

# Maria Korusiewicz

---

## Kultury tragiczne i nietragiczne czyli zagadka Yaichiemona

---

Folia Philosophica 20, 211-226

---

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Kiedy parę lat temu czytałam sławną *Symbolikę zła* Paula Ricoeura, zaintrygowana mnie niewielka wzmianka, raczej spostrzeżenie niż myśl, że prawdopodobnie istnieją kultury, które nie mają zmysłu tragicznego<sup>1</sup>. Wbrew pozornej oczywistości tego twierdzenia próby jego zaakcentowania z reguły kończą się sprzeciwem słuchaczy wychowanych w tradycji kultury śródziemnomorskiej. Poczucie tragizmu istnienia wydaje się nam nieodłączną cechą kondycji ludzkiej, w związku z czym ten sposób postrzegania rzeczywistości przypisujemy także tym jednostkom i społecznościom, które go nie wykształciły. W rezultacie na ekranach naszych kin czy na kartach książek świadomość tragiczną mają nie tylko antyczni Grecy, ale także starożytni Sumerowie, pierwotne plemiona ziemi, a nawet zwierzęta w fabularyzowanych opowieściach zoologicznych.

Sytuacja nieco się rozjaśnia, jeśli wprowadzimy rozróżnienie pomiędzy „tragizmem” a „tragicznością”. Tragiczność pozostałaby kategorią filozoficzną, jedną ze składowych określe-

go typu światopoglądu, tragizm stanowiłby odczucie, które wywołują w odbiorcy wyposażonym w taki światopogląd pewne wydarzenia, a zarazem cechę subiektywnie tym wydarzeniom przypisywaną.

Chociaż celem tego artykułu jest określenie podstawowych cech światopoglądu n i e zawierającego w sobie kategorii tragiczności, spróbuję najpierw przyjrzeć się temu, czego ma w nim brakować: zjawisku tragizmu.

Niesłuchanie w tym pomocny okazuje się sławny dialog Lyncha i Stefana Dedalusa z *Portretu artysty w czasach młodości* Jamesa Joyce'a. Stefan



MARIA KORUSIEWICZ  
Kultury tragiczne i nietragiczne  
czyli zagadka Yaichiemona



<sup>1</sup> Por. P. Ricoeur: *Symbolika zła*. Warszawa 1986.

opisuje „tragiczną” śmierć młodej dziewczyny w wypadku ulicznym, po czym komentuje: „Dziennikarz nazwał tę śmierć tragiczną. Ale tak nie jest. Ta sytuacja odległa jest od litości i trwogi, pojmowanych według moich definicji.”<sup>2</sup>

Stefan zakłada więc, że w tym przypadku nie odczuwamy „tragicznej” formy litości i trwogi, choć przecież doznamy i uczucia lęku przed niespodziankami losu czyhającymi na ulicy, i pomyślimy z litością o nieszczęsnej dziewczynie. Wynika z tego, że litość i trwoga, rozumiane w kategoriach doświadczeń codzienności, nie wystarczają. Powodem może być brak jakiegoś dodatkowego elementu, nie ujętego w Arystotelesowskiej definicji, lub nieodpowiedni „wymiar” całej sytuacji. A jednak w języku potocznym funkcjonuje pojęcie „tragicznej śmierci” i tak właśnie określamy podobny wypadek, zwłaszcza jeśli ginie w nim osoba młoda i najprawdopodobniej nie obciążona winami wobec społeczeństwa lub boskich praw – musi więc owo pojęcie być w jakiś sposób związane z tragizmem.

Dlaczego jednak przeciętna jednostka, o nieznanym życiu wewnętrznym, ginąca niezastężenie w wyniku nieszczęśliwego zbiegu okoliczności tzw. tragiczną śmiercią, nie zasługuje na miano „tragicznej postaci”?

Odpowiedzialne za to są wszystkie trzy wymienione cechy. Po pierwsze, przeciętność. Dziewczyna Joyce’a nie różni się niczym od tysięcy innych, nie jest z całą pewnością postacią wybitną, nie przynależy też w żaden sposób do sfery tradycji kulturowej (nie jest ogólnie znana, jak np. aktorzy, politycy, przedstawiciele arystokracji; nie jest bohaterką opowieści, sagi – nie istnieje ani przed wydarzeniem ani po wydarzeniu, które potocznie nazwalibyśmy „tragicznym” w sferze mitu swojej społeczności. (Jeżeli jednak dzieje się inaczej, to mówimy o fenomenie, który moglibyśmy obserwować w przypadku księżnej Diany – o spontanicznym tworzeniu mitu). Po drugie, jest nie tylko kimś bez imienia i twarzy, ale także nic nie wiemy o jej życiu wewnętrznym, rozterkach, smutkach i radościach, więc nawet jeśli zaakceptujemy jej przeciętność, nie zaistnieje dla nas w żaden inny sposób, niż to wynika z paru słów w gazecie. Po trzecie, jej śmierć jest absolutnie przypadkowa, nie podsumowuje żadnego ciągu przyczyn i skutków, nie jest wynikiem – a przynajmniej my o tym nie wiemy – żadnego błędu czy pomyłki popełnionych w dążeniu do celów, które moglibyśmy określić jako wielkie. Intuicyjnie stwierdzamy więc, że dziewczyna nie pasuje do kanonu postaci „tragicznego bohatera”. Nawet w opisie dziennikarza brak jakiegokolwiek odniesienia do osoby; pozostaje jedynie fakt, zdarzenie, które zwyczajowo nazywamy „tragiczną śmiercią”.

Można by to określić mianem „tragizmu sytuacyjnego” i zdefiniować jako nieszczęśliwy zbieg okoliczności, w którego wyniku cierpi niewinna osoba,

<sup>2</sup> J. Joyce: *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Harmondsworth 1960, s. 204.

co przypomina nam o tragizmie istnienia. Inaczej mówiąc, odbieramy daną sytuację jako tragiczną, jeśli służy nam za coś w rodzaju średniowiecznego *memento mori*. Tragizm sytuacyjny może jednak oznaczać tragizm istnienia. Dzieje się tak wtedy, kiedy dana sytuacja wpisuje się w kontekst kulturowy lub filozoficzny, w którym zawiera się świadomość tragizmu jako dominującej cechy ludzkiego bytu; innymi słowy, jeśli wpisuje się w system kulturowy, posługujący się kategorią tragiczności. I tak, w oczach Europejczyka nieszczęśliwa śmierć ucieleśnia tragizm, ale dla przeciętnego mieszkańca Chin lub Japonii jest jedynie smutnym, lecz naturalnym skutkiem naturalnych przyczyn.

I w ten sposób wracamy do naszego problemu. Czy istnieją kultury nietragiczne?

Odpowiedź na to pytanie powinna brzmieć: tak. Zakładając bowiem, że świadomość tragizmu istnienia nie jest nieodłączną częścią ludzkiej egzystencji, stwierdzamy zarazem, że istnieją kultury, które nie wykształciły tej wiedzy, podążając innym szlakiem rozwoju, chociaż w coraz bardziej zuniifikowanym i jednocześnie coraz bardziej oddalającym się od tradycyjnych religii świecie zapewne sytuacja ta będzie się zmieniać, oscylując w kierunku kultur wyposażonych w zmysł tragizmu.

Oznacza to równocześnie, że ból istnienia, tak wysoko ceniony przez zachodnią sztukę, a zwłaszcza literaturę, może być sprawą marginalną, którą artysta spoza kręgu tej kultury stara się stonować lub wyeliminować z tego prostego powodu, że cierpienie tego typu uważa za dowód niedojrzałości. Na czym więc polega różnica pomiędzy kulturami mającymi świadomość tragiczną, a tymi, którym jest ona zbędna?

Chcąc udzielić na to pytanie pełnej odpowiedzi, należałoby sięgnąć do podstawowych pojęć, takich jak „wszechświat”, „jednostka ludzka”, „bóg”, „grzech”, oraz do ich definicji. Ze względu na szkicowy charakter tego artykułu postaram się zarysować jedynie główne rozbieżności między najogólniej pojętym Wschodem a Zachodem oraz ich genezę. Odwołując się do faktów kulturowych, które wyznaczają zręby światopoglądu. Większość badaczy przestrzega, że takie zbiorcze potraktowanie odrębnych systemów myślowych Indii, Tybetu, Chin i Japonii oraz niesłuchanie zróżnicowanych światopoglądowo narodów Europy i Ameryki jest niewykonalne ze względu na bogactwo i różnorodność tradycji Wschodu i Zachodu. Prawie każdy element, który odbieramy jako typowo wschodni lub typowo zachodni, możemy odnaleźć w obu tradycjach. Tym, co stanowi o decydujących różnicach, są najczęściej proporcje, w jakich te elementy występują. Mimo to roboczy podział na kulturę wschodnią i zachodnią okazuje się bardzo przydatny, jeśli usiłujemy uzmysłwić sobie powody, dla których te dwa światy jawią się nam jako tak różne. Postanowiłam odwoływać się głównie do chińskiego konfucjanizmu i ogólnie pojętej kultury japońskiej, ponieważ te systemy

myślowe najwyraźniej unaoczniają rozbieżności pomiędzy Wschodem a Zachodem.

### Transcendencja

W poszukiwaniu źródeł tych różnic najbardziej obiecujące jest przeanalizowanie stosunku danej kultury do najogólniej pojętej transcendencji. Jej też dotyczy pierwsza uwaga, jaka tu się nasuwa. Otóż samo pojęcie transcendencji lub immanencji jest znaczące jedynie z punktu widzenia tradycji anglo-europejskiej. W kulturach Wschodu, szczególnie w konfucjanizmie, takie rozróżnienie staje się niepotrzebne, ponieważ nic nie sugeruje podziału rzeczywistości na te dwie sfery. Autorzy książki *Thinking through Confucius* David L. Hall i Roger T. Amies podają definicję transcendencji, którą chcę przyjąć za podstawę rozważań. Transcendencja to „zasada, według której *A* jest transcendentne wobec *B*, któremu służy za zasadę, jeśli znaczenie i wartość *B* nie mogą zostać zanalizowane lub pojęte bez odniesienia do *A*, lecz nie odwrotnie.”<sup>3</sup>

Konieczność posługiwania się kategorią transcendencji jest oczywista w kulturze wyrosłej na Arystotelesie i Platonie, natomiast brak jej w tradycji konfucjańskiej. Dlatego trudno się dziwić, że myśl wschodnia sprawia tyle kłopotów jej europejskim propagatorom. Kosmos, w którym według naszej tradycji zawsze istnieje coś lub ktoś p o n a d wszystkim innym, nie przystaje do wizji wszechświata, gdzie wszystko łączy się, a nawet jest wszystkim. Ta zasada wzajemnego dopełniania konstytuuje rzeczywistość, w której nic nie funkcjonuje samodzielnie, niezależnie od swego (pozornego) przeciwieństwa oraz od wszystkich pozostałych elementów. Ta zasada polaryzacji pojęć (*conceptual polarity*) oznacza, że nie istnieją rzeczy całkowicie rozdzielne, które są podstawą większości systemów filozoficznych Zachodu, jak Bóg i świat, byt i niebyt, dobro i zło<sup>4</sup>. Wyklucza to także możliwość linearnego obrazu czasu, ponieważ rzeczy nie następują po sobie jako odseparowane zdarzenia, lecz wzajemnie się przenikają, powracając do swoich początków. Rzeczywistość zwiija się więc w spiralę, której symbolem jest słynny znak, oznaczający *yin* i *yang*, a miarą równie słynny *aurio sectio*, złoty środek starożytnych.

Wszechświat immanentny to wszechświat pojęć spolaryzowanych. Najwygodniej przedstawić to w formie graficznej – por. rys. 1.

Związek między pojęciami, które w tradycji anglo-europejskiej stoją do siebie w całkowitej opozycji, w rozumieniu wschodnim nigdy nie zanika;

<sup>3</sup> D.R. Hall, R.T. Amies: *Thinking...*, s. 13.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 17.



Rys. 1. Polaryzacja pojęcia

zawsze pozostaje sfera wzajemnego przenikania lub przylegania, co powoduje nie tylko ich wzajemną równowagę, lecz także równowartość. Niezwykle ciekawe pod tym względem są rozważania, jakie snuje Takeo Doi, autor książki *The Anatomy of Self. The Individual versus Society*<sup>5</sup>, który podjął się trudu analizy relacji między językiem a myśleniem, zewnętrznymi formami zachowań a wewnętrznymi odczuciami. Podstawowym problemem, przed którym stanął tłumacz tej książki na język angielski Mark A. Harbison, okazała się próba wyjaśnienia japońskich terminów za pomocą słów angielskich, opartych na wzajemnie wykluczających się znaczeniach.

Należy więc pamiętać, że używając pojęć czy określeń zaczerpniętych z naszej świadomości, nieustannie wypaczamy nieco znaczenia odpowiadających im określeń japońskich lub chińskich. Równowartość pozornych przeciwieństw w sferze zachowań społecznych oznacza np., że zachowania zewnętrzne ludzi nie służą jako tarcza chroniąca i ukrywająca ich wewnętrzne, „prawdziwe” poglądy czy uczucia, ale są po prostu najbardziej pożądaną społecznie formą ich wyrażania, pożądaną z tego względu, że owe wewnętrzne odczucia są postrzegane jako równoprawne i równorzędne wobec swych zewnętrznych przejawów. Dla Europejczyka lub Amerykanina zagłębianie się w wewnętrzne motywy zachowań jest nie na miejscu, ponieważ nie tylko ogranicza wolność osobistą, ale także zwiększa ryzyko odsłonięcia motywów lub odczuć niepożądanych, które uznaje się za oficjalnie nie istniejące. Takie podejście jest nie do pomyślenia dla Japończyka, ponieważ zaprzecza jego idei porządku świata, czyli niszczy równowagę między zewnętrzem (jap. *omote*) i wnętrzem (jap. *ura*)<sup>6</sup>, które wzajemnie się dopełniają.

W myśleniu anglo-europejskim pary rozłącznych pojęć ułożone są w struktury hierarchiczne. Najprostszy przykład to dobro i zło, ale także zewnętrznie *versus* wewnętrzna prawda, czy też zjawisko *versus* byt. Chociaż tego typu rozumienie pojawia się w nowoczesnym języku japońskim, jest to

<sup>5</sup> T. Doi: *The Anatomy of Self. The Individual versus Society*. Kodansha International 1986.

<sup>6</sup> Jap. *ura* – „wewnętrzna część”, odpowiadająca przylegającej do niej „części zewnętrznej – *omote*.”

tylko słaba zapowiedź podejścia zachodniego. Nadal obowiązuje wizja wszechświata immanentnego, czyli takiego, w którym kolejne warstwy zawierają się w sobie jak słynne chińskie pudełka, a ostatnie zawiera pustkę, czyli pełnię. „W każdym wnętrzu (*ura*) jest wnętrze (*ura*)” – mówi stare japońskie powiedzenie<sup>7</sup>.

Wszechświat immanentny to także wszechświat, który zawiera się całkowicie w swojej (jak by to określiła tradycja zachodnia) warstwie fenomenologicznej. To, co istnieje jako postrzegalne zmysłami, ma byt rzeczywisty i absolutny. Ta teza określa przede wszystkim podejście Japończyków, podczas gdy w Chinach sytuacja nie jest tak oczywista, nie wspominając już o Indiach, gdzie buddyzm prezentował diametralnie różne stanowisko. Na kontynencie azjatyckim, także w Tybecie, gdzie rozwinął się buddyzm, zwany ezoterycznym, oparty na wcześniejszej religii o charakterze szamanistycznym, słowo „oświecenie” oznaczało ostateczne objęcie umysłem tego, co jest poza światem zjawisk. Odpowiada to mniej więcej europejskiemu stanowisku, jednakże w Japonii to samo określenie zastosowano jako termin oznaczający ostateczne pojęcie tego, co istnieje w ramach postrzegalnej zmysłami rzeczywistości.

Japoński średniowieczny odłam buddyzmu zwany szkołą *tendai-shū*, idąc w ślady wielowiekowej tradycji fenomenalizmu *shinto*, odbiegał więc od stanowiska chińskich pism buddyjskich *Tien-t'ai*, z których korzystał. Sekta *nichiren-shū* proponowała zmianę chińskiej maksymy „działać w zgodzie z zasadami” na „działać w zgodzie ze stanem rzeczy”<sup>8</sup>. Terminy filozoficzne, przebywając długą drogę w przestrzeni i czasie z Indii do Chin, wreszcie do Japonii, zmieniały swoje znaczenie. Na przykład, Chińczycy tłumaczyli zaczerpnięte z sanskrytu *dharmata* jako rzeczywisty (czytaj: fenomenologiczny, widzialny) aspekt wszelkich rzeczy. Takie tłumaczenie zakłada, że istnieje także inny aspekt rzeczy, poza tym widzialnym. *Tendai-shū* buddyzm tłumaczył jednak to samo określenie jako „rzeczywisty aspekt to całość rzeczy”<sup>9</sup>.

W późniejszym okresie *Dogen*, japońscy buddyści, poszli jeszcze dalej, doszukując się Absolutu w przemijalności rzeczy, w czym zgadzali się zresztą z głosami poetów chińskich. „Przemijalność traw, drzew i lasów to rzeczywistość Buddy.”<sup>10</sup> Porównajmy jeszcze interpretację indyjskiego tekstu *Avatamsaka sutra*, mówiącego: „Wszystko, co przynależy do tych trzech światów, jest umysłem.” W wersji chińskiej tłumaczenie brzmi: „We wszystkich

<sup>7</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>8</sup> H. Nakamura: *Ways of Thinking of Eastern Peoples – India, China, Tibet, Japan*. Ed. P. Wiener. Honolulu 1968, s. 351.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 352.

<sup>10</sup> Ibidem.

trzech światach jest tylko ten jeden umysł." Natomiast według buddyzmu *Dogen* należy to rozumieć jako: „Te trzy światy są takie, jak je odbieramy.”<sup>11</sup> Jak widać, fenomenalizm japoński wywarł decydujący wpływ na rozwój myśli religijno-filozoficznej, a w konsekwencji – na charakter całej kultury. Pojęcia przynależące do najróżniejszych sfer życia kształtowały się w zgodzie z tą naczelną zasadą. Wizja świata, zbudowanego z jednorodnej materii zjawisk, którym przysługuje byt rzeczywisty, zapobiegała też skutecznie kreowaniu metafizycznych konfliktów.

Podstawą tragicznej wiedzy o świecie, niezależnie od etapu jej rozwoju, jest właśnie dominujące poczucie sprzeczności, konfliktu między mniej lub bardziej tajemniczymi siłami rządzącymi tym światem. W rezultacie w kulturach, które odbierają *universum* jako twór lub byt harmonijny, oparty na zasadzie uzupełniających się przeciwieństw, tragizm w naszym rozumieniu nie może zaistnieć, podobnie jak nie postrzegane jest transcendentne aktywne zło (przykładowo: język japoński nie ma określenia na oznaczenie autonomicznego zła). Konflikty o charakterze zbliżonym do tragicznego ograniczone są do sfery działań międzyludzkich – podstawowy przykład to wystąpienie przeciwko normom społecznym, wybór między obowiązkiem a namiętnością, nieszczęśliwa miłość itd. – co pozwala je umieścić w kategorii melodramatu raczej niż tragedii, mimo iż w sztukach przekładających te problemy na język dramatu znajduje się wiele elementów przypisywanych przez nas właśnie tragedii.

Na przykład *michiyuki* – w dramacie japońskim ostateczna podróż nieszczęśliwych kochanków ku śmierci zawiera rozpoznanie elementów winy, cierpienie, nieuchronną klęskę, ale brakuje tu szerszej, tragicznej wizji, która otworzyłaby drzwi do sfery wartości uważanych przez Zachód za bezwzględne. Bohaterowie cierpią, ale nie walczą przeciwko Siłom Ciemności, to, co święte, nie miesza się z tym, co diabelskie, ponieważ nie ma takiego różniczenia. Co więcej, bohaterowie akceptują w pełni porządek społeczny, który ich uczucie postawiło w stan zagrożenia, dobrowolnie więc decydują się na przegraną, na śmierć. Brak wartościującego osądu sytuującego człowieka pomiędzy transcendentnym (często upersonifikowanym) Dobrem a Złem zezwala, by to on sam, a raczej społeczność, której stanowi część, ustalała normy i kanony zachowań, dzieląc je na właściwe i naganne. A ponieważ to on (a nie absolutna potęga bóstwa) jest ich autorem, z jednej strony czuje się zobowiązany, by ich przestrzegać, z drugiej – ma prawo je zmieniać, jeśli tego wymaga dobro społeczności. Jego działania, nawet najbardziej obrazoburcze, nie są w stanie naruszyć harmonii wszechświata, nie wychylają języczka u wagi. To zawężenie pola działania powoduje, że tylko w obrębie życia społecznego znajdujemy możliwość konfliktu, i tu właśnie

<sup>11</sup> Ibidem, s. 353.



rozgrywa się cały dramat. W rezultacie pesymizm japoński różni się od naszego podejścia do tego pojęcia. Istnieje niezliczona ilość wierszy i utworów literackich sławiących harmonię przyrody, smutek i piękno przemijania, ciszę kontemplacji, ale trudno byłoby złożyć większy tom z utworów wyrażających przerażenie życiem, rozczarowanie światem i odrzucenie go. „Zachodni pesymizm oznacza zmęczenie egzystencją w ramach tego świata. Japończycy natomiast rozumieją przez to słowo zmęczenie określonymi, skomplikowanymi warunkami i ograniczeniami tej egzystencji, które chcieliby zmienić.”<sup>12</sup> To uczucie zmęczenia znika jednak w zetknięciu z pięknem natury – wyjściem z pułapki zniechęcenia, a nawet rozpacz jest samotność w obliczu harmonii świata.

Krótkie jest życie –  
Pozwólcie, bym ruszył na poszukiwanie Drogi,  
Kontemplując wzgórza i dzikie strumienie.<sup>13</sup>

W Indiach decydujący czynnik stanowi racjonalnie skonstruowana teo-dycea. Paradoksalnie, chociaż ośrodkiem zainteresowania jest podstawowy fakt śmiertelności człowieka, a główne zadanie filozofii i religii polega na uwolnieniu człowieka z błędnego koła cierpienia, ostateczny ton ma wydźwięk optymistyczny. „Ogólnie rzecz biorąc – pisze Nakamura – ludzie Indii wolni są od rozpacz. Ich optymizm rodzi się z przekonania, że chociaż życie pełne jest cierpienia, kiedy już zjednoczymy się z Absolutem, naszym udziałem będzie egzystencja przyjemna i pozbawiona lęku.”<sup>14</sup> To przeświadczenie znajduje wyraz w sztuce i literaturze. Świątynie hinduskie, początkowo budowane przy grobowcach czczonych mędrców, a także same grobowce pokryte są rzeźbą i ornamentyką wolną od smutnych, rozpaczliwych obrazów, na jakie natrafiamy, spacerując po chrześcijańskich cmentarzach. Zamiast owych obrazów ma do odwiedzających przemawiać zmysłowość, erotyzm, pełnia życia, a przede wszystkim spokój tych, którzy zwyciężają śmierć. Dramat indyjski nie zna tragedii<sup>15</sup>. Nawet po najbardziej bolesnych i straszliwych przejściach jego bohaterowie mają szansę żyć dobrze i szczęśliwie aż do końca, co w Europie zdarza się tylko w bajkach.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 371.

<sup>13</sup> Man'yōshū, *Collection of Myriad Leaves*, VIII. In: *Ways of Thinking...*, s. 371.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>15</sup> Ibidem.

## Indywidualizm

Drugim elementem, który zdecydowanie różni myślenie wschodnie od myślenia zachodniego, jest indywidualizm, czynnik woli jednostki, konstruującej świat ludzki na kanwie świata naturalnego. „Zasady i reguły pochodzą od władców i autorytetów” – piszą Hall i Amies, co niestety o wiele ładniej brzmi po angielsku („Princes provide principles, rules come from »rulers«”) <sup>16</sup>. W konfucjanizmie także przywiązuje się dużą wagę do czynnika ludzkiego, ale chodzi tu o wspinanie się jednostki ku doskonałości za pomocą reguł uważanych za naturalne, jedynie odkrywane, a nie ustalane przez nauczycieli i mędrców, podczas gdy w społeczeństwach zachodnich jednostka musi się dostosować do określonych praw danej społeczności, które narzucają jej autorytety. Musi to uczynić nie w drodze samodzielnego rozwoju, lecz przez naśladowanie zalecanych zachowań. Girard nazywa to interindywidualizmem (*interindividualism*), który różni się od wschodniej współzależności (*interdependence*) tym, że jednostka osiągająca szczyt rozwoju jest transcendentna w stosunku do społeczności, która zaczyna ustalać swoje normy na zasadzie *mimesis*. Zgodnie z teorią Girarda, sprzyja to budowaniu życia społecznego opartego na różnych formach przemocy, mniej lub bardziej jawnych.

Według zasad konfucjańskich jednostka istnieje przede wszystkim w relacji do grupy społecznej. Pojęcia „publiczny” i „prywatny” (odpowiednio: jap. *oyake* i *watakushi*), rozgraniczone w społeczeństwach zachodnich do tego stopnia, że to, co prywatne, nie powinno pojawiać się na publicznej scenie, w kulturze japońskiej są wymienne i jednakowo uprawnione <sup>17</sup>. „Właściwe wyłożenie znaczenia myśli Konfucjusza wymaga języka immanencji zakorzenionego w założeniu, że prawa, zasady, reguły i normy mają swe źródło w ludzkim, społecznym kontekście, któremu służą.” <sup>18</sup> Jeśli więc chcemy szukać podobnych stanowisk w filozofii anglo-europejskiej, będą to poglądy bliskie pragmatycznym koncepcjom Dewey’a, Jamesa, Peirce’a, ewentualnie filozofii Whiteheada. Skutki wschodniego podejścia do form zachowań (które, jak już pisałam, muszą być wynikiem przenikania się *tatemaie* (tego, co społeczne) i *honne* (tego, co wewnętrzne i jednostkowe) najlepiej obrazuje tekst Natsume Soseki (1867–1916): „Jeśli opieramy się na intelekcie, pokazujemy swoje rogi. Jeśli napełnimy swą łódź emocjami, porwie nas prąd. Jeśli będziemy upierać się przy swojej dumie, sami zamknijemy się w jej klatce.” <sup>19</sup>

<sup>16</sup> D.R. Hall, R.T. Amies: *Thinking...*, s. 14.

<sup>17</sup> T. Doi: *The Anatomy...*, s. 41.

<sup>18</sup> D.R. Hall, R.T. Amies: *Thinking...*, s. 14.

<sup>19</sup> T. Doi: *The Anatomy...*, s. 62.

Tak więc, te odczucia i wartości, które w Europie uważamy za niemal podstawowe dla jednostki, w Japonii należy odpowiednio poskromić, jeśli celem ma być dojrzałość społeczna. W dalszej perspektywie takie podejście do relacji między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne w ludzkich zachowaniach, zamyka drogę do rozwoju świadomości tragicznej, która opiera się między innymi na konflikcie tych dwóch sfer. W literackiej tradycji japońskiej istnieje postać, która opiera się tylko na swoich wewnętrznych odczuciach (*honne*) i nieustannie popada w konflikty z wymogami społeczeństwa, ale nie jest ona traktowana jako kandydat na tragicznego bohatera, lecz jako przedmiot docinków i żartów, jako niedojrzałe dziecko. To właśnie oznacza jego imię – *Botchan*. Jego historia mówi, że osoba, która nie przyjęła zasad współżycia społecznego za własne, nie potrafi obronić także swojej jednostkowej osobowości<sup>20</sup>. Daleko stąd do szukania w cierpieniu nie przystosowanej do życia społecznego jednostki nobilitujących ją wątków tragicznych. Normy społeczne nie są zewnętrzne w stosunku do jednostki i jej indywidualnych odczuć; zarówno pierwsze, jak i drugie wynikają z tego samego źródła, którym jest tradycyjny, zgodny z naturą ludzką, rytuał współegzystencji w grupie ludzkiej.

Kultury uznające fenomenologiczną warstwę rzeczywistości za jedyną i ostateczną postrzegają też w konsekwencji jednostkę jako podmiot etyczny manifestujący się w działaniu. Jeśli obraz jednostki konstruowany jest przez pryzmat jej czynów, a zarówno odczucia wewnętrzne, jak i zewnętrzne zachowania społeczne są oceniane jako równouprawnione i wymienne w swoich manifestacjach, znika pojęcie duszy w naszym rozumieniu. Przede wszystkim, nie ma warunków do powstania głębokiej przepaści pomiędzy ciałem a umysłem, która przysporzyła tyle kłopotów filozofii Zachodu.

Dla Chińczyka ciało i dusza nie są całkowicie rozłącznymi sposobami egzystencji, dlatego nie wymagają dwóch odrębnych terminologii<sup>21</sup>. Znalzło to odbicie w języku, w którym te same przymiotniki mogą opisywać wygląd fizyczny i określone właściwości duchowe. Patrząc na człowieka, nie dostrzegamy w nim niezmiennego i ponadczasowego elementu boskiego, substancji duchowej, która jest poza jego czynami i zachowaniami, nienaruszona w swojej esencji przez całe jego życie, niepowtarzalna i unikalna. To, co na Zachodzie stanowi miarę kreatywności i wartościowości jednostki: jej indywidualność i odrębność, na Wschodzie, gdzie obowiązuje współzależność (*interdependence*) oznacza, że jednostka ta, wyłamując się z kontekstu grupy, przejawia zachowania niepożądane.

Skoro znika sfera jednostkowej, odrębnej substancji duchowej, która egzystowałaby poza społecznością, znika też pojęcie indywidualnego grze-

<sup>20</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>21</sup> D.R. Hall, R.T. Amies: *Thinking...*, s. 20.

chu przeciwko zasadom nie uderzającym w życie społeczne (tego typu zasady nie są po prostu uważane za konieczne). Zamiast pojęcia grzechu wykształca się poczucie wstydu wobec grupy. Stąd podział kultur na kultury grzechu i kultury wstydu. Te ostatnie to kultury oparte nie na historii (którą tworzą jednostki wyłamujące się z cyklicznego świata rytuału i posługujące się swoją indywidualną wizją), ale na tradycji, w której zasady postępowania są immanentną częścią rytuału i konstytuują jednostkę jako podmiot działający, czynny w ramach tego rytuału. Prawo w tym rozumieniu jest prawem naturalnym, odwiecznym jak w powiedzeniu: „Rzeki wylewają i wiatry roznoszą pożar i takie jest prawo.”<sup>22</sup>

Kultury zachodnie, opierające się na transcendencji, wprowadzają zasady życia społecznego jako normatywne i autorytatywnie narzucone przez dominujące jednostki lub grupy społeczne. Jednostka nie może więc zaufać własnym instyktom, ponieważ takie podejście grozi popadnięciem w grzech. Jednostka nosząca w sobie taki grzech to idealny kandydat na bohatera tragicznego, obarczonego tzw. winą tragiczną. W kulturach wstydu wina jednostki bywa z reguły jednoznaczna, co uniemożliwia jakąkolwiek tragiczną interpretację.

Kosmos stabilny i niezmienny to szansa na „zagospodarowanie” przestrzeni życiowej człowieka skupionego na pragmatycznych problemach egzystencji. Religia i filozofia pozbawione elementu transcendencji, zakorzenione w ziemi, w powtarzającej się nieustannie codzienności, prowadzą do tego samego celu – do umożliwienia harmonijnego rozwoju psychicznego społeczności dzięki odnalezieniu (nie: narzuceniu) zasad rozwoju jednostki. Harmonia kosmosu, harmonia społeczności – oto cele nadrzędne, którym jednostka powinna się całkowicie podporządkować. (Stąd, między innymi, problemy z ustosunkowaniem się do zachodniej koncepcji praw człowieka).

Jeszcze do niedawna w języku chińskim trudno było określić człowieka inaczej niż jako członka rodziny. To wpisanie w grupę ludzką wymaga od jednostki specyficznych cech charakteru, które osiągnąć może jedynie w wyniku żmudnego doskonalenia wewnętrznego. To sianie i zbieranie plonów, praca, powolny, trwający przez pokolenia proces dążenia do duchowej perfekcji, wspomagany teorią o reinkarnacji. Co ważniejsze, myśl Wschodu, zmierzając do wyeliminowania sprzeczności, posługuje się nie tyle słowem, które traktowane jest jako pozór rzeczy, ile psychologicznym efektem, jaki wywiera ono na adresacie. „Nie polegać na słowach i literach; / lecz przekazywać poza uznanymi naukami; / prosto do umysłu człowieka; / Wpatrzeć się we własną naturę.”<sup>23</sup> To opis wczesnych praktyk zen w Chinach z VI, VII wieku n.e. Nauki to forma wskazówek do indywidualnego z nich korzystania.

<sup>22</sup> Wywiad z R. Imagawą. San Francisco, 1998.

<sup>23</sup> Wang-tsuit Chen: *Chinese Philosophy*. Princeton 1963, s. 247.

Zachodnia tradycja filozoficzna przywiązuje ogromną wagę do słowa, jako nośnika informacji i jako kreacji samej w sobie. Nie darmo nazywani jesteśmy ludźmi Księgi. Na Wschodzie, a szczególnie w Japonii słowo ma inne funkcje i cele<sup>24</sup>. Równowartość tego, co zewnętrzne i wewnętrzne, implikuje mniejsze znaczenie słowa ze względu na świadomość jego ograniczoności w stosunku do spraw, które usiłuje określić. Słowo funkcjonuje więc bardziej jako sformalizowany sygnał niż jako czysta informacja, nie wymagająca dookreślenia kontekstem sytuacyjnym. Jak można się domyślić, niezwykle utrudnia to, na przykład, kontakty handlowe między Japończykami a Europą czy Ameryką. Już w XVI wieku Luis Fros w swojej *Da Historia de Japam 1549–1582* pisał, że Japończycy posługują się niezwykle wieloznacznym językiem, a ich uśmiechy są fałszywe<sup>25</sup>. Oczywiście, podobne do japońskiego rozumienie słowa nieobce jest nam wszystkim, co sugerują wypowiedzi Maxa Picarda na temat ciszy: „Cisza może istnieć bez mowy, lecz mowa nie może istnieć bez ciszy. Słowo utraciłoby swoją głębię, gdyby zniknęło z niego wielkie tło ciszy.”<sup>26</sup> W konsekwencji takiego rozumienia funkcji słowa argumentacja filozoficzna Wschodu opiera się na zupełnie innych metodach niż europejska.

W tradycji wschodniej chyba jedynym rzeczywistym heretykiem był Budda, którego można nazwać pierwszym filozofem. Około roku 538 p.n.e. ustanowił nową metodę argumentacji, „lepszą niż którykolwiek z filozofów przedsokratejskich”<sup>27</sup>. Niemniej i przed nim, i po nim opierano się na dotychczasowych ideach – włącznie z nowo narodzonym buddyzmem – które cyelowano, opracowywano i rozwijano. W nietragicznych kulturach trudno ustalić granice między religią a filozofią, ponieważ takie zabiegi nie są zgodne z szeroko pojętą, wschodnią wizją *universum*, a także dlatego, że indywidualnej kreatywności jednostki nie postrzegano jako wartości. W pojęciu zachodnim myśl Wschodu nie podpada pod żadną z wymienionych kategorii, czym można wytłumaczyć niechęć Hegla do filozofii chińskiej czy indyjskiej, tak wyraźną w jego *Wykładach*. Filozofia Zachodu, która od samego początku była myślą indywidualną, oparta na zasadzie dialogu, dyskusji, sporu, odrzucającą egzegezę, antyautorytarną, z trudnością akceptowała doświadczenia Chin i Indii.

<sup>24</sup> T. Doi: *The Anatomy...*, s. 33.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 42.

<sup>26</sup> M. Picard: *The World of Silence*. Gateway Inc., 1952, s. 24.

<sup>27</sup> W. Kaufmann: *Tragedy...*, s. 5.

## Wojownicy i rolnicy, czyli mit

Spróbujmy jeszcze spojrzeć na rozbieżności tradycji Wschodu i Zachodu z punktu widzenia kulturowego mitu. Transcendentny wymiar myśli zachodniej, w której „oswojona” przestrzeń, w jakiej porusza się człowiek, opasana jest niezmierną głębią Obcego, w której panują niepoznawalne Moce, stawia człowieka w pozycji „wojownika indywidualisty”, zmuszonego przez przeznaczenie lub własną wolę do nieustannych wypraw na obce terytorium, gdzie czeka go starcie z tym, co potężniejsze od niego, niezrozumiałe, a w konsekwencji postrzegane jako groźny chaos. Tenże wojownik, bohater (jak go nazywamy, nawet jeśli to tylko bohater opowiadania) swoją energię kulturową skierowuje na zewnątrz siebie. Przemiany wewnętrzne, będące wynikiem spokojnego rozwoju duchowego ludzi Wschodu, medytacji, godzin ciszy spędzonych w samotności, w wojowniku wywołuje atak z zewnątrz (mit Edypa, historia Medei, Antygony itd.); towarzyszą one nieuchronnej przegranej, która w obliczu niezmiernie potężnej Obcego nabiera cech postrzeganych przez nas jako tragiczne. Tragiczna wizja musi odsłonić przed nami choćby na ułamek sekundy pierwotny chaos, pisze Rene Girard.

W przeciwieństwie do kultur, które nazywamy „rolniczymi”, opartych na uniwersalnej religii bogini-matki – żeńskiego żywiołu o różnych imionach, ale głęboko odczuwanej jedności kultu (jak pisze Eliade, „rozpowszechnienie religijności o agrarnej strukturze [...] ostatecznie przyczyniło się do powstania pewnej fundamentalnej jedności, łączącej nawet w naszych czasach tak odległe od siebie społeczności rolnicze, jak te ze strefy śródziemnomorskiej, Indii czy Chin”<sup>28</sup>) – gwarantującej cykliczny obrót czasu, kultura mająca cechy „wojownika” odwołuje się do męskiego typu bóstwa, które z natury swej jest „ojcem rodu”, bóstwem plemiennym lub klanowym, czyli najwyższą formą oręża skierowanego przeciwko temu, co zewnętrzne. Taki bóg walczy za swój lud, gnębi nieprzyjaciół i złoczyńców, nagradza posłusznych jego woli, jednym słowem – jest aktywnym, obdarzonym wolą i charakterem czynnikiem z m i e n i a j ą c y m rzeczywistość, już nie tylko wpisującym się w beczasową mitologię i tradycję, ale także kreującym historię. Stąd tendencja do postrzegania świata jako formy rozwijającej się linearnie, w drodze nieustannych konfliktów, co (właśnie w Europie) nazwano dialektyką.

Mitologie północnej Europy, podobnie jak mity greckie, unaoczniają konfliktogenny charakter politeizmu opartego na układzie patriarchalnym. Bogowie walczą z sobą, wciągając ludzi w sytuacje stałego zagrożenia – opowiedzenie się po stronie jednego bóstwa naraża na gniew innych bóstw (por.

<sup>28</sup> M. Eliade: *Historia...*, s. 32.

poematy Homera). Co gorsza, bogowie też podlegają woli potężniejszych sił lub zacierają do ostatecznej konfrontacji, w której wyniku zagrożony jest wszelki byt (mitologie skandynawskie). Znika poczucie bezpieczeństwa, jakie zapewniał obraz „koła czasu”<sup>29</sup>, cyklicznego obrotu życia i śmierci, a także wieczny porządek ustalony przez przodków, potwierdzany codzienną wędrówką słońca po nieboskłonie i harmonią następujących po sobie pór roku.

To poczucie bezpieczeństwa osadzone było głęboko w rzeczywistości immanentnego wszechświata, który w kulturze Zachodu ustąpił miejsca wizji opartej na transcendentnych „substancjach”. Istota ludzka, jako jedna z substancji, wrzucona w obcy jej świat, w instynktowny sposób poszukująca sensu swej egzystencji, szybko dociera do pojęcia absurdu, które z jednej strony przeszkadza jej w spokojnym korzystaniu z rytuału tradycji, lecz z drugiej strony uwalnia ją, otwiera przed nią nowe możliwości poszukiwania owego sensu lub sensów. A ponieważ w trakcie owych poszukiwań nieustannie ociera się o rozpacz bezsensu, jej działania uzyskują wymiar tragiczny. To właśnie chaos absurdu rozciągający się tuż za bezpiecznym obszarem, któremu potrafimy, a przynajmniej staramy się, nadać znaczenie, stanowi warunek świadomości tragiczmu istnienia.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że świadomość tragiczna jest cechą kulturową tylko wtedy, kiedy:

1. Dana kultura posługuje się szeroko rozumianym pojęciem transcendencji i nieobce jest jej metafizyczne podejście do istoty bytu.

2. Dana kultura odrzuca fenomenalizm jako jedyne podejście do rzeczywistości.

3. Prawo naturalne zostaje zastąpione prawem normatywnym lub jemu podporządkowane.

4. Unikalność i indywidualizm osoby ludzkiej są postrzegane jako wartość.

Należy tu dodać jeszcze jeden punkt, wynikający z uwarunkowań historycznych:

5. Kultura znajduje się na rozdrożu między orientacją mitologiczno-religijną a pozareligijną (naukowo-filozoficzną).

W kulturach nie spełniających tych warunków nie dostrzega się rzeczywistości pierwiastka, który nazywamy tragicznym, co powoduje nie tylko odmienne podejście do sztuki, ale także do najszerzej pojętych problemów życia i śmierci.

Na zakończenie chciałabym przedstawić kontrowersyjną (według europejskich kryteriów) japońską opowieść o Hosokawie Tadatoshim (1584–1641), władcy prowincji Higo Kumamoto, który przed śmiercią dał swoim osiemnastu samurajom oficjalne pozwolenie na popełnienie *junshi*, samobój-

<sup>29</sup> Ibidem, s. 31.

stwa, do którego w społeczeństwie feudalnym wasal ma prawo w wypadku śmierci swego zwierzchnika, jeżeli otrzyma od niego pozwolenie. „Umrzeć bez zgody pana – to umrzeć jak pies”, mówi Mori Ogai<sup>30</sup>.

Osiemnastu samurajów otrzymało pozwolenie na *junshi*, chociaż Tadatoshi z wielką niechęcią myślał o ich śmierci i rozważał sprawę, starając się wybrać najlepsze rozwiązanie. Myślał więc, że jeśli nie wyda im pozwolenia, będą mogli służyć z korzyścią jego następcy, chociaż wiedział, że jego następcą ma już własnych popleczników i żołnierzy, którzy z pewnością nie będą przychylni starszym samurajom, zajmującym co lepsze stanowiska. Poza tym, jeśli nie zezwoli na samobójstwa, społeczność będzie uważała jego wojowników za ludzi, którzy zawiedli w chwili, kiedy powinni wykonać swój obowiązek. Będą traktowani jak niewdzięcznicy, jak nędzni tchórze, których wiek i zasługi nic już nie znaczą. I nawet jeśli przetrwają okres poniżania i pogardy, niektórzy mogą sądzić, że on, Tadatoshi, nie cenił ich wysoko i dlatego nie zechciał, by towarzyszyli mu w śmierci. Jaki wtedy będzie ich los? Rozważając to wszystko, władca czuł się zmuszony powiedzieć każdemu z nich: Zezwalam. I kiedy już to uczynił, pomyślał, że wszystko, co żyje, musi umrzeć, i że na miejscu padającego drzewa wyrasta nowe, i że jego następcą ma wystarczająco wielu swoich rówieśników, czekających na okazję, by mu służyć, słuszne jest zatem, by starzy wojownicy ustąpili im miejsca.

Wśród najlepszych samurajów był jeden, którego Tadatoshi skrycie nie lubił, choć doceniał jego zalety. Był to Yaichimon, zawsze oficjalny i służbista, uznający tylko *tatema*, nigdy nie objawiający swych wewnętrznych odczuć (*hon*ne). Ulegając impulsowi, Tadatoshi nie zezwolił mu na *junshi*. Znieważony w ten sposób, Yaichimon czuł się zmuszony do popełnienia brutalnego *seppuku*, a brzemień jego hańby ciężące na jego synach doprowadziło do zagłady całego rodu, gdyż synowie podjęli walkę z następcą Tadatoshiego w obronie ojca i wszyscy zginęli<sup>31</sup>.

Takeo Doi wyjaśnia, że nieszczęścia Yaichiemona spowodowane są jego niewłaściwą postawą, gdyż nie można przestawać z ludźmi, posługując się tylko *tatema*, bez ujawnienia swojej indywidualnej natury. Zaprzecza to zasadzie naturalnej równowagi, w wyniku czego naszego bohatera spotyka klęska. Historia Yaichiemona mogłaby posłużyć za kanwę tragedii, gdyby tylko dostała się na warsztat, powiedzmy, angielskiego dramaturga z XVII wieku. W wydaniu japońskim tragedią nie jest. Cały konflikt rozgrywa się bez udziału mocy wyższych, nie jest w niego zaangażowany żaden bóg. Śmierć samurajów rozpatruje ich zwierzchnik w jak najbardziej logiczny sposób, oparty na znajomości postaw ludzkich i reakcji społecznych. Dra-

<sup>30</sup> M. Ogai: *Abe Ichizoku*. Schinchosha, Tokyo 1971, s. 66.

<sup>31</sup> T. Doi: *The Anatomy...*, s. 65–70.



mat głównego bohatera nie budzi w słuchaczach chęci buntu ani bojaźni, chociaż odczuwają litość i współczucie. Nie ma tu jednak miejsca na żadną „tajemną przyczynę”, o której mówi Joyce. Yaichiemon przegrywa, tak jak przegrywają drzewa rosnące na zbyt stromych stokach.

Tak po prostu by w a.

Maria Korusiewicz

THE TRAGIC AND NON-TRAGIC CULTURES,  
OR YAICHIEMON'S RIDDLE

Summary

The present article is an attempt to describe the cultural determinants of the category of tragedy, the determinants considered in relation to the very generally conceived cultural systems of the West and East (particularly the Anglo-European tradition, on the one hand, and the Japanese and Chinese ones, on the other, as the most characteristic for the discussed problem). The particular parts of the article concentrate on various differences in approaching the notions of transcendence, individualism, natural and normative law.

Summing up, the author makes a list of the features conditioning, in a given culture, the development of a tragic consciousness that influences the formation of a specific vision of the universe.

Maria Korusiewicz

TRAGISCHE UND NICHT TRAGISCHE KULTUREN  
ODER YAICHIEMON'S GEHEIMNIS

Zusammenfassung

Die Autorin des vorliegenden Artikels versucht, kulturelle Determinanten des Tragismus vorzustellen, die in Bezug auf allgemeine Kultursysteme des Ostens und Westens (englisch-europäische Tradition, japanische und chinesische Tradition) untersucht werden. Die einzelnen Teile des Textes konzentrieren sich auf verschiedene Auffassungen von folgenden Begriffen: Transzendentalismus, Individualismus, natürliches und normatives Recht. Im Resümee werden solche Eigenschaften genannt, die in bestimmter Kultur ein tragisches, die Bildung eines bestimmten Bildes von *universum* beeinflussendes Bewusstsein ausbilden lassen.