

Qì – fundamentalne pojęcie w chiń. filozofii i kulturze (m.in. w medycynie, sztukach walki, zwł. tzw. wewnętrznych, fengshui), tłumaczone m.in. jako „para”, „gaz”, „energia”, „siła życiowa”, „oddech”, „siła materialna”, „duch”, „substancja psychofizyczna”; podstawowa dynamiczna substancja, z której złożone jest wszystko, co istnieje.

UJĘCIA PIERWOTNE. Koncepcje pierwotne, a także późniejsze, taoistyczne, nie przydawały pojęciu „qi” wymiaru etycznego, w przeciwieństwie do koncepcji konfucjańskich (począwszy od mencjuszowskiego haoranzhi q., po neokonfucjańskie idee oczyszczania q. w celu osiągnięcia doskonałości moralnej). Komentarz do *Księgi Przemian (Yijing)* wspomina, iż Niebo „jeździ na sześciu smokach”, którymi są q. (komentarz do heksagramu Tian). Q. wraz z „esencją” tworzy rzeczy.

Wg przedstawiciela szkoły Yinyang, Zou Yana (ok. 305–240 przed Chr.), q. – jako siła życiowa, przez którą wszystkie rzeczy, ożywione czy nie, są tym, czym są – przejawia się w pięciu fazach (czasem zw. pięcioma elementami: drewno, ogień, ziemia, metal, woda), którym przyporządkowane są m.in. kolory, organy wewnętrzne, kierunki geograficzne, pory roku, smaki, jak również w postaci yin i yang. Rzeczy o podobnym q. (tzn. będące w tej samej fazie) są wzajemnie powiązane i mogą w naturalny sposób na siebie oddziaływać. Rzeczy będące w jednej z kategorii (w jednej z faz), przekształcają się ponadto w określonym porządku w rzeczy kolejnej kategorii (kolejność „niszczenia”: drewno jest niszczone przez metal, metal – przez ogień, ogień – przez wodę, woda – przez ziemię, ziemia – przez drewno; kolejność „tworzenia”: drewno-ogień-ziemia-metal-woda). Koncepcja ta była wczesnym wyrazem przekonania, że istnieje powszechne prawo, rządzące zarówno światem społecznym, jak i naturalnym.

Dla Mo Di q. oznaczało chmury (*Mozi*, 68, 7/23 i 70, 98/139) lub wyziewy wydobywające się ze zbyt płytko pogrzebanych zwłok (*Mozi*, rozdz. XXV).

W *Dialogach konfucjańskich* q. oznacza oddech (*Lunyu*, 10, 3), a złożenie „xue-qi” („krew-oddech”) – odpowiada pojęciu „energii życiowej”, której przejawami są m.in. energia seksualna i agresja (tamże, 16, 7). Człowiek szlachetny stara się panować nad swoim „xue-qi”, jest to zatem coś, co podlega i powinno podlegać kontroli etycznej człowieka.

Mencjusz pod pojęciem q. rozumiał energię witalną jednostki, która jest koniecznym warunkiem aktywności, i która podlega woli człowieka. Mencjusz mówił też o „haoranri qi” (pojęcie niejasne, różnie interpretowane), który to rodzaj q., odpowiednio odżywiany, może ekspandować poza ludzkie ciało i przeniknąć wszechświat; haoranri q. można powiększać za pomocą systematycznego gromadzenia swych moralnie słusznym czynków (*Mengzi*, 2 A, 2), ale jego jakość może też zostać umniejszona przez działanie nieprzychylnych sił zewnętrznych (tamże, 6 A, 8).

Xunzi przez q. rozumie podstawę aktywnego istnienia; mają je „ogień i woda”, jak również rośliny (które dodatkowo mają życie), zwierzęta które prócz q. i życia mają też zdolność postrzegania, oraz ludzie, którzy obdarzeni są również yi, czyli poczuciem tego, co słuszne i sprawiedliwe (*Xunzi*, 9, 69/127).

U Zhuangzi termin „qi” występował w różnych kontekstach, np. „Wiatr jest qi Ziemi” (*Zhuangzi*, 2, 4/96), „Kosmiczne Yin i Yang są największymi z qi” (tamże, 25, 67/82). Jeśli chodzi o człowieka, to q. jest czymś, z czego on powstał („W stanie zawieszenia między istnieniem a nieistnieniem zaszła przemiana i powstała siła materialna (qi). Siła materialna przekształciła się w formę (li), forma przekształciła się w życie”, a śmierć jest tylko kolejnym etapem tego procesu przekształceń – tamże, 6, 31 b – 32 a). Ponadto q. ma zasadnicze znaczenie w procesie poznawczym: jest to „czysty duch”, zdolny do niezakłóconego, obiektywnego poznania prawdy (Dao); aby do takiego poznania doszło, należy odrzucić deformujący wpływ zwykłego aparatu poznawczego, opróżnić umysł z powziętych z góry kategorii i „słuchać swojego qi”, czyli zdać się na poznanie intuicyjne („Nie słuchaj uszami, słuchaj umysłem. Nie, nie słuchaj umysłem, słuchaj swoim duchem (qi). Słuchanie jest ograniczone do uszu, umysł jest ograniczony do rozpoznawania, ale duch jest pusty i czeka na wszystkie rzeczy”, tzn. przyjmuje je takimi, jakie one rzeczywiście są – cyt. za: J. A. Adler, *Chinese Religions*, 55, 127).

Huainanzi, księga zawierająca nauczanie synkretycznej szkoły taoistycznej Huang-Lao, z początków panowania dynastii Han, mówi o q. w kategoriach kosmologicznych: jest to budulec, z którego powstał (w kolejnych stadiach) świat materialny, a który istnieje w dwóch aspektach: yang (z którego powstaje niebo, słońce, ogień) i yin (z którego tworzy się ziemia, księżyc, woda); z seksualnego połączenia esencji produkowanych przez słońce i księżyc

powstają gwiazdy i planety (*Huainanzi*, 3, 1 a 19). Podobne idee będą później głosić neokonfucjaniści.

Wang Chong (27–97 po Chr.) podkreślał, że q. działa niecelowo, spontanicznie, metodą wuwei, i tak też powinien działać człowiek, jeśli chce być w zgodzie z naturą.

Dong Zhongshu, dzięki któremu konfucjanizm stał się ideologią państwową, utożsamiał q. z początkiem i zasadą wszechświata – to z q. powstała cała wielość rzeczy. Q. nieba i q. ziemi stanowiły pierwotnie jedność (yi), dopiero później rozdzieliły się na yin i yang, wuxing (5 faz) i w efekcie dały początek różnorodności rzeczy. Yin i yang to sposoby istnienia q.

Neokonfucjanista Zhang Zai uważał q. za pierwotny niezróżnicowany budulec, z którego powstały wszystkie konkretne rzeczy. Gdy q. jest poddane wpływom yang, pływa i unosi się, gdy jest poddane wpływom yin, opada i tonie. Jest to ciągły proces, w którym q. zagęszcza się i rozprasza. W fazie zagęszczania się q. powstają z niego jednostkowe rzeczy, w fazie rozpraszania się q. – następuje ich rozkład. Nigdy nie ma pustki – niebytu (wbrew poglądom buddyjskim i taoistycznym) – rzekoma pustka to q. w stanie wielkiego rozrzedzenia. Nie ma sensu próba umknienia poza ten ciągły cykl zagęszczania się i rozrzedzania q. (do czego dążą buddyści), ani próba skumulowania q. w celu przedłużenia życia (co jest celem taoistów); należy zwyczajnie żyć, a „po śmierci – odpoczywać”. Zhang Zai w tzw. Zachodniej Inskrypcji stwierdza, że skoro wszystko powstało z tego samego q., to wszystko (w tym i ludzie) jest częścią jednego wielkiego ciała. Człowiek powinien więc służyć ziemi i niebu niczym rodzicom, a wszystkich ludzi traktować jak braci.

Wg głównych przedstawicieli odrodzenia neokonfucjańskiego z czasów dynastii Song, Zhu Xi (1130–1200) i Cheng Yi (1033–1108), wszechświat powstaje nie tylko z q. (materii), jak mówił Zhang Zai, ale i z li, czyli form, zasad. „Istnieją różne kategorie rzeczy, ponieważ zagęszczanie się *qi* dokonuje się na rozmaite sposoby, zależnie od rozmaitych *li*. Kwiat jest kwiatem, ponieważ jest zagęszczeniem *qi*, które dokonało się zgodnie z *li* kwiatu, liść zaś jest liściem, ponieważ jest zagęszczeniem *qi*, które dokonało się zgodnie z *li* liścia” (Y. Feng, *Krótką historia filozofii chińskiej*, 322). A zatem dana rzecz jest sobą dlatego, że budulec q. zagęścił się na kształt jakiegoś konkretnego li. Wg Cheng Yi wszystkie li są wieczne i niezmiennie: fakty ze świata li „ucieleśnionych” w q. nie wywierają żadnego wpływu na świat „czystych” li.

„Wszystkie *li* są wszechobecne. Nie jest tak, żeby *dao* władcy stało się czymś więcej przez to, że Yao [idealny władca] był władcą, ani że *dao* synowskie stało się czymś więcej dzięki Shunowi [idealny syn]. One zawsze są takie same” (cyt. za: tamże, 324). „Dao” to inaczej *li* abstrakcyjne („*li* ponad kształtami”); natomiast *li* konkretne (tj. „ucieleśnione” w *q.*) Cheng Yi i Zhu Xi nazywają „*fen*” („manifestacjami”, „instrumentami”).

Od czasów Zhu Xi właśnie to rozumienie *q.* – jako budulca-substancji wypełniającej preegzystujące idealne zasady *li* – będzie w chiń. filozofii dominujące. Da ono również początek dyskusjom na płaszczyźnie dualizm – monizm, tj. czy zarówno siła materialna (*q.*), jak i formy (*li*), są odwieczne i wzajemnie nieredukowalne (jak sądził Zhu Xi), czy też tylko *q.* istnieje, a *li* jest jedynie jego zasadą, czymś podrzędnym (jak uważał np. Wang Fuzhi).

Neokonfucjańska koncepcja *q.* i *li* dostarczyła też odpowiedzi na pytanie o źródło zła. *Li* zawsze są dobre – i stąd wynika m.in. fundamentalne dobro człowieka – natomiast *q.* może być albo czyste, jasne i dobre, albo przeciwnie – mętne, ciemne i złe. Od jakości *q.* danego człowieka zależy jego postępowanie: ktoś z zanieczyszczonym *q.* będzie miał wybrakowaną, wadliwą naturę moralną i dlatego będzie zdolny do niegodziwego, niemoralnego postępowania. Należy więc oczyszczać swoje *q.*, tj. za pomocą „badania rzeczy” i samodoskonalenia starać się naśladować doskonałość wiecznych *li*. Dzięki temu, osiągnąwszy czystość i harmonię, człowiek może stać się mędrce – jednostką doskonałą.

Oczyszczanie własnego *q.* było ważne również dla wyznawców taoizmu religijnego, zajmujących się alchemią wewnętrzną, aczkolwiek robili to odmiennymi metodami i z innych powodów niż neokonfucjaniści: oczyszczanie *q.* uważali za niezbędne dla osiągnięcia nieśmiertelności, będącej ich celem. W ludzkim ciele znajdują się 3 „cynobrowe pola” i skojarzone z nimi substancje: dolne pole cynobrowe i *jing* (esencja życiowa), czyli główne wydzieliny seksualne, będące wysoce skondensowaną formą *q.*; środkowe pole cynobrowe i *q.* (oddech życiowy); wyższe pole cynobrowe i *shen* (duch). *Q.* należy przekształcać w (wyższe) *shen* i nie dopuszczać do jego kondensacji w (niższe) *jing*. Służyły temu: techniki seksualne, techniki oddechowe (*taixi*), medytacje i wizualizacje. Im więcej człowiek miał *shen*, tym bliżej był nieśmiertelności.

Y. Fung, *A Short History of Chinese Philosophy* (tłum. D. Bodde), NY 1948, 1997 (Y. Feng, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Wwa 2001); tenże, *A History of Chinese Philosophy* (tłum. D. Bodde), I–II, Pri 1952–1953; J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, C 1956; *A Source Book in Chinese Philosophy* (wyd. W.-T. Chan), Pri 1963; E. P. Moran, *Explorations of Chinese Metaphysical Concepts. The History of Some Key Terms from the Beginnings to Chu Hsi (1130–1200)*, Ph 1983 (mps ArUniversity of Pennsylvania); Z. He [i in.], *An Intellectual History of China*, Beijing 1991; L. Rainey, *Mencius and His Vast Overflowing Q. (Haoran Zhi Q.)*, Monumenta Serica 46 (1998), 91–104; J. A. Adler, *Chinese Religions*, Lo 2000; F. Avanzini, *Confucianesimo e taoismo*, Bre 2000 (*Religie Chin*, Kr 2004); P. Y. Ho, *Li, Q. and Shu. An Introduction to Science and Civilization in China*, Hong Kong 2000; D. Zhang, *Key Concepts in Chinese Philosophy* (tłum. E. Ryden), NH 2002; R.-B. Yang, *From „Merging the Body with the Mind” to „Wandering in Unitary Q.”. A Discussion of Zhuangzi’s Realm of the True Man and Its Corporeal Basis*, w: *Hiding the World in the World. Uneven Discourses on the Zhuangzi*, Albany 2003, 88–127; M. Im, *Moral Knowledge and Self Control in Mengzi. Rectitude, Courage and Q.*, Asian Philosophy 14 (2004) z. 1, 59–77.

Adam Juchniewicz