

- **Dào w myśli chrześcijańskiej**
  - Bezimiennność
  - Niewyraźność
  - Niezmysłowe
  - Wielkie
  - Niedziałające
  - Nie mówi
  - Bez pragnień
  - Prostota
  - Wielkie Jedno
  - Stałe
  - Niebyt, pustka
  - Sposób, zasada
  - Zasada życia
- **Dào w myśli japońskiej**
  - D. samuraja
  - D. harmonii energii ki

**DÀO** [tau] (z chiń. — droga; jap. michi, dō) — jedno z podstawowych pojęć filozofii Dalekiego Wschodu, odnoszące się do fundamentalnej zasady systemu filozoficznego lub religijnego, a także istoty sztuki, sztuk walki czy rzemiosła. Pojęcie „dào” ma także konotacje etyczne, co jest widoczne m.in. w jap. słowie „dōtoku”, oznaczającym moralność (dosłownie „cnota d.”); znak, którym jest zapisywane słowo „dào”, składa się z elementu przedstawiającego głowę, oko i kroczącego człowieka (schematycznie przedstawia kogoś, kto idzie drogą ostrożnie czy też uważnie rozglądając się wokół siebie) (tłum. bywa jako: droga, sposób, metoda, znaczenie, ale najczęściej pozostawiany jest w formie oryginalnej: dao, lub w dawnej transkrypcji: tao).

**Dào w myśli chrześcijańskiej.** Jest to podstawowe pojęcie w szkole taoistycznej (daojia), która od d. wywodzi swą nazwę. Także pierwszy traktat tej szkoły, autorstwa Laozego (VI w. przed Chr.), nosi nazwę *Daodejing* (*Księga o d. i o de*, tłum. czasem jako: *Księga drogi i cnoty*). Pojęcie „dào” było jednak obecne i w innych szkołach, zwł. w konfucjanizmie i neokonfucjanizmie (daoxuejia — szkoła nauki o d.), ale i w niektórych szkołach buddyzmu. Każda ze szkół filozoficznych interpretuje d. w odmienny sposób, uznając za ważne inne sensy. Spośród nich za najważniejsze należy przyjąć następujące określenia:

Bezimiennność (wuming). Laozi i szkoła taoistyczna zwracają uwagę na to, iż d. nie ma właściwej dla siebie nazwy. Ta, którą jest określana, nie jest tak naprawdę nazwą, ponieważ służy jedynie do desygnowania tego, co nienazywalne; desygnowania samej ludzkiej chęci dyskusowania o d. O nazwie tej wiadomo, iż niczego nie może ona denotować, ponieważ to, na co wskazuje, nie jest rzeczą (wu). W filozofii chiń. przyjmuje się, iż nadawanie nazw jest początkiem dwojakiego rodzaju rzeczy: tych, które leżą w obrębie kształtów i cech, czyli przedmiotów jednostkowych i konkretnych, do których odsyłają takie nazwy, jak koń czy Laozi, oraz tych, które leżą poza kształtami i cechami np. końskość czy człowiek, a zatem odsyłających do przedmiotów ogólnych,

abstrakcyjnych. O d. stwierdza się natomiast, że nie jest ani abstrakcyjne, ani konkretne i dlatego właśnie jest bez sobie właściwego imienia. Nazwy pojawiają się przy ustalaniu hierarchii, czyli miejsca, jakie każda część żywej całości, jaką jest wszechświat, zajmuje w ogólnym planie współzależnych związków. O d. Laozi mówi, że nie jest na szczycie hierarchii, a Zhuangzi (399–295 przed Chr.) stwierdza, że jest wszędzie. Nazwy wyznaczają również granice, natomiast d. nie ogranicza się do bycia czymś. Jest bezimienne, ponieważ nie ma w nim, czy też nie ma ono, jakiegokolwiek specjalizacji, a nazwy wyznaczają określony (często tradycją) sposób odnoszenia się do rzeczywistości, sposób, w jaki należy działać. Nazwa d. nie ma w gruncie rzeczy żadnej konotacji, ma jedynie sugerować to, co dostępne jest w szczególnym doświadczeniu, o którym mówi się w taoizmie, że nie jest poznawaniem i prowadzi do niewiedzy (wuzhi). D. nie jest tym, o czym się wie, lecz tym, co się urzeczywistnia. Stąd ten, kto realizuje d., nie wie, co czyni i wydaje się głupcem. Dlatego ta nazwa, która nie jest prawdziwą nazwą (ming ke ming feichang ming, *Daodejing*, 1), występuje w tekstach w konstrukcjach metaforycznych, na ogół mających ogromną sugestywną siłę. D. dla Laozi jest jak nieociosany kłoc (pu) — każda próba nazwania go jest jak ociosywanie kłoca — wydobywa pewne aspekty, inne tracąc bezpowrotnie.

Niewyraźalność (wudao). D. nie daje się ująć i przekazać ani słowami, ani milczeniem (*Zhuangzi*, 25), ulega zagubieniu w dyskursywnych rozważaniach, dlatego nie może zostać zdefiniowane, a jedynie — w ograniczonym zakresie — zilustrowane przykładami i obrazami o charakterze analogii. Do najbardziej znaczących należy zaliczyć następujące obrazy: tryskające źródło, z którego można stale czerpać, a ono prawdopodobnie jest niewyczerpywalne; jest źródłem życia, trwania — poza nim nie ma długowieczności; woda, która przynosi pożytek wszystkim rzeczom i nie walczy z nimi; wlewa się we wszelkie zagłębienia, bez różnicy pozycji wysokiej i niskiej; nie wartościuje i nie jest źródłem wartości (Laozi mówi, że to ludzie wartościują, a d. samo siebie nie ceni, nie różnicuje też rzeczy na mniej lub bardziej godne; jak przepływająca woda potoku, jest najbardziej miękka i słabą istotą na świecie, która jednak draży najbardziej twardą skałę i przenika wszędzie). Byt najwyższy (di), który rodzi jedno (yi), czyli całość rzeczy, którego nic nie poprzedza, a który sam poprzedza w porządku ontycznym każdy początek.

Niezmysłowe. D. niedostępne jest poznaniu zmysłowemu. Laozi mówi, że gdy patrzy na nie, nie widzi go i dlatego nazywa je Niewidocznym; gdy wsłuchuje się w nie, nie słyszy go i dlatego nazywa je Niesłyszalnym. Dlatego d. jest kształtem bez kształtu. Jest niejasne i mgliste.

Wielkie (da). Laozi w VI w. przed Chr. przeczuwał to, co na Zachodzie odkryte zostało dopiero wraz z postępowaniem w fizyce, a mianowicie, iż wraz ze zmianą skali zmianie ulega język, metoda i model interpretacyjny, który umożliwia poznawanie; np. w fizyce mamy świat średnich wielkości dostępnych poznaniu zmysłowemu, mikroświat fizyki kwantowej i relatywistyczny makroświat obiektów astronomicznych. Laozi napisał, że wielki kwadrat nie ma kątów (*Daodejing*, 41), a wielka doskonałość podobna jest do niedoskonałości (tamże, 45). W tym sensie można powiedzieć o d., że jest Wielkie. Wielki jest również władca (wang), Ziemia (di) i Niebo (tian). Te 4 są wielkie (tamże, 25) i w przypadku każ-

dego z nich trzeba brać pod uwagę trudności, które wiążą się z koniecznością przeskalowania, innego podejścia.

Niedziałające (wuwei). „Dào nie działa, a nie ma niczego, co by nie było zrobione” (tamże, 37), ponieważ nie przeszkadza ono rzeczom robić tego, co same robić potrafią. Wspiera je pozwalając, by rzeczy i sprawy same się dokonywały. W tym sensie d. jest spontaniczne i podąża za tym, co naturalne (ziran), jak za prawem (fa) (tamże, 25). Użyty przez Laozi w tym kontekście termin „fa”, oznacza prawo, ale w pewnym obcym dla czytelnika zachodniego sensie. Znak „fa” składa się z dwu części: po lewej stronie mamy schematycznie zaznaczony obraz płynącej wody, a po prawej stronie znak oznaczający „iść”; stąd idea prawa, jako podążania zgodnego z nurtem, w jakim przebiegają rzeczy i sprawy tego świata. Zawarta w tym obrazie wizja spontanicznego ruchu jest niewątpliwie bardzo odmienna od intuicji związanych z zachodnim rozumieniem terminu „prawo”.

Nie mówi. Niemówienie nie jest odpowiedzią na żadne pytanie (również to nie zadane). Laozi napisał, iż d. przychodzi samo, nie naucza, lecz zjawia się, gdy uczeń jest gotów. Taoiści pisali o bezsłownym nauczaniu (Laozi), o bezsłownej rozmowie (Zhuangzi). Również Konfucjusz w tym względzie powoływał się na Niebo, które nie mówi, a 4 pory roku następują regularnie po sobie.

Bez pragnień. To określenie odnosi się zarówno do bezosobowego charakteru d. — nie ma ono zatem osobistych celów i zasług; nie ma woli, niczego nie chce zrobić — jak i do tworzenia, które nie jest tutaj rozumiane jako stwarzanie, jest bowiem tak, że cokolwiek istnieje, przez d. staje się istniejącym, ale ono nie jest twórcą istniejących rzeczy, ani nie włada nimi, ponieważ nie można dopatrzeć się w nim śladów świadomości i woli. Takie tworzenie bez stwarzania, którego synonimem jest naturalność i spontaniczność (ziran) — jako zgodne z d. — jest też ideałem wszelkiej twórczości w taoizmie, konfucjanizmie i buddyźmie chan.

Prostota (pu). Zarówno przez taoistów jak i konfucjanistów prostota uznawana jest za znak postępowania zgodnego z d. Metafora, w której Laozi mówi o d., że jest jak nieociosany kłoc, odnosi się również do wizji takiej prostoty, która nie daje żadnych podstaw do wprowadzania jakichkolwiek rozróżnień. Ten termin rozumiany jest jako pojęcie o charakterze zarazem metafizycznym, etycznym (określa bowiem sposób postępowania mędrca) i estetycznym (równoważnym zachodniemu pojęciu piękna).

Wielkie Jedno (taiyi). W taoizmie Laozego i Zhuangzego oraz w neokonfucjanizmie (daoxuejia) d. jest zw. też: Wielkie Jedno, co znaczy, że w porządku ontycznym jest najwyższym źródłem całości (*Daodejing*, 42: „Dao rodzi jedno”), która w porządku logicznym różnicuje się na 2 przeciwstawne bieguny — yin i yang. Stąd o przeciwieństwie można powiedzieć, że jest ruchem d. — jasne zastępuje ciemne, słabe stanie się mocne, dzień następuje po nocy. Zhuangzi wyprowadza z pojęcia Taiyi wniosek metafizyczny, stwierdzając podstawową tożsamość wszystkich rzeczy, czyli wszystkich części całości, jaką jest wszechświat. Natomiast neokonfucjaniści wyprowadzają stąd wnioski powadzące do idealizmu obiektywnego (Zhuxi) i idealizmu subiektywnego (Wang Yangming).

Stałe (chang). Laozi mówił o d., że jest stałe, wieczne, ale znak, którym to określenie zapisał, oznacza również zwykły bieg spraw. Stąd w filozofii chiń. wieczność d. ma na ogół konotacje związane ze stałością tego, co jest zwyczajnie takie, jakie jest. To przekonanie miało również ogromny wpływ na proces sinizacji buddyzmu. W chanie, który uznawany jest za najbardziej chiń. szkołę buddyzmu, mówi się, iż d. to codzienny umysł człowieka oraz że znajduje się ono w najbardziej zwyczajnych czynnościach, takich jak rąbanie drwa na opał czy noszenie wody ze studni. Jeszcze bardziej konsekwentna okazała się tutaj myśl neokonfucjańska. Dla przedstawicieli tej szkoły najwspanialsze d. odnaleźć można w zwykłym ludzkim życiu wypełnionym realizowaniem pięciu podstawowych relacji społecznych zachodzących między władcą a jego urzędnikami, między ojcem i synem, mężem i żoną, między rodzeństwem starszym i młodszym oraz między przyjaciółmi.

Niebyt, pustka (wu). W taoizmie termin „wu” oznacza w pewnych kontekstach pustkę, a w innych niebyt. D. jest puste, ponieważ nie ma w nim żadnej rzeczy, ale równocześnie zawiera ono wszystko, ponieważ obejmuje całość w jego prostocie, czyli jako nieodróżnicowane. Z dwu określeń — byt (you) i niebyt (wu) — o d. nigdy nie mówi się, że jest bytem. Jedynie o rzeczach mówi się w filozofii chiń., że istnieją. Natomiast w taoizmie, neotaoizmie i neokonfucjanizmie odnosi się d. do niebytu. Neotaoista Wang Bi, który podjął udaną próbę przekształcenia pojęć pierwotnego taoizmu w kategorie metafizyczne, mówił o wu, że jest ono substancją d., a jego funkcją jest wuwei (niedziałanie). W tym miejscu należy jednak pamiętać, że byt i niebyt nie wykluczają się, lecz są parą pojęć przeciwnych, czyli stale sobie towarzyszących i dopełniających się. Wg zgodnej opinii tych szkół odróżnia to ich rozumienie pustki i niebytu od tych, jakie postulują szkoły buddyjskie dla terminów „śūnyatā”, „asaś”, „abhāva” czy „nirvāṇa” (z których każdy był interpretowany jako niebyt).

Sposób, zasada (li). Takie rozumienie d. jest charakterystyczne dla tradycji, w jakiej filozofowały wszystkie szkoły konfucjańskie. W przeciwieństwie do nienazywalnego d. taoistów, tutaj mamy do czynienia z interpretowaniem tego terminu zbliżonym do idei powszechnika w filozofii zachodniej. D. jest zatem metafizyczną zasadą każdej kategorii rzeczy. Dlatego mówi się o d. bycia mędrce, d. bycia władcą, które odpowiednio oznaczają to, czym każdy konkretny mędrzec jako mędrzec powinien być i co władca jako władca powinien realizować, aby nazwa, którą się ich określa, była uznana za słusznie im przypisywaną. I w tym sensie d. w konfucjanizmie jest również zasadą moralną i ma związek z etyką i systemem cnót konfucjańskich. D., które reprezentowane jest przez nazwę ogólną, np. d. mędrca, jest tu rozumiane jako sposób, w jaki należy postępować, będąc na miejscu wyznaczonym przez tę nazwę. Dlatego Konfucjusz mógł napisać w *Dialogach konfucjańskich* (*Lunyu*), że wystarczy, by władca był władcą, ojciec ojcem, a syn synem, aby na świecie zapanował ład i pokój. Z kolei w tekstach neokonfucjańskich d. i li (zasada) traktowane są jak terminy w zasadzie równozakresowe (np. w pismach Zhuxi możemy spotkać sąd orzekający, iż li jest d. tego, co jest ponad kształtami).

Zasada życia (shengqi?). Taka interpretacja d. została rozwinięta w szkole neokonfucjańskiej. W jej naukach znajdujemy obraz świata, który nie

tyle został stworzony, ile urósł (sheng) do swej postaci obecnej. Wszechświat jako całość jest jednym żywym organizmem lub, jak przedstawia to inna ważna metafora, jest wielkim oceanem, w którym wszystko pełne jest życia napływającego fala za falą. Przemiany (yi), czyli w tym ujęciu tworzenie i regeneracja, realizują się jako d. owego kosmicznego organizmu. W tym sensie d. ostatecznie daje się ująć jako powszechna zasada dawania życia, która ma charakter zarazem moralny i naturalny, lub jako to, co kieruje naturą dawania życia.

Anna I. Wójcik

**Dào w myśli japońskiej** (jap. michi [mici], dō [doo]). W jap. neokonfucjanizmie, w okresie Edo (1600–1868) pojęcie „dào” (michi) stało się kluczowe dla szkoły starożytnej nauki (kogaku). Tacy myśliciele jak Yamaga Sōkō (1622–1685) i Itō Jinsai (1627–1705) krytykowali tradycyjne metafizyczne pojęcie d. szkoły shushigaku. Uważali, że michi jest „drogą człowieka” (jindō), czyli odnosi się jedynie do etycznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Natomiast Ogyū Sorai (1666–1728) uznał za d. cywilizacyjne osiągnięcia mitycznych chiń. cesarzy Shao i Yuna, opisane przez Konfucjusza.

D. samuraja (bushidō [busidoo]). Bushidō jest niepisany kodeksem etycznym samuraja (rycerza, żołnierza), który ponad wszystko winien cenić swój honor. W tradycji jap. przyrównuje się samuraja do kwiatów jap. wiśni, które nie więdną, gdyż ich płatki opadają po krótkim okresie rozkwitu — symbolizuje to gotowość samuraja na śmierć w obronie honoru własnego lub honoru swego pana. Chociaż nie ma jednego obowiązującego zapisu kodeksu bushidō, ideał samuraja został przedstawiony m.in. w opowieściach wojennych sławiących czyny samurajów (gunkimono), czy też pouczeniach dla następców, spisane przez głowę rodu (kakun). Od samuraja wymagano, aby był nieustraszony, biegły w rzemiośle wojennym, wytrwały, powściągliwy w mowie. Już w XIII w. powstawały dokumenty zawierające zapis obowiązków i praw samurajów, od 1615 kolejni shōgunowie wydawali przepisy prawne dotyczące klasy samurajów (buke shohatto). Istnieją także indywidualne interpretacje bushidō, takie jak *Księga pięciu kręgów* (*Gorin-no shō*, 1645) słynnego szermierza Miyamoto Musashiego (1584–1645), który podkreślał, że najważniejsze jest doskonalenie sztuk walki i wkroczenie w ostatni krąg, w którym d. jest pustka (kū, sanskr. sūnyatā) czy też *Hagakure kikigaki* (*Zasłyszane w cieniu listowia*, 1716) autorstwa Yamamoto Tsunetomo (1659–1719), głoszącego, iż samuraj powinien całkowicie poświęcić się swemu panu i być zawsze gotowy na śmierć.

Należy wyróżnić 2 okresy w rozwoju etosu samurajskiego — „bushidō wojny” (XII–XVI w.) i „bushidō pokoju” (XVII–XIX w.). W okresie „bushidō wojny”, w którym warstwa samurajów dopiero zaczęła zdobywać uprzywilejowaną pozycję w społeczeństwie, nie występuje jeszcze termin „bushidō”, natomiast są w użyciu takie określenia, jak „droga wojownika” (tsuwamono-no michi) czy „nauka rzemiosła wojennego” (musha-no narai). W tym okresie związki rodowe były silniejsze od wasalnych, czerpano obopólne korzyści związane z tworzeniem się więzów wasalnych. Pan potrzebował wasala jako sojusznika w walce z wrogami, samuraj zaś za swoją służbę uzyskiwał nowe nadania ziemi lub zabezpieczenie obecnego stanu posiadania (w tym czasie samuraje byli także właścicielami ziemskimi). Zdarzało się, iż wasal, nie wynagradzany odpowiednio

za swoją służbę, zrywał więzy wasalne i przechodził do obozu wroga. Czasami związki wasalne opierały się na więzi emocjonalnej, czego przykładem jest legenda o Benkeiu (zm. 1189), który pokonany w pojedynku przez Minamoto Yoshitsune, został jego wiernym wasalem. Samobójstwo po śmierci pana najczęściej popłeniali ci samuraje, których łączyły najsilniejsze więzy emocjonalne ze zmarłym panem — zazwyczaj miało to miejsce po przegranej bitwie, gdy sami byli ścigani przez wrogów i woleli zginąć z własnej ręki. Uznanie za obowiązek zemsty na zabójcy ojca czy pana (kataki uchi) również wydaje się psychologicznie uzasadnione w warunkach wojennego bezprawia. W tym okresie nie było jeszcze sztywnego podziału między warstwami społecznymi, o czym świadczy fakt, iż Toyotomi Hideyoshi (1536–1598) został władcą Japonii pomimo swojego chłopskiego pochodzenia. Wkrótce jednak noszenie mieczy stało się przywilejem wyłącznie samurajów. W tym okresie bushidō było spontanicznym wyrazem etycznych potrzeb wojowników, a nie sformalizowanym systemem, samuraje zaś dążyli zwł. do wzmocnienia własnego rodu.

W okresie „bushidō pokoju” etos okresu wojny zostaje przeniesiony w zupełnie nowe warunki. Samuraje przestali być właścicielami ziemskimi i zamieszkali na podzamczach, piastując różne stanowiska w administracji księstwa feudalnego w zmian za pensję wypłacaną w ryżu (hōroku). Osłabły więzy rodowe, a wzmocniły się wasalne, ponieważ samuraje stali się całkowicie uzależnieni ekonomicznie od swoich panów. Związki wasalne przestały być kontraktem gwarantującym wzajemne korzyści, ponieważ w okresie pokoju pan feudalny nie potrzebował sojuszników, a duża liczba samurajów-urzędników w księstwie feudalnym była często nadmiernym obciążeniem finansowym. Zaczęto podkreślać jednostronnie dobrodziejstwa, jakie więzy wasalne niosły dla samurajów, którzy bez pensji wypłacanej przez pana tracili źródło utrzymania, a podjęcie przez nich jakiegokolwiek pracy fizycznej oznaczało zdeklasowanie. Kładziono większy nacisk na edukację samurajów niż na sztuki walki, gdyż w okresie pokoju bardziej potrzebowano zdolnych urzędników niż dobrych żołnierzy. Chociaż w świadomości społecznej zachowały się pewne ideały etyczne okresu wojny, niektóre z nich nie były tolerowane przez shōgunat, ze względu na to, że zakłócały porządek publiczny. Samobójstwa po śmierci pana zostały zakazane w 1663, a kara śmierci (harakiri) dla bezpańskich samurajów z Akō, którzy pomścili śmierć swego pana (1703) jest przykładem na to, że władze nie życzyły sobie prywatnych porachunków. Samobójstwo dokonane przez rozcięcie brzucha (harakiri, seppuku) nadal pozostało najbardziej honorową śmiercią dla samuraja, a ponadto bardzo często uwalniało rodzinę zmarłego od odpowiedzialności zbiorowej. Rozcinanie brzucha (hara), uważanego za siedlisko życiowej energii było bolesne, ale po dopełnieniu rytualnych cięć, męki skazańca nie trwały długo, ponieważ kaishakunin (wybrany asystujący samuraj) ścinał mu głowę mieczem. Żywe emocje zrodzone na polu bitwy nie mogły być zachowane w zhierarchizowanym społeczeństwie i dlatego bushidō okresu pokoju stawało się coraz bardziej sformalizowane. Samuraje byli rozdarci między obowiązkiem (giri) przestrzegania honorowego kodeksu oraz etykiety a własnymi uczuciami (ninjō).

Zachowanie etykiety i przestrzeganie określonych zasad odróżniało samuraja od innych warstw społecznych, o czym świadczy fakt, że przestawał być samurajem, jeśli np. zgubił miecze lub mu je ukradziono. Ideologią, któ-

ra usprawiedliwiała uprzywilejowaną pozycję samurajów była neokonfucjańska szkoła shushigaku (chiń. Zhu Xi jia). Pod jej wpływem zaczęto utożsamiać samuraja z konfucjańskim uniwersalnym ideałem człowieka (kunshi; chiń. junzi), z tym że w Japonii tylko samuraje powołani byli do realizacji tego ideału niejako z urodzenia. Ich zadaniem było narzucenie innym warstwom społecznym norm etycznych i rządów prawa, gdyż uważano, że tylko rządy samurajów chronią kraj od chaosu. Ten aspekt powołania samurajów został rozwinięty przez Yamagę Sōkō, który twierdził, że ze wszystkich warstw społecznych tylko samuraje zdolni są do kultywowania etycznych wartości.

Wpływ na interpretację kodeksu bushidō miała neokonfucjańska szkoła yōmeigaku (chiń. Wang Yangming jia). Pod jej wpływem samuraj Ōshio Heihachirō (1793–1837) stanął na czele powstania plebejskiego przeciwko rządowi shōgunatu, który nie podjął żadnych prób pomocy mieszkańcom Ōsaki w czasie klęski głodu.

Po restauracji władzy cesarskiej (1868) samuraje stali się elitą intelektualną Japonii i aktywnie działali na rzecz modernizacji kraju. Inoue Tetsujirō (1855–1944) uważał, że etos bushidō powinien stać się podstawą patriotycznej postawy. W świadomości elity samurajskiej miejsce pana feudalnego zajął cesarz, o czym świadczy fakt, iż generał Nogi Maresuke (1849–1912) popełnił samobójstwo po śmierci cesarza Meiji.

Wśród jap. chrześcijan (zwł. protestantów) na przełomie XIX i XX w. wielu było samurajów, którzy pochodzili głównie z rodów tradycyjnie należących do zwolenników obalonego shōgunatu, mających małe szanse na zrobienie kariery urzędniczej w nowych warunkach. Uznali się oni za wybrańców Boga, któremu chcieli służyć w duchu bushidō — z bezwzględnym posłuszeństwem i gotowością nawet na śmierć. Tacy piewcy „chrześcijańskiego bushidō”, jak Nitobe Inazō (1862–1933) czy Uchimura Kanzō (1861–1930) głosili, iż etos samurajski jest podatnym gruntem pod przyjęcie Ewangelii w Japonii. Starali się także wykazać, że naród jap. nie jest krajem barbarzyńskim i może się chlubić swoimi tradycyjnymi wartościami.

W czasie II wojny światowej etos bushidō stało się dumą jap. armii, niestety także w negatywnym wydaniu — wychwalano absolutne posłuszeństwo żołnierzy dla dowódcy, biegłość w rzemiośle wojennym, a gotowość na śmierć dla ojczyzny i cesarza znalazła ucieleśnienie w postaci pilotów samobójców (kamikaze, dosłownie „boski wiatr”). Żołnierzom wpajano, iż duch bushidō zwycięży niezależnie od przewagi technicznej i liczebnej przeciwnika. Po klęsce wielu żołnierzy jap. popełniło samobójstwo, zwł. słynne stały się liczne harakiri dokonane przed pałacem cesarskim w Tokio po cesarskiej proklamacji kapitulacji — w ten sposób poddani cesarza przepraszaali go za przegraną wojnę.

Po wojnie najbardziej znanym orędownikiem bushidō był pisarz Mishima Yukio (1925–1970), który nawoływał do odnowy moralnej narodu jap. w duchu bushidō i w nawiązaniu do kultu cesarza. Zafascynowany dziełem *Hagakure kikigaki*, głosił apoteozę samurajskiej gotowości na śmierć w obronie honoru, gloryfikując harakiri. W 1970 Mishima i czterech członków Stow. Tarczy (Tate-no kai) wdarło się do siedziby dowódcy Sił Samoobrony w Tokio i nawoływało do przewrotu. Kiedy żołnierze zignorowali ich, Mishima wraz z porucznikiem Moritą Masakatsu (1945–1970) popełnili harakiri z zachowaniem tradycyjnego

ceremoniału. Obecnie do ducha bushidō nawiązują różne szkoły sztuk walki (budō), zwł. kendō.

D. harmonii energii ki (aikidō). Pojęcie d. można znaleźć także w nazwach sztuk walki (budō), takich jak aikidō, jūdō czy kendō (sztuka walki na miecze). Aikidō wyróżnia się od innych sztuk walki filozoficznym i religijnym charakterem. Twórca aikidō, Ueshiba Morihei (1883–1969), opracował główne zręby swojej filozofii czerpiąc inspiracje z doktryny religijnej ōmotokyō (Nauki Wielkiej Podstawy), której przywódca, Deguchi Onisaburō (1871–1948), był przez długi czas jego duchowym przewodnikiem. Właśnie od niego Ueshiba przejął przekonanie, iż sztuki walki pochodzą od bóstw. Wg kosmologii aikidō pierwotnym stanem była wielka pustka (daikokū), a proces tworzenia wszechświata rozpoczął się od kosmicznego oddechu, czyli pradźwięku „su” (nawiązanie do kotodama). Energia „ki” (chiń. qi), przenikająca cały wszechświat, powstała dzięki interakcji żywiołów wody i ognia. Ueshiba uważał, że trenując techniki aikidō można zjednoczyć ciało, umysł i energię „ki” w jedną harmonijną całość. Wg objawienia bóstwa Ryūō, źródłem prawdziwej sztuki walki jest boska miłość, celem aikidō jest więc osiągnięcie zwycięstwa bez walki. Stosowane są wyłącznie techniki obronne przy wykorzystaniu impetu ataku przeciwnika, zgodnie z zasadą nieprzeciwstawiania się. Energia „ki” rozchodzi się sferycznie i dlatego wszystkie techniki aikidō związane są z ruchem kołowym.

D. herbaty (chadō [ciadoo]). Wśród sztuk, które mają w swojej nazwie słowo „droga” najbardziej znana jest d. herbaty (chadō). D. herbaty wyraża postawę wobec życia i odczuwanie świata buddyzmu zen. Rytuał picia herbaty był odprawiany w chiń. klasztorach zenu okresu Tang, jednak rozwinął się i udoskonalił w Japonii. Patriarcha zenu rinzai, Eisai (1141–1215), przywiózł z Chin nasiona drzewa herbacianego i rozpowszechnił w klasztorach zenu zwyczaj picia sproszkowanej herbaty, wzmagającej zdolność koncentracji. Później rytuał picia herbaty zaczęto odprawiać przed wizerunkiem Bodhidharmy. Wielu mistrzów zenu, takich jak Ikkyū (1394–1481) odprawiało ceremonię herbacianą. Sen-no Rikyū (1521–1591) ostatecznie ustalił podstawowe zasady ceremonii herbacianej (cha-no yu), takie jak harmonia (wa), szacunek (kei), czystość (sei), wyciszenie (jaku) i przywiązywał dużą wagę do wyglądu ogrodu i pawilonu herbacianego. Sen-no Rikyū został mistrzem ceremonii herbacianej na dworze Toyotomiego Hideyoshi (1536–1598), jednak na skutek intryg dworskich został zmuszony do popełnienia samobójstwa (harakiri). Inny słynny mistrz ceremonii herbacianej, Kobori Enshū (1579–1647), głosił teorię jedności zenu i d. herbaty (cha zen ichidō), uważając, iż doskonała koncentracja w czasie ceremonii herbacianej jest jedną z form praktyki zen, ponieważ towarzyszy jej zwrócenie się ku swemu wnętrzu, przy jednoczesnym odczuciu jedności wszechświata (sprzeczna samotożsamość). Obecnie w Japonii najbardziej znane są 3 szkoły ceremonii herbacianej, założone przez wnuków Sen-no Rikyū: ura senke o charakterze plebejskim założona przez Sōshitsu (1622–1697), wyrafinowana omote senke założona przez Sōsa (1619–1672) i mushanokōji senke przez Sōshu; mistrzowie tych szkół są równocześnie adeptami zenu.

Ceremonie herbaciane poszczególnych szkół różnią się od siebie, jednak powtarzają się pewne istotne elementy. Zaproszeni goście udają się przez ogród (rōji) do pawilonu herbacianego (chashitsu); w głębi ogrodu ustawione są ka-

mienie, w największym — mającym kształt wydrążonej misy (tsukubai) — znajduje się woda przeznaczona do ceremonii ablucji; gospodarz i goście obmywają tutaj ręce i płuczą usta. Pawilon herbaciany przypomina wiejską chatę krytą strzechą, jest pozbawiony ozdób. Drzwi wejściowe mają wysokość ok. jednego metra, a więc każdy z gości musi się pochylić wchodząc. Ma to znaczenie symboliczne, ponieważ w pawilonie wszyscy są równi i nie obowiązują podziały klasowe. Samuraje przed wejściem do pawilonu musieli zostawiać miecze na znak, iż przychodzą w pokoju. Obecnie goście pozostawiają przed wejściem wachlarze, które symbolizują miecze. Pomieszczenie w pawilonie o powierzchni ok. dziewięciu metrów kwadratowych jest puste z wyjątkiem niszy tokonoma, udekorowanej malowidłem lub kompozycją kwiatową. Goście przed ceremonią herbacianą kontemplują piękno przedmiotów umieszczonych w tokonoma, a w czasie ceremonii podziwiają cenne utensylia i naczynia, dobrane odpowiednio do pory roku. Wszystkie gesty mistrza przy przyrządzaniu napoju są dokładnie określone, po symbolicznym oczyszczeniu czarki wysypuje on do niej sproszkowaną herbatę, zalewa wrzątkiem i ubija na pianę bambusową trzepaczką (chasen). Gość spożywa słodkie ciastko zanim herbata jest gotowa, ponieważ podnosi to smak gorzkiej herbaty. Gość powinien podnieść stojącą przed nim czarkę na wysokość podbródka wykonując jednocześnie lekki ukłon, a następnie wypić herbatę trzema łykami. Zwykle używa się jednej czarki (chawan), która krąży wśród zaproszonych, ale zawsze jest myta w miejscu, którego dotykały usta poprzedniego pijącego. Goście wymieniają uwagi na temat utensyliów, ale nie dochodzi do swobodnej rozmowy, ceremonii towarzyszy bowiem wyciszenie. W czasie ceremonii herbacianej, która nie ma jakiegoś kulminacyjnego punktu, uczestnicy odczuwają rytm życia wszechświata i są z nim w harmonii. Atmosferę tej ceremonii najlepiej oddają takie tradycyjne kategorie estetyczne, jak „wabi” (prostota, umiarkowanie, wewnętrzny spokój) i „sabi” (zamierzona niedoskonałość w sensie m.in. braku symetrii, szlachetne ubóstwo, melancholia związana ze świadomością przemijania).

Agnieszka Kozyra

**Bibliografia:** I. Nitobe, *Bushido. The Soul of Japan*, Phi 1899, Tok 1998 (*Bushidō. Dusza Japonii*, Wwa 1993); J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, NY 1908, Nas 1995; *Das Geheimnis der golden Blüte* (oprac. R. Wilhelm), Mn 1929, 1998 (*Taoistyczny Sekret Złotego Kwiatu oraz Księga Świadomości i Życia*, Wr 1994); T. Yamamoto, *Hagakure*, Tok 1940 (*The Hagakure. A Code to the Way of Samurai*, Tok 1980); Y. Fung, *A History of Chinese Philosophy* (tłum. D. Bodde), I–II, Pri 1952–1953; Z. Zhuang, *Czuang-tsy, Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Wwa 1953; D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Tok 1958, Nas 1995; *A Source Book in Chinese Philosophy*, Pri 1963; F. S. Bykow, *Zarodzenie obszczestwienno-politycznej i filozofskiej myśli w Kitaje*, Mwa 1966 (*Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Wwa 1978); R. Castile, *The Way of Tea*, NY 1971; A. Watts, *Tao. The Watercourse Way*, Lo 1975, 1992; S. Horiguchi, *Rikyū no cha*, Tok 1978 (*Herbata Sen-no Rikyū*); J. Stevens, *Abundant Peace. The Biography of Morihei Ueshiba, Founder of Aikido*, Bs 1987; W. Sikorski, S. Tokarski, *Budo. Japońskie sztuki walki*, Sz 1988; *Taoizm. Wybór tekstów*, Kr 1988; A. Szoska, *Chado, czyli ścieżka herbaty*, Kr 1989; S. Tokarski, *Sztuki walki. Ruchowe formy ekspresji filozofii Wschodu*, Sz 1989; *The Essential Tao* (oprac. T. Cleary), San Francisco 1991 (*Istota Tao*, Pz 2000); *The Essence of Aikidō. Spiritual Teachings of Morihei Ueshiba*, Tok 1993; B. Kita, *Cha-do. Tee und Zen-der gleiche Weg*, Mn 1993 (*Chado-herbata i zen*, Łódź 1995); A. Kozyra, *Samurajskie chrześcijaństwo*, Wwa 1995; A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, P 1997; M. Kaczmarz, *Wpływ doktryny sekty ōmotokyō na filozofię aikidō Ueshiby Moriheia*, Japonica 11 (1999), 197–213; Miyamoto Musashi, *Księga Pięciu krogów*, Bd 2000.

Anna I. Wójcik, Agnieszka Kozyra