna, że tylko wewnętrzne rozdziały (1–7) zostały napisane rzeczywiście przez filozofa Zhuangzi. Autorstwo pozostałych przypisuje się jego uczniom, Jangistom oraz Prymitywistom.

⁷¹ Różne interpretacje filozofii Zhuangzi krótko opisała J. Liu we *Wprowadzeniu do filozofii chińskiej*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010, s. 157–161.

często odnosił się do innych koncepcji bez wyraźnego ich zaznaczenia, dlatego współcześnie trudno odróżnić, co jest cytatem, a co poglądami autora tekstu⁷². Niektórzy badacze dodatkowo przypisują Zhuangzi stosowanie ironii⁷³, która sama w sobie może sprawiać kłopoty interpretacyjne. Ze względu na przeglądowy charakter niniejszego rozdziału spróbuję przedstawić te najmniej kontrowersyjne poglądy Zhuangzi, szczególnie jego krytykę innych szkół.

Po pierwsze, Zhuangzi nie wierzył, że problemy w społeczeństwie mogą zostać rozwiązane przez ustanowienie porządku politycznego⁷⁴. Był wielkim orędownikiem życia prywatnego. Z tekstu Prawdziwej Księgi Południowego Kwiatu wynika, że odmawiał nawet pełnienia funkcji politycznych, ponieważ wyżej cenił sobie osobistą wolność. Po drugie, Zhuangzi głęboko wierzył, że każdy może mieć własny sposób życia, swój osobisty punkt widzenia. Była to odpowiedź filozofa na poglądy Konfucjusza i Mozi, którzy uważali, że wiedzą lepiej od ludzi, co jest dla nich dobre. Zhuangzi nie wierzył również, że spór może zostać właściwie rozstrzygnięty:

Przypuśćmy, że się z tobą spieram i że ty mnie zwyciężyłeś, a ja nie zwyciężyłem ciebie; czy koniecznie nie mam mieć racji? A jeśli ja ciebie pokonam, a ty mnie nie, czy koniecznie muszę mieć słuszość, a ty zupełnie nie? Czy [koniecznie] jeden ma mieć rację, a drugi jej nie ma? Czy też obaj mamy rację albo obaj jesteśmy w błędzie? Kiedy my nie możemy osiąść wiedzy o sobie nawzajem, to inni na pewno są w ciemnościach? Kogo mam [zatem] wezwać na sędziego? Wezwę takiego, co się z tobą zgadza; skoro tak, jak może nas sędzić? Wezwę takiego, co się z mną zgadza; skoro tak, to jak on może nas sędzić?⁷⁵

Z powyższego fragmentu wyraźnie wynika, że Zhuangzi w bezpośredni sposób krytykował koncepcję neomoistów, twierdząc, że nie ma możliwości oceny zwycięstwa w sporze. Yameng Liu zauważa, że Zhuangzi jawnie odrzucił istnienie generalnego lub transcendentnego kryterium rozstrzygnięcia dysputy⁷⁶.

Zhuangzi był głęboko przekonany, że różnice w poglądach wynikają z różnych *dao*, jednak zamiast jak Mozi uznać, że wobec tego należy narzucić ludziom jeden punkt widzenia, stwierdził, że żaden sposób życia nie jest uprzywilejowany. Każda próba wyniesienia jednego *dao* ponad inne wiązałaby się z polityczną przemocą, której Zhuangzi był zdecydowanym przeciwnikiem. Daoista w przewrotny sposób krytykował również kategorię użyteczności *yong* (用), przy pomocy której większość jego poprzedników uzasadniała swoje teorie. Na przykładzie drzewa, które nie nadaje się do ścięcia, Zhuangzi pokazał wartość nieużyteczności: „Nie zginie to drzewo przedwcześnie od siekiery, żadne stworzenie go nie skrzywdzi, a że jest

⁷² Brak zaznaczenia cytatu był charakterystycznym zabiegiem w starożytnych Chinach.

⁷³ F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu*, tłum. M. Falski, Kraków 2006, s. 221.

⁷⁴ B. Schwartz, op. cit., s. 237.

⁷⁵ *Zhuangzi...*, op. cit., s. 41–42.

⁷⁶ Y. Liu, op. cit., s. 44.

bezużyteczne, czyż ma się tym martwić?”⁷⁷. Dzięki bezużyteczności można osiągnąć wolność, wyrwać się z głównego nurtu kultury – cywilizacji, która chce człowiekowi coś narzucić. Bezużyteczność jest sposobem życia, który wymyka się obowiązującym standardom. W bezużyteczności Zhuangzi dostrzegł również pewien potencjał – otwiera ona na nowe możliwości, nowe funkcje, które mogłyby pozostać niedostrzeżone, jak w przykładzie owoców tykwy, które nie nadawały się na czerpaki, dzięki czemu można było zrobić z nich tratwy, aby „unosić się na wodach rzek i jezior”⁷⁸. Zhuangzi przestrzegał więc przed ograniczeniem funkcji, które prowadzi do ograniczonego działania. Ponieważ był daoistą, źródło problemu widział w kulturze-cywilizacji oraz sztywno skonstruowanym języku, który narzuca ludziom funkcje przedmiotów. Jedną z propozycji Zhuangzi było więc zapomnienie języka i cywilizacji⁷⁹, drugą – takie użycie języka, które wymykałoby się sztywnym ograniczeniom, które „rozsadzałyby granice”, a więc mowa (pozornie?) bezużyteczna⁸⁰.

Oprócz krytyki moistów i konfucjanistów Zhuangzi zajmował się również debатовaniem ze swoim przyjacielem ze Szkoły Nazw – Hui Shi. Spory te, zachowane w Prawdziwej Księdze Południowego Kwiatu, są przykładem czerpania radości z filozofowania, nawet jeśli dojdzie do porozumienia lub zwycięstwo w debacie zostaje utracone. Zhuangzi i Hui Shi spierali się o bezużyteczność (powyższe przykłady z drzewem oraz owocami tykwy pochodzą właśnie z ich dialogów), jak również o granice wiedzy i języka. Zhuangzi w dialogach tych jawi się jako filozof, który nieustannie zmienia perspektywę, wydaje się improwizować, używa języka w taki sposób, aby wyrwać go z narzuconych ograniczeń. To specyficzne użycie języka było dla niego zarówno propozycją filozoficzną, jak i metodą filozofowania, jakże różną od systematycznych definicji Późnych Moistów.

Analizując chińskie spory filozoficzne sprzed okresu panowania dynastii Han, Yameng Liu zauważył, że w okresie Wiosen i Jesieni istniał jeszcze konsensus co do podstawowych założeń lub typów argumentacji, dlatego pierwsza reguła sprawdzalności teorii według Mozi również mogłaby być zasadą konfucjańską⁸¹. Zarówno moiści, jak i Konfucjusz powoływali się na Niebo, dawnych królów oraz kategorię użyteczności. Liu twierdzi, że w okresie Walczących Królestw tego konsensusu już nie było, podważone zostały wszelkie podstawy, kryteria i reguły argumentacji. Z jednej strony doprowadziło to do powstania nowego typu tworzenia filozofii: z powodu braku reguł myśliciele zmuszeni byli improwizować oraz posługiwać się wyszukaną retoryką, jak w przypadku inspirujących dialogów Zhuangzi z Hui Shi; z drugiej strony doszło do zaniku konsensusu, a przez to filozofowie utracili szansę na porozumienie. Według Liu filozofowie okresu Walczących

⁷⁷ Zhuangzi..., op. cit., s. 25.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem, s. 83.

⁸⁰ ⁸⁰ F. Jullien, *Drogą okrężną...*, op. cit., s. 218.

⁸¹ Y. Liu, op. cit., s. 45.

Królestw mieli świadomość tego braku zgody co do podstaw. Jako przykład podaje on ocenę sytuacji dokonanej przez autora ostatniego rozdziału Prawdziwej Księgi Południowego Kwiatu⁸²:

Cały świat ogarnął wielki zamęt, nie widać było [ludzi] świątłych i Wielkich [Mężów], *dao* i *de* straciły jedność. Wielu ludzi na całym świecie dla własnej przyjemności czerpało [z dawnej mądrości] jakiś jeden aspekt. Tak jak ucho, oko, nos i usta, z których każde ma swoją świątłość, a nie mogą się nią wymieniać. Tak właśnie [przedstawiciele] stu szkół [filozoficznych] mają swoje [ulubione] umiejętności, wszyscy mają swoje mocne strony, które można w pewnych momentach stosować. Jednak [ich nauki] nie są ani ogólne, ani powszechne, wszyscy są wygięci [w jakąś stronę]⁸³.

Liu twierdzi, że problem powstał, gdy same kryteria padły ofiarą ataków filozofów⁸⁴, czyli wtedy, gdy zaczęli interesować się językiem jako narzędziem argumentacji. Graham uważał, że to filozofowie Szkoły Nazw rozpoczęli ten etap zatracania konsensusu, odkrywając, że w języku można udowodnić lub obalić wszystko. Efektem tego był kryzys, z którego filozofii chińskiej nigdy nie udało się wyjść⁸⁵. Liu zauważa, że z problemu zdawał sobie również sprawę Han Feizi (韓非子) (ok. 280–233 p.n.e.), przedstawiciel szkoły legistów (*fajia*, 法家)⁸⁶, których filozofia państwa ostatecznie zwyciężyła starożytne spory, stając się obowiązującą ideologią nowo powstałego cesarstwa. Han Feizi dostrzegł, że zarówno konfucjaniści, jak i moiści powoływali się na autorytet dawnych władców, a skoro królowie ci od dawna nie żyją, nie ma możliwości sprawdzenia, co naprawdę myśleli oraz która teoria była im bliższa⁸⁷.

Tak jak jego oponenti, Han Feizi zainteresowany był ustanowieniem porządku społeczno-politycznego, znalazł jednak inny sposób osiągnięcia tego celu. Filozofia legistów skupiała się na teorii rządzenia państwem przy pomocy prawa karnego, ponieważ uważali oni, że kary i nagrody to jedyny sposób, aby nauczyć ludzi ciężkiej pracy, zamiast wynikającego z ich natury dbania tylko o własne korzyści⁸⁸. Legiści uważali, że celem polityki nie jest prowadzenie ludzi ku przemianie moralnej, a rolą władzy jest kontrola zachowań społecznych. W tak rozumianym państwie nie ma miejsca na indywidualne poglądy; jedynie władca ma prawo decydowania, co jest najlepsze dla ludzi. Propozycją legistów był więc autorytarny system,

⁸² Ostatni rozdział *Cały świat* prawdopodobnie nie został napisany przez Zhuangzi.

⁸³ *Zhuangzi...*, op. cit., s. 341.

⁸⁴ Y. Liu, op. cit., s. 45.

⁸⁵ A. C. Graham, op. cit., s. 75–76.

⁸⁶ Jedna ze „stu szkół filozoficznych” w starożytnych Chinach, skupiona na filozofii politycznej. Legiści nazywani są również „prawnikami”.

⁸⁷ Y. Liu, op. cit., s. 45.

⁸⁸ J. Liu, op. cit., s. 189–190.

który według Jeeloo Liu łatwo mógł przemienić się w tyranię⁸⁹. Możliwe, że to właśnie wizja bezpośredniej kontroli nad ludźmi przekonała pierwszego cesarza Chin do filozofii legistów.

Zanim został legistą, Han Feizi był uczniem Xunzi (荀子) (ok. 312–210 p.n.e.), trzeciego filozofa konfucjańskiego okresu Zhou. Jeeloo Liu zauważa, że rola Xunzi była wielokrotnie pomniejszana w historii chińskiej filozofii, ponieważ nie zgadzał się on z niektórymi podstawowymi dla konfucjanizmu tezami, między innymi z twierdzeniem Mencjusza, że natura ludzka jest dobra⁹⁰. Charakterystyczna dla filozofii Xunzi była systematyczność, której przyczyn można szukać w chaosie narastającym nie tylko w społeczeństwie i państwie, ale także w obrębie samej filozofii. Możliwe, że tak jak neomoiści, Xunzi miał nadzieję za pomocą dopracowanych teorii rozwiązać problem zanikającego konsensusu. Yameng Liu twierdzi, że Xunzi sam nie uznawał niektórych kryteriów za prawomocne. Według Liu, Xunzi nie tylko nie odmawiał swoim oponentom logiczności (*li*, 理) i racjonalności (*gu*, 故), ale uważał, że to dzięki tym właśnie kategoriom byli oni w stanie przekonać tylu ludzi do swoich teorii⁹¹. Xunzi wydaje się więc widzieć kryteria te jako narzędzia retoryczne, w których wartość sam już nie wierzył. W jaki więc sposób bronił konfucjanizmu? Liu twierdzi, że Xunzi uzasadniał nadrzędną wartość swojej szkoły, odwołując się nie do kategorii filozoficznych, ale do argumentów politycznych, tym samym zacierając granice między sporem filozoficznym a politycznym⁹².

Granica między filozofią a polityką nigdy zresztą nie była w starożytnych Chinach jasna, ponieważ głównym celem myślicieli było właśnie rozwiązanie problemów w państwie. Większości chińskich filozofów zależało na poparciu jakiegoś władcy, jedynie daoiści próbowali albo oddzielić życie prywatne od państwa, albo formułowali anarchizujące teorie⁹³. Podział starożytnej filozofii chińskiej na dwa etapy zbiega się z historycznym wyróżnieniem okresu Wiosen i Jesieni oraz Walczących Królestw. W pierwszym etapie kształtowały się podstawowe koncepcje, w drugim dopracowano metody debatowania. Zwiększanie świadomości użycia języka nie doprowadziło jednak do wypracowania wspólnego podłoża dla filozofii, ale do podważenia możliwości osiągnięcia konsensusu. Ostatecznie wspólny język został wypracowany przy pomocy mechanizmów politycznych – władca państwa Qin siłą zjednoczył starożytne Chiny, przemocą ustanowił również obowiązujące w cesarstwie poglądy, czyli filozofię legistów. W czasie krótkiego panowania dynastii Qin (221–206 r. p.n.e.) nie było miejsca na spory filozoficzne, obowiązywała jedna ideologia. Rządy legistów były na tyle drastyczne, że w 213 roku p.n.e. oficjalnie

⁸⁹ Ibidem, s. 208.

⁹⁰ Ibidem, s. 88.

⁹¹ Y. Liu, op. cit., s. 46.

⁹² Ibidem.

⁹³ Współcześni badacze uważają, że w starożytnych Chinach nie powstała koncepcja demokracji, jedynie systemy autorytarne oraz przeciwstawne im wizje anarchistyczne.

nakazano palenie ksiąg niezgodnych z obowiązującym światopoglądem⁹⁴. Dopiero po upadku dynastii Qin filozofia znów mogła się odrodzić, a dodatkowym impulsem do tego było pojawienie się w Chinach buddyzmu.

BIBLIOGRAFIA

1. *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
2. *Gongsun Long. Fragmenty traktatu Gongsun Longa*, tłum. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
3. A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, Illinois 1989.
4. Ch. Hansen, *The Daoist Theory of Chinese Thought*, New York 1992.
5. F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu*, tłum. M. Falski, Kraków 2006.
6. *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A. I. Wójcik, Kraków 2006.
7. *Księga Mencjusza*, tłum. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
8. M. J. Künstler, *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Warszawa 2007.
9. Liu J., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010.
10. Liu Y., *Three Issues in the Argumentative Conception of Early Chinese Discourse*, „Philosophy East and West” 1996, Vol. 46, No. 1.
11. B. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2009.
12. *The Analects*, tłum. A. Waley, Pekin 2009.
13. A. Uryasz-Majewska, *Wybrane podstawowe pojęcia starożytnej logiki chińskiej*, „Investigationes Linguisticae” 1998, nr 3.
14. A. I. Wójcik, *Filozofia Chin. Uwagi wstępne*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
15. A. I. Wójcik, *Konfucjanizm*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
16. A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków 2010.
17. *Zhuangzi. Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009.

⁹⁴ M. J. Künstler, *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Warszawa 2007, s. 45.

Barbara Cichy

ARTYSTYCZNE WYZNACZNIKI PIĘKNA W KULTURZE JAPONII

Kulturę japońską przyrównać można do wielobarwnej i harmonijnej mozaiki stworzonej na bazie oryginalnych źródeł i inspiracji, a także wpływów selektywnie wybranych i przetworzonych zgodnie z rodzimymi upodobaniami¹. W ciągu stuleci w wyniku tego procesu ukształtowała się unikalna, ceniona na całym świecie estetyka, której znaki rozpoznawcze to między innymi prostota, wieloznaczność, nietrwałość i nieregularność. Ale obok oszczędności, czasem wręcz ascetycznego minimalizmu, dostrzec można tendencje całkowicie przeciwstawne, którym nieobcy jest przepych i nadmiar, bazujące na bogactwie form i środków. Wspomnieć należy ponadto o wyjątkowym stosunku Japończyków do natury, który przyczynił się do utrwalenia takich, a nie innych inklinacji artystycznych, determinujących charakter kultury japońskiej, określanej nie bez powodu przez rodzimych myślicieli i filozofów, w opozycji do intelektualnej i abstrakcyjnej kultury Zachodu, mianem estetycznej².

Również w Polsce estetyka japońska cieszy się coraz większym zainteresowaniem, czego dowodem są liczne publikacje z tej dziedziny autorstwa nie tylko japończyków, ale i filozofów czy historyków sztuki³. Pewną trudność dla zachodnich

¹ Istotną cechą kultury japońskiej jest jej elastyczność i otwartość na wpływy z zewnątrz, przy jednoczesnym dostosowywaniu ich do wzorców rodzimych. Dzięki temu zachowała ona unikatowy charakter, mimo wielu zapożyczeń z Chin (za pośrednictwem Korei) i Zachodu.

² G. H. Blocker, Ch. L. Starling, *Filozofia japońska*, tłum. N. Szuster, Kraków 2008, s. 15.

³ Na uwagę zasługuje przede wszystkim trzytomowa antologia *Estetyka japońska* pod redakcją Krystyny Wilkoszewskiej, zawierająca przekłady esejów dotyczących estetyki i sztuki, a także japońskiej klasyki literackiej. Interesujące pozycje z tej dziedziny to również *Estetyka i sztuka japońska. Wybrane zagadnienia* autorstwa Beaty Kubiak Ho-Chi i *Estetyka zen* Agnieszki Koziry.

badaczy stanowi fakt, że nauka o pięknie (*bigaku*⁴) – w rozumieniu dziedziny filozofii – a co za tym idzie akademickie studia jej poświęcone zapoczątkowane zostały w Japonii stosunkowo niedawno, bo w epoce Meiji (1868–1912), kiedy skończyła się trwająca ponad dwa wieki izolacja tego kraju pod rządami rodu Tokugawa⁵. Refleksja estetyczna przed tym okresem oczywiście istniała, czego dowodem jest mnogość terminów związanych z poezją, teatrem, malarstwem monochromatycznym i wieloma innymi gałęziami sztuki. Piękno wyrażały więc, w zależności od okresu, ideały takie jak *miyabi* (elegancja), *aware* (melancholia), *sabi* (patyna, niedoskonałość), *wabi* (szlachetne ubóstwo), *yūgen* (tajemna głębia) czy *iki* (czar, szyk). Jednak pomimo tej różnorodności można zaryzykować twierdzenie, że tradycyjnej estetyce japońskiej wciąż brakuje definicji, istniejące odnoszą się bowiem tylko do poszczególnych właściwości.

Wspomniane kategorie znajdują odzwierciedlenie nie tylko w sztuce, ale i w życiu codziennym. Szczegółne, wielokrotnie opisywane uwrażliwienie mieszkańców Kraju Kwitnącej Wiśni na piękno sprawiło, że potrafili oni odnaleźć je w każdym niemal aspekcie życia, podnosząc do rangi twórczości takie czynności, jak parzenie i podawanie herbaty, projektowanie ogrodów bądź układanie kwiatów. Zwrócenie uwagi na codzienne zjawiska zaspokajało estetyczne pragnienia Japończyków w tym samym stopniu co sztuka, wszak by posłużyć się słowami Tanizakiego Jun'ichirō, jednego z największych pisarzy japońskich, „poczucie piękna wyrasta z realnego życia”⁶.

UWAGI OGÓLNE

Aby zrozumieć w pełni estetykę japońską, niezbędny jest pewien rys historyczny, umożliwiający prześledzenie kontekstu kulturowego, w którym się kształtowała. Rozważania te zacząć należy od starożytności, której analiza wiele wnosi do dyskusji o sposobie rozumienia i postrzegania piękna przez Japończyków. To właśnie w drugiej połowie tego okresu przypadającego na epoki Nara (710–794) i Heian (794–1092), zdominowanej przez społeczność dworską, rozkwitł wszechobecny jego kult, a wrażliwość estetyczna stała się istotnym kryterium oceny człowieka. Życie arystokratów związanych z dworem cesarza w Kioto (Heian Kyō) wpływało głównie na obcowaniu ze sztuką, poezją, podziwianiu przyrody. Każdy element życia podporządkowany był ścisłym rygorom estetycznym. Zwracano uwagę na odpowiedni dobór kolorystyczny szat, ale i perfum, gdyż zapach był nie mniej waż-

⁴ W artykule przyjęłam pisownię opartą na ogólnie przyjętej międzynarodowej transkrypcji Hepburna. W przypadku wyrazów, które przeniknęły do języka polskiego, takich jak *Kioto* czy *siogun*, zastosowane zostały spolszczenia.

⁵ Więcej na temat zob. B. Kubiak Ho-Chi, *Japońskie odkrywanie estetyki*, „Japonica” 2003, nr 16.

⁶ Tanizaki Jun'ichirō, *Pochwała cienia*, tłum. H. Lipszyc [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, t. 3, *Estetyka życia i piękno umierania*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2005, s. 89.

ny niż strój. W niezwykłym stopniu rozwinęła się sztuka epistolarna. Prócz kaligrafii i zawartości listu przywiązywano wagę do jego wyglądu, który winien pozostawać w harmonii z panującą porą roku, dnia i nastrojem piszącego⁷. Za sprawą tej niewielkiej i uprzywilejowanej grupy powstała niezwykle wyrafinowana kultura, która pozostawiła po sobie nie tylko liczne arcydzieła literatury czy malarstwa, ale stworzyła także podstawy całej tradycyjnej estetyki.

Na początku wieku XIII władzę w Japonii objęła klasa wojowników (jap. *bushi*), co wiązało się z przeniesieniem siedziby rządu do Kamakury i końcem rządów arystokracji, a także wkroczeniem Japonii w nową epokę średniowiecza⁸ i zmianą struktury społecznej. Bardzo ważną rolę odegrał system feudalny, który nałożył na społeczeństwo sieć wzajemnych powinności, określających na nowo rodzaj relacji między ludźmi, zarówno w sferze politycznej, ekonomicznej, jak i militarnej, uzależniających wasala od suwerena, poddanego od pana, a przede wszystkim żołnierza od wodza. Nowa sytuacja społeczna znalazła odzwierciedlenie także w sztuce, już nieprzepełnionej delikatną, wręcz kobiecą wrażliwością, a zwracającej się konsekwentnie, choć nie gwałtownie, ku odmiennym wartościom, wśród których królowały bezpretensjonalność i prostota. W te niespokojne i pełne wojen czasy doskonale wpasowywała się buddyjska wizja świata podkreślająca kruchość i nietrwałość doczesnej egzystencji. Szczególnie kulturotwórczy okazał się zen (chiń. *chan*), odłam buddyzmu, który przywędrował do Japonii za sprawą mnicha Eisaia (1141–1215), założyciela szkoły rinzai. Ze względu na swój praktyczny charakter i nacisk na samodyscyplinę zen zyskał ogromną popularność wśród samurajów. Dzięki temu mnisi pełniący funkcję doradców politycznych siogunów nie tylko odgrywali znaczącą rolę w polityce, ale mieli także okazję wnieść swój wkład w inne dziedziny życia. Klasztory zen stanowiły wspaniałe centra kultury, w których rozwijała się zarówno nauka, jak i sztuka, kwitło malarstwo i kaligrafia, pielęgnowano drogę herbaty i sztukę ogrodów⁹.

Wraz z umacnianiem się systemu feudalnego i rozwojem handlu do głosu doszła warstwa kupiecka, której wkład w kulturę japońską okazał się na przestrzeni wieków nie do przecenienia. Epoka Edo (1603–1868), która nazwę wzięła od stolicy siogunatu Tokugawa, kojarzona jest przede wszystkim z rozwojem miast i co za tym idzie z narodzinami kultury mieszczańskiej – tworzonej przez mieszczan i dla mieszczan. Jej znaki rozpoznawcze to teatr kabuki, obrazy przepływającego świata (*ukiyo*) i tak zwany *karyūkai* – świat wiersz i kwiatów, czyli świat gejsz¹⁰ – podziwianych, naśladowanych i dyktujących styl kobiet z dzielnic uciech takich jak Yoshiwara, tętniących życiem i stanowiących źródło natchnienia dla artystów.

⁷ Więcej na ten temat zob. I. Morris, *Świat Księcia Promienistego*, Warszawa 1973.

⁸ Przypada ona na okresy Kamakura (1192–1333), Muromachi (1333–1560) i Azuchi-Momoyama (1560–1600).

⁹ Szerzej na temat związku kultury japońskiej z zen zob. Suzuki D. T., *Zen i kultura japońska*, Kraków 2009; Hisamatsu Shin'ichi, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo 1982.

¹⁰ Jap. *geisha* – kobiety zajmujące się sztuką i uprzyjemnianiem spotkań towarzyskich, na Zachodzie nagminnie i błędnie łączone z prostytutką.

To, co charakterystyczne, co wyłania się z tego z konieczności skrótkowo nakreślonego obrazu dziejów Japonii, to fakt, że od dawien dawna sztuka stanowiła tam centralny punkt odniesienia dla klasy panującej, jak to było w okresie Nara czy Heian, czy też pod rządami samurajów w późniejszych epokach, a także dla tych warstw społecznych, które kreowały klimat artystyczny, inspirując i nadając ton kulturze kraju, co znalazło odzwierciedlenie w konkretnych kategoriach estetycznych.

ESTETYKA CODZIENNOŚCI

Zachodnia estetyka, jak słusznie zauważa Saitō Yuriko, koncentruje się głównie wokół sztuki, w efekcie czego następuje marginalizacja przedmiotów spoza tego kręgu, czyli zarówno obiektów, jak i działań wpisanych w nasze codzienne doświadczenie (takich jak choćby strój, jedzenie itd.), które w przeciwieństwie do zinstytucjonalizowanej sztuki mają charakter egalitarny – są dostępne dla wszystkich. Takie podejście znacznie ogranicza paletę potencjalnych doznań z uwagi na to, że dzieło sztuki zawsze prezentowane jest w określonych z góry, sztywnych ramach, co powoduje świadome ignorowanie pewnych elementów. Pomijane są smaki, zapachy, odgłosy, czyli wszystko to, co należy do estetyki dnia codziennego. Obraz zatem ogranicza się wyłącznie do wizualnych aspektów, nie ma w tej definicji miejsca na przykład na zapach świeżej farby, podobnie jak w przypadku koncertu, podczas którego liczą się tylko dźwięki tworzone przez muzyków¹¹.

Odmienne sprawa ta przedstawia się w obrębie kultury japońskiej, w której samo pojęcie sztuki jest bardziej pojemne właśnie dlatego, że od najdawniejszych czasów była ona ściśle zintegrowana z codziennością. Zaliczają się więc do niej nie tylko tradycyjne formy, jak literatura, teatr, architektura, ale też charakterystyczne dla Japonii aktywności, wśród których wymienić można ceremonię herbaty (*chanoyu*), układanie kwiatów (*ikebana*), projektowanie ogrodów (*teien*) czy sztukę miniaturyzowania drzew i krzewów (*bonsai*). Nie bez znaczenia pozostaje tu wpływ buddyzmu zen, gloryfikujący zwykłe, proste czynności, które tak samo sprzyjają uzyskaniu oświecenia jak medytacja w klasztorze, oczywiście tylko wówczas, gdy poświęca się im należyłą uwagę, nie koncentrując się przy tym na końcowym rezultacie.

Tak więc to codzienność stanowi źródło, z którego nieustannie czerpie artysta. Jeśli przyjrzeć się bliżej poszczególnym dziedzinom japońskiego życia, odkryjemy, że estetyka obecna jest wszędzie, w najbardziej zdawałoby się prozaicznych jego przejawach. Dostrzeżenie, wydobywanie i podkreślenie piękna staje się nadrzędnym celem. Sprzyja temu tak zwana zdolność widzenia wybiórczego, polegająca na dostrzeganiu tylko tego, co piękne w otaczającym nas świecie, przy jednoczesnym eliminowaniu elementów brzydkich. „Charakterystyczne jest – pisze Beata Kubiak

¹¹ Saitō Yuriko, *Everyday Aesthetics*, „Philosophy and Literature” 2001, Vol. 25, No. 1, s. 87–89.

Ho-Chi – że Japończycy potrafią zachwycać się pięknem nadmorskiego krajobrazu, omijając stojący na nabrzeżu blaszany barak, wielki betonowy falochron czy nawet śmieci, które czasami gęsto pokrywają plażę¹².

Doskonałym przykładem estetyzacji codzienności jest japońska kuchnia, o której często mówi się, że nadaje się bardziej do oglądania niż konsumowania. Dostarczając przyjemności podniebieniu, stanowi ona jednocześnie ucztę dla oka. Kto miał przyjemność skosztowania tradycyjnego posiłku zwanego *kaiseki*, wie, że nie tylko smak, ale i zapach, konsystencja i faktura składników skomponowane są tak, aby całość oddawała charakter panującej pory roku. Kształty i kolory bardzo często inspirowane są też popularnymi motywami literackimi, a nawet wzorami tkanin. Potrawy, dekorowane w zależności od sezonu bądź liściem klonu, bądź sosnowymi igłami czy kwiatem wiśni, ułożone w wymyślny sposób na czarnej lakowanej tacy przypominają barwną malarską impresję, odwołując się przy tym w swoim pięknie do wszystkich zmysłów. Ponieważ dania serwowane są jednocześnie, a nie tak jak przyzwyczajeni jesteśmy do tego na Zachodzie, po kolei; jedzący sam dokonuje wyboru, co i w jakiej kolejności skosztować, aby uzyskać szeroki wachlarz smaków.

Integralną i ważną częścią doświadczenia estetycznego spożywania tego rodzaju posiłku jest sposób, w jaki my sami zaaranżujemy sekwencję poprzez podniesienie palcami jednego kawałka jedzenia w określonym czasie. Jedzenie nie jest więc tylko kwestią konsumpcji, ale również podejmowania estetycznych wyborów w celu najlepszego poznania smaku i tekstury każdego składnika. W tym przypadku wrażliwość kucharza znajduje odzwierciedlenie w starannej aranżacji przestrzennej na tacy, ustawia on niejako scenę dla komponowania naszych smakowych symfonii. Tego rodzaju doświadczenie nie byłoby możliwe, gdyby jedzenie zostało przypadkowo wymieszane i podane na talerzu¹³.

W kontekst codziennego życia wpisuje się także *chanoyu*. Herbata w Japonii jest czymś więcej niż tylko popularnym napojem, a jej oddziaływanie wykracza daleko poza rejony kulinarne. Pozornie prosta czynność przyrządzenia i podania herbaty stała się częścią niezwykle wyrafinowanej kultury materialnej i duchowej, obejmującej swoim zasięgiem szereg dziedzin, począwszy od architektury i projektowania ogrodów, kaligrafii i malarstwa, na ceramice i różnorodnych odmianach rzemiosła artystycznego kończąc. Jednak o istocie tej ceremonii, która oczywiście jest pewną formą artystycznego medium, stanowi to, że jej uczestnicy sami współtworzą doświadczenie estetyczne z wielu różnorodnych elementów. Istnieją więc takie, które zostały przygotowane wcześniej przez gospodarza przyjęcia: wystrój pomieszczenia, w którym ma miejsce ceremonia (*chashitsu*), utensylia, *chabana* (kompozycja kwiatowa), przekąski towarzyszące herbacie. Są jednak też i takie, które niejako dzieją się poza naszą kontrolą, jak warunki pogodowe panujące w danym dniu: delikatnie rozproszone promienie słońca, szmer wiatru w konarach drzew czy od-

¹² B. Kubiak Ho-Chi, *Estetyka i sztuka japońska. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2009, s. 36.

¹³ Saitō Yuriko, *Japanese Aesthetics of Packaging*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1999, Vol. 57, No. 2, s. 260.

głos wody kapiącej z bambusowej rynny. Także śpiew ptaków w ogrodzie i spontaniczne rozmowy w pawilonie herbacianym stanowią ważną część *chanoyu*.

W kulturze japońskiej niezwykle ważną rolę odgrywa poznanie zmysłowe, angażujące nie tylko umysł, ale i ciało. Nie inaczej jest w przypadku ceremonii herbaty, na której przebieg składa się szereg czynności, podczas których uruchamiamy nie tylko, co oczywiste, zmysł wzroku (oglądanie zwoju z kaligrafią, utensyliów) i smaku (kosztowanie poczęstunku, picie herbaty), ale też poprzez przekazywanie sobie z rąk do rąk czarki – zmysł dotyku. Słuchamy odgłosów wody gotującej się w żelaznym kociołku, zachwycając się przy tym delikatnym zapachem kwiatów zdobiących *tokonome* (alkowę). W ten sposób, by zacytować słowa mistrza herbaty o imieniu Nakano Kazume, oczyszczamy wszystkie zmysły z zanieczyszczeń, co sprawia, że ostatecznie zostają one usunięte także z umysłu¹⁴.

Sztuka z życiem codziennym splata się w Japonii nieustannie, co dobrze ilustruje architektura, między innymi zaś wspomniana *tokonoma*, wnęka w ścianie o charakterze dekoracyjnym. Jest to niezbędny element *washitsu* – tradycyjnego, wyłożonego matami pokoju, znajdującego się także we współczesnych, budowanych w zachodnim stylu mieszkaniach. Ekspozuje się w niej, w zależności od okazji, zwój z malowidłem (*kakemono*) bądź kamień o jakimś rzadkim i niespotykanym kształcie (*suiseki*), wazon z kompozycją kwiatową, drzewko *bonsai* lub pejzaż na tacy (*bonkei*). Czasem elementy te występują samodzielnie, czasem, uzupełniając się nawzajem, tworzą harmonijną całość, odpowiadającą porze roku i okolicznościom. Zawsze bowiem nacisk kładzie się nie na same przedmioty, ale na kontekst – podkreślają szczególnie znaczenie sytuacji, tworząc jednocześnie przyjemną atmosferę określonego miejsca.

W HARMONII Z NATURĄ

Japonia jest krajem wielkiego szacunku dla natury, co z pewnością wyróżnia ją na tle innych narodowości, ale na uwagę zasługuje przede wszystkim fakt, iż taki właśnie stosunek do przyrody znajdował przez wieki i znajduje po dziś dzień swoje odzwierciedlenie w sztuce, ale nie jedynie, bowiem Japończycy z jej podziwiania i kontemplowania czerpią ogromną radość, znajdującą odbicie także w wielu przejawach życia codziennego. Każdy z nich, pisze Nakamura Hajime:

[...] kocha góry, rzeki, kwiaty, ptaki, trawę i drzewa, stara się je przedstawiać we wzorach ubrań, ubóstwia przysmaki, które przynosi każda pora roku. W domu stoją kwiaty ułożone w wazonach, w alkwie cieszą wzrok karłowate drzewka, kwiaty i ptaki są wyrzeźbione na wieńczących drzwi belkach i namalowane na przesuwanych drzwiach. W ogrodach wznoszone są miniaturowe góry, obok których płyną małe rzeki¹⁵.

¹⁴ Suzuki D. T., op. cit., s. 187.

¹⁵ Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert i W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005, s. 351.

Już sam język japoński zawiera elementy akcentujące szacunek do wszystkiego, co nas otacza, nawet jeśli są to tylko zwykłe rzeczy, z którymi stykamy się bezustannie. Japończycy poprzedzają bowiem nazwy różnych przedmiotów honoryfikacyjnym prefiksem „o” (lub też czasem „go” bądź „mi”), tak jak w przypadku herbaty – *ocha*, czy wody – *omizu*, i jest to dla nich coś zupełnie naturalnego i oczywistego. Obce są im znane z europejskiego dyskursu o pięknie dywagacje na temat posiadania lub nie przez dzieła natury walorów estetycznych, ponieważ to właśnie zwrócenie się ku naturze pozwala dotrzeć do istoty piękna tkwiącego w całym otaczającym nas świecie – również tam, gdzie nie przywykliśmy się go spodziewać – w brzydocie i codzienności, w rzeczach małych i pospolitych, bo i one posiadają właściwy sobie sens i wartość. Tego typu podejście nie powinno szczególnie dziwić w kraju posiadającym Rządową Agencję do Spraw Kwitnienia Wiśni, która informuje mieszkańców o przemieszczaniu się „frontu wiśniowego”¹⁶ (*sakura zensen*) z południa na północ. *Hanami*, Święto Kwitnących Wiśni, należące do najstarszych japońskich tradycji, jest jednym z wielu świąt w ciągu roku, podczas których celebruje się związek człowieka z przyrodą. Nie sposób wyliczyć wszystkich, bo nie tylko *sakura* cieszy się wyjątkową estymą na Archipelagu Japońskim. Wśród majowych świąt króluje *Aoi matsuri* (Święto Malwy), jesienią podziwiany jest księżyc w pełni (*Otsukimi*) i czerwone liście klonu (*Momijigari*). Nawet zima ma swój „kwietny” festiwal, za jaki można uznać *Yuki matsuri*, czyli Święto Śniegu. Odwieczne następstwo miesięcy stanowiło niewyczerpane źródło inspiracji dla wszelkiego rodzaju artystów: malarzy, poetów, pisarzy. Warto przytoczyć tu jako ilustrację słowa rozpoczynające jedno z największych dzieł epoki Heian, *Makura no sōshi*, czyli *Notatnik osobisty* autorstwa Sei Shōnagon:

Wiosną jutrzeńka. Kiedy zarys gór bielą wylania się z mroku, świat różowieje, a fioletowe chmury, jak cieniutki baldachim, kładą się na niebie.

Latem są noce. A jeszcze lepiej kiedy księżycowe. Nawet ciemność nie straszy, kiedy rój świetlików w locie cieniutkie krzyżuje promienie. Ale też prześliczne są i tajemnicze dwa świętojańskie robaczki albo nawet jeden, gdy palą nikłą smużkę, by utonąć w mroku. Deszcz letnią nocą także jest cudowny...

Jesień to są wieczory. Kiedy w słońca ostatnim promieniu szczyty gór wydają się bliskie, a wrony łącząc się w pary lub trójki zwołują się na nocleg. Lecą tam w pośpiechu. To też jest piękne. A jeszcze bardziej dzikich gęsi sznur, który wysoko staje się tak drobny. Kiedy już słońce zajdzie za horyzont, a wiatr się zerwie, rozdzwonią cykadki – co czuję wtedy, słowem nie wypowiem...

¹⁶ Pierwsze kwiaty wiśni pojawiają się nawet już w ostatnich dniach stycznia na subtropikalnej wyspie Okinawa, by końcem kwietnia, po „wędrówce” z południa na północ kraju, rozkwitnąć na Hokkaidō.

Zima to ranek biały po bezsennej nocy. Popatrz, spadł śnieg – i o tym pomilczę... Świat oszroniony biało, a nawet bez szronu – niech będzie tylko mroźny, wnet rozpalą ogień, będą nosić węgle. To wszystko rodzi pokój, bo zgadza się z czasem. Ale w południe, kiedy mróz jest lżejszy, gaśnie ogień w piecyku. Białe zostaje popiół. Tak być nie powinno...¹⁷

Specyficzny stosunek Japończyków do świata natury wynika przede wszystkim z głęboko zakorzenionego przeświadczenia, że nie jest ona przeciwnikiem człowieka, a środowisko nie jest przedmiotem podboju. Dlatego człowiek nie stara się jej za wszelką cenę podporządkować, a raczej dąży do harmonijnej z nią koegzystencji. Budzi to tym większy nasz szacunek, kiedy uzmyslowimy sobie, że ze względu na usytuowanie geograficzne i klimat życie na Wyspach nigdy nie należało do najłatwiejszych, o czym świadczy różnorodność wszelakich klęsk, od tajfunów, powodzi, po trzęsienia ziemi, nękających Japończyków od zawsze i niemal na co dzień. A przecież, jak zauważa żyjący na przełomie XII/XIII wieku buddyjski mnich Kamo no Chōmei w swoich *Zapiskach z pustelni (Hōjōki)*: „Ciężko żyć na tym świecie, gdzie i ludzie, i ich domy tak właśnie trwają krótko i tak szybko przemijają”¹⁸. Mimo to człowiek nie odgradzał się od przyrody, lecz raczej pragnął odnaleźć w niej miejsce dla siebie, czyniąc przy tym jak najmniejszą szkodę. Taką postawę zaobserwować można także dziś, kiedy tradycyjna Japonia powoli odchodzi w przeszłość. I choć nie oparła się gwałtownemu rozwojowi przemysłu, to nadal pozostaje krajem, którego mieszkańcy darzą naturę olbrzymim szacunkiem i miłością, pamiętając o tak istotnej równowadze między tym, co materialne, i tym, co duchowe.

Uzasadnienia tej niezwyklej relacji szukać należy głównie w najważniejszych systemach religijno-filozoficznych Japonii. Podkreślają one jedność rzeczywistości, a tym samym jedność człowieka i natury, której jest on częścią. Jest to podejście zupełnie odmienne od zachodniej wizji świata, brak w nim bowiem miejsca na jakikolwiek dualizm. I tak jedną z podstawowych cech sintoistycznych¹⁹ wierzeń stanowi przekonanie, że we wszystkich rzeczach i przedmiotach mieszkają duchy zwane *kami*, obecne przede wszystkim w naturze, również blisko związane z ludźmi. Rytuał związany z tymi wierzeniami polega na wezwaniu bóstwa, ducha przypisanego do określonego miejsca. Cześć oddaje się zazwyczaj jakiemuś przedmiotowi ze świata przyrody – może to być kamień, drzewo, góra bądź rzeka, strumień. Z przekonaniem o „boskości” przyrody dobrze współgra filozofia buddyjska, na któ-

¹⁷ Sei Shōnagon, *Zeszyty spod poduszki, czyli notatnik osobisty Pani Sei Shōnagon*, tłum. A. Żuławska-Umeda, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, t. 1, *Wymiary przestrzeni*, red. K. Wilkowska, Kraków 2006, s. 15–16.

¹⁸ Kamo no Chōmei, *Zapiski z pustelni*, tłum. K. Okazaki, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, t. 1, *Wymiary przestrzeni*, op. cit., s. 25.

¹⁹ *Shintō* (dosł. „droga bogów”, „droga duchów”, „nauka bóstw”) to rodzima religia japońska, w której szczególną rolę odgrywał kult przyrody. Właściwie termin ten obejmuje szereg starożytnych wierzeń religijnych mieszkańców Archipelagu Japońskiego i został wprowadzony jako przeciwstawny dla *butsudō*, czyli „drogi buddów”, po ugruntowaniu się buddyzmu, który w połowie VI wieku przywędrował z Korei.

rej przyswojenie i adaptację zasadniczo wpłynął ten właśnie sposób myślenia. Taki punkt widzenia rozwinął w człowieku poczucie integralnej przynależności do świata naturalnego. Zwłaszcza biorąc pod uwagę fakt, iż w sintoizmie praktycznie brak rozważań eschatologicznych – próżno szukać pojęć takich jak karman czy reinkarnacja, piekło i niebo – gdyż od początku koncentrował się on na doczesności.

Przekonanie, że rzeczywistość stanowi nierozdzielalną i harmonijną całość, to także istotny element taoizmu, który wprawdzie narodził się w Chinach, ale wywarł inspirujący wpływ również na kulturę japońską. Wizja świata wyłaniająca się ze słynnych taoistycznych traktatów autorstwa Laozi²⁰ czy Zhuangzi²¹ mówi o „Wielkiej Całości” – *Dai Yi*, co oznacza, że wszystko jest *dao* [tao]. Również w buddyzmie, zwłaszcza zen, istotne jest przeświadczenie o pierwotnej substancjalnej tożsamości wszystkich elementów bytu, co znajduje wyraz w określeniach takich jak „wszystko jest naturą Buddy” czy „wszystko jest pustką”.

Japończycy raczej nigdy nie starali się odnaleźć w naturze jakiegoś wyższego porządku czy też ładu – na co słusznie zwraca uwagę Paul Varley²² – tak jak to miało miejsce w kulturze chińskiej, przesiąkniętej na wskroś konfucjanizmem. Nie interesowało ich poszukiwanie odzwierciedlenia doskonałego porządku społecznego w harmonii natury. Piękna dopatrywali się nie w tym, co stałe i niezmiennne, a w tym, co przemijające i kruche, taką właśnie naturę, uchwyconą w jej przelotnych mgnieniach, przedstawiali w sztuce.

ETYCZNY WYMIAR ESTETYKI

W tradycji japońskiej obserwujemy wyraźne przenikanie się sfery etyki i estetyki. Japońska estetyka nie tylko zaspokaja potrzeby ludzkie, ale w pewnym sensie odpowiada również na potrzeby samych obiektów, poprzez uwrażliwienie i szacunek dla ich naturalnych właściwości. To właśnie te właściwości determinują projekt, bowiem zasada, którą kierują się twórcy, polega nie na ingerencji i zmienianiu specyfiki danego materiału, ale raczej na podkreślaniu i wydobywaniu jego charakteru.

Już w pochodzącym z XI wieku traktacie *Sakuteiki* (*Notatki o urządzaniu ogrodów*), poświęconym sztuce ogrodowej, znajdujemy odzwierciedlenie takiej postawy. Oprócz drobiazgowej charakterystyki poszczególnych odmian kamieni autor Tachibana no Toshitsune formułuje szereg cennych rad dotyczących ich możliwych ustawień i kompozycji, przestrzegając jednocześnie przed nieprawidłowym ułożeniem (na przykład kamienia pionowego w pozycji horyzontalnej), które mogło naruszyć „ducha kamienia” i spowodować na projektanta nieszczęście. O tym, że to artysta dostosowuje się do natury, a nie odwrotnie, świadczą też reguły kompono-

²⁰ Istnieją rozbieżności co do dat jego życia, podaje się przedział od VII do IV wieku p.n.e.

²¹ Najprawdopodobniej żył w IV wieku p.n.e., za panowania władców Huei z Liang (370–319 p.n.e.) i Hsüan z Chi (319–301 p.n.e.).

²² P. Varley, *Kultura japońska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2006, s. 130.

wania przestrzeni ogrodowej, pochodzące ze wspomnianego traktatu, mówiące o tym, by uwzględnić naturalne ukształtowanie terenu i jego otoczenie²³.

Podobnie rzecz wygląda w przypadku ikebany. Pomimo tego, że sztuka „żyjących kwiatów”, gdyż tak należy tłumaczyć ów termin, rozpoczyna się od ścięcia kwiatu – a więc *de facto* pozbawienia go życia – to jej nadrzędnym celem pozostaje ukazanie jego naturalnego piękna, które reprezentuje najgłębszą istotę przyrody. Ten, kto wkracza na drogę kwiatów (*kadō* – nazwa stosowana zamiennie dla określenia tejże sztuki), powinien odczytać i zrozumieć przekaz tkwiący w kwiecie powoju, gałązce wiśni czy uschniętym liściu wykorzystanym do kompozycji. Bardziej poetycko ujął tę myśl Matsuo Bashō, napominając, by od sosny uczyć się sosny, a od bambusa – bambusa.

Wydobycie naturalnych walorów produktu to idea obecna w kuchni japońskiej ceniącej przede wszystkim prostotę i minimalizm. Ograniczenie wszelkiego rodzaju dodatków w postaci przypraw, a także wyrafinowanych technik przyrządzania, pozwala w pełni docenić smak i aromat serwowanych potraw.

Postawę pokory i szacunku względem przedmiotu ujawnia również tradycyjna sztuka pakowania (*tsutsumi*), wykorzystująca najczęściej takie materiały, jak bambus, papier, a nawet słomę czy drewno, oczywiście podkreślając przy tym ich cechy charakterystyczne. Z elastycznego i giętkiego bambusa pleciono koszyki, w jego liściach i łodydze często umieszczano produkty żywnościowe, papier czy słomę skręcano, zwijano, nierzadko w niezwykle finezyjny sposób. W Japonii sztukę pakowania wyniesiono na wyżyny perfekcji, nierzadko można odnieść wrażenie, że opakowanie jest cenniejsze niż zawartość – mimo że ukrywa, zasłania, nie stanowi przeszkody stojącej na drodze do obiektu, którą należy szybko usunąć. Od względów praktycznych nie mniej istotna pozostaje jego estetyczna wartość. Wręczając komuś pięknie zapakowany prezent, dajemy wyraz szacunku, życzliwości i uwagi, z jaką traktujemy obdarowywaną osobę. Nie dziwi więc, że ważnym elementem kultury japońskiej stała się *furoshiki* – chusta służąca tradycyjnie nie tylko do pakowania, ale i przechowywania, a także przenoszenia przedmiotów. Dawniej korzystano z niej w publicznej łaźni, do transportu niezbędnych drobiazgów bądź do siedzenia. Stopniowo rozszerzał się wachlarz zastosowań *furoshiki*, a wraz z nim rozwijało się wzornictwo i rozmaite techniki wiązania, dzięki którym powstają małe dzieła sztuki.

Szacunek (*kei*) to również jedna z czterech kluczowych zasad²⁴ ceremonii herbaty, która jest wszak czymś więcej niż tylko wyszukany rytuałem. Dzięki niemu dostrzegamy wartość otaczającej nas przyrody i ludzi, pośród których żyjemy. Znajduje to wyraz w sposobie obchodzenia się z utensyliami, ostrożnym i pełnym uwagi, a także w szeregu czynności niezbędnych do przygotowania ceremonii.

²³ G. Nitschke, *Japanese Gardens*, Köln 2007, s. 60.

²⁴ *Wa, kei, sei, jaku* („harmonia”, „szacunek”, „czystość”, „spokój”) – zasady, którym podporządkowane są wszelkie wymogi etykiety *chanoyu*, wprowadzone przez mistrza Sen no Rikyū (1522–1591).

Wykonując je z pełną uwagą, wkładając w to całą naszą wiedzę i umiejętności, a przede wszystkim całe nasze serce, zgodnie z ideałem znanym jako *kokoro ire*²⁵, kreujemy jedyną w swoim rodzaju atmosferę wzajemnej życzliwości, troski, dzięki której można osiągnąć spokój i zaznać wytchnienia od zgiełku świata. Pięknie ujmuje to Sen Sōshitsu XV, wielki mistrz herbaty szkoły *urasenke*²⁶:

Trzymam w dłoniach czarkę herbaty, jej zieleń jest odbiciem całej przyrody. Przymykając oczy odnajduję w głębi swego serca zielone góry i czystą wodę. I gdy tak siedzę samotnie w ciszy, pijąc herbatę, czuję jak góry i woda stają się częścią mnie samego. Co jest najcudowniejsze dla ludzi takich jak ja, którzy idą ścieżką herbaty? Odpowiadam: jedność pomiędzy gospodarzem i gościem, stworzona dzięki „spotkaniu serca z sercem” i wspólnemu picciu herbaty²⁷.

KANONY PIĘKNA

Estetyka japońska opiera się na harmonii kontrastów, tym bardziej więc trzeba zachować ostrożność przy formułowaniu jakichkolwiek uogólnień. Po jednej stronie sytuują się tendencje, w których króluje przepych, obfitość form, upodobanie do tego, co ostentacyjne i zbyt kowne, po drugiej naturalność, oszczędność środków, wyciszenie, czyli cechy najczęściej i najchętniej przytaczane w dyskusjach dotyczących japońskiego pojmowania piękna. Tę swoistą polaryzację zaobserwować można w wielu dziedzinach sztuki, od malarstwa, przez teatr i architekturę, na ceremonii herbaty kończąc. I tak barwne, dekoracyjne malarstwo w rodzimym stylu *yamatoe* odpowiada całkowicie odmiennej wrażliwości niż późniejszy o kilka wieków monochromatyczny styl malarstwa tuszowego, w którym za pomocą kilku czarnych kresek prezentowano całą gamę symbolicznych znaczeń. Przepych *kabuki* kontrastuje z surowością teatru *nō*, podobnie jak dwie, znajdujące się w Kioto, perły architektury japońskiej, wyłożona cienkimi listkami złota Kinkakuji (Świątynia Złotego Pawilonu) i emanująca skromną elegancją Ginkakuji (Świątynia Srebrnego Pawilonu), zachwycają swoją odmiennością. Również *chanoyu* to zjawisko heterogeniczne, w którym na jednym biegunie sytuuje się splendor towarzyszący ceremonii, na drugim zaś bezpretensjonalność i prostota, której kwintesencję stanowi niewielka, kryta strzechą chatka – miejsce rytuału.

Japonia nie jest tu wyjątkiem, piękno pod każdą szerokością geograficzną pojmowane jest zawsze z pewną dozą subiektywizmu, w zależności od kontekstu historycznego i ideowego. Niemniej jednak wydaje się, że można wskazać takie preferencje estetyczne, które pozostają niezmiennie bez względu na wpływ czasu i upodobania. Co charakterystyczne, wiele wskazuje na to, że w ich kształtowaniu

²⁵ *Kokoro* oznacza „serce”, „umysł”, *ire* wskazuje na czasownik *ireru*, czyli „wkładać”.

²⁶ Tradycja wywodząca się od Sen no Rikyū.

²⁷ Sen Sōshitsu XV, *Smak herbaty, smak zen*, tłum. M. Godyń, Łódź 1997, s. 82.

ogromną rolę odegrała natura, od najdawniejszych czasów niewyczerpane źródło natchnienia i inspiracji. Poczucie integralnej przynależności człowieka do przyrody, uważna obserwacja i wyczulenie na zmiany w niej zachodzące odcisnęły niezaprzeczalne piętno na japońskiej wrażliwości estetycznej²⁸. Jednak natura stała się wzorem do naśladowania w nieco innym niż na Zachodzie – wykraczającym poza *mimesis* – sensie. Głównym celem artystów, rzemieślników (to rozróżnienie nie funkcjonowało w Japonii do epoki Meiji) było nie realistyczne przedstawienie obiektów ze świata przyrody, ale umiejętne sugerowanie, przy wykorzystaniu „środków”, którymi natura się posługuje. Stąd też ich wytwory ujmują raczej jej ducha niż zewnętrzną szatę. Nie bez znaczenia pozostaje także położenie geograficzne, wzmagające poczucie nietrwałości, którą to cechę również warto wymienić jako istotny element piękna, znajdujący uzasadnienie w większości systemów religijnych i filozoficznych Kraju Wschodzącego Słońca. Owa świadomość niestałości, przemijalności wszystkiego nosi nazwę *mūjokan*²⁹ i ma swoje korzenie w buddyzmie. Jeśli dodamy jeszcze sugestię, nieregularność, prostotę, uzyskamy kanon wartości, które Donald Keene, światowej sławy badacz kultury japońskiej, uznał za najbardziej reprezentatywne dla tamtejszej estetyki³⁰.

SUGESTIA I PROSTOTA

Sztuka japońska stanowi niemałe wyzwanie dla wyobraźni, o czym przekonać się można podziwiając wręcz ascetyczne, utrzymane w odcieniach czerni i szarości malarstwo tuszowe, w którym dbałość o detale ustępuje urywanym, jak gdyby tylko zaznaczonym pociągnięciom pędzla. Delikatne pejzaże zatopione we mgle i chmurach z rzadka przedstawiają postacie ludzkie, a większa część przestrzeni pozostaje pusta. Ich siła oddziaływania opierała się właśnie na mocy sugestii – przeświadczeniu, że poza tym, co bliskie, dostrzegalne, istnieje coś więcej. Prowadząc odbiorcę do jego własnej interpretacji, zmuszają go niejako do dokończenia tego, co bezpośrednio i jednoznacznie w dziele nie zostało wypowiedziane.

Także literaturze, a zwłaszcza poezji, sugestia jako środek artystycznej ekspresji nie pozostaje obca, a w zasadzie jest nawet koniecznością, biorąc pod uwagę, że najpopularniejsze jej formy: *waka*³¹ i *haiku*³², liczą odpowiednio trzydzieści jeden i siedemnaście sylab.

²⁸ J. Tubielewicz, *Kultura Japonii. Słownik*, Warszawa 1996, s. 73.

²⁹ Sam termin *mujō* jest tłumaczeniem sanskryckiego słowa *anītja* i oznacza „nietrwałość”, „niestałość”, „przemijanie” wszelkich bytów.

³⁰ D. Keene, *Estetyka japońska*, tłum. K. Guczalski, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, t. 1, *Wymiary przestrzeni*, op. cit., s. 50.

³¹ *Waka* – termin, który w znaczeniu ogólnym obejmuje poetyckie formy liryczne bądź stosowany jest do pieśni krótkiej (*tanka*) o budowie sylabicznej 5-7-5-7-7, dominującej w epoce Heian.

³² *Haiku* – forma poetycka o budowie sylabicznej 5-7-5, wywodząca się z żartobliwej pieśni wiązanej (*haikai no renga*).

Poeci posługujący się krótką formą i ograniczonym zbiorem słów „poetyckich” nie mogli – i zapewne nie chcieli – poprzestać na conceptach i obrazach, stworzonych za pomocą ubogich środków. Musieli więc komponować w taki sposób, żeby związki frazeologiczne, zamykane w bardzo krótkiej formie, wyrażały coś więcej niż tylko to, co można opisać, naśladując „naturę”³³.

Piękno odnajdywali artyści zatem w księżycu wyzierającym zza chmur, ciszy jesienno-zimowego zmierzchu, tafli stawu skrytej pod wodorostami, czyli wszędzie tam, gdzie nie wszystko jeszcze wybrzmiało, gdzie pozostaje miejsce na tajemnicę. Bo czyż, posługując się słowami mnicha buddyjskiego, znanego pod imieniem Kenkō, „mamy oglądać kwiaty wiśni tylko wtedy, gdy są w pełnym rozkwicie, zaś księżyc wyłącznie wtedy gdy nie skrywają go chmury?”³⁴. Wspomnieć należy w tym miejscu również o *nō*, bowiem jako teatr symbolu cenił on nie realizm i konwencjonalne formy przekazu, a właśnie sugestię. Sprzyjały temu minimalizm scenografii i choreografia oparta na niewielkiej ilości gestów i ruchów. Nie bez znaczenia pozostaje sama specyfika języka japońskiego, a także pewne cechy uwarunkowane kulturowo, bowiem jak słusznie zauważa Beata Kubiak Ho-Chi:

Japończycy unikają bezpośredniego wyrażania uczuć i myśli. Bezpośredniość nie jest uznawana za cnotę. Często od rzeczy wyrażonych *explicite* ważniejsze jest to, co nie zostało powiedziane czy napisane. Bardzo często takie niedopowiedzenie bywa kłopotliwe i Japończyk, pomimo że wychowany został w kulturze wysokiego kontekstu, w której komunikacja słowna nie odgrywa najważniejszej roli, gubi się w domysłach i nie zawsze jest pewny, czy do końca właściwie zrozumiał intencję swego interlokutora³⁵.

Upodobanie Japończyków do prostoty należy po części tłumaczyć wpływami buddyzmu zen, którego związek ze sztuką, choć dyskutowany, zdaje się obecnie nie budzić większych wątpliwości. To zen i charakterystyczny dlań stosunek do świata kształtował smak artystyczny średniowiecznej Japonii, okresu, w którym – jak już zostało wspomniane – uprzywilejowaną pozycję zyskała klasa wojowników, przez następne kilkadziesiąt lat współtworząca i kształtująca nie tylko życie polityczne, ale i kulturalne tego kraju. Surowość i prostota nie dotyczyły wyłącznie sfery obyczajowej – stały się również dominującymi ideałami w dziedzinie sztuki, jak choćby w przypadku słynnych kompozycji ogrodowych z okresu Kamakura i Muromachi, których głównym wyróżnikiem była skrótowość i symbolizm. Najbardziej odpowiadające duchowi zen ogrody to nie realistyczne w każdym calu imitacje krajobrazowe charakteryzujące się bogactwem i różnorodnością formy, ale *karesansui* – ogrody suchego krajobrazu i *sekitei* – ogrody kamienne (najsłynniejsze z nich to

³³ M. Melanowicz, *Yūgen w poezji i teatrze japońskim. Wyrażanie niewyraźnego*, [w:] *Dialog. Komparatystyka. Literatura. Profesorowi Eugeniuszowi Czaplejewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. E. Kasperski i D. Ulicka, Warszawa 2002, s. 326–327.

³⁴ Kenkō, *Zapiski dla zabicia czasu*, tłum. H. Lipszyc, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, t. 1, *Wymiary przestrzeni*, op. cit., s. 39.

³⁵ B. Kubiak Ho-Chi, *Estetyka i sztuka japońska...*, op. cit., s. 39.

Ryōanji i Daisen in w Kioto). Główne elementy tego typu ogrodów, zachwycających swą ascetyczną prostotą i niezwykłym, jakby „milczącym” pięknem, stanowią głazy, kamienie, piasek i żwir. Mają one sugerować, a nie przedstawiać, zaś interpretacja symboli opiera się na intuicji tego, kto je ogląda.

NIETRWAŁOŚĆ I NIEREGULARNOŚĆ

Jednym z najpopularniejszych symboli Japonii jest *sakura*, której ulotne piękno zachwycało mieszkańców Archipelagu już w epoce Heian, kiedy to narodził się ten niezwykły kult. Kwiaty wiśni opadają, będąc jeszcze w pełni rozkwitu, po zaledwie kilku dniach i w tym właśnie tkwi ich urok, opiewany przez poetów, a celebrowany przez zwykłych ludzi wraz z nadejściem wiosny. To tylko jeden z licznych przykładów, które można przytoczyć jako ilustrację tezy, że Japończycy o wiele bardziej cenią efemeryczność, tymczasowość niż trwałość. Innym będzie tradycyjna architektura korzystająca z materiałów powszechnie uznawanych za nietrwałe, takich jak drewno czy glina, co wynikało z przekonania, że i ona prędzej czy później nie oprze się potędze natury.

O tym, że wszystko przemija, przypomina nieuchronne następstwo pór roku, których opisy³⁶ uzyskały w literaturze japońskiej wysoką rangę estetyczną. Symbolizują nie tylko nietrwałość otaczającego nas świata, ale także, o czym szczególnie warto pamiętać, świata, którego taką samą częścią jak przyroda jesteśmy my sami. Smutek i ból, którego możemy wskutek tego doświadczyć, nie powinien jednak przysłańać piękna wiążącego się z ową zmiennością. Bo przecież, zauważa Sen Sōshitsu XV: „Na wiosnę zakwitają kwiaty, latem wieje od morza chłodna bryza, w jesieni księżyc jest czysty jak kryształ, a zimą pada śnieg. Ta odwieczna kolejność rzeczy jest czymś cudownym”³⁷.

Z takimi preferencjami estetycznymi współgra upodobanie do tego, co nieregularne, a nawet niedoskonałe. Właściwie w każdej dziedzinie sztuki, czy to *ikebana* (asymetryczny układ gałęzi), *karesansui* (nieparzysta ilość kamieni w kompozycji) czy ceramika (niedokładnie wykonana czarka do herbaty), unika się jednolitości, monotonii, bo ta nie sprzyja rozwijaniu wyobraźni, nie inspiruje odbiorcy. Czasem piękno skrywa się tam, gdzie pozornie go brak, w półmroku, jakby powiedział zapewne Tanizaki, ale by je odkryć, niezbędna jest pewna doza wrażliwości, a także określone predyspozycje kulturowe.

Ktoś powiedział: „czegokolwiek by to dotyczyło – doprowadzenie dzieła do samego końca nie jest wskazane. Pozostawiając je w stanie niedokończonym, dajemy mu swobodę i mamy wrażenie, jak gdyby dziełu przedłużono życie”³⁸.

³⁶ Każda z pór roku kojarzona jest z innym zestawem symboli, na które składają się charakterystyczne dla niej kwiaty (wiosna – wiśnia, śliwa), zwierzęta (jesień – ważki, jelenie) czy zjawiska pogodowe (lato – pora deszczowa, burze).

³⁷ Sen Sōshitsu XV, *Smak herbaty, smak zen*, op. cit., s. 69.

³⁸ Kenkō, *Zapiski dla zabicia czasu*, op. cit., s. 38.

GŁÓWNE KATEGORIE ESTETYCZNE

Omówienie tak ogromnej ilości terminów, z jaką mamy do czynienia w przypadku estetyki japońskiej, wymagałoby niewątpliwie wielotomowej edycji i długoletnich studiów, tym bardziej że bardzo często wymykają się one prostemu i jednoznacznemu opisowi, co nie powinno dziwić, znając upodobanie Japończyków do wieloznaczności. Tutaj wspomniane, a właściwie zasygnalizowane, zostaną tylko kategorie zdecydowanie najważniejsze, bez których znajomości dyskurs o pięknie byłby w ogóle niemożliwy, mianowicie *miyabi*, *aware*, *yugen*, *wabi*, *sabi* i *iki*. Nie wyczerpują one całkowicie tematu, ale dają pewien obraz tradycyjnej estetyki japońskiej poprzez wskazanie kluczowych tendencji kształtujących się na przestrzeni wieków, poczynawszy od epoki Heian (*aware*, *miyabi*), przez Kamakura i Muromachi (*wabi*, *sabi*, *yūgen*), na Edo (*iki*) kończąc.

MIYABI

Zaliczmy do nich z pewnością pierwszą z wymienionych kategorii, która ukształtowała się w czasie prymatu kultury dworskiej, czyli w epoce Heian. Słowo *miyabi* tłumaczyć można jako „elegancję”, „dworskie piękno”, „wytworność”, stanowiło ono zatem synonim nie tyle dobrego, co nienagannego smaku arystokratów. Określało pełen wdzięku sposób zachowania (mianiery, styl bycia, sposób wystawiania), ale było także ideałem estetycznym obowiązującym w sztuce, przede wszystkim w poezji, co przyczyniło się do znacznego zubożenia motywów, jako że istniały ściśle ustalone kanony tego, co za piękne mogło uchodzić, na przykład opadające kwiaty wiśni, jesienny księżyc czy zachód słońca³⁹. Uosobieniem tak cenionych w owym okresie cech jest tytułowy bohater pochodzącej z XI wieku powieści *Genji monogatari*⁴⁰ (*Opowieść o księciu Genjim*), autorstwa Murasaki Shikibu (ok. 978–ok. 1016). Ten odznaczający się nieprzeciętną urodą młodzieniec, biegły we wszystkich dziedzinach sztuki – wysmienity kaligraf, muzyk i tancerz – a także niedościgniony kochanek, zyskał nawet, ze względu na tak liczne przymioty, przydomek *Hikaru*, czyli Promienisty.

AWARE

Kolejna szczególnie ceniona w starożytności wartość to *aware*. W najprostszym sensie to coś w rodzaju wykrzyknika „Ach!”, wyrażającego bezpośrednie doznanie emocjonalne: zdumienie, zdziwienie. Jako przymiotnik, w odniesieniu do rzeczy

³⁹ M. Melanowicz, *Historia literatury japońskiej*, Warszawa 2011, s. 120.

⁴⁰ Fragmenty tłumaczeń *Genji monogatari* na język polski zob. *Dziesięć wieków Genji monogatari w kulturze Japonii*, red. I. Kordzińska-Nawrocka, Warszawa 2008; *Estetyka japońska. Antologia*, t. 1, *Wymiary przestrzeni*, op. cit.

wywołujących wzruszenie i poruszenie, bardzo często pojawiał się w dziełach literatury klasycznej i oznaczał wtedy tyle, co „wzruszający”, „smutny”. We wzmiankowanym powyżej *Genji monogatari* występuje aż ponad tysiąc razy, co skrupulatnie policzył Ivan Morris⁴¹. Jeśli zaś występował we frazie *mono-no aware*, tłumaczyło się go, w zależności od kontekstu, bądź jako „patos rzeczy”, bądź „melancholia”, „urok chwili”, ale także na wiele innych sposobów mieszczących w sobie szeroką gamę odcieni emocjonalnych, od pogodnych, po skrajnie pesymistyczne. „Katalizatorem” tego rodzaju odczuć najczęściej jest przyroda, skłaniająca do zadumy, wywołująca smutek, gdy uświadomimy sobie przemijalność wszystkiego, co nas otacza. Melancholijne głosy ptaków, poranna kropla rosy na listku, wiosenny poranek – wszędzie tu możemy się doszukać echa *aware*⁴².

YŪGEN

Pod terminem *yūgen* kryje się jedna z ważniejszych kategorii japońskiego średnio-wieczna. Precyzyjna charakterystyka tego ideału, który można tłumaczyć zwrotem „tajemna głębia”⁴³, jest w zasadzie niemożliwa ze względu na szeroki zakres znaczeniowy, ewoluujący w zależności od epoki i kontekstu, w jakim się pojawiał. Ponadto – jak zauważa Suzuki Daisetsu – może go opisać tylko ten, kto go doświadczył⁴⁴. Kategoria *yūgen* ukształtowała się pod koniec okresu Heian, u schyłku kultury dworskiej, popularność zawdzięczała wpływom zen, a przejawiała się przede wszystkim w poezji, monochromatycznym malarstwie tuszowym, jak również w ceremonii herbaty. Szczególnie ważną rolę odegrała u Zeami, wybitnego aktora, pisarza i współtwórcy teatru *nō*, który uważał *yūgen* za ostateczny ideał wszystkich sztuk⁴⁵. Jako taki mieści w sobie prostotę, spokój, subtelność, a także sugestywność i symbolizm nastrojowy. Za pomocą paru gestów, słów czy kilku pozornie niedbałych kresek odsyła odbiorcę ku temu, co wieczne i nieskończone. Dzieło sztuki, w którym realizuje się *yūgen*, staje się swego rodzaju miejscem ujawnienia czegoś niemożliwego do oddania w racjonalnym opisie i co poza sztuką pozostaje niedostępne.

⁴¹ I. Morris, *Świat Księcia Promienistego*, op. cit., s. 191.

⁴² Hisamatsu Shin'ichi, *The Vocabulary of Japanese Literary Aesthetics*, Tokyo 1963, s. 13–17.

⁴³ Jest to termin pochodzenia chińskiego zapisywany dwoma znakami: *yū* (chiń. *you*) oznaczającym „głębnię”, „coś niewyraźnego, dalekiego” i *gen* (chiń. *xuan*), który także konotuje ciemność, mgłę, czerń i tajemniczość.

⁴⁴ Suzuki D. T., op. cit., s. 319.

⁴⁵ Zagadnieniu *yūgen* w twórczości Zeami poświęcony jest artykuł zatytułowany *Zeami and the Transition of the Concept of Yūgen: Note on Japanese aesthetics*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1971, Vol. 30, No. 1, którego autorem jest Tsubaki A. T.

WABI SABI

Wabi i *sabi* to pojęcia bliskoznaczne, które często opisuje się razem, mimo pewnych różnic⁴⁶. Oba odnoszą się do specyficznej wrażliwości estetycznej, która wyraża się w preferowaniu naturalności tego, co niedoskonałe, a także w unikaniu symetrii i regularnych kształtów. *Wabi* oznaczało początkowo „samotność”, „opuszczenie”, także „ubóstwo” i było terminem związanym głównie z literaturą. Na wyziny sztuki wyniósł *wabi* w XVI wieku Sen no Rikyū (1522–1591), czyniąc zeń centralny ideał herbaty niedostatku – *wabicha*. To również swego rodzaju postawa życiowa charakteryzująca się pokorą, umiarem i prostotą. *Sabi* zaś sugeruje starość, patynę, upływ czasu, co doskonale obrazują utensylia herbaciane, często niedokładnie wykonane, piękne w sposób nieoczywisty i wymagający. To także samotność, o której pisał Bashō, ale rozumiana w nieco innym sensie niż *wabi*, związana z nieobecnością człowieka i wywołana pięknem przyrody.

IKI

Najmłodszą z wymienionych tutaj wartości estetycznych jest *iki*, termin, a w zasadzie swego rodzaju filozofia życia, charakterystyczna dla zdominowanego przez mieszczan okresu Edo. Na Zachodzie kategoria ta zasłynęła dzięki studiom zatytułowanym *Struktura iki*, autorstwa Kukiego Shūzō (1888–1941), choć pytanie, na ile udało się przybliżyć *iki* osobom spoza kręgu kultury japońskiej, wciąż pozostaje aktualne, tym bardziej, że niesłychanie trudno znaleźć odpowiednik tej kategorii na gruncie europejskim⁴⁷. *Iki* znajduje wyraz w formach artystycznych – literaturze, *ukiyo-e*, architekturze, wzornictwie, ale nieobce są mu również naturalne (związane z cielesnością) ekspresje poprzez odwołania do specyficznego, pełnego elegancji, ale i swego rodzaju śmiałości, sposobu zachowania niektórych gejsz, a także ich wyglądu (uczesania, ubioru, makijażu, sylwetki). Agnieszka Kozyra tak oto ujmuje ten fenomen: „Piękno *iki* odnosi się do wyrafinowanej nonszalancji zabarwionej seksualną witalnością, jednak nieprzekraczającą granic dobrego smaku, oraz do swoistego stoickiego dystansu wobec świata, który nie wyklucza jednak empatii i zdolności do poświęceń”⁴⁸. *Iki* pojawia się tam, gdzie zaistnieje pełna napięcia relacja między kobietą a mężczyzną, znika natomiast wraz z jej realizacją. Konstytuują ją zalotność, kokieteria, a nawet erotyzm, ale i hardość, buta, a także wyrzeczenie i rezygnacja.

⁴⁶ Więcej na temat analizy kategorii *wabi sabi* zob. B. Cichy, *Wabi sabi. Estetyczny ascetyzm w sztuce zen*, „Estetyka i Krytyka”, nr 22 (3/2011).

⁴⁷ Terminem o podobnym zakresie znaczeniowym jest francuski *chic*.

⁴⁸ A. Kozyra, M. S. Zięba, *Japońska filozofia*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [online], <http://ptta.pl/pef/pdf/j/japonskafilozofia.pdf> [dostęp: 20.03.2012].

BIBLIOGRAFIA

1. G. H. Blocker, Ch. L. Starling, *Filozofia japońska*, tłum. N. Szuster, Kraków 2008.
2. B. Cichy, *Wabi sabi. Estetyczny ascetyzm w sztuce zen*, „Estetyka i Krytyka” 2011, nr 22 (3).
3. Hisamatsu Shin’ichi, *The Vocabulary of Japanese Literary Aesthetics*, Tokyo 1963.
4. Hisamatsu Shin’ichi, *Zen and the Fine Arts*, tłum. G. Tokiwa, Tokyo 1982.
5. Kamo no Chōmei, *Zapiski z pustelni*, tłum. K. Okazaki, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, t. 1, *Wymiary przestrzeni*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2006.
6. D. Keene, *Estetyka japońska*, tłum. K. Guczalski, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, t. 1, *Wymiary przestrzeni*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2006.
7. Kenkō, *Zapiski dla zabicia czasu*, tłum. H. Lipszyc, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, t. 1, *Wymiary przestrzeni*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2006.
8. *Dziesięć wieków Genji monogatari w kulturze Japonii*, red. I. Kordzińska-Nawrocka, Warszawa 2008.
9. A. Kozyra, *Estetyka zen*, Warszawa 2010.
10. A. Kozyra, M. S. Zięba, *Japońska filozofia*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [online], <http://ptta.pl/pef/pdf/j/japonskafilozofia.pdf> [dostęp: 20.03.2012].
11. B. Kubiak Ho-Chi, *Estetyka i sztuka japońska. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2009.
12. B. Kubiak Ho-Chi, *Japońskie odkrywanie estetyki*, „Japonica” 2003, nr 16.
13. Kuki Shūzō, *Struktura iki*, tłum. H. Lipszyc, [w:] *Estetyka japońska*, t. 3, *Estetyka życia i piękno umierania*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2005.
14. M. Melanowicz, *Historia literatury japońskiej*, Warszawa 2011.
15. M. Melanowicz, *Yūgen w poezji i teatrze japońskim. Wyrażanie niewyrażalnego*, [w:] *Dialog. Komparatystyka. Literatura. Profesorowi Eugeniuszowi Czapplewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. E. Kasperski i D. Ulicka, Warszawa 2002.
16. I. Morris, *Świat Księcia Promienistego*, tłum. T. Szafar, Warszawa 1973.
17. Nakamura Hajime, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert i W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.
18. G. Nitschke, *Japanese Gardens*, Köln 2007.
19. Saitō Yuriko, *Everyday aesthetics*, „Philosophy and Literature” 2001, Vol. 25, No. 1.
20. Saitō Yuriko, *Japanese Aesthetics of Packaging*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1999, Vol. 57, No. 2.
21. Sei Shōnagon, *Zeszyty spod poduszki, czyli notatnik osobisty Pani Sei Shōnagon*, tłum. A. Żuławska-Umeda, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, t. 1, *Wymiary przestrzeni*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2006.
22. Sen Sōshitsu XV, *Smak herbaty, smak zen*, tłum. M. Godyń, Łódź 1997.
23. Suzuki D. T., *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009.
24. Tanizaki Jun’ichirō, *Pochwała cienia*, tłum. H. Lipszyc [w:] *Estetyka japońska*, t. 3, *Estetyka życia i piękno umierania*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2005.
25. Tsubaki A. T., *Zeami and the Transition of the Concept of Yūgen: Note on Japanese Aesthetics*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1971, Vol. 30, No. 1.
26. J. Tubielewicz, *Kultura Japonii. Słownik*, Warszawa 1996.
27. P. Varley, *Kultura japońska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2006.

Andrzej Flis

DYNAMIKA CYWILIZACJI: EUROPA – CHINY – JAPONIA¹

Historycy nie mają wątpliwości: pod względem materialnym i technicznym cywilizacja chińska przewyższała Europę aż do końca XVI wieku². Co więcej, Chiny stanowiły najwyżej rozwiniętą cywilizację techniczną na świecie przez ponad dzieśnięć stuleci – od upadku Imperium Romanum do schyłkowej fazy dynastii Ming³. Chiński geniusz techniczny dał światu nie tylko „cztery wielkie wynalazki” – druk, papier, kompas magnetyczny i proch – ale także niezliczoną ilość przedmiotów o mniejszej doniosłości. „Jednym z największych sekretów historii – pisze Robert Temple – jest fakt, że świat, w którym żyjemy, stanowi niepowtarzalną syntezę elementów chińskich i zachodnich. Prawdopodobnie więcej aniżeli połowa podstawowych odkryć i wynalazków, na których opiera się współczesny świat, pochodzi z Chin”⁴.

¹ Rozdział *Cechy Dynamika cywilizacji: Europa, Chiny, Japonia* autorstwa Andrzeja Flisa (1953–2009) został opublikowany w książce: Andrzej Flis, *Chrześcijaństwo i Europa: studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001, s. 453–501.

² „Średniowieczna Europa — pisze Jacques Le Goff — to świat słabo wyposażony technicznie. Miałoby się ochotę rzec — opóźniony w rozwoju. [...] Świat bizantyjski, świat muzułmański i Chiny górują nad nim świetnością gospodarki pieniężnej, kultury wielkomiejskiej i wytwórczości luksusowej”. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1994, s. 205. „W okresie pierwszych wypraw krzyżowych — zauważa z kolei Jean Delumeau — technika i kultura Arabów oraz Chińczyków dorównywała kulturom ludzi Zachodu, a nawet je wyprzedzała. W roku 1600 było już inaczej”. J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1987, s. 22.

³ Dynastia Ming panowała w Chinach w latach 1368–1644.

⁴ R. Temple, *Geniusz Chin. 3000 lat nauki, odkryć i wynalazków*, tłum. J. Świerszcz, wstęp J. Needham, Warszawa 1994, s. 9.

Starożytni Chińczycy byli znakomitymi metalurgami. Poza wielkimi odlewami z brązu będącymi dziełem epoki Shang⁵ wynaleźli metody wytopu żelaza i produkcji stali kilka wieków wcześniej, niż stały się one znane w Europie. Chiny szczycą się też imponującą tradycją piśmienniczą, której początki tkwią w zamierzchłej przeszłości: nieprzerwaną serią datowanych roczników – przypadek w historii powszechnej bez precedensu – sięgającą VIII wieku p.n.e. Chińskie osiągnięcia inżynieryjne – takie jak systemy irygacyjne w dolinie Żółtej Rzeki z drugiego tysiąclecia p.n.e. czy też słynny Wielki Mur⁶ (wznoszony już od II wieku p.n.e.), czy wreszcie Wielki Kanał z VI stulecia, o długości blisko dwóch tysięcy kilometrów – nie mają sobie równych w całym ówczesnym świecie. Największe dokonanie cywilizacji chińskiej miało jednak pozatechniczny charakter i umieścić je trzeba w sferze administracji.

Zdecydowana większość wielkich imperiów światowych odznaczała się krótkim żywotem, istniejąc zaledwie kilka pokoleń. Znakomitym wyjątkiem od tej reguły było Cesarstwo Rzymskie, które zachowało jedność prawnopolityczną przez blisko pięć stuleci. Cesarstwo Chińskie, zajmujące podobny obszar do basenu Morza Śródziemnego, trwając przez ponad dwa tysiąclecia przyćmiło jednak dokonania Rzymu. Jak to było możliwe, że tak wysoko rozwinięty system społeczny został z łatwością prześcignięty cywilizacyjnie przez nowożytną Europę? Jak to się stało, że przodujące technicznie społeczeństwo XVI wieku doświadczyło bolesnych upokorzeń politycznych i militarnych ze strony „zachodnich barbarzyńców” po wojnie opiumowej w 1841 roku?

Poziom wiedzy i wykształcenia w Chinach epoki Qin⁷ był zdumiewająco wysoki: co trzeci członek męskiej populacji posiadał elementarną umiejętność czytania i pisania. Scentralizowany aparat administracji cesarskiej, który został wtedy stworzony i który przetrwał ponad dwa tysiące lat, przypominał pod wieloma względami funkcjonowanie dzisiejszej biurokracji. Przejście od tego systemu do modelu nowoczesnego państwa wydawało się daleko prostsze aniżeli analogiczna transformacja dziedzicznej oligarchii arystokratycznej, charakterystycznej dla średniowiecznej Europy. A jednak to Europa, a nie Chiny, rozwinęła nowożytną biurokrację merytokratyczną! A jednak to Europa, a nie Chiny, urzeczywistniła po raz pierwszy w historii ludzkości zasadę powszechnego wykształcenia. Jak to się stało? Dlaczego dynamika rzeczywistości społecznej przybrała taki właśnie kierunek?

⁵ Dynastia Shang-Yin panowała w Chinach w latach 1766–1122.

⁶ Będący jedyną konstrukcją na Ziemi zbudowaną ludzką ręką, widoczną gołym okiem z Księżyca.

⁷ Dynastia Qin panowała w Chinach w latach 221–206.

ŚWIATOPOGLĄD I DZIAŁANIE

Kultura europejska [...] jest kulturą aktywistyczną *par excellence* – kulturą, która kładzie nacisk na praktyczne działanie. Jej rys szczególny stanowi też przekonanie o wyróżnionej pozycji człowieka w świecie, tak bardzo kontrastujące z koncepcją kosmowitalnej jedności charakterystyczną dla wielkich kultur Wschodu. Obie te cechy szczególne, aktywizm i antropocentryzm, mają wspólną genezę – światopogląd judeochrześcijański, który na przestrzeni dwóch tysięcy lat dynamizował kulturę Europy. Tak więc kiedy wielkie cywilizacje Wschodu kultywowały idee pozytywnej tożsamości bądź organicznej jedności człowieka z kosmosem, chrześcijańska kultura Europy kształtowała postawę dominacji i panowania.

Tradycyjny światopogląd chiński – odwołujący się do idei kosmosu jako organicznej całości – kontrastuje drastycznie z chrześcijańskim obrazem świata. Według konfucjanizmu (i taoizmu zarazem) nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy przyrodą i człowiekiem, pomiędzy naturą i społeczeństwem. Oddziaływanie tych samych czynników występuje w obu tych obszarach rzeczywistości, a ich funkcjonowaniem rządzą te same regularności. Ta organiczna, kosmowitalna jedność świata uniemożliwia sensowne oddzielenie jednostki od społeczeństwa, człowieka od przyrody, i tego, co duchowe, od tego, co materialne. „Niebo – powiada Xunzi, mistrz konfucjański żyjący w III wieku p.n.e. – ma pory roku, Ziemia zaś ma zasoby, a człowiek – swoje rządy. Dlatego Niebo, Ziemia i człowiek stanowią trójcę. Rezygnacja z tego, co sprawia, że człowiek stanowi trójcę z Niebem i Ziemią, prowadzi do niezrozumienia istoty rzeczy” (*Xunzi jianshi*).

W tradycji chińskiej, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, „porządek przyrody” – lasy i jeziora, góry, rzeki, i strumienie – nie stanowi jedynie malowniczego tła dla spraw ludzkich, rozgrywających się na pierwszym planie. Wręcz przeciwnie, natura i ludzkość jawią się jako integralna, rozległa i niepodzielna całość, a człowiek jako istotny – ale nie najważniejszy – składnik tej całości. Idea skromnego, podrzędnego, usytuowania człowieka w świecie jest wszechobecna w tradycji chińskiej i jako taka znajduje swoje odzwierciedlenie również w samym pojęciu kultury, radykalnie odmiennym od pojęcia europejskiego.

Europejski termin „kultura” pochodzi od łacińskiego słowa *cultūrā*, oznaczającego pierwotnie hodowlę albo uprawę roli (stąd łaciński *cultōr* – hodowca, rolnik). Jako taki, jest on – po pierwsze – przesiąknięty aktywistyczną treścią (kultura to kreacja człowieka), po drugie jawi się jako antyteza „przyrody”: kultura z istoty swojej stanowi rzeczywistość sztuczną i obcą naturze. W sensie zbliżonym do dzisiejszego pojęcia tego użył po raz pierwszy Cyceron, nazywając filozofię *cultura mentis* – „kulturą ducha” (*Tusculanae disputationes*, 2,5,13) i porównując umysł ćwiczony filozoficznie do ziemi pielęgnowanej przez rolnika. Rozumienie kultury w kategoriach aktywistycznych i antynaturalistycznych ugruntowali w nowożytnej Europie myśliciele Oświecenia i Romantyzmu. I tak na przykład Jean Jacques Rousseau przeciwstawiał człowieka cywilizowanego „człowiekowi w stanie natury”,

a wielki romantyk niemiecki Johann Gottfried Herder, określając kulturę jako „drugie narodziny człowieka”, uznał ją za cechę konstytutywną *homo sapiens*. Zarówno aktywizm, jak i antynaturalizm są całkowicie obce chińskiemu pojęciu kultury, wyrażanemu słowem *wen*, wyposażonemu w rozległy zakres znaczeń. Z podstawowego, pierwotnego pnia znaczeniowego terminu *wen* – „wzór” rozwinęły się dwa oddzielne ciągi semantyczne:

wzór	→	symbol	→	pismo	→	literatura
wzór	→	ozdoba	→	ogłada	→	kultura

Zgodnie z tradycją chińską *wen*, czyli wzór albo kultura, przenika na wskroś cały kosmos czy to jako kompozycja centków na futrach drapieżników albo rybich łusek, czy to jako kaligrafia i malowane obrazy, czy też jako układ obłoków sunących po niebie, utwór muzyczny lub literacki. W Chinach zatem idea tworzenia kultury akcentowała zupełnie inne treści aniżeli w Europie. Nie oznaczała ona przekształcania albo wzbogacania przyrody, jak to miało miejsce na Zachodzie, lecz – wręcz przeciwnie – naśladowanie natury i poddawanie się jej niezmiennym prawom. Co więcej, taoizm, podobnie jak konfucjanizm, odrzucał aktywizm jako światopogląd błędny i szkodliwy. Jeśli kultura odrywa się od przyrody i zamyka się w sobie, ulega – wedle chińskiej tradycji myślowej – procesowi degeneracji. Kultura bowiem ma wartość tylko wówczas, kiedy pozostaje integralną częścią przyrody.

Przekonanie o esencjalnym pokrewieństwie cywilizacji i przyrody stanowi istotę tradycji chińskiej. Chińskie miasta – o ile tylko pozwalało na to ukształtowanie terenu – budowano na planie kwadratu, podobnie jak obozy wojskowe i pola ryżowe, wzdłuż osi wytyczających główne kierunki świata, zgodnie z zasadami geomancji. Jednym z najznakomitszych przykładów chińskiej geomancji, zachowanych do dnia dzisiejszego, jest pierwsza stolica Japonii, Nara (710–784), zbudowana na równinie Yamato na planie prostokąta jako kopia ówczesnej stolicy Chin, Xi’an. Otoczenie Nary spełnia wszystkie wymogi geomancji: góry w bezpośrednim sąsiedztwie, dwie rzeki przecinające równinę (Saho i Akishino), łączące się ze sobą na południowych skrajach miasta i wpadające do morza kilkadziesiąt kilometrów dalej. Innym przykładem tego sposobu myślenia może być letnia rezydencja koreańskiej dynastii Koryŏ – Ch’anggyŏnggung – wzniesiona w Seulu pod koniec XIV wieku, w której zgodnie z zasadami geomancji główna brama pałacu i budynek tronowy wybudowane zostały na dwóch przeciwległych brzegach strumienia Okch’ŏn-gyo.

Geomancja przez ponad dwa tysiąclecia była „nauką o wietrze i wodzie” (*fengshui*) i nikt nie odważył się zbudować domu albo zlokalizować grobu przodków bez zasięgnięcia rady geomanty. „Spraw, aby zgoda zapanowała w środku – mówi *Liji*, konfucjańska *Księga Rytuału* – a Niebo i Ziemia znajdą się na właściwym miejscu i wszystkie sprawy będą się układać pomyślnie”. Pagody budowali Chińczycy u stóp miasta, naprzeciw spokojnego zakola rzeki, z dala od strumieni, a pałac znajdował

się zawsze w środku dzielnicy, przy czym środek pojmowany był w Państwie Środka jako piąty i najważniejszy kierunek geograficzny. Ogólnie rzecz biorąc, przez kilka tysiącleci obowiązywało założenie, iż lokalizując obiekty – domy i mosty, świątynie i mury, fortece czy też grupy drzew – należy je maksymalnie zestroić z pozytywnymi siłami kosmosu i starannie odgradzić od złych mocy. Trzeba było zarazem uwzględnić wyniki *dili* – obserwacji powierzchni ziemi, reguły działania *yin* i *yang*, a przede wszystkim technikę *fengshui*.

Przekonanie o zasadniczej tożsamości cywilizacji i przyrody skłaniało architektów do projektowania budynków w taki sposób, aby emanowało z nich ucieleśnienie nieskazitelnej perfekcji naturalnej. Stąd popularność budowli wznoszonych na planie koła (symbolizującego Niebo) i na planie kwadratu (symbolizującego Ziemię). Stąd *pailou* (ceremonialne bramy chińskie) swoim profilem przypominały góry z łagodnymi zboczami i centralnym szczytem w środku, a smukłe pagody z piętrowo nanizanymi dachami – potężne sosny. Uroda tych konstrukcji płynie z harmonii, symetrii i umiaru, a harmonia, symetria i umiar stanowią prostą konsekwencję podporządkowania architektury chińskiej odwiecznym Prawom Natury. Jednym z najznakomitszych przykładów klasycznej architektury chińskiej, opartej na tych zasadach, jest koreański pawilon Chuhamnu (pawilon Kosmicznej Zgody) w Seulu, podtrzymywany przez – zmieniające się na przemian – okrągłe i kwadratowe kolumny symbolizujące organiczną harmonię nieba i ziemi, innym zaś – mauzoleum Cziang Kai-szeka na Tajwanie, wybudowane przez syna dyktatora w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Kompleks trzech budynków, postawionych na trzech sztucznych wzniesieniach, przywodzi na myśl łagodne góry unoszące się majestatycznie nad Tajpej.

Apoteoza praw natury obowiązywała także w malarstwie chińskim. Jednym z jego najpopularniejszych tematów jest maleńka postać wędrowca przedzierająca się przez kręte wąwozy lub tonąca w gęstych obłokach okalających górskie szczyty. Wędrowiec ów – odwieczna metafora ludzkiego losu – pochłaniany totalnie przez pejzaż, stanowi organiczny składnik przyrody. Poza tym po wielekroć powielanym motywem taoistycznym – człowiekiem przemierzającym świat w poszukiwaniu swego skromnego miejsca na ziemi – tradycyjne malarstwo chińskie przedstawiało z upodobaniem łagodne i przyjazne aspekty natury: białe żurawie (symbol długowieczności) szybujące wysoko po niebie, ryby (symbol obfitości) pływające pośród kwitnących lilii, psy (pogromcy złych duchów) spacerujące na polu kwiatów, ptaki (symbol bogactwa) kołyszające się na pędach bambusa czy – wreszcie – mgły unoszące się ponad górami⁸.

⁸ Oto niektóre tytuły tradycyjnych dzieł malarstwa chińskiego udostępnionych zwiedzającym w czerwcu 2000 roku przez Muzeum Pałacu Narodowego w Tajpej na Tajwanie: *Peonie i kot*, *Pokój i harmonia*, *Gęsi i oszronione trzciny*, *Jasne oblicze księżycy* (dzieła anonimowe, dynastia Sung), *Biała czapla i bambus* (Ts'ui Po, XI wiek), *Pomarańcza i mandarynkowe gaje* (Chao Ling-jang, XI wiek), *Poemat o peoniach*, *Poemat o pędach bambusa* (Huang T'ing-chien, XI wiek), *Ptak chłodzony późnym opadem śniegu* (Ma Lin, XII wiek), *Na górskiej ścieżce wiosenną porą* (Ma Yiian, XII wiek).

Tradycyjne malarstwo chińskie nie mogło być realistyczne, lecz – przeciwnie – miało charakter ekspresjonistyczny, a pejzaż chiński, otaczając widza, pozwalał mu wędrować po wyobrażonym świecie przyrody. Chiński malarz – w przeciwieństwie do swojego europejskiego odpowiednika – nie interesował się konkretnymi wydarzeniami czy sytuacjami, ale tworzył obraz uogólniony, będący zarazem filozoficzną interpretacją świata. Dążył on do ukazania subtelnych i złożonych sił natury jako zintegrowanej, harmonijnej całości, a także prawdziwego miejsca człowieka w owej kosmicznej rzeczywistości. Aby cel ten osiągnąć, malarz musiał się dostroić do otoczenia i zjednoczyć z kosmosem, wcielając w życie zasadę „duchowej zgodności” – pierwszą zasadę najslawniejszego chińskiego traktatu o malarstwie (napisanego około 500 rok n.e.) przez Hsie Ho. Stosując się do tej filozofii, wielki chiński pejzażysta Fan K’uan mieszkał na stałe w górach i kontemlował całymi dniami tajemnice natury, zaś współczesny mu i nie mniej sławny I Yüan-chi hodował ptaki i obserwował z wybudowanej przez siebie kryjówki zachowanie dzikich zwierząt. Dzięki tym mistrzom pędzla i ich uczniom monumentalne pejzaże z okresu dynastii Sung⁹ stanowią do dziś niedoścignione przykłady ekspresjonistycznej apoteozy majestatycznej potęgi przyrody.

Harmonia i stan równowagi uważane były przez filozofię chińską za wartości najwyższe¹⁰. „Pozwólmy istnieć harmonii i równowadze – powiada konfucjańska doktryna Złotego Środka – a szczęśliwy porządek zwycięży w Niebiosach i na Ziemi i wszystko będzie rosło i pomyślnie się rozwijało”. Chińczycy pojmowali świat jako kruchy i subtelny system, który łatwo można uszkodzić i pogрузić w chaosie. Dlatego cechowało ich umiłowanie tradycji i lęk przed zmianą, a wszystko, co nowe, budziło obawę. Dlatego też sztywne trzymanie się rutynowych wzorów zachowania uważali za przejaw intelektualnej oślupoty i dojrzałości moralnej. „Nie można uważać za szlachetnego – nauczał Konfucjusz – tego, kto nie rozumie woli Nieba. Kto obyczajów nie poznał, nie może też powiedzieć o sobie, że osiągnął dojrzałość” (*Dialogi*, XX, 3).

Taoizm i konfucjanizm były filozofiami umiaru i równowagi¹¹. Brak równowagi stawiałby człowieka przeciw człowiekowi, człowieka przeciw przyrodzie, a każdy z tych przypadków stwarzałby zamęt i zagrożenie dla kosmosu. Tak więc, kiedy wiara chrześcijańska kładła nacisk na działanie, taoizm i konfucjanizm nawoływały

⁹ Północna i południowa dynastia Sung panowała w Chinach w latach 960–1279.

¹⁰ Te cechy światopoglądu chińskiego znalazły swoje odbicie również w tańcu i muzyce. Tradycyjna muzyka chińska – podobnie taniec dworski inspirowany konfucjanizmem – jest dostojna i wolna, w przeciwieństwie do muzyki i tańców ludowych. Kontrast ten rysuje się szczególnie wyraźnie w Korei, gdzie tańce ludowe z bębenkami (*sungmu*) wymagają wręcz umiejętności akrobatycznych.

¹¹ Konfucjanizm narodził się w okresie dekadencji i chaosu społecznego, kiedy Chiny składały się z kilkudziesięciu księstw toczących ze sobą nieustanne wojny, nie zważając na legalnego króla, wiodącego skromny żywot w swojej niewielkiej domenie. Również taoizm powstał w czasach zamętu i konfliktów zbrojnych. Pochwała porządku i harmonii, tak bardzo charakterystyczna dla tych obu szkół myślenia, wynikała – jak można sądzić – tyleż z filozoficznych spekulacji, ile z głębokiego pragnienia ładu i stabilności dla kraju nękanego wyniszczającymi wojnami.

do powściągliwości i samoograniczenia. Kiedy chrześcijaństwo podniosło do rangi normy moralnej panowanie człowieka nad przyrodą, światopogląd chiński widział w nim poddanego królestwa natury¹². Gdy, wreszcie, religia chrześcijańska nakazywała wiernym przekształcanie świata, taoizm i konfucjanizm głosiły absolutną wyższość *status quo* nad zmianą. „Taoiści – jak pisał Marcel Granet – podkreślali znaczenie autonomii, konfucjaniści – znaczenie hierarchii”, lecz wspólnym ideałem, do którego dążyli, było dobre porozumienie – „dobre porozumienie pomiędzy ludźmi i dobre porozumienie z przyrodą”¹³.

NAUKA I WIEDZA

Starożytni Chińczycy słynęli z umiłowania wiedzy i rozwinęli trójstopniowy system egzaminów państwowych będący głównym kanałem awansu politycznego i podstawowym warunkiem pełnienia urzędów publicznych. O tym, jak wielkim prestiżem cieszyli się uczeni (*szen szy*) w cesarstwie chińskim, można się przekonać nawet dziś, odwiedzając świątynię Konfucjusza w Pekinie – oglądając las 198 kamiennych stel, umieszczonych po obu stronach Bramy Starożytnego Nauczyciela i Bramy Wielkich Osiągnięć. Pokrywają je starannie wykute nazwiska, nazwy rodzinnych stron, a także stanowisk państwowych 51 624 uczonych, którzy zaliczyli najwyższe egzaminy konfucjańskie i osiągnęli rangę *Jinshi* za panowania dynastii Yuan, Ming i Qing¹⁴. Wysiłek tych uczonych był tak wielki, a ich wyczyn – tak niezwykły, iż uwieczniony został w kamieniu ku pouczeniu potomnych. A jednak nauka chińska – pomimo wspaniałych tradycji, pomimo imponującego systemu edukacji i środków finansowych, nieszczędzonych przez kolejnych władców – nie może się mierzyć z porenasansową nauką Europy.

Joseph Needham – wybitny sinolog i sinofil zarazem – w swojej klasycznej książce o nauce w Chinach i na Zachodzie postawił pytanie, na które nie znalazł ostatecznie żadnej przekonującej odpowiedzi: Dlaczego Chiny nie stworzyły nowoczesnej nauki?¹⁵ Jeśli przez nowoczesną naukę rozumieć nomotetyczne przy-

¹² *Księga Mistrza Zhuang* przypisywana Zhuang Zhou (396–286 p.n.e.) podaje, że mędrzec odwiedzający umierającego przyjaciela wypędził z jego izby płaczącą żonę i dzieci słowami: „Nie przeszkadzajcie mi w naturalnej przemianie!” Później zaś zwrócił się do konającego: „Jakże wspaniały jest proces, który nas przekształca i nadaje nam nowe formy. W cóż zostaniesz przemieniony i gdzie pójdziesz teraz? Czy staniesz się wątrową szczura czy też nóżką owada?” Umierający odparł: „Gdziekolwiek ojciec każe synowi iść, na północ czy na południe, ten musi być posłuszny. Natura, *yin* i *yang* nie są niczym innym jak tylko rodzicami człowieka. [...] Spokojnie pogrążę się w głęboki sen i obudzę się znowu rześki i świeży”.

¹³ M. Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris 1934, s. 589.

¹⁴ Dynastia Yuan (mongolska) panowała w Chinach w latach 1260–1368, dynastia Ming w latach 1368–1644, a dynastia Qing (mandżurska) w latach 1644–1912.

¹⁵ J. Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, tłum. I. Kałużyńska, Warszawa 1984, s. 165 i n.

rodzoznawstwo, to wydaje się, że można wskazać kilka czynników odpowiedzialnych za brak tego typu refleksji w tradycji chińskiej. Pierwszy z nich leży w samym języku.

Chińskie ideogramy przypominają cebule, a każda osoba zaznajomiona nieco z tym językiem zdaje sobie sprawę, że czytanie tekstów w nim zredagowanych polega nie tyle na identyfikacji poszczególnych znaków, ile na wyłuskiwaniu ich konkretnych znaczeń z szerokiej gamy denotacji nawarstwionych na rdzennych znaczeniach ideogramów. I tak na przykład chińskie *K'ou* oznacza usta, ale także port, przejście albo przełęcz, mowę, przemówienie, wypowiedź, oświadczenie, wreszcie: ostrze noża lub miecza, bagaże, pudełka, skrzynki i trumny, a czasownik *Shang* – dodać, dołączyć, życzyć, szanować, cenić, aprobować, poślubić księżniczkę, podnieść się lub wspiąć¹⁶. Nie ulega wątpliwości, iż język, którego słowa tak radykalnie zmieniają swoje znaczenie w zależności od kontekstu, był z natury rzeczy gorszym narzędziem opisu świata aniżeli języki europejskie, a zwłaszcza matematyka – podstawowy kod europejskiego przyrodoznawstwa od czasów Galileusza. Inaczej mówiąc, brak precyzyjnego języka¹⁷ stał się w Chinach jakościową barierą rozwoju nauki, tak jak regres matematyki w średniowiecznej Europie zahamował na długie wieki postęp w dziedzinie fizyki.

Inna cecha języka chińskiego – jego afonetyczny charakter, nie sprzyjała z kolei rozwojowi myślenia abstrakcyjnego, tak doniosłego w konstruowaniu nomologicznego obrazu świata. Chiński, w przeciwieństwie do greki, łaciny i innych języków europejskich, nie składa się z alfabetu – zespołu znaków przyporządkowanych poszczególnym dźwiękom, które można dowolnie łączyć i przypisywać nowym desygnatom – lecz z odizolowanych ideogramów reprezentujących całe jednostki znaczeniowe, jakimi są słowa. Każde nowe pojęcie – wyrażane serią ideogramów – wchłania zatem jakieś konkretne znaczenia owych ideogramów, które stają się w ten sposób korelatami nowego znaczenia. Opis świata w języku chińskim przypomina więc układankę zbudowaną z kilku tysięcy gotowych segmentów, podczas gdy w Europie konstruowany był on z prostych, elementarnych klocków kilkunastu lub kilkudziesięciu typów. Z punktu widzenia zdolności budowania uogólnionych modeli teoretycznych różnicy tej nie sposób przecenić¹⁸.

Drugim czynnikiem, który zablokował w Chinach jakościowy przełom w badaniach naukowych, był brak sceptycyzmu metodologicznego i notoryczne odwoływanie się do autorytetu jako podstawowego kryterium prawdy. W *Dialogach kon-*

¹⁶ H. A. Giles, *A Chinese-English Dictionary*, Oxford 1912, znaki 6174 i 9733.

¹⁷ Uciekanie się do metafor uchodziło w Państwie Środka za przejaw wyrafinowania i uczoności. Dlatego też język chiński można bez cienia przesady nazwać „sztuką aluzji”.

¹⁸ Francuski sinolog Jacques Gernet powiada: „Ideogramy to język graficzny. Chińczycy częściej niż my posługują się rysunkiem, aby coś wytłumaczyć. Weźmy na przykład chiński system równań: na szachownicy ustawia się odpowiednio pionki. Problem matematyczny przedstawia się w sposób wizualny. [...] Dowód Euklidesa jest natomiast rozumowaniem opartym na wykazaniu, co jest fałszem, a co nie, na odpowiedzi «tak» lub «nie». C. Roy, Ch. de Rudder (prowadzący wywiad), „Le Nouvel Observateur”, 7–13.04.1994.

fucjańskich czytamy: „Mistrz rzekł: Gdy miałem piętnaście lat, skupiłem swoje wysiłki na nauce. Gdy osiągnąłem trzydzieści lat, stałem mocno na nogach, a wieku lat czterdziestu nie miałem już wątpliwości. W wieku pięćdziesięciu lat znałem wyroki Niebios, a wieku sześćdziesięciu lat moje uszy były posłusznym organem prawdy” (II, 4). Nic nie może być bardziej sprzeczne z zachodnim modelem nauki aniżeli przytoczona wypowiedź. Posiadanie wątpliwości i stałe kwestionowanie wszelkich – niepodważalnych nawet – prawd, stanowiło przez tysiąclecia integralny składnik europejskiej strategii badawczej, która zrodziła w czasach nowożytnych najpotężniejszy aparat poznawczy w dziejach ludzkości. Trudno wręcz przecenić znaczenie sceptycyzmu w historii Zachodu. Bezprecedensowy rozwój cywilizacyjny naszego kontynentu, który się dokonał w ostatnich stuleciach, stanowił przede wszystkim konsekwencję poreniesansowego powrotu do sceptycyzmu, immanentnie tkwiącego w greckim ideale poznania, wypartego na margines życia intelektualnego w okresie średniowiecza.

Dążenie do poznania świata było w Europie przez długie wieki wartością centralną i autoteliczną zarazem i można je uznać bez wahania za cechę konstytutywną naszej cywilizacji. To w Europie właśnie zakorzenił się na trwałe rodzący stałe napięcie pogląd, że prawda jest z jednej strony wartością absolutną i autonomiczną, z drugiej zaś – nieosiągalnym ideałem i niepokojącym wyzwaniem dla władz poznawczych człowieka. Inaczej było w Chinach, gdzie prawda jawiła się, po pierwsze, jako dobro względne (narzędzie humanitarności i pomyślności społecznej) i po drugie, dobro raz ustanowione i na zawsze dane. Zadanie uczonego polegało więc nie tyle na dochodzeniu do prawdy, ile na jej strzeżeniu i przekazywaniu potomnym. Widać to poniekąd już w samej etymologii słowa. Chińska „nauka” (*hüe*) nie oznacza poszukiwania czegokolwiek, lecz wręcz przeciwnie – naśladowanie. Chińska „nauka” to kopiowanie tego, co zostało odkryte przez dawnych mistrzów, a uczenie się to po prostu badanie przeszłości po to, aby ją naśladować, gdyż przeszłość właśnie była dla Chińczyków matką wszelkiej mądrości. Tylko w ten sposób można było osiągnąć doskonałość intelektualną i moralną zarazem – przymioty niezbędne do piastowania urzędów państwowych. Konfucjanizm – zgodnie z wcześniejszą tradycją chińską – kładł zatem nacisk na badanie starożytnych zabytków piśmiennictwa (*wen*) i pamięciowe ich opanowanie. „Myśl chińską – jak pisze Otile Kaltenmark – cechuje wstręt do oryginalności (*a horror of originality*), a w długiej historii Chin uderza brak wybitnych osobowości. Większość «myślicieli» zadowalała się całkowicie niezmordowanym powtarzaniem starych frazesów, poeci natomiast pracowali równie wytrwale nad doskonałymi strofami odnoszącymi się do ograniczonej liczby tematów”¹⁹.

Chiny Cesarskie – co uderzające – nie wykroczyły nigdy poza horyzont nauki stosowanej oraz instrumentalne pojmowanie wiedzy. Znamienne jest, że chiński termin „czysta wiedza” niesie treści zasadniczo odmienne od jego europejskiego odpowiednika. W przypadku „czystej wiedzy” Chińczyków nie chodzi bowiem

¹⁹ O. Kaltenmark, *Chinese Literature*, New York 1964, s. 8.

o jakiegokolwiek teoretyczne abstrakcje czy oderwane od rzeczywistości spekulacje, lecz o typ aktywności, który ludzie Zachodu nazywają pracą umysłową – o brak fizycznego kontaktu ze światem materialnym. W konsekwencji: większość umiejętności nazywanych w Chinach „czystą wiedzą” – takich jak ogólne i szczegółowe zasady administrowania państwem – należy do dziedziny europejskich „nauk stosowanych”.

W Europie doby Reformacji model nauki nomotetycznej osadzony został w kontekście idei postępu. Od tej pory wiedza naukowa służyć miała stałemu pomnażaniu władztwa człowieka nad przyrodą i aktywnemu kształtowaniu materialnych warunków życia ludzkiego, co wydatnie przyspieszało jej rozwój. Państwu Środka, zwróconemu ku przeszłości i hołdującemu teorii Złotego Wieku, nic nie mogło być bardziej obce niż koncepcja postępu. Kiedy Europejczykom od czasów Reformacji historia jawiła się jako linearny proces dziejowy, w tradycji chińskiej – przeciwnie – pojęcie historii (*szy*) zakorzenione było w beczasowej kosmologii i odnosiło się do odwiecznych, cyklicznych wzorów regeneracji świata. Gdy europejskie pojmowanie dziejów dotarło do Chin, historia w zachodnim znaczeniu – w sensie jednokierunkowego strumienia zdarzeń – otrzymała odrębną nazwę: *li-szy*, podczas gdy tradycyjna *szy* nadal poszukiwała tego, co odwieczne pośród pozornej zmienności. W ten sposób w myśli chińskiej pojawiły się dwa konkurencyjne modele historii.

HOMOGENICZNOŚĆ I HETEROGENICZNOŚĆ KULTUROWA

Długi i skomplikowany proces formowania się kultury europejskiej rozpoczął się w IV stuleciu, kiedy światopogląd religijny jednego z nonkonformistycznych odłamów judaizmu – przechowany przez trzy wieki przez żyjące w społecznym getcie wspólnoty chrześcijańskie – przeniknął do instytucji politycznych Cesarstwa Rzymskiego. Wtedy to hierarchia administracyjna rozległego imperium stała się nośnikiem „wywrotowych” koncepcji zrodzonych w peryferyjnej Palestynie. Wtedy też żydowskie idee religijne zaczęły efektywnie penetrować cywilizację śródziemnomorską, aby po kilku stuleciach przekształcić ją w „świat chrześcijański” – niespójny i hybrydyczny krąg kulturowy.

„Świat chrześcijański” (*orbis Christianorum*) narodził się jako synteza dwóch odrębnych – i pod wieloma względami przeciwstawnych – tradycji, jako szczególny kompromis pomiędzy pierwotnym chrześcijaństwem i cywilizacją greckorzymską. Idee chrześcijańskie, które z czasem przeobraziły system instytucjonalny Imperium Romanum, uległy w trakcie owego procesu głębokim przemianom, tracąc stopniowo swój oryginalny charakter. To dwuznaczne zwycięstwo palestyńskiej wiary nad wyrafinowaną kulturą pogańską bardziej niż cokolwiek innego zaciążyło na późniejszych losach cywilizacji Zachodu. Ów połowiczny sukces nowej religii w starciu ze starym łańcem stał się strukturalnym źródłem napięć i potężnych sił

odśrodkowych transformujących kulturę Europy przez piętnaście wieków. Można zatem powiedzieć, że już w samym połączeniu tradycji żydowskiej i tradycji śródziemnomorskiej – w połączeniu pozostawiającym owym tradycjom możliwość stałej interakcji, zakodowana została bezprecedensowa dynamika cywilizacji Zachodu.

Tradycyjna kultura chińska – w przeciwieństwie do cywilizacji europejskiej – była, po pierwsze, kulturą homogeniczną, po drugie – rdzenną kreacją Chińczyków. Te proste prawdy trudno przecenić. Fakty mówią za siebie: najważniejsza księga Europy – Stary Testament – spisana została w językach nieeuropejskich: hebrajskim i aramejskim, a chrześcijaństwo – o czym już była mowa – powstało w Azji Mniejszej. Co więcej, na długo przed pojawieniem się palestyńskich idei religijnych w basenie Morza Śródziemnego zarówno Grecy, jak i Rzymianie systematycznie czerpali przez kilka wieków z bogatego dorobku kulturowego Egiptu i Bliskiego Wschodu. Ta kulturowa zależność Europy od Wschodu znalazła swoje odbicie także w symbolicznym obrazach naszego kontynentu. Ajschylos – na przykład – mówił o Azji i Europie jako o dwóch skłóconych siostrach (*Persowie*, 180–206), a Rzymianie wywodzili swoje początki od Eneasza i jego towarzyszy, którzy porzuciwszy starożytną Troję, zniszczoną przez Achajów, przywędrowali do Italii z Azji Mniejszej. Wedle mitologii greckiej zaś, fenicka księżniczka Europa – córka egipskiego króla Agenora – porwana została z Kanaanu na Kretę przez Zeusa, który olśniony jej urodą zstąpił z Olimpu i przybrał postać śnieżnobiałego byka. Europa – zdaniem Greków – przybyła więc ze Wschodu²⁰.

Cywilizacja europejska – jakkolwiek zabrzmi to paradoksalnie – jest w dużym stopniu wytworem nieeuropejskim²¹. Fakt ten bardziej niż cokolwiek innego wyjaśnia zachodnią gotowość do zapożyczania, przyjmowania i adaptowania dla własnych potrzeb idei, instytucji oraz urządzeń materialnych kreowanych przez kulturę obce, gotowość charakteryzującą cywilizację europejską od początków jej istnienia [...]. Europejska otwartość na kulturę obce i – co się z tym wiąże – gotowość asymilowania obcych wzorów kontrastuje drastycznie z tradycją chińską. „Słyszałem – pisał Mencjusz, najwybitniejszy kontynuator myśli Konfucjusza – o ludziach uży-

²⁰ Nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż w opowieści o Europie porwanej przez byka tkwi jakieś mityczne „ziarno prawdy”. Na Krecie bowiem [...] narodziła się najstarsza cywilizacja europejska wykazująca istotne wpływy egipskie i fenickie zarazem.

²¹ Jednym z wielu przykładów tego stanu rzeczy może być chociażby europejski kalendarz słoneczny stworzony w Egipcie, podobnie jak europejskie pojęcie doby zapożyczone z Babilonii. Już Herodot – grecki historyk z Azji Mniejszej żyjący w V wieku p.n.e. – pisał, iż starożytni Babilończycy podzielili dzień na dwanaście godzin, używając do tego celu zegara słonecznego i gnomonu (pionowego pręta lub słupka służącego do określania wysokości i azymutu Słońca), a Egipcjanie jako pierwsi wprowadzili pojęcie roku będącego sekwencją dwunastu miesięcy. Egipski miesiąc składał się z trzydziestu dni, z wyjątkiem ostatniego miesiąca roku, do którego doliczano dodatkowych pięć dni. W 46 roku p.n.e. Juliusz Cezar zastąpił rzymski kalendarz księżycowy egipskim 365-dniowym kalendarzem słonecznym, dzięki czemu stał się on później popularnym systemem liczenia czasu na całym Zachodzie, podobnie jak 24-godzinna doba, która także dotarła do Europy z Egiptu.

wających doktryn naszego wielkiego kraju, aby zmienić barbarzyńców, lecz nie słyszałem o nikim, kto by został zmieniony przez barbarzyńców” (*Rozprawa Mencjusza*). Chińczycy nie mieli nigdy wątpliwości co do swojego miejsca na ziemi. Nazwali swój kraj *Zhongguo* – Państwo Środka – i zbudowali obraz świata złożony z koncentrycznych kręgów, którego centrum stanowiły Chiny właśnie – świata, który stawał się coraz mniej cywilizowany, im bardziej się oddalał od świetnego centrum. Kiedy wszystkie inne ludy uznane zostały za barbarzyńców, nie tylko nie było potrzeby uczyć się od nich czegokolwiek, lecz nawet interesować się nimi. Nic więc dziwnego, że aż do końca XIX wieku zaledwie kilka obcych idei zyskało w Chinach akceptację i uznanie²². Nic też dziwnego, że pierwsze próby zastąpienia tradycyjnych instytucji wzorami zapożyczonymi z Zachodu pojawiły się w tym kraju dopiero w ostatnim stuleciu.

Wczesne cesarstwo chińskie za panowania dynastii Qin i Han (221 p.n.e.–220 n.e.) porównywane bywa z Rzymem, gdyż miało zbliżoną liczbę ludności (około 60 milionów) i obszar podobnych rozmiarów. Państwo Środka – w przeciwieństwie do Imperium Romanum – zachowało jednak zdumiewającą ciągłość i wewnętrzną spójność przez ponad dwa tysiąclecia. I to właśnie owa niezwykła spójność, charakteryzująca zarówno świat kultury, jak i sferę gospodarki i polityki, odróżnia najbardziej tradycyjne Chiny od heterogenicznej pluralistycznej Europy.

Zjednoczenie Chin pod koniec III wieku p.n.e. było unikatowym wydarzeniem w dziejach świata. Żadna inna konsolidacja społeczna na podobną skalę nie wydarzyła się już nigdzie później. Co więcej – w przeciwieństwie do Rzymu i organizmów politycznych, które po nim nastąpiły – zjednoczone Chiny wytworzyły ustroj administracyjny, który był zdolny odtwarzać się przez ponad dwa tysiąclecia. Tę zdumiewającą petryfikację raz ustanowionego systemu państwowego umożliwił szczególnie czas i brutalny charakter zjednoczenia. Podporządkowanie jednolitej władzy centralnej olbrzymiego obszaru Chin dokonało się bowiem wcześniej, aniżeli lokalne zwyczaje, instytucje i skrytalizowane grupy społeczne zdążyły się na dobre wykształcić. Dlatego też słabe kultury regionalne zniszczone bez trudu zostały „ogniem i żelazem”.

Destrukcja lokalnych kultur chińskich przeprowadzona została przez dynastię Qin z nieskrępowaną brutalnością. Spalono rozprawy filozoficzne i kroniki historyczne wszystkich państw z wyjątkiem Qin²³, a uczonych, którzy odważyli się je

²² Jedną z nich stanowił buddyzm, który zaczął przenikać do Państwa Środka w I wieku n.e. – z ksiąstewek-oaz w Azji Centralnej rozrzuconych wzdłuż Jedwabnego Szlaku – i który był niewątpliwie najważniejszym chińskim zapożyczeniem kulturowym. Pomimo okresów rozkwitu i rozwoju, zwłaszcza w VII i VIII wieku, buddyzm pozostał na zawsze marginalnym zjawiskiem w kulturze Chin. Pogardzany i zwalczany przez konfucjańskie elity, zmieszał się z czasem z lokalnymi wierzeniami i praktykami magicznymi, zdobywając ograniczone wpływy przede wszystkim w najniższych warstwach społecznych.

²³ Niszczenie ksiąg ułatwił fakt, że były one pisane na listwach bambusowych. Trudno więc było je ukryć z uwagi na pokaźne rozmiary.

dyskutować, zakopywano żywcem. W miejsce dziedzicznych dóbr lennych ustanowionych zostało 40 prowincji, podzielonych na okręgi, zarządzanych przez urzędników mianowanych przez cesarza, a z podbitych państw przesiedlono w okolice ówczesnej stolicy – Xenjang – 120 000 starych arystokratycznych rodów. Wytrzebiono regionalne języki i lokalne warianty pisma, które zastąpiono nowym ujednoliconym systemem znaków mało pieczęciowych. Zuniformizowano zarówno system monetarny, jak też podział miar i wag. Wprowadzono identyczny rozstaw kół na osiach wozów na całym bezkresnym terytorium cesarstwa. Wreszcie postanowiono, że dźwięki wszystkich dzwonów w kraju mają być podobne do brzmienia „centralnego” Żółtego Dzwonu (*Huang Chung*).

Wewnętrzna prostota społeczeństwa chińskiego w okresie zjednoczenia umożliwiła cesarstwu rozwój władzy centralnej posunięty do skrajności. Nie sposób znaleźć w dziejach ludzkości innego przykładu władzy centralnej, sprawującej tak ścisłą kontrolę nad tak rozległym terytorium. Wszechobecna władza państwowa, mająca za partnera niezintegrowane i niezróżnicowane społeczeństwo, skutecznie zahamowała rozwój innych instytucji globalnych, które mogłyby zagrozić jej wszechmocy. Co więcej, monopol państwowy i administracyjna regulacja życia gospodarczego zastąpiły rozwój złożonego podziału pracy i naturalną wymianę usług, które w przeciwnym razie pojawiłyby się w wyniku żywiołowych procesów ekonomicznych. I tak na przykład skup i sprzedaż towarów przez urzędników państwowych pozbawił racji bytu prywatnych hurtowników, a centralna administracja finansowa sięgająca poziomu wiosek zahamowała rozwój rzemiosła w skali ponadlokalnej.

Potęga cesarstwa chińskiego – w przeciwieństwie do większości państw europejskich – nie była nigdy zagrożona przez żadną instytucję. Nie miało ono nigdy – godnego tego miana – konkurenta ani w koalicji miast lub prowincji, ani w armii czy też jakiegokolwiek organizacji religijnej. To samo można powiedzieć o *szen szy* (biurokracji), wystarczająco silnej, żeby zablokować rozwój każdej grupy społecznej w ogólności, a mieszczaństwa w szczególności. W *Zapiskach historycznych*, które powstały około 90 roku n.e., specjalny rozdział mówi o kupcach tamtego okresu. Niektórzy byli właścicielami hut, inni zaś handlowali solą. Ich potęgę zaatakowali ówczesni cesarscy biurokraci i szybko ją zniszczyli, uchwalając surową ustawę przeciwko zbytkowi i nakładając na mieszczaństwo rujnujące podatki.

Oskarżenia przeciwko ludziom usiłującym ukryć bogactwo przed podatkiem – czytamy – rzucały były w całym cesarstwie. Praktycznie każda rodzina o średnich dochodach stała się winna. [...] Skonfiskowano pieniądze, niewolników, pola i domy. Praktycznie wszyscy kupcy o średnich i wyższych dochodach zostali zrujnowani, a urzędnicy prowincjonalni zgarniali coraz więcej funduszy dzięki monopolom na sól i żelazo i konfiskatom bogactwa (*Szy-Ci*).

Ten scenariusz rozwoju wydarzeń powtórzył się w Chinach niezliczoną ilość razy. Jego następstwem była nie tylko atrofia rodzimej burżuazji i gospodarki miejskiej, ale też wielkie zacofanie ekonomiczne kraju w porównaniu z Zachodem. Jeszcze na

początku XX wieku olbrzymie połacie Chin – zwłaszcza zachodnich i środkowych – nie były w ogóle wciągnięte w system gospodarki kapitalistycznej i dominowało na nich prymitywne, półfeudalne i półnaturalne rolnictwo.

Ojciec Republiki Chińskiej Sun Yat-sen nazwał kiedyś swoich rodaków „talerzem piasku”. Metafora Sun Yat-sena przypomina sformułowanie Karola Marksa, który przyrównał chłopów francuskich do „worka ziemniaków”. Skojarzenie to nie jest bynajmniej przypadkowe – Państwo Środka nawet na początku XX wieku było pod każdym względem państwem rolniczym. Badacze najnowszych dziejów tego kraju szacują, że w 1920 roku nie więcej niż pięć procent Chińczyków umiało czytać i pisać, a cała chińska klasa robotnicza liczyła około dwa miliony osób, co stanowiło „kroplę w morzu” olbrzymiej populacji subkontynentu.

Mając do czynienia ze słabym i nieodróżnicowanym społeczeństwem rolniczym, cesarscy biurokraci hołdowali zasadzie rządów opartych na scentralizowanej kontroli kultury i dokładali wszelkich możliwych starań, aby podtrzymać przywiązanie mas do tradycyjnych wartości i norm konfucjańskich. I to właśnie owe tradycyjne wartości i normy stwarzały z jednej strony wewnętrzną więź w niezintegrowanym społeczeństwie chińskim, z drugiej zaś zapewniały polityczną łączność pomiędzy luźnym konglomeratem wiosek i aparatem państwowym. Polityka podtrzymywania homogeniczności kulturowej za wszelką cenę, praktykowana przez urzędników Qing, wzmocniała jedynie statyczny charakter państwa. Uporczywa obrona tradycyjnych wzorów hamowała z kolei ewolucję kraju w jakimkolwiek kierunku, uniemożliwiając Chinom stworzenie nowoczesnej produkcji przemysłowej, która w Europie dawno już wyparła instytucje społeczeństwa rolniczego, dając początek gospodarce kapitalistycznej²⁴.

JAPONSKA DROGA

Konfucjańska teza, iż upadek panującej dynastii jest zawsze prostą konsekwencją jej niezdolności do właściwego rządzenia krajem – wymagającego wysokich kwalifikacji moralnych²⁵ – stanowiła ważny czynnik ideologiczny petryfikujący ustrój

²⁴ Naturalnie nie zmienia to faktu, że w pierwszych fazach swojego istnienia konfucjanizm odegrał w historii Chin rolę ze wszech miar konstruktywną, stwarzając – dzięki teorii władzy centralnej i hierarchicznej biurokracji – solidne fundamenty potęgi zjednoczonego cesarstwa. Co więcej, można zaryzykować stwierdzenie, iż narzucając różnym prowincjom olbrzymiego terytorium uniwersalny model kultury, stworzył on też jednolity naród chiński.

²⁵ W przeciwieństwie do szkoły legistów, która wskazywała na represje fizyczne i drakońskie prawo karne jako główny instrument władzy państwowej, Konfucjusz stawiał władcy wysokie wymagania etyczne, głosząc koncepcję rządów opartych na cnocie. Ki Kang – przywódca jednego z trzech rodów dominujących w księstwie Lu – zagadnął onegdaj Mistrza takimi oto słowami: „Co sądzisz o zgładzeniu tych, co nie przestrzegają zasad postępowania, dla dobra tych, którzy zasady te posiadli? Konfucjusz odrzekł: Czemu w swoich rządach, Panie, miałbyś uciekać się do zabijania? Wszakże, gdy Ty sam będziesz pragnął dobra, również i Twój lud stanie się dobry.

cesarski. Z góry przekreślała bowiem przypuszczenie, iż zmierzch dynastii mógł być wywołany przez źle funkcjonujące instytucje polityczne. W sytuacji kryzysu politycznego, zamiast krytycznej refleksji nad ustrojem cesarstwa, pojawiała się zatem *deus ex machina* standardowa teza, iż upadek dynastii spowodowany został niezdolnością władcy do odpowiedniego wypełniania funkcji „ojca narodu”. „Niezliczonym w historii Chin buntom chłopskim – pisze Joseph Needham – rzadko udawało się zmusić konfucjanistów do pomyślenia o czymś więcej aniżeli ustanowieniu nowej, lepszej dynastii”²⁶. Upadek władzy – twierdzono wówczas – może być odwrócony jedynie przez dopływ świeżego wigoru moralnego, wniesionego przez nowego władcę. W następstwie tego sposobu myślenia nie pojawiła się nigdy na gruncie chińskiej nauki akademickiej refleksja nad związkiem pomiędzy wewnętrznymi kryzysami kraju i społeczno-ekonomicznymi cechami struktur władzy. Wręcz przeciwnie: w każdej sytuacji kryzysowej w kręgach konfucjańskich powracało przekonanie, że nowa dynastia musi – z lepszym skutkiem – kontynuować politykę poprzedników, pozostawiając w nietkniętej postaci odwieczne instytucje polityczne.

Konfucjanizm ze swoją wizją sztywnej stratyfikacji społecznej: biurokracja – rolnicy – rzemieślnicy – kupcy, ufundowanej w ponadczasowych Prawach Natury, stanowił efektywną ideologię państwa rolniczego. Stabilność i ład, które emanowały ze stosowania tej ideologii w praktyce, zapewniały Chinom przez długie stulecia podziw za granicą. I dopiero w drugiej połowie XIX wieku – kiedy mocarstwa zachodnie wtargnęły na wybrzeże chińskie, miażdżąc opór dynastii mandżurskiej – słabe strony konfucjanizmu wyszły na jaw z drastyczną oczywistością²⁷. Ale nawet wówczas Chińczycy nie byli gotowi się z nim rozstać.

Rok 1840 wywołał w Chinach największy w historii tego kraju szok, kiedy mandżurscy żołnierze wyposażeni w lance stanęli do walki z europejskim wojskiem wspieranym przez artylerię umieszczoną na okrętach wojennych. Niemniej jednak nawet po wojnie opiumowej – będącej druzgocącą klęską cesarstwa – chiński rząd nie zdobył się na to, aby ustalić przyczyny swojej klęski albo wzorem Japończyków wysłać obserwatorów za granicę i przeprowadzić odpowiednie reformy instytucjonalne. Plany modernizacji armii chińskiej, przedłożone pekińskiemu rządowi przez delegację amerykańską, zostały bez namysłu odrzucone, a z wszystkich postanowień Traktatu w Nankinie, podpisanego w 1842 roku, najbardziej zasmuciła dwór chiński klauzula nakazująca prowadzenie korespondencji z zachodnimi barbarzyńcami... na równej stopie.

Kilka dekad później – w latach 1894–1895 – Chiny zostały rozgromione przez Japonię na lądzie i morzu. Porażka ta, w której następstwie Chińczycy utracili Taj-

Człowiek szlachetny jest bowiem jak wiatr, a prosty lud – jak trawa. Jakżeby trawa mogła się nie ugiąć, kiedy wiatr nad nią wieje?” (*Dialogi konfucjańskie*, XII, 19).

²⁶ J. Needham, op. cit., s. 286.

²⁷ Kuo Sung-tao, pierwszy poseł dynastii Qing wysłany do Wielkiej Brytanii w 1876 roku – zaszokowany kontrastem cywilizacyjnym pomiędzy Anglią i Chinami – stwierdził lapidarnie: „Konfucjusz i Mencjusz wprowadzili nas w błąd”.

wan, półwysep Liaotung w Mandżurii Południowej i zwierzchnictwo nad Koreą, ciężko zraniła ich narodową dumę. W przeszłości Chińczycy walczyli z Japończykami wielokrotnie, ale nigdy nie musieli uznać wyższości militarnej swoich wschodnich sąsiadów. U schyłku XIX stulecia układ sił zmienił się radykalnie. Japonia, szybko modernizująca swoje instytucje już od czasu późnych Tokugawów²⁸, zaskoczyła zacofane, rolnicze Chiny swoją bezdyskusyjną przewagą militarną, a przewaga ta objawiła się z bolesną oczywistością – także w dosłownym tego słowa znaczeniu – na polach bitwy.

Sromotna klęska Chin podczas wojen opiumowych stała się wielką lekcją dla Japończyków – lecz nie dla Chińczyków – czego dobitnym przejawem było zwycięstwo Japonii nad zachodnim sąsiadem w 1895 roku. Porażka „chińskiego ładu” w starciu z „zachodnimi barbarzyńcami” wywołała potężny wstrząs w przywódczych kręgach samurajów i zapoczątkowała poważną debatę na temat bezpieczeństwa narodowego. W następstwie owej debaty Japończycy zwrócili się w 1854 roku do Holendrów z prośbą o pomoc w budowie nowoczesnej marynarki wojennej i złożyli u nich zamówienie na okręty parowe, a w trzy lata później w Nagasaki otwarta została szkoła marynarki wojennej prowadzona przez oficerów holenderskich. Rząd centralny w Tokio zarządził także szczegółowe rozpoznanie uzbrojenia i taktyki walki floty brytyjskiej oraz zmienił radykalnie swoje nastawienie do pozamilitarnych umiejętności cudzoziemskich. W 1871 roku w blisko dwuletnią podróż w celu „szukania mądrości na całym świecie” wyruszyła z Japonii misja księcia Tomomiego Iwakury. Zadaniem misji Iwakury było zdobycie bezpośredniej wiedzy o Stanach Zjednoczonych i głównych krajach Europy. W jej skład weszło blisko sto osób, z czego ponad czterdziestu członków gabinetu i pięć... kobiet. Ten ostatni fakt najlepiej ukazuje stopień determinacji Japończyków w dążeniu do naśladowania Zachodu. W społeczeństwie konfucjańskim wyjście kobiety poza rodzinną oznaczało bowiem bezprecedensową rewolucję obyczajową.

Podzieleni na grupy – aby poznać jak najwięcej – członkowie misji Tomomiego Iwakury spędzali czas na zwiedzaniu, penetrowaniu i podpatrywaniu nieznanego świata. Interesowało ich wszystko, od stoczni i hut poczynając, na wytwórniach świec i guzików kończąc. Raporty misji podkreślały cywilizacyjne zacofanie Japonii i konieczność uczenia się od Zachodu. Po powrocie księcia Iwakury do kraju rząd w Tokio zaczął systematycznie zatrudniać zagranicznych doradców, tak iż w 1890 roku działało w Japonii blisko trzy tysiące cudzoziemskich specjalistów. Eksperci z Niemiec zakładali szkoły medyczne i uniwersytety. Amerykanie organizowali pocztę i służby rolne. Anglicy modernizowali flotę, budowali łączność telegraficzną i koleje żelazne. Armia zaś korzystała z usług doradców francuskich. Sprowadzono nawet włoskich rzeźbiarzy i malarzy, aby zapoznać japońskich artystów z tajnikami europejskiej sztuki, a wszystkim tym poczynaniom przyświecało hasło Fukuzawy Yu-kichi „cywilizacja i oświecenie”. W tym samym czasie – w roku 1888 – rosyjski myśliciel religijny Władimir Sołowjow wysłuchał w Paryskim Towarzystwie Geograficznym wykładu chińskiego generała Czen-ki Tonga.

²⁸ Szogunowie z rodu Tokugawów panowali w Japonii w latach 1601–1868.

Jesteśmy w stanie – mówił on do Europejczyków – przejąć od was wszystko, czego nam trzeba, całą technikę waszej umysłowej i materialnej kultury, lecz nie zrobimy tego. Nie przyswoimy sobie żadnych waszych wierzeń, żadnej idei, a nawet upodobania. Lubimy tylko siebie i szanujemy tylko siłę. [...] Cieszymy się z waszego postępu, ale nie mamy ani potrzeby, ani ochoty w nim uczestniczyć²⁹.

W epoce Meiji Japończycy obalili tradycyjny, czteroklasowy system stratyfikacji społecznej i odrzucili konfucjański model edukacji na rzecz zachodniej wiedzy, wprowadzanej stopniowo nie tylko w obszar nauki i techniki, ale także do innych sfer codziennej praktyki. Podążanie za obcym przykładem było dla Japonii zdecydowanie łatwiejsze aniżeli dla Chin. Kultura wysoka Archipelagu stanowiła bowiem zapożyczenie w tak dużym stopniu, iż jego język pisany wyłonił się dopiero w następstwie adaptacji chińskiego systemu transkrypcji. Nic więc dziwnego, że na fali modernizacji Kraju Kwitnącej Wiśni pojawiła się nawet propozycja zastąpienia japońskich ideogramów alfabetem łacińskim. Nic też dziwnego, że jedno z najwcześniejszych oświadczeń pierwszego rządu Meiji w 1868 roku uzasadniało decyzję otwarcia Japonii na wpływy Zachodu, odwołując się do ścisłych związków z Chinami w starożytności. Co więcej, popularny slogan epoki modernizacji *wakon yōsai* („Japoński duch, zachodnia nauka”) stanowił prostą modyfikację starego hasła obecnego na Archipelagu przez kilkanaście wieków *wakon kansai* („Japoński duch, chińska nauka”)³⁰.

I tak jak perfekcyjne ucieleśnienie *wakon kansai* stanowiła Nara – pierwsza stolica Japonii (710–784) – tak symbolem modernizacji Meiji i doskonałym wcieleieniem *wakon yōsai* stało się Sapporo na wyspie Hokkaido, wybudowane w 1871 roku. Nara, do dziś zapierająca dech w piersiach swoją wyrafinowaną urodą, zaprojektowana zastała na „obraz i podobieństwo” Xi’an – chińskiej stolicy dynastii Tang – do tego stopnia, iż stanowiła wierną replikę swego pierwowzoru nie tylko pod względem architektonicznym i urbanistycznym, ale odtworzyła też z „fotograficzną dokładnością” chińskie nazwy ulic Xi’an i niezliczone szczegóły kultury materialnej Państwa Środka, z kobiecymi spinkami do włosów włącznie. Dwanaście stuleci później historia powtórzyła się z zadziwiającą dokładnością. Japończycy, kolonizujący ziemię zbieracko-łowickich Ajnów z istic zachodnim impetem, wzniesli pod koniec XIX wieku pośród lodowatych pustkowi Hokkaido „amerykańskie” miasto złożone z szerokich, prostych ulic, przecinających się pod kątem dziewięćdziesięciu

²⁹ W. Sołowjow, *Sobranije soczinenij*, t. 4, Sankt-Petersburg 1906, s. 85.

³⁰ Zaskakująco udana westernizacja społeczeństwa japońskiego na przełomie XIX i XX wieku – która do dziś zdumiewa socjologów i historyków – miała swoją spektakularną antycypację w głębokiej przeszłości. Tak więc, kiedy Konfucjusz w otoczeniu swoich uczniów roztrząsał subtelne kwestie moralne i filozoficzne, wyspy japońskie wciąż jeszcze tkwiły w epoce barbarzyństwa, zamieszkałe przez ludy nieznające uprawy roli. Rolnictwo pojawiło się w Chinach w IV tysiącleciu p.n.e., w Japonii zaś – dopiero w III wieku p.n.e., w następstwie nowych fal migracji z Chin i Korei. Już w pięć stuleci później wyłoniły się jednak pierwsze państwa japońskie, chociaż na kontynencie azjatyckim proces przechodzenia od rolnictwa do państwowości trwał niekiedy nawet dwa lub trzy tysiące lat.

stopni, oznakowanych kolejnymi numerami i podzielonych na części wschodnie i zachodnie, południowe i północne, zgodnie z amerykańskimi wzorami przeniesionymi na wyspy japońskie z gorliwością neofity.

Mimo iż konserwatyści przywiązani do tradycyjnych wartości konfucjańskich tkwili w XIX wiecznej Japonii na silnie okopanych pozycjach, w kraju powszechna była świadomość, że japońskie dziedzictwo kulturowe ma swoje korzenie za granicą i że może być wymienione na inne – takie, które wykazało swoją zdecydowaną wyższość militarną i ekonomiczną. Wpływowi intelektualista Fukuzawa Yukichi przekonywał swoich rodaków do „zerwania z Azją”. „Chociaż Chiny i Korea są naszymi sąsiadami – głosił on – to fakt ten nie powinien wpływać na nasze stosunki z nimi. [...] Jeżeli będziemy trzymali ze złym towarzystwem, nie unikniemy złej sławy. Z całego serca jestem więc za zerwaniem ze złym towarzystwem Wschodniej Azji”³¹. Ówczesny minister spraw zagranicznych Inoue Kaotu wyłożył tę samą ideę w pozytywny sposób: „Zmieńmy nasze cesarstwo w cesarstwo europejskiego typu. Zmieńmy nasz naród w naród europejskiego typu. Zbudujmy nowe cesarstwo europejskiego typu na wschodnim morzu”³². Japończycy, modernizując instytucje polityczne i ekonomiczne Archipelagu w drugiej połowie XIX wieku, nie odrzucili automatycznie całej swojej tradycyjnej kultury, lecz – przeciwnie – zachowali jej znaczną część. Idąc za sloganem Sakumy Zōzana „zachodnia nauka, wschodnia moralność”, mieszkańcy Archipelagu stworzyli nową jakość: zaskakujące, dynamiczne połączenie cywilizacji zachodniej i tradycji szintoistyczno-konfucjańskiej. Pod tym względem współczesna kultura japońska wykazuje strukturalne pokrewieństwo z kulturą Europy, która wyłoniła się jako hybrydyczna całość złożona z żydowskich wierzeń religijnych i tradycji grecko-rzymskiej.

Hybrydyczność kultury japońskiej – co warto zaznaczyć – różni się jednak zasadniczo od hybrydyczności cywilizacji zachodniej. Ta pierwsza ma charakter synkretycznej syntezy, ta druga zaś polega na generowaniu nowych nisz. Asymilowanie zewnętrznych oddziaływań kulturowych dokonywało się w Europie według Hegłowskiej formuły: teza – antyteza – synteza i prowadziło na ogół do powstawania nowych organicznych całości synkretycznych. Spektakularny przykład tej prawidłowości stanowi chociażby kult świętych, który wyłonił się jako rezultat hellenizacji pierwotnego chrześcijaństwa. Ścisłej mówiąc, żydowski monoteizm pierwszych chrześcijan poddany potężnemu ciśnieniu politeistycznej tradycji śródziemnomorskiej przekształcił się rychło w system wierzeń zapośredniczających przepaść oddzielającą człowieka od Boga poprzez stale pomnażane zastępy świętych, stanowiące swoisty kompromis religijny pomiędzy abstrakcyjnym judajskim pojęciem jedynobóstwa i zmysłowym panteonem greckim. Hybrydyczność cywilizacji japońskiej – przeciwnie – jest nie tyle hybrydycznością syntezy, ile hybrydycznością nisz, polegającą na jednoczesnej koegzystencji odmiennych – i nierzadko wzajemnie sprzecznych – względnie izolowanych obszarów kulturowych. Ta względna izolacja układów kulturowych umożliwia z jednej strony efektywną asymilację

³¹ Cyt. za: M. Jansen, *Japan and its World. Two Centuries of Change*, Princeton 1995, s. 67.

³² *Ibidem*, s. 69.

rozbieżnych porządków symbolicznych i normatywnych, bez konieczności syntetyzowania ich w jakościowo nowe całości, z drugiej zaś stanowi uderzający przejaw myślenia w kategoriach „opozycji komplementarnej” – zasady tworzącej od kilku tysięcy lat fundament światopoglądowy Dalekiego Wschodu.

Według europejskiej tradycji filozoficznej przeciwieństwa stanowią układ wewnętrznie sprzeczny i – wcześniej czy później – znoszą się nawzajem. Chińska zasada opozycji komplementarnej traktuje przeciwieństwa jako uzupełniające się składniki jakiejś całości, które warunkują się wzajemnie, gdyż nie mogą istnieć bez siebie. Przeciwieństwo nie jest w tym układzie negacją określonego zjawiska, lecz tylko jego komplementarnym aspektem: pierwiastek żeński (*yin*) stanowi dopełnienie i odwrotną stronę pierwiastka męskiego (*yang*), światło jest odwrotną stroną ciemności, a góra jest dopełnieniem doliny. Co więcej, zgodnie z zasadą opozycji komplementarnej przeciwieństw nie da się w żaden sposób usunąć z tego świata, a stan harmonii to po prostu nic innego, jak tylko równowaga zachodząca pomiędzy przeciwieństwami³³.

Za przykład japońskiej hybrydyczności *nisz* – wyrastającej z zasady opozycji komplementarnej – może posłużyć architektura wnętrz mieszkalnych, która pojawiła się na Archipelagu w drugiej połowie XIX wieku, gdy powstały tam pierwsze fabryki i budynki biurowe w stylu zachodnim. Japończycy pracujący w tych gmachach – tak urzędnicy, jak i robotnicy – musieli przywdziać europejskie stroje, gdyż tradycyjna odzież przeszkadzała im w prowadzeniu nowej aktywności zawodowej. Z czasem w Kraju Kwitnącej Wiśni wytworzyły się dwa równoległe style życia: zachodni w pracy i tradycyjny w domu. Ten dualizm sposobu życia rychło przeniósł się do mieszkań prywatnych. Arystokracja japońska i bogaci kupcy epoki Meiji urządzali sobie jeden pokój na modłę europejską – z krzesłami, wysokim stołem i szafami – i tam przyjmowali klientów albo gości, a resztę pomieszczeń zostawiali w niezmiennym stanie. W ten sposób pojawiła się w japońskich mieszkaniach część „zachodnia”, służąca do utrzymywania kontaktów ze światem zewnętrznym, i część „wewnętrzna”, intymna, która była właściwym domem, a style życia przypisane do obu tych przestrzeni nigdy się nie mieszały. Ta hybrydyczna aranżacja domu obowiązuje do dziś, chociaż proporcje pomiędzy tradycją i nowoczesnością uległy odwróceniu. Tak więc, w dzisiejszych mieszkaniach japońskich kuchnia i większość pozostałych pomieszczeń umeblowana jest na wzór zachodni, a jeden pokój zazwyczaj – wyłożony matami – ma charakter całkowicie tradycyjny. Nierzadko też menedżer, finansista, dyrektor lub urzędnik administracji państwowej, który życie zawodowe spędza w eleganckim garniturze w oszklonym wieżowcu, ubiera wieczorem kimono, pielęgnuje miniaturowe drzewka (*bonsai*) i pisze wiersze w klasycznej, 17-sylabowej formie haiku.

³³ W dziedzinie etyki pragmatycznej zasada opozycji komplementarnej prowadzi do absolutyzacji umiarkowania. Uczy ona, że nigdy nie należy dążyć do skrajności, gdyż jeśli osiągnie się wielkie szczęście, to prędzej czy później pociągnie ono za sobą wielkie nieszczęście. Wielka radość *per analogiam* rodzi wielką rozpacz, a olbrzymie bogactwo – głęboką nędzę.

Hybrydyczność nisz charakterystyczna dla kultury Archipelagu przejawia się również w religijnej sferze życia.

Duchowość Japończyków – powiada Henryk Lipszyc – nie jest zbyt głęboka i zatrzymuje się na poziomie rytuału i obyczaju. Nikogo nie szokuje to, że człowiek poddaje się obrzędowi oczyszczenia w rytuale szinto, bierze ślub szintoistyczny, a pogrzeb ma buddyjski. Widziałem w Japonii fabryki ślubów, gdzie za naciśnięciem guzika chram szintoistyczny zamieniał się w kościół katolicki³⁴.

JAPOŃSKI FEUDALIZM

Japoński feudalizm – system polityczny oparty na trwałej hegemonii rodu Tokugawów, który wyłonił się na początku XVII wieku po długim okresie zamętu i wojny domowej i który przetrwać miał ponad ćwierć tysiąclecia – nazywany jest przez historyków *bakuhaniem*, co znaczy „*bakufu* i księstwa feudalne”. *Bakufu* (dosłownie: „rządy pod namiotem”) odnosi się do instytucji szogunatu – władzy centralnej obejmującej całą Japonię, *han* zaś oznacza autonomiczną jednostkę polityczną zarządzaną przez księcia (*daimyō*) stojącego na czele administracji lokalnej złożonej z samurajów: członków dziedzicznej kasty wojowników-urzędników. Stosunki wzajemne pomiędzy elementami triady: szogun – *daimyō* – samurajowie oparte były na zasadach zależności feudalnej: senior – wasal. Dla uniknięcia niespodzianek i zapewnienia sobie stałej kontroli nad dwustu pięćdziesięcioma księstwami *bakufu* uciekało się do zręcznych wybiegów, takich jak przetrzymywanie synów i żon książąt feudalnych w charakterze zakładników. Szogunat wyłączył ponadto spod jurysdykcji prowincjonalnej najważniejsze miasta i kopalnie i poddał je bezpośrednio swojej władzy. Przyznał sobie również monopol na handel zagraniczny i bicie monety. Wreszcie, utrzymywał pod bronią najpotężniejsze siły militarne w kraju.

Przekształceniom ustrojowym zapoczątkowanym przez pierwszego szoguna z rodu Tokugawów – Ieyasu, towarzyszyły paralelne przemiany ideologiczne: rozkwit konfucjanizmu jako oficjalnej doktryny prawnopañstwowej. Nie znaczy to bynajmniej, iż kontakty pomiędzy Chinami i wyspami japońskimi uległy w tym okresie jakiemuś szczególnemu nasileniu. Przeciwnie, neokonfucjanizm Shushigaku, stworzony przez chińskiego myśliciela Chu Hsi (1130–1200), dotarł do Japonii już na początku XIV wieku i stał się od razu przedmiotem zainteresowania zarówno dworu, jak i kleru buddyjskiego. Nie doczekał się jednak znaczącej recepcji wśród ówczesnych elit politycznych i dopiero trzy wieki później – na początku rządów Tokugawów, poglądy Chu Hsi uzyskały status oficjalnej doktryny państwowej.

³⁴ Wywiad z Henrykiem Lipszycem, prowadzący A. Michnik, P. Smoleński, „Gazeta Wyborcza”, 20.01.2000.

Dążenia centralizacyjne Tokugawów hamowała segmentacja polityczna kraju i związane z nią lokalnie prawo zwyczajowe, zróżnicowane na kilkadziesiąt sposobów. Renesans konfucjanizmu w pierwszej połowie XVII wieku stymulowany był zatem rozwojem nowego porządku społeczno-politycznego *bakuhanu*. Konfucjanizm ze swoją apologią silnej władzy, uniwersalizmem i racjonalizmem jawił się jako naturalny fundament ideologiczny dla tworzonego wówczas ustroju. Dlatego też *bakufu* za panowania trzeciego szoguna – Iemitsu Tokugawy, zadekretowało jako prawie obowiązujący konfucjański podział społeczeństwa na cztery klasy: samurajów-biurokratów, chłopów, rzemieślników i kupców. Uznając hierarchiczną stratyfikację klasową za naturalną cechę społeczeństwa, prawa Tokugawów adresowane były do grup ludzkich różniących się swymi funkcjami w państwie i traktowały każdą jednostkę jako członka jednej z czterech frakcji społecznych o określonym statusie. W ten sposób powstał system polityczny nazywany „rządzeniem opartym na statusie”, który umożliwiał kontrolę poddanych nieporównanie skuteczniejszą i bardziej sformalizowaną aniżeli bezpośrednia władza osobista charakteryzująca wcześniejsze hegemonie militarne.

Konfucjanizm – który w Japonii wyzwolił się spod kurateli buddyjskiego kleru dopiero w XVII wieku – przyczynił się w wielkim stopniu do stworzenia fundamentów światopoglądowych nowego ustroju. W epoce postępującej centralizacji politycznej, kiedy archaiczne normy zwyczajowe musiały ustąpić miejsca racjonalnym regułom prawnym, wypełnił on lukę ideologiczną, której buddyzm nie był w stanie w żaden sposób sprostać. Konfucjańska koncepcja lojalności wobec władzy zwierzchniej (*chū*) i wobec rodziny (*kō*) nadawała uniwersalny charakter podstawowym stosunkom społecznym i – z uwagi na swój paternalistyczny charakter – odpowiadała w pełni celom politycznym Tokugawów, legitymizowała bowiem rygorystyczny podział klasowy i wzmacniała teorię oświeconych rządów *bushi*. Abstrakcyjne pojęcia statusu-zachowania tworzyły z kolei wzorce działania (*dō*) dla każdej klasy i profesji, jak na przykład *bushidō* (postępowanie samuraja) czy *chomindō* (postępowanie kupca).

W 1640 roku do Nagasaki zawinął statek portugalski. Został on obłożony aresztem, a później spalony. Większość załogi ścięto i jedynie kilkunastu jej członków wypuszczono na wolność, aby swymi relacjami i okrucieństwie Japończyków odstraszyli innych. Od tego czasu jedynymi cudzoziemcami mogącymi docierać do Archipelagu stali się Holendrzy, którym pozwolono prowadzić handel tylko w jednym specjalnie wydzielonym miejscu – na niewielkiej wysepce Dēshima u wejścia do portu w Nagasaki. Wprowadzenie polityki izolacji przez szogunat Tokugawów kontrastowało drastycznie z tym, co działo się w Europie wkraczającej wówczas w okres wielkiego rozkwitu gospodarczego i ekspansji geograficznej. U podstaw owej dobrowolnej samoizolacji od świata legło dążenie do utrzymania wewnętrznej stabilności nowego systemu politycznego *bakuhanu* oraz lęk przed wywrotowym oddziaływaniem chrześcijaństwa. Obawa przed religią Europy była w Japonii tak potężna, że krajowi narzucona została surowa cenzura wszelkiego słowa pisanego na Zachodzie, a Holenderscy kupcy schodzący na ląd poddani byli przez cały okres

izolacji upokarzającej procedurze – „deptania wizerunku” (*fumie*), polegającej na stąpieniu po chrześcijańskich obrazach.

W połowie XIX wieku Japonia była zupełnie innym krajem aniżeli w roku 1600, kiedy po bitwie pod Sekigaharą ustanowiony został szogunat Tokugawów. Dwieście pięćdziesiąt lat rządów tego rodzaju zapewniło wyspom japońskim przyspieszony rozwój materialny, kulturalny i ekonomiczny, pomimo rygorystycznej polityki izolacji (*sakoku*). Ów „wielki pokój” (*taihei*) – jak później nazwano okres Edo – umożliwił Japonii przezwyciężenie negatywnych skutków wcześniejszych wojen domowych, rozbudowę administracji państwowej, szybki wzrost demograficzny, a także rozwój rojnych środowisk miejskich, zwłaszcza Tokio i Osaki. Pod rządami Tokugawów nastąpiło też wydatne pomnożenie poziomu zamożności wszystkich czterech klas, a zwłaszcza ludności miejskiej, gdyż oficjalne stanowisko *bakufu* pomniejszające znaczenie handlu pozostawało w rażącej sprzeczności z praktyką działalności gospodarczej.

W epoce Edo – podobnie jak w okresach wcześniejszych – władza polityczna spoczywała nadal w rękach arystokracji wojskowej (co stanowiło *differentia specifica* japońskiego konfucjanizmu), niemniej jednak styl życia i myślenia samurajów zmienił się radykalnie. Samurajowie stali się teraz przede wszystkim biurokratyczną elitą, która zintegrowała i usprawniła aparat administracyjny kraju. Konfucjańskie prawa i regulacje uprościły stosunki pomiędzy ludźmi, sprecyzowały obowiązki poszczególnych stanów i zbudowały nową filozofię polityki, kładąc silny nacisk na bezwzględną lojalność podwładnych wobec przełożonych, podkreślając zarazem obowiązek władcy co do zapewnienia dobrobytu swojemu ludowi.

Wielu japońskich konfucjanistów, poczynając od Yamagi Sokō (1622–1685), głosiło koncepcję, iż samurajowie z natury powołani są do przewodzenia innym, mają obowiązek roztaczania opieki nad społeczeństwem, kierowania nim i służenia mu swoim przykładem. *Bushidō* – kodeks honorowy kasty wojowników, przekształconych przez „wielki pokój” w klasę administratorów – jednoczył w sobie pochwałę odwagi i innych żołnierskich przymiotów z afirmacją rozumu i erudycji, łągodząc w ten sposób wewnętrzną sprzeczność zawartą w samej definicji „urzędnika-wojownika”. Reguły *bushidō* miały za zadanie pogodzić ze sobą dwa zasadniczo rozbieżne systemy wartości: dawną tradycję *bushi* jako nieustraszonego człowieka czynu z nowym etosem przywódcy jako jednostki odznaczającej się ogładą towarzyską i wyrafinowaną kulturą umysłową. Napięcie pomiędzy tymi dwoma podstawowymi składnikami społecznej roli samuraja istniało przez cały okres rządów Tokugawów, stopniowo jednak działalność wojskowa traciła na znaczeniu, ulegając postępującej marginalizacji. Kodeks *bushidō* przedkładał *bun* („wyszkolenie”) nad *bu* („sztukę wojenną”), tworząc klimat społeczny sprzyjający rozwojowi edukacji, dzięki czemu w połowie XIX wieku wskaźnik piśmienności sięgał w Japonii 50% wśród mężczyzn i 15% wśród kobiet, przewyższając w tym względzie Anglię – ojczyznę rewolucji przemysłowej i najbardziej rozwinięty kraj ówczesnej Europy.

PLURALIZM DOBY TOKUGAWÓW

Zderzenie się Japonii z Zachodem w 1853 roku, po wtargnięciu na jej wody terytorialne czterech amerykańskich okrętów wojennych pod komendą komandora Matthew Perry'ego, oznaczało niechlubny kres polityki izolacji Tokugawów i spowodowało – podobnie jak w przypadku Chin kilkanaście lat wcześniej – poddanie kraju nierównoprawnym traktatom międzynarodowym otwierającym go dla zewnętrznej penetracji gospodarczej (1858). Reakcją Japończyków na zagrożenie ich suwerenności było obalenie *bakuhana* i zastąpienie go nowoczesnym aparatem państwowym, opartym w znacznym stopniu na obcych wzorach, zapożyczonych od wrogich potęg właśnie. Ta szybka i zdecydowana przebudowa całego ustroju politycznego wysp japońskich, w zderzeniu z brakiem jakiegokolwiek reakcji sąsiednich Chin na okupację europejską, stanowi jeden z największych kontrastów w historii powszechnej. Kontrast ów staje się jeszcze bardziej spektakularny, kiedy uświadomimy sobie, że westernizacja Japonii w XIX stuleciu przeprowadzona została z inicjatywy – i pod kontrolą – tej samej grupy społecznej, która ćwierć tysiąclecia wcześniej wepchnęła ją w izolację: ponad 90% pierwszych urzędników Meiji należało do klasy samurajów za rządów Tokugawów.

Japońska restauracja Meiji w 1868 roku doprowadziła do obalenia przestarzałego reżimu konfucjańskiego, podczas gdy chińska restauracja Qing, po stłumieniu rebelii tajpingów w 1864 roku – wprost przeciwnie – oznaczała bezdyskusyjne odrzucenie wszelkich innowacji ustrojowych i mechaniczne przywrócenie *status quo ante*. Tę głęboką przepaść pomiędzy chińską i japońską odpowiedzią na zagrożenie żywotnych interesów narodowych ze strony agresywnego Zachodu tłumaczy – po pierwsze – zróżnicowany charakter elit politycznych obu tych krajów, po drugie – znaczące różnice ustrojów politycznych, po trzecie wreszcie – odmienne miejsce konfucjanizmu w systemach kulturowych Chin i Japonii.

Chińscy uczeni-dygnitarze (*szen-szy*), głosząc z gruntu nieskuteczną politykę „samoumocnienia” i broniąc z determinacją konfucjanizmu i tradycyjnej organizacji społecznej, bronili przede wszystkim swojej uprzywilejowanej pozycji w państwie. Wprowadzenie nauki zachodniej uderzało bezlitośnie w podstawy bytu tej potężnej grupy, której znaczenie polegało na strzeżeniu konfucjańskich mądrości i przekazywaniu ich potomnym. Chińscy biurokraci byli więc z istoty rzeczy grupą konserwatywną, skazaną na jedną ideologię, w przeciwieństwie do japońskich samurajów, którzy zawdzięczali swoje stanowiska arystokratycznemu pochodzeniu i którzy równie dobrze mogli stać się buddystami, szintoistami czy nawet chrześcijanami, nie tracąc władzy politycznej w nowym ustroju. Dlatego właśnie program modernizacji kraju był w Chinach – w przeciwieństwie do Japonii – ideą garstki urzędników świadomych rozmiarów zacofania państwa i zdolnych do myślenia w kategoriach ponadkastowych.

Duże znaczenie dla powodzenia modernizacji miały także różnice ustrojowe. Stosunki polityczne pomiędzy *bakufu*, księstwami i cesarzem japońskim (pozbawionym przez szogunat realnej władzy) były daleko bardziej złożone i dynamiczne aniżeli unitarny ustrój Chin. *Bakufu* – jakkolwiek potężne i wpływowe – musiało się zawsze liczyć z autorytetem cesarza, a także respektować pewien stopień autonomii „hanów zewnętrznych” – księstw, których władcy posiadali podobny status polityczny jak ród Tokugawów za czasów dyktatury wojskowej Toyotomiiego Hideyoshiego (1590–1598). Nic więc dziwnego, że księstwo Chōshū zdefiniowało podstawowe zasady swojej polityki w następujący sposób: „lojalność wobec monarchy, wierność wobec *bakufu* i oddanie przodkom”, podkreślając tym samym pluralistyczny charakter japońskiego systemu władzy. W sytuacji głębokiego ustrojowego kryzysu ów system pluralistyczny umożliwił samurajom przeniesienie lojalności politycznej z *bakufu* na cesarza, co przyspieszyło i ujęło w karby instytucjonalne proces strukturalnych transformacji państwa. Inaczej było w Chinach – opartych na prostym unitarnym schemacie – gdzie cesarz stanowił jedyny ośrodek władzy politycznej i gdzie odrzucenie tradycji konfucjańskiej oznaczało po prostu chaos i odrzucenie tradycji w ogóle.

Pluralizm cechował nie tylko system polityczny Tokugawów, lecz także samą ideologię władzy. Japonia – w przeciwieństwie do Chin i Korei – nigdy nie ustanowiła konfucjańskiego systemu egzaminów dla urzędników szogunatu i nie uznała nauczania żadnej ze szkół za oficjalną wykładnię doktryny państwowej. Zdecentralizowany ustrój Archipelagu uzależniał akademie konfucjańskie od książąt, którzy je zakładali, a nie od szoguna w Tokio. Tym samym przekreślał z góry szansę na wypracowanie jednolitej ortodoksji, stymulując wewnętrzne zróżnicowanie idei w łonie konfucjanizmu. Ta – nieznaną ani w Chinach, ani w Korei – swoboda dociekań naukowych z czasem obróciła się przeciwko konfucjanizmowi, umożliwiła bowiem rozwój *kokugaku* – „nauki narodowej”, która odrodziła i doprowadziła do rozkwitu przedchińskiej tradycje Japonii.

RENESANS SZINTOIZMU

Tak jak początek XVII stulecia był w Japonii okresem rozkwitu konfucjanizmu, tak druga połowa XIX wieku przebiegała pod znakiem szybkiego rozwoju szintoizmu. I tak jak konfucjanizm okazał się niezbędnym składnikiem *bakuhana*, tak szintoizm stworzył ideologiczne fundamenty odnowionego cesarstwa. Wysiłki nielicznych uczonych zainteresowanych rodzimą klasyką, zmierzające do odrodzenia religii szinto na wyspach japońskich, były naturalnie dużo wcześniejsze aniżeli restauracja Meiji i ich początek przypada na schyłek XVII wieku. Restauracja cesarstwa po obaleniu szogunatu Tokugawów owe rozproszone poczynania akademickie kontynuowane przez kolejne generacje historyków – tolerowane zaledwie przez władzę polityczną – scalała w spójny blok ideologiczny i przekształciła w oficjalną doktrynę państwową.

Początki szinto (dosłownie: „drogi bogów”), jedynej rodzimej religii Japonii, giną w mrokach dziejów. Szintoizm narodził się cztery lub pięć tysięcy lat temu jako konglomerat niezależnych od siebie wierzeń lokalnych, które – w wyniku późniejszych interakcji – podlegały stopniowo procesom uniformizacji, tak iż w pierwszym tysiącleciu p.n.e. przekształciły się w zwarty system religijny. Na przełomie er istniały już świątynie i kapłani szinto, którzy z pokolenia na pokolenie przekazywali ustną tradycję modlitw i mitów, zaklęć oraz obrzędów sakralnych. Tradycja ta spisana została w IX wieku, w trzy stulecia po dotarciu na wyspy japońskie buddyzmu i konfucjanizmu, a wraz z nimi chińskich ideogramów, które dały początek literackiemu językowi japońskiemu. Najstarsze wzmianki dotyczące szintoistycznych wierzeń religijnych pojawiły się zaś na początku VIII stulecia: w kronikach dynastycznych *Kojiki* (*Księżde dawnych wydarzeń*) z 712 roku i *Nihongi* (*Kronice japońskiej*) z 720 roku.

Pomimo dominacji buddyzmu przez ponad tysiąc lat – od panowania księcia Shōtoku do rozkwitu konfucjanizmu w XVII wieku – religia szinto zachowała w dużym stopniu swoje pierwotne znaczenie i oddziaływała na mieszkańców Archipelagu poprzez rozległą i stale rozbudowywaną sieć świątyń, w której sam cesarz pełnił funkcję najwyższego kapłana, odwiedzając regularnie sanktuarium swojej antenatki bogini słońca Amaterasu w Ise na półwyspie Kii. Również większość rodzin samurajskich utrzymywała – wzorem cesarskiego domu – świątynie przodków, dając tym wyraz dbałości o honor rodu, a na niższym szczeblu społecznym sanktuaria bóstw opiekuńczych poszczególnych wiosek, miast i dzielnic miejskich stanowiły istotny czynnik symboliczny, spajający wewnątrznie niezliczone wspólnoty lokalne. Nawet ród Tokugawów – który swoją władzę polityczną legitymizował ideologią konfucjanizmu – wznosił ku czci pierwszego szoguna okazałe mauzolea tak na prowincji, jak w stolicy. W 1645 roku miało miejsce kulminacyjne wydarzenie religijne w dziejach *bakuhana*: trzeci szogun Iemitsu „umieścił ducha Ieyasu” w świątyni Tōshōgū na górze Nikko. Od tego czasu każdy następny szogun w otoczeniu *daimyō* i ich orszaków odbywał z wielką pompą oficjalną pielgrzymkę do Nikko aż do upadku szogunatu w XIX wieku.

Polityka izolacji narzucona krajowi przez Tokugawów zrodziła z czasem głębokie poczucie japońskości, które wzmocniło tradycję szinto i doprowadziło do zepchnięcia na plan dalszy chińskich zapożyczeń kulturowych. Pierwszym wybitnym prekursorem *kokugaku* – „nauki narodowej” – był mnich buddyjski Reichū (1640–1701), niedościgniony znawca klasycznej poezji japońskiej. Zgłębianie rodzimej klasyki literackiej szybko przerodziło się w zainteresowanie historią japońskich instytucji narodowych z cesarstwem włącznie oraz – co się z tym wiąże – pierwotną religią Archipelagu. W 1715 roku po kilkudziesięciu latach żmudnej pracy kilkudziesięciu uczonych, skupionych wokół księcia Mitsukuni, ukazała się licząca 243 tomy *Wielka historia Japonii*, której znaczenia dla narodzin ideologii szintoistyczno-nacjonalistycznej nie sposób przecenić i która na długie lata postawiła Mito – domenę księcia Mitsukuni – w pierwszej linii walki o obalenie szogunatu. Szczególne zasługi dla spiętrzenia fali nacjonalizmu położył też Kamo Mabuchi (1697–1769), interpretator starych modlitw – *norito*, który wszystkie nieszczęścia

Japonii przypisał wpływom chińskim, a zwłaszcza buddyzmowi i konfucjanizmowi. Jego uczeń Motoori Norinaga (1730–1801) ponad trzydzieści lat życia poświęcił na rekonstrukcję pierwotnej wersji kronik *Kojiki* i stworzył monumentalne dzieło *Kojiki-den (Komentarz do Księgi dawnych wydarzeń)*, opublikowane już po jego śmierci w 44 tomach, atakujące wszystko, co zagraniczne, gloryfikujące „japońskość” i podkreślające świętość dynastii cesarskiej.

Mrówczy trud Motooriego Norinagi wydał znakomity plon. W siedemdziesiąt lat po ukazaniu się jego *Komentarza* ogłoszona została Konstytucja Meiji, która przekształciła Japonię w monarchię absolutną i która z osoby monarchy uczyniła podstawę japońskiej państwowości. Idea boskiej natury cesarza – wraz z całym uzasadnieniem szintoistycznym – zaczerpnięta została z najstarszej warstwy historii pisanej okresu *Kojiki* i *Nihongi*. Usystematyzowana na nowo i odpowiednio zmodyfikowana, znów miała ona posłużyć zjednoczeniu całego narodu wokół tronu odwiecznej dynastii potomków bogini Amaterasu. Konstytucję Meiji poprzedziły dwa ważne akty prawne: *Dekret o oddzieleniu szinto od buddyzmu* z 1868 roku, nakazujący oczyszczenie szinto z obcych dodatków i synkretycznych nawarstwień, oraz restytucja szintoizmu w 1882 roku, w której następstwie kapłani tej religii zatrudnieni na państwowych etatach stali się urzędnikami administracji centralnej.

Konstytucja Meiji nie tylko usankcjonowała władzę absolutną japońskiego cesarza, ale też uwiarygodniła mity i wierzenia religijne, które przyczyniły się do powstania kultu monarchy pojmowanego jako najświętszy symbol tożsamości narodowej. „Odrodzone szinto” (*fukko-shintō*) pomniejszyło jednak znaczenie dawnych bogów, wysuwając na plan pierwszy motyw „boskości cesarstwa i cesarskiego domu”. Na początku XX wieku tendencje te uległy wzmocnieniu. Szintoizm zamienił się wówczas w tennoizm (od *tennō*, po japońsku „cesarz”) i utracił wiele cech charakterystycznych dla kultów religijnych *sensu stricto*. *Fukkoshintō* ugruntowało ponadto przekonanie, iż Japończycy są najbardziej jednorodnym i wyróżnionym narodem świata, ponieważ ich drzewo genealogiczne swymi korzeniami sięga czasów chaosu, tak iż stanowią oni (wraz z wyspami zrodzonymi z bogów) jedną świętą rodzinę. Stosunki wewnątrz tej ziemskiej rodziny stanowią prostą konsekwencję stosunków wyższości i niższości zachodzących pomiędzy poszczególnymi bóstwami szintoistycznego panteonu, od których pochodzą wszyscy mieszkańcy Archipelagu. Krótko mówiąc, stratyfikacja społeczna cesarstwa znalazła swoją legitymizację polityczną w stratyfikacji świata nadprzyrodzonego. Restauracja Meiji nie obaliła zatem hierarchii w Japonii, lecz ją wydatnie uprościła. Miejsce pięcioelementowej piramidy konfucjańskiej z okresu *bakufu*: szogun – samuraje – chłopci – rzemieślnicy – kupcy, zajęła trójczłonowa piramida tennoistyczna: cesarz – biurokraci – lud, która zgodnie z oczekiwaniami reformatorów okazała się efektywnym środkiem mobilizacji mas w procesie budowy nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego³⁵.

³⁵ Warto być może dodać, że poglądy polityków Meiji zgodne były z opinią zewnętrznego eksperta, którym na życzenie księcia Hirobumi Itō, autora projektu konstytucji z 1889 roku, stał się jeden z pierwszych socjologów – Herbert Spencer. Po długich rozmowach z wysłannikiem

TRADYCJA I MODERNIZACJA

Hasłem reformatorów Meiji było *fukoku-kyōhei* – „wzbogacić kraj i wzmocnić jego potencjał militarny”, tak aby uniknąć losu Chin i odsunąć zagrożenie ze strony Zachodu. Warunkiem ocalenia suwerenności Archipelagu była szybka modernizacja, a ta zakładała odrzucenie przestarzałego systemu politycznego oraz asymilację zachodnich osiągnięć naukowo-technicznych. Do obalenia szogunatu Japonia była samowystarczalnym państwem rolniczym, ujętym w karby instytucji konfucjańskich. Forsowna industrializacja i urbanizacja kraju wymagały odrzucenia tego sztywnego, agrarnego systemu stanowego i zastąpienia go bardziej elastycznym ustrojem, dostosowanym do ruchliwości społecznej wymuszanej przez kapitalistyczne stosunki produkcji.

Paradoks modernizacji Meiji na tym polegał, iż stanowiła ona restaurację dawnego porządku i powrót do zamierzchłej przeszłości. Tradycyjny konfucjański ład szogunatu odrzucony został na rzecz transcendentnej władzy monarszej legitymującej się jeszcze starszą tradycją, w dodatku rdzennie japońską. Nowe rządy oparły się na uznaniu „świętej i nienaruszalnej” władzy cesarza „z dynastii, która panuje w nieprzerwanej linii przez wszystkie wieki” (artykuł 1. konstytucji z 1889 roku), a sam cesarz postawiony został ponad aparatem państwowym i poza wszelką walką polityczną. Rewolucję Meiji trudno uznać za rewolucję polityczną w jakimkolwiek tego znaczeniu. Nie wykroczyła ona bowiem poza granice kasty rządzącej – klasy samurajów – i odwoływała się do typowo japońskiej lojalności wobec przełożonych, a także prastarych wartości politycznych, których ciągłość nigdy nie została zerwana. Inaczej mówiąc, przewrót Meiji sprowadzał się do tego, że jeden tradycyjny porządek hierarchiczny zastąpiony został przez inny tradycyjny porządek hierarchiczny, który umożliwił efektywną mobilizację wielkich mas ludzkich i – co się z tym wiąże – odgórnie kontrolowaną modernizację kraju.

Modernizacja Japonii na przełomie XIX i XX wieku przeprowadzona została przez merytokraticzną elitę, która krzepko dzierżyła ster władzy państwowej i nawet na krótki czas nie straciła panowania nad dynamiką wewnętrznych przemian. W jej skład wchodziła stara arystokracja i wyższa biurokracja cywilna (*mombatsu*), biurokracja wojskowa (*gumbatsu*) oraz przywódcy zachowawczych partii politycznych, a także wielka burżuazja finansowa (*zaibatsu*). Te współdziałające ze sobą potężne podmioty władzy państwowej postawiły na szybki rozwój przemysłu, zwłaszcza ciężkiego, z pominięciem żywotnych interesów rolnictwa. U podstaw owej strategii legły przesłanki natury militarnej: Japonia czuła się zagrożona ekspansją zachodnich mocarstw i dążyła do obrony swojej suwerenności przez stworzenie nowoczesnej gospodarki i przemysłu zbrojeniowego.

księcia, dotyczących planowanej modernizacji Japonii, Spencer spisał swoje refleksje i przekazał je Itō. Jeśli chodzi o hierarchię społeczną, ewolucjonista angielski uważał, że uświęcone tradycją obowiązki wobec przełożonych – a zwłaszcza cesarza – stwarzają dogodne ramy instytucjonalne dla przeprowadzenia dalekosiężnych transformacji ustrojowych bez większych zaburzeń, niedających się uniknąć w przypadku społeczeństw bardziej indywidualistycznych i egalitarnych.

Inwestycjom w przemysł ciężki towarzyszyły nie mniej istotne inwestycje w system edukacyjny. W latach 1868–1902 ponad jedenaście tysięcy japońskich studentów wyjechało na studia do Europy i Stanów Zjednoczonych, a w roku 1870 wprowadzony został powszechny obowiązek nauki przez okres sześciu lat. Również w innych dziedzinach życia społecznego westernizacja postępowała z zawrotną szybkością. W 1871 roku założona została poczta państwowa i pierwsza linia telegraficzna łącząca Tokio z Osaką, a w rok później powstała linia kolejowa pomiędzy Tokio i Jokohamą. W tym samym czasie Japonia przyjęła kalendarz gregoriański. W 1873 roku ogłoszony został dekret o powszechnym obowiązku służby wojskowej, który miał epokowe znaczenie, zacierał bowiem odwieczną różnicę pomiędzy samurajem i człowiekiem z gminu. Dzięki niemu Japonia stworzyła w ciągu kilku lat potężną armię poborową, opartą na europejskich wzorach rekrutacji, szkolenia i organizacji.

Modernizacja Meiji okazała się zdumiewająco udanym połączeniem zachodniej wiedzy i zachodnich instytucji z tradycyjnymi wschodnimi koncepcjami politycznymi. Filozofia rządzenia ucieleśniona w konstytucji z 1889 roku opierała się na zasadach uważanych od niepamiętnych czasów za istotę japońskiej państwowości. Uznawała ona cesarza za władcę absolutnego i nietykalnego, usytuowanego ponad rządem i parlamentem, będącego zarazem boskim symbolem państwa. Co więcej, filozofia polityczna Meiji nadal uznawała konfucjanizm – odrzucony dwie dekady wcześniej jako system wiedzy o świecie i ustrój społeczny – jako niewzruszony fundament moralny i szkołę lojalności poddanych, o czym przypominał w sposób niebudzący wątpliwości cesarski reskrypt z 1890 roku dotyczący edukacji i wychowania.

W ciągu krótkiego, czterdziestoletniego okresu Japonia przekształciła się z zafanego, bezbronno archipelagu wysp w dysponujące nowoczesnym przemysłem mocarstwo, które z łatwością rozgromiło Chiny i Rosję. U podstaw tej metamorfozy legły dwa czynniki: zastąpienie sztynnego, agrarnego ustroju konfucjańskiego bardziej elastycznym systemem tennoistycznym oraz odrzucenie tradycyjnego konfucjańskiego stosunku do świata na rzecz szintoistycznego aktywizmu.

Wedle konfucjanizmu świat funkcjonuje prawidłowo jedynie wówczas, kiedy panuje idealna harmonia pomiędzy wszystkimi składnikami kosmosu i kiedy dokonuje się niezakłócona reprodukcja przyrody. Człowiek jest przedłużeniem i ukoronowaniem natury, dlatego też jego aktywność ma zasadniczy wpływ na to, co się dzieje w świecie. Zachowania ludzkie albo umacniają kosmiczny stan równowagi (gdy są zgodne z raz ustanowionymi wzorami), albo mu zagrażają (gdy się od tych wzorów odchylają), a w każdym przypadku ich konsekwencje wykraczają daleko poza sferę jednostkowej czy grupowej nawet odpowiedzialności. Dlatego też najważniejszą cnotę konfucjańską stanowi umiarkowanie we wszystkim i dążenie do zachowania świata takim, jakim jest.

Pod koniec XIX stulecia konserwatyści chińscy nawiązując do nauk Konfucjusza argumentowali, że kopalnie, koleje, fabryki i linie telegraficzne zniszczą harmonię pomiędzy człowiekiem i przyrodą (*fengshui*), zakłócą spokój przodków, pozbawią

pracy rzemieślników, tragarzy i przewoźników, a także uzależnią kraj od obcej wiedzy i maszyn. Trzymali się oni kurczowo tezy o kluczowym charakterze rolnictwa jako podstawowej gałęzi gospodarki państwa i potępiali handel – również zagraniczny – jako działalność nieetyczną i nieprodukcyjną. Inaczej było w Japonii, gdzie światopogląd konfucjański szybko tracił na znaczeniu wraz z umacnianiem się odrodzonego szintoizmu, podniesionego w 1882 roku do rangi oficjalnej religii państwowej. Jego miejsce zajął aktywizm wywiedziony ze starożytnych mitów kosmicznych Archipelagu i najstarszej warstwy spisanej historii.

Zgodnie ze starą japońską kosmogonią demiurgowie wysłani przez bogów nieba na dół, w celu stworzenia świata, nie dokończyli swego dzieła. Zadanie to przeszło na ich potomków, a później na potomstwo potomków, na którym po dzień dzisiejszy ciąży bezwzględny obowiązek dalszego tworzenia świata.

Z uwagi na wspólnych przodków wszyscy Japończycy są ze sobą spokrewnieni i na wszystkich spoczywa powinność dokończenia pracy ich rodziców: doprowadzenia wysp japońskich do stanu doskonałości. W tej aktywistycznej koncepcji szintoizmu nie ma rozróżnienia na wielkie i małe role. W zbiorowym dziele dokończenia świata każdy człowiek spełnia istotne zadanie. Każdy człowiek jest trybem, bez którego cała złożona maszyna społeczna Archipelagu nie mogłaby sprawnie funkcjonować. Z tego kolektywistycznego aktywizmu wynika podstawowa zasada etyczna szinto: zasada moralnego osądzania czynu nie wedle jego intencji, lecz według konsekwencji. W ten oto sposób pod koniec XIX stulecia upowszechniło się w Cesarstwie Japońskim – podobnie jak kilka wieków wcześniej w Europie – pojęcie świata jako całości niedokończonej i aktywistyczna koncepcja człowieka jako kontynuatora boskiego dzieła stworzenia³⁶.

Koncepcja nieprzerwanego następstwa pokoleń doprowadziła Japończyków do przekonania, że są oni najbardziej jednorodnym i uprzywilejowanym narodem świata i że – wraz z Archipelagiem, także zrodzonym z bogów – stanowią jedną świętą rodzinę. Synowie Japonii – jak nauczał tennoizm – to naród wybrany, boski i bliski bogom i jako taki obarczony misją budowania świata, misją porządkowania swojego środowiska. Na boskie dzieci przeszła istotna część zadań ich rodziców, przeto nadprzyrodzeni przodkowie odpowiedzialni są za to, co zlecieli potomstwu, a potomkowie nie mogą w żaden sposób uchylić się od tych zadań, gdyż posłuszeństwo wobec rodziców stanowi podstawowy obowiązek dzieci. Szintoizm zatem, głosząc tezę, iż każdy wyspiarz uwikłany jest w dzieło tworzenia świata, wpajał Japończykom nawyki samozaparcia i autodyscypliny, inaczej mówiąc – etykę kolektywistycznego aktywizmu.

Dzieło budowy wysp japońskich – jak naucza szinto – musi zostać ukończone. Powstają więc nieustannie zastępy tych, którzy tworzą świat i chociaż za życia nie traktuje się ich jako istoty boskie, to jednak, pozostawiając część siebie zmaterializ-

³⁶ Analogie pomiędzy chrześcijaństwem i szintoizmem są uderzające. Obie te religie kładą nacisk na etykę pracy i obie przedstawiają boskich protoplastów człowieka jako podmioty pracujące. *Księga Genetis* ukazuje Boga jako ogrodnika sadzącego drzewa w ogrodzie Edenu, a *Kojiki* mówi, iż pierwsze cesarskie pole ryżowe uprawiała sama bogini słońca Amaterasu.

lizowaną w konkretnych wytworach, przybliżają się oni do bogów poprzez swoje działania światotwórcze. Po śmierci Japończycy stają się bóstwami – *kami* – o ile swoim życiem odcisną na ziemi jakiś trwały ślad. Jako *kami* opiekują się oni nadal z zaświatów swoimi potomkami i uczestniczą w ten sposób w dalszym ulepszaniu Archipelagu. Krótko mówiąc, prawdziwego szintoisty nawet śmierć nie jest w stanie zwolnić z obowiązku pracy na rzecz ojczyzny.

Ten szintoistyczny aktywizm obecny na Archipelagu od stuleci znajduje poniekąd swoje odbicie również w płaszczyźnie lingwistycznej; japońskie słowo *bunka* jest niewątpliwie bliższe europejskiej „kulturze” aniżeli chińskiemu *wen*.

<i>bunka</i>	=	<i>bun</i>	+	<i>ka</i>
kultura		pismo		przybierać postać
		literatura		stawać się
		zdanie		
		wykształcenie		
		ogląda		

Etymologicznie rzecz biorąc, japońska „kultura” to coś, co przekształciło się w pismo, albo coś, co przybrało postać zdania bądź literatury, a zatem rzeczywistość abstrakcyjna i sztuczna zarazem, innymi słowy – rzeczywistość tworzona przez człowieka.

Aktywizm japoński – co warto podkreślić – różni się jednak istotnie od aktywizmu europejskiego, ma on bowiem charakter skrajnie kolektywistyczny. W tradycji konfucjańskiej – w przeciwieństwie do cywilizacji Zachodu – jednostka nie istnieje jako byt suwerenny i autonomiczny, lecz tylko jako funkcja stosunków społecznych, jako część kolektywu, który ją określa i organicznie pochłania. Konfucjanizm nie definiuje praw jednostki, lecz wyłącznie jej obowiązki, głosząc bezwzględny nakaz posłuszeństwa wobec grupy. Zgodnie z tradycją konfucjańską najwyższą wartością stanowi rodzina i państwo uformowane na wzór rodziny, które jest panem i władcą swych poddanych, które wymaga od nich dyscypliny i poddaje paternalistycznej kontroli, a także karze wedle uznania i narzuca regulacje prawne, jakie uzna za właściwe.

W kulturze japońskiej, w której chiński kolektywizm konfucjański nałożył się na organicyzm szintoizmu, dominacja społeczeństwa nad jednostką przyjęła jeszcze skrajniejszą postać. O wartości człowieka według szinto decyduje jego wola współdziałania z grupą – do której należy on w podobny sposób jak pszczoła do roju – oraz zdolność wypełniania niezliczonych obowiązków wobec cesarza i ojczyzny, rodziców, nauczycieli i krewnych, przodków, pracodawców, przełożonych i... własnego imienia. Zobowiązania te mają charakter długu podlegającego bezwarunkowej spłacie, przy czym najważniejsze z nich – obowiązki wobec cesarza i Japonii, rodziców oraz przodków – są niezmierzone i nie dadzą się zrealizować nawet „w jednej dziesięciotysięcznej”. „Podstawową komórkę społeczeństw zachodnich –

pisał na początku XX wieku Yaichi Haga – stanowi jednostka, a grupy jednostek tworzą państwa. W Japonii państwo jest zbiorem rodzin i na tym polega zasadnicza różnica”³⁷.

CHIŃSKIE PORAŻKI

Te same wydarzenia historyczne: agresywna ekspansja Zachodu i hańba nierównoprawnych traktatów, wywołały w Chinach zupełnie inne reakcje od tych, które stały się udziałem Japonii. Po pierwsze, Chiny sztywno i bezwarunkowo trwały przy tradycji konfucjańskiej aż do pierwszej ćwierci XX wieku, gdyż nie były w stanie przeciwstawić jej żadnej innej tradycji rodzimej. Kultura przedkonfucjańska zniszczona bowiem została „ogniem i żelazem” przez dynastię Qin w okresie zjednoczenia. Po drugie, dwie wielkie próby modernizacji Państwa Środka – rewolucja republikańska i rewolucja komunistyczna – zakończyły się wielkimi klęskami, ponieważ nie miały żadnego wsparcia ze strony rodzimej tradycji właśnie. I tak, Sun Yat-sen usiłował przenieść wzory polityczne indywidualistycznej kultury mieszczańskiej, będące wytworem protestanckiego Zachodu, do zacofanego, kolektywistycznego i chłopskiego w 98% społeczeństwa. Mao Tse-tung z kolei – idąc za wzorem Związku Radzieckiego – dążył do przyspieszonego przekształcenia archaicznej gospodarki rolniczej – która liczyła sobie trzy tysiące lat – w przodujący system przemysłowy świata. Rewolucja Sun Yat-sena doprowadziła do katastrofy politycznej, rewolucja Mao Tse-tunga – do katastrofy ekonomicznej. Rezultatem pierwszej był chaos i rozpad Chin na udzielne domeny militarystów. Rezultatem drugiej – Wielki Skok, głód i dewastacja aparatu wytwórczego całego państwa.

BIBLIOGRAFIA

1. J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1987.
2. H. A. Giles, *A Chinese-English Dictionary*, Oxford 1912.
3. M. Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris 1934.
4. J. Jansen, *Japan and its World. Two Centuries of Change*, Princeton 1995.
5. O. Kaltenmark, *Chinese Literature*, New York 1964.
6. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1994.
7. A. Michnik, P. Smoleński (prowadzący wywiad), „Gazeta Wyborcza”, 20.01.2000.
8. H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Delhi 1991.
9. J. Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, tłum. I. Kałużyńska, Warszawa 1984.
10. C. Roy, Ch. de Rudder (prowadzący wywiad), „Le Nouvel Observateur”, 7–13.04.1994.
11. W. Sołowjow, *Sobranije soczinienij*, t. 4, Sankt-Petersburg 1906.
12. R. Temple, *Geniusz Chin. 3000 lat nauki, odkryć i wynalazków*, tłum. J. Świerszcz, wstęp J. Needham, Warszawa 1994.

³⁷ H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Delhi 1991, s. 417–418.

ISSN 1643-1243
ISBN 978-83-62196-72-2