

ISBN 97883-242-1169-2

Beata Szymańska

Kultury i porównania

universitas

© Copyright by Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków

TAiWPN UNIVERSITAS

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Beata Szymańska

Kultury i porównania

Spis treści

Zamiast wstępu	7
Kultura a sztuka przypisów	9
O milczeniu	50
Umysł jasny i czysty	75
Uważnie przyglądaj się światu	98
Haiku i Młoda Polska	127
Duchowość pogranicza	161

Zamiast wstępu

Tytuł książki *Kultury i porównania* mógłby ktoś odczytać jako próbę porównywania kultur. Nie o to jednak chodzi. Pytanie, jakie sobie postawiłam, można by tak sformułować: czy tego, co zostaje uznane za zrozumiałe tylko w jednej kulturze, naprawdę nie da się wyrazić w języku innej kultury? A ponadto, czy zobaczenie tego samego problemu w ujęciu różnych kultur nie pozwoliłoby nam na jego lepsze zrozumienie? Czy porównanie rozmaitych rozwiązań tych samych problemów nie mogłoby pozwolić nam na lepsze zrozumienie kultury własnej i na lepsze zrozumienie samych tych problemów?

A może rację mają ci, którzy twierdzą, że kultury są nieporównywalne?

Wybrałam kilka zagadnień, które wiążą się z tymi pytaniami: milczenie i mowa o tym, co niewypowiadalne, możliwość docierania do tej nie dającej się opisać rzeczywistości poprzez „oczyszczenie umysłu” i uważne przyglądanie się światu. Zaciekały mnie osobliwe analogie w poetyckim opisie świata w japońskich haiku i w wierszach okresu Młodej Polski.

Wreszcie i na koniec pojawiło się pytanie, czy w coraz bardziej zmieniającym się świecie, w zbliżaniu się, ale także konfliktach wielu kultur powstaje nowa duchowość. Krótko mówiąc, czy możemy się nawzajem zrozumieć?

Nie ma jasnych odpowiedzi na te pytania. Trzeba jednak koniecznie rozważyć słowa wielkiego filozofa i wnikliwego krytyka współczesności Karla Poppera: „Alternatywą krytycznej dyskusji jest (...) przemoc i wojna – podobnie jak alternatywą przemocy i wojny jest krytyczna dyskusja”.

Beata Szymańska

Kultura a sztuka przypisów

Wschód to Wschód. Zachód to Zachód.
Te dwa światy nigdy się nie zejdą.
(Rudyard Kipling, *Ballada o Wschodzie i Zachodzie*)¹

Jeśli dzisiaj nie da się już pójść naprzód w sztuce
wzajemnego niszczenia się – pozostaje jeszcze długa
droga w sztuce porozumienia.
(Nicolas Bouvier, *Kronika japońska*)²

Ten, przyznaję, nieco dziwny tytuł ma być skrótową formą wprowadzenia w próbę odpowiedzi na pytanie: czy inne niż własna kultura mogą stać się zrozumiałe, a jeżeli tak, to w jaki sposób do tego dochodzi.

Teżą ostatnio dość często spotykaną jest stwierdzenie, iż podobnie jak niemożliwy jest wierny przekład z jednego języka na drugi, nie da się również zrozumieć ani „przełożyć” jednej kultury na drugą. To, co obce zawsze pozostanie obce. Nie przypadkiem w kilku książkach poświęconych problemom wielości kultur pojawia się umieszczony tu jako motto cytat z wiersza Rudyarda Kiplinga: „Wschód to

¹ Rudyard Kipling, *The Ballad of East and West*. Ten tekst w przekładzie na język polski został zamieszczony w antologii *Sto lat literatury angielskiej* (Roman Dyboski, Warszawa 1957), tu jednak oparłam się na oryginale angielskim.

² Nicolas Bouvier, *Kronika japońska*, przekł. K. Sławińska, Warszawa 2001, s. 84.

Wschód. Zachód to Zachód. Te dwa światy nigdy się nie zejdą.” Podkreśla się fakt, iż, podobnie jak ujmujemy świat poprzez własny język, potrafimy odbierać rzeczywistość tylko w kategoriach kultury, w jakiej wzrastaliśmy i jaka ukształtowała nasz sposób myślenia (a także rozumienia). Powoduje to, iż jesteśmy niejako uwięzieni w określonych schematach poznawczych i nigdy nie potrafimy widzieć świata poprzez schematy właściwe innym kulturom. Czy jednak tak jest?

Zacznijmy od kłopotów Heideggera. W długich rozmowach, jakie prowadził w Niemczech z filozofem japońskim Shuzo Kuki, zetknął się z pojęciem *iki*. Pisał o tym w osobliwym tekście *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*³. Pojęcie to uznał najwyraźniej za nie dające się ani przetłumaczyć, ani wyjaśnić w kategoriach myśli europejskiej, mimo wielu prób dokonania tego przez Shuzo Kuki, znawcę filozofii, języków Zachodu i autora najlepszej książki poświęconej *iki*. To, co zapamiętał Heidegger z tych prób objaśniania, to słowa o „zmysłowym świeceniu, przez którego żywy zachwyt prześwieca to, co nadzmysłowe”⁴.

Nie tylko Heidegger napotkał takie trudności. Obok kilku innych terminów wywodzących się z estetyki japońskiej, takich jak *sabi*, *wabi*, *jugen*, termin *iki* uchodzi za całkowicie nieprzekładalny, a co więcej niezrozumiały dla nikogo, kto nie urodził się i wychował w kulturze japońskiej. Rzecz ciekawa – to właśnie pojęcie *iki* ukazało Heideggerowi problem niedostępności innej kultury.

Na pytanie o to, co to jest *iki*, nie będzie tu szczegółowej odpowiedzi, nie o to bowiem chodzi. Rzecz w tym, czy na tak postawione pytanie można w ogóle dać adekwatną odpowiedź. Już wiemy, iż jest to termin pochodzący z japońskiej estetyki. A właściwie, to teoria estetyczna opisuje pojęcie charakteryzujące specyficzne cechy zachowań i poczucia estetycznego gejsz. Nie wszystkich jednak, tylko tych, które są właśnie *iki*. Jest to termin odnoszący się zarówno do elementów ubioru, jak i sposobu zachowania, do erotyki, zalotności, do owej specyficznej gry toczącej się między kobietą a mężczyzną.

W artykule poświęconym *iki* Yumiko Matsuzaki⁵ stara się, odwo-

³ Martin Heidegger, *W drodze do języka*, przekł. J. Mizera, Kraków 2000.

⁴ Tamże, s. 78.

⁵ Yumiko Matsuzaki, *Gra w iki. Analiza fenomenu iki na podstawie prac Shuzo Kuki*, „Estetyka i Krytyka” nr 2, Kraków 2002.

łując się m.in. do analiz zawartych w rozważaniach Shuzo Kuki, zestawie wszystkie aspekty tego pojęcia, dochodzi w konkluzji do wniosku, że w gruncie rzeczy *iki* pozostaje czymś charakterystycznym tylko dla kultury japońskiej i nie da się go ani oddać jakimś innym terminem, ani wyczerpująco opisać. „*Iki* jako zjawisko nie posiada odpowiednika w żadnej innej kulturze, podobnie jak pojęcie *iki* nie ma odpowiednika w innym języku”⁶. A że autorka tej konstatacji, odwołując się zresztą do książki Shuzo Kuki, doprawdy starała się wyjaśnić, czym jest *iki*, żeby w końcu stwierdzić, że w gruncie rzeczy jest to niemożliwe, wypadaloby jej uwierzyć i wycofać się ze sprawy. Jednak nie wszystkie podejścia są tak pesymistyczne.

Wiele książek o charakterze zbeletryzowanych lub autentycznych pamiętników pisali ludzie przebywający wiele lat w fascynujących ich obcych kulturach, a swoje próby inkulturacji, także błędy i nieporozumienia, przedstawiali jako kolejne stopnie na drodze coraz lepszego zrozumienia tego, co obce. Lista takich książek byłaby niezmiernie długa, a ich lektura stanowi wielką pomoc dla tych, którzy nie mając możliwości bezpośredniego doświadczania tego, co obce, chcą się o nim czegoś dowiedzieć. Także oczywiście telewizja czy filmy fabularne o Chinach, Japonii, Indiach czy Iranie, nie mówiąc już o prezentowanych w telewizji filmach dokumentalnych przedstawiających autentyczne odległe kultury, udostępniają w sposób naoczny to, o czym ludzie dawniej mogli się dowiedzieć tylko od wielkich podróżników, poszukiwaczy przygód stanowiących niegdyś ozdobę salonów.

Amerykanka Lisa Dalby, autorka dość poczytnej książki *Byłam gejszą*, opisując odchodzący już w nowej Japonii w przeszłość świat gejsz, starała się zrozumieć tę osobliwą kulturę „świata uludy” w ten sposób, że sama na jakiś czas stała się jedną z nich. Pouczana o konieczności zachowania *iki*, pisze o różnych jego aspektach i zastosowaniu go w różnych sytuacjach. Odwołuje się więc po prostu do przykładów. „Gejsze z Fukugawy słynęły także z tego, że nigdy nie nosiły tabi. Widok bosej stopy, której bladość podkreślała czerń koturnów, stawianej na śniegu, był ogromnie *iki*. Wyrażała się w tym siła charakteru, cecha ważniejsza dla bycia *iki* od zawartego z pewnością w tym zwyczaju elementu erotycznego”⁷.

⁶ Tamże, s. 24.

⁷ Lisa Carihfield Dalby, *Byłam gejszą*, przekł. E. Pałasz-Rutkowska, Warszawa 1992, s. 232.

Zapewne jeszcze z tego znakomitego obrazka nie możemy w pełni wywnioskować, czym jest *iki*, ale już trochę wiemy. Jeszcze więcej przykładów i wyjaśnień przybliżyłoby nam to jeszcze bardziej.

Sama Yumiko Matsuzaki, przedstawiając na zebraniu naukowym Zakładu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego referat na temat *iki* w szerszym gronie ludzi nie znających problemu, ale otwartych i chętnych dla jego zrozumienia, także starała się poprzez przykłady różnych sytuacji, w jakich realizuje się *iki*, umożliwić coraz lepsze uchwycenie sprawy. Dodajmy tu dla ścisłości, iż termin ten wcale nie jest dziś znany przeciętnemu obywatelowi Japonii i sądzę, iż objaśnienie im tego mogłoby być równie trudne jak wytłumaczenie dzisiejszemu mieszkańcowi polskiej wsi, co to był *dandyzm*, termin, który nawiasem mówiąc ma wiele wspólnego z *iki*.

Podsumujmy to, co do tej pory zostało powiedziane: objaśnianie terminu może dokonywać się stopniowo, poprzez umieszczanie go w różnych kontekstach. Czasem można to zrobić jeszcze prościej. Odwołajmy się do – przynajmniej w Polsce obiegowego – przykładu. Eskimosi posiadają znacznie więcej słów określających rodzaj śniegu niż to jest w innych językach (język polski zna ich też немало, chociaż ich znaczenie rozumieją raczej tylko narciarze i ludzie gór!). Zapewne nie można tych terminów przetłumaczyć, jeśli nie ma dla nich stosownych odpowiedników, ale zawsze można je opisać, używając wiedzy o ich znaczeniu z definicji deiktycznej: popatrz, to właśnie jest taki rodzaj śniegu. Występuje więc różnica między prostym przełożeniem terminu a opisem stanu rzeczy w danym języku. Jest w tym oczywiście zawsze pewna – jeśli tak można powiedzieć – nieporadność stylistyczna, zbytnia rozwlekłość opisu, jednak, jak się wydaje, będzie ona trwała tylko tak długo, jak długo znaczenie terminu nie zostanie przyswojone. Wówczas często termin nie jest już dalej tłumaczony, pojawia się zapożyczenie językowe. Potoczna intuicja trafnie wtedy podpowiada, iż mimo lamentów językoznawców – purystów nie można zastąpić słowa „pub” słowem „bar” ani „gospoda”, bo to po prostu coś innego znaczy. W momencie, kiedy z innej kultury przyjmujemy nową instytucję rozrywkową, jaką jest pub, przyjmujemy też i jego nazwę.

Jak więc widać, metoda objaśniania polega tu na stopniowym przybliżaniu problemu, poprzez kolejne wymienianie znaczeń. W szybko

zmieniającym się świecie takich objaśnień nigdy nie zabraknie. Powstają ciągle nowe prace przybliżające nam zagadnienia, prace pisane przez sumiennych badaczy, zarówno zachodnich, jak i tych wywodzących się z różnych kultur Wschodu. Każda dowolna kwestia może zostać dokładnie zanalizowana, a bezcenna wiedza objaśniająca znajduje się w przypisach, w jakie każdy tekst jest wyposażony.

Mowa jest tu o obszarze zagadnień trudniejszych, o tematach prac naukowych. Ale także sztuka, od literatury poprzez kino, potrafi, niekiedy nawet trafniej, ukazać chętnym odbiorcom to, co dotychczas wydawało się odległe i obce. To nic, że często jest to podane w obrazie bliższym współczesnemu odbiorcy niż dawnym epokom. Film *Mały Budda* czy monumentalna *Mahabharata* mogą czasem powiedzieć coś ważnego także dzisiejszemu mieszkańcowi Delhi czy Nankinu.

Jednak przybliżanie jakiejś kultury odbiorcom z innego kulturowego kręgu wymaga od tych odbiorców nie tylko otwartej postawy, wymaga także chęci pokonania trudu. Bardzo cenne wydają się tu uwagi Karla Poppera rozwijającego temat, który sam ogólnie określił jako „mit schematu pojęciowego”. Przede wszystkim warta przytoczenia w tym miejscu jest jego krytyka definicji, z konkluzją: „w większości zagadnień jest najzupełniej nieistotne, czy pewien termin może czy nie może zostać zdefiniowany, i jak się go zdefiniuje. Wystarczy tylko sprawić, by to, co mówimy, było zrozumiałe. A definicja z pewnością nie jest środkiem prowadzącym do tego celu (...). A zatem, mówiąc ogólnie, definicje nie prowadzą do uczynienia tego, co mówimy, zrozumiałym czy do rozjaśnienia czegokolwiek”⁸. Ta koncepcja doskonale wyjaśnia trudności, jakie pojawiają się wówczas, kiedy termin wywodzący się z obcej kultury próbujemy w braku doskonale adekwatnego terminu z naszego języka przełożyć przy pomocy definicji.

A przecież nie tak przebiega proces zrozumienia. Objaśnianie kultury jest możliwe tylko w długim dialogu, w – jak by powiedzieli buddyści – *mondo*, w niekończącym się cyklu pytań i odpowiedzi. Jeszcze raz zacytujmy Poppera.

Wyjaśnienie, co się przez coś rozumie w rozmowie, która toczy się w bardzo nieformalnym trybie, zależy nie tylko od mówiącego, ale także od słuchaczy:

⁸ Karl Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, przekł. T. Baszniak, Warszawa 1998, s. 32.

mówiący powinien zadać im pytanie: „czy jesteście już usatysfakcjonowani, czy jeszcze nie?”. Jest to coś bardzo odmiennego od definicji, która zostaje wam po prostu narzucona – i musicie ją po prostu przyjąć i ugiąć się pod jej ciężarem⁹.

Dla dalszego toku tych rozważań trzeba, przynajmniej w jakimś stopniu, opowiedzieć się za jakimiś wybranymi z ogromnego zestawu definicjami kultury. (W książce poświęconej zdefiniowaniu kultury A.L. Kroeber i C. Kluckhohn przytaczają 161 takich definicji!¹⁰)

Zakres znaczeniowy tego pojęcia zmieniał się w zależności od rodzaju podejścia i filozoficznego lub socjologicznego ujęcia, a różnice są tu niekiedy dość znaczne. Zestawy różnych jego znaczeń pojawiają się w różnych pracach wydawanych w ostatnich latach, w tym także i w Polsce¹¹. W tym miejscu wystarczy jedynie stwierdzić, iż z jednej strony przydatne tu jest szerokie rozumienie kultury, obejmujące cały szereg przejawów życia społecznego od sposobu komunikowania, przez obyczaje, sztukę, po cywilizację techniczną. Z drugiej strony, sam problem przekładalności kultur zawiera w sobie pojęcie „rozumienia”, bliskie będą tu więc zarówno koncepcje proponowane przez strukturalistów – utożsamiające kulturę z szeroko rozumianą komunikacją, jak i te podejścia, które powstawały w obrębie rozważań z zakresu hermeneutyki.

Claude Lévi-Strauss najwyraźniej za najbliższą sobie definicję kultury przyjmuje stwierdzenie, iż jest to „każdy zespół etnograficzny, który okazuje znaczące z punktu widzenia badań odchylenie od innych”¹². Takie ujęcie jest tu bardzo przydatne, pozwala bowiem pojęciem kultury obejmować mniejsze i większe całości w zależności od przyjmowanego doraźnie punktu widzenia. Te same grupy ludzi można ze względu na odrębność (znaczące różnice) rozpatrywać z punktu widzenia konkretnego miasta (kultura paryska), grupy zawodowej,

⁹ Tamże, s. 33.

¹⁰ A. L. Kroeber i C. Kluckhohn, *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Mass. 1952. Wg Philip Bagby, *Kultura i historia*, przekł. J. Jedlicki, Warszawa 1958, s. 121.

¹¹ Pojęcie kultury omawiają ostatnio m. in : Andrzej Flis, *Chrześcijaństwo i kultura w Europie*, Kraków 2001; Stanisław Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1996.

¹² Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przekł. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 387.

religijnej (kultura protestancka) itp. Lévi-Strauss przywołuje tu wypowiedź Nielsa Bohra: „różnice w tradycjach różnych kultur są pod wieloma względami podobne do różnych, ale równoważnych sposobów opisywania doświadczenia fizycznego”¹³.

Edward Sapir, wskazując na trudności zdefiniowania pojęcia „kultura”, stwierdza, iż jest to pojęcie nieostre, a odróżnienie go od pojęcia „cywilizacji” będzie również trudne. On sam widzi trzy możliwości posługiwania się tym pojęciem. Pierwsze, to techniczne zastosowanie tego terminu przez etnologów i historyków kultury dla oznaczenia zbioru wszystkich „społecznie dziedziczonych – materialnych i duchowych – składników życia ludzkiego”¹⁴. Takie – bardzo szerokie – ujęcie pozwala na uznanie istnienia wielu „kultur”, a zarazem prowadzi często do ich wartościowania. Sam Sapir proponuje tu raczej termin „cywilizacja”. W drugim znaczeniu termin „kultura” odnosi się do sposobu, w jakim jednostka lub grupa społeczna partycypują w całości dorobku kulturowego. „Kulturalny” człowiek wybiera wartości, jego zdaniem, wyższe, a grupy dokonujące takich wyborów to elitarne grupy społeczne lub zawodowe – kultura arystokracji, absolwentów snobistycznych uczelni itp. Proponowane przez niego trzecie rozumienie pojęcia zawiera elementy dwóch poprzednich. Podobnie jak przy pierwszym akcentuje, że kultura odnosi się do grupy, a nie do jednostki, a z definicji drugiej przejmuje czynnik dokonywania wyborów. Ta koncepcja – jak stwierdza jej autor – „dąży do ujęcia w ramach jednego terminu tych ogólnych postaw, poglądów na życie i charakterystycznych przejawów cywilizacji, dzięki którym dana społeczność zajmuje w świecie dające się wyróżnić miejsce”¹⁵. Takie właśnie podejście trzeba by, jak się wydaje, przyjąć w momencie, kiedy mówi się o różnych kulturach, a przede wszystkim o kulturach narodu – Sapir przywołuje tu wręcz pojęcie „ducha narodu”, czy nawet „geniusza narodu”, przestrzegając jednak przy tym przed jakimkolwiek wartościowaniem. „W myśleniu i działaniu narodów (...) odcisnięty jest pewien wzorzec i (...) istnienie owego szablonu nie we wszystkich składnikach cywilizacji można równie łatwo wy-

¹³ Tamże, s. 388.

¹⁴ Edward Sapir, *Kultura, język, osobowość*, przekł. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978, s. 171.

¹⁵ Tamże, s. 175.

kryć. Specyficzną kulturę danej narodowości tworzy zespół tych składników jej cywilizacji, które w sposób najbardziej wyrazisty noszą na sobie piętno owego wzorca”¹⁶.

Są to wszystko określenia opisowe. Jednak można też mówić o kulturze, stosując przy tym wartościowanie. Dotyczy to wszelkich tzw. kultur wysokich, tzn. jak pisze Ernest Gellner w swojej książce *Narody i nacjonalizm*¹⁷ takich, które zostają uznane za lepsze od innych i które miałyby obowiązywać jako norma. Rozróżnienie to jest istotne, gdyż, jak się wydaje, to właśnie rozbieżność między normami kultury postulowanymi przez autorytety a normami obowiązującymi w danym społeczeństwie faktycznie – najwyraźniej widać to w rozbieżności między sztuką „wysoką” a sztuką popularną, czy jak ją kiedyś określano, „masową” – powoduje, iż jakiś fragment kultury może być całkowicie niezrozumiały dla pewnych grup społecznych o kulturze „niskiej”, żyjących w społeczności, w której takie wysokie normy są postulowane.

Tenże Gellner uznaje kultury za to, co jest pierwotne w ukształtowaniu się całości międzyludzkich relacji. „Narody nie zostały wpisane w naturę rzeczy. Nie stanowią politycznego odpowiednika rodzajów naturalnych (...) Istnieją jedynie kultury – niekiedy subtelnie poszegregowane, zachodzące na siebie – skrzyżowane, poprzepłatane. I istnieją zazwyczaj jednostki polityczne o różnych rozmiarach i formach. W przeszłości byty te na ogół nie pokrywały się (...) Rządzący ustalali swą tożsamość, odróżniając się kulturowo od niższych szczebli drabiny społecznej, a mikrowspólnoty rządzone odróżniały się poziomo od sąsiadów, pogrupowanych w podobne całości”¹⁸. Zaprzeczenie tego stanowiska jest charakterystyczne dla nacjonalizmu, który Gellner określa jako „dążenie do kongruencji państwa i kultury, do tego, by każda kultura miała swój własny, polityczny dach nad głową (i to nie więcej niż jeden)”¹⁹.

Warto w tym miejscu przypomnieć, iż tam, gdzie kultura, a nie odwołanie się do narodu czy państwa określała tożsamość jednostki,

¹⁶ Tamże, s. 177.

¹⁷ Ernest Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przekł. T. Hołówka, Warszawa 1991.

¹⁸ Tamże, s. 64.

¹⁹ Tamże, s. 58.

ten z obcych, który ją przyjmował stawał się „swoim”. Analizując swoistą sytuację Chin, Krzysztof Gawlikowski²⁰ zwraca uwagę na fakt, iż w tym kraju elementem spajającym od czasów starożytnych do niemal współczesnych nie było poczucie narodowościowe czy państwowe, lecz właśnie poczucie wspólnoty kulturowej. Zauważmy przy okazji, iż termin „obcy”, „barbarzyńca” nie oznaczał tam człowieka innej narodowości, lecz członka innej kultury. Stosunkowo łatwo mógł więc stać się „swoim”, jeśli tylko, jak to często się działo, przyjął kulturę Państwa Środka. Czynnikiem spajającym była tu zasada „li” – system nakazów i zakazów regulujących życie społeczne; są to reguły umocowane przez tradycje i jak byśmy dziś powiedzieli „zinternalizowane”.

Ten „kulturalizm” w przeciwstawieniu do nacjonalizmu nie ma tendencji do obrony istnienia wspólnoty, bowiem broni się wówczas tego, co łączy małą grupę, broni się „rodzimości” przeciw „obcemu”, a nie narodu czy państwa²¹.

Uważając się za jedyne państwo cywilizowane, Chińczycy nie mieli problemu z współistnieniem innych cywilizacji, bo sądzili, iż istnieje tylko jedno cywilizowane państwo: *Zhunguo* – Państwo Środka. Dopiero bliższe kontakty z Indiami zmodyfikowały to stanowisko, natomiast prawdziwym zaskoczeniem było stwierdzenie, iż także narody Zachodu posiadają kulturę. Stało się tak wówczas, gdy, obok (z dużym oporem przyjmowanych) misji handlowych, pojawili się tam misjonarze z Europy.

Dla tych przybyszów, zwłaszcza dla misjonarzy, którzy w obcych krajach mieli realizować swoje ściśle określone cele, nie dysponując przy tym ani armią, ani dostateczną ilością bogactw, wnikięcie w kulturę tych krajów, przynajmniej zdaniem niektórych z nich, stało się koniecznością. (Oczywiście nie zawsze tak się działo, krwawa historia podboju Ameryki najlepiej o tym świadczy.) Sprawa ta, jak się wydaje, warta jest przypomnienia, bowiem pierwszymi ludźmi współczesnego świata Zachodu, którzy próbowali zrozumieć inną kulturę i przełożyć ją na język pojęć własnej kultury, byli właśnie misjonarze.

²⁰ Krzysztof Gawlikowski, *Chiny : państwo, naród czy cywilizacja*, w: *Postacie narodów a współczesność*, red. K. Gawlikowski, Warszawa 1984.

²¹ Tamże, s.173.

Warto więc zatrzymać się przez chwilę nad problemem zwanym kiedyś „sporem o akomodację”.

Przypomnijmy tu parę dość znanych faktów, zdarzeń, które, jak się wydaje, można by uznać za początki prawdziwych prób zbliżenia się do innej kultury, gdyż, choć znane, mogą one rzucić pewne światło na warunki i sytuację, w jakich taki proces może się rozpocząć.

10 września 1583 włoski teolog, matematyk, geograf i astronom, słowem znakomity uczony, jezuita Matteo Ricci w towarzystwie ojca Ruggieri dopłynął do małego portu nad Rzeką Zachodnią, i złożył wymagany ceremonią ukłon przed chińskim dostojnikiem²². A był to koniec epoki Ming, epoki zamkniętej dla cudzoziemców, z wyjątkiem nielicznych kupców portugalskich, którym wolno było raz do roku popłynąć Rzeką Perłową dla wymiany towarów. W roku 1552, a więc niewiele lat wcześniej, zmarł niedaleko zamkniętego dla obcych przybrzeża Chin, nie doczekawszy się zgody na prawo wjazdu, wielki misjonarz Franciszek Ksawery, tak sprawnie działający w Indiach i Japonii. Co takiego się stało, iż Matteo Ricci, przedstawiciel obcej religii i obcego kraju uzyskał to, co nie udało się innym – prawo osiedlenia się w Państwie Środka? I dlaczego udało mu się żyć i działać w tym kraju przez całe swoje życie? Zmarł bowiem w Pekinie, sam cesarz – rzecz niebywała – przeznaczył dla niego grobowiec przy zachodnim murze Pekinu.

Jak wszyscy misjonarze, Matteo Ricci miał określony cel swojej wizyty – przekaz chrześcijańskiej wiary. Ale Ricci miał także coś do zaofiarowania. Powodem zaproszenia była informacja, jaką uzyskały władze jednej z chińskich prowincji, iż ten uczony zna matematykę, umie sporządzać mapy, a ponadto – co ważniejsze – zna się na zegarach. Był więc, jak byśmy dziś zapewne powiedzieli, ekspertem w sprawach dla kraju istotnych. Ze swoich zadań Ricci wywiązał się znakomicie. Sporządził pierwszą chińską mapę świata i wykazał dość dyplomacji, aby załagodzić szok wywołany ukazaniem, jak niewielki obszar zajmują Chiny w całości świata. Dokonał tego przez umieszczenie Chin na środku swojej mapy. Mapa ta była wielokrotnie dru-

²² Zob. Matteo Ricci, *I comentari della Cina. Dall' autografo inedito*, Macerata 1911; Felix Alfred Plattner, *Gdy Europa szukała Azji*, przekł. A. Starzeński, M. Bednarz SJ, Kraków 1975.

kowana i rozsyłana po całym kraju. Ricci nauczał też matematyki (sądono, iż okaże się ona przydatna dla alchemii) i przekazywał sztukę sporządzania zegarów. Później przeprowadził wnikliwe badania geograficzne, wykorzystując przy tym rozległą wiedzę Chin, to on jednak po raz pierwszy wyznaczył długość geograficzną Makao, oraz na jej podstawie odległości od siebie wielkich miast. I nie bez powodzenia głosił swoją misję chrześcijańską.

Zanim jednak tak się stało, Matteo Ricci postanowił nie tylko zapoznać się z krajem, w którym przyszło mu żyć, ale także jak najlepiej dostosować się do jego obyczajów, nauczyć się języka i żyć na sposób możliwie zbliżony do życia tej grupy, do jakiej czuł się przynależny. Był to zresztą błąd nowicjusza – przybranie szaty buddyjskiego mnicha, chodzenie pieszo zamiast korzystania z lektyki utrudniły mu, poprzez zaliczenie go do niższej w hierarchii grupy społecznej, zaraz na początku, kontakty z grupą, na której musiało mu zależeć: uczonych i arystokracji. Mnisi buddyjscy nie cieszyli się w tym czasie w Chinach zbytnim poważaniem. Później jednak, w miarę jak coraz lepiej poruszał się w skomplikowanych obyczajach Chin, został zaakceptowany. Zmienił strój i obyczaje na te, które przystoły ludziom wytwornym. Opanował znakomicie język, wybierając dialekt mandaryński, pięknie posługiwał się pismem. Pod przybranym imieniem Li Ma Tau zgłębiał pisma wielkich mistrzów chińskich i zastanawiał się, w jaki sposób zaakceptować kult Konfucjusza i pogodzić go z wiarą chrześcijańską, co ostatecznie uznał za możliwe. Ricci uważał Konfucjusza za największego spośród chińskich filozofów – moralistów i studiował jego pisma. Jego zainteresowanie dla chińskiej filozofii miało swoje dalsze konsekwencje. Przede wszystkim przetłumaczył na łacinę kilka najważniejszych klasycznych jej tekstów, w tym Konfucjański *Czteroksiąg*. W toku coraz głębszego wchodzenia w kulturę Chin Ricci zorientował się, iż buddyzm, który wcześniej uznał za religię dominującą, jest czymś w Chinach obcym. Zaczął przedstawiać się jako konfucjanista, i – jak go widzimy na znanej rycinie – przyjął szaty szkoły konfucjańskiej. Doszedł do wniosku, że należy dążyć do upowszechniania swoich myśli w postaci książek, co z kolei zaowocowało napisanym i opublikowanym w języku chińskim katechizmem.

Napotkał wówczas trudności translatorskie: w jaki sposób prze-

tłumaczyć na ten język istotne pojęcia chrześcijańskie? Uznał, iż można tego dokonać poprzez pojęcia zawarte w konfucjanizmie. Pomocny był mu, jak się wydaje, fakt, iż w swojej pierwotnej formie konfucjanizm nie był religią, lecz właśnie filozofią moralną, a równocześnie znajdowało się w nim miejsce na pojęcia Pana Nieba – *Tianzhu* i *Shangdi*, które to pojęcia przyjął jako ekwiwalent słowa „Bóg”. Jak widać, odnajdujemy tu istotny problem „przekładania kultury”. W opracowanym przez siebie tekście *Prawdziwe znaczenie Pana Niebios*²³ wniósł poprawki zastępując terminologię buddyjską terminologią klasyków starożytnej chińskiej filozofii. Wokół tych terminów rozpuł się niebawem spór, którego konsekwencje wykroczyły daleko poza kwestie czysto translatorskie i ściągnęły później na niego poważne oskarżenia o wprowadzanie do myśli chrześcijańskiej pojęć pogańskich.

Ojciec Matteo Ricci nie był jedynym utalentowanym i pełnym zapału zwolennikiem inkulturacji. Jego dzieło w Chinach kontynuował – pod imieniem Tang Jo Wang – niemiecki misjonarz ojciec Jan Adam Schall von Bell, doradca i przyjaciel młodego cesarza z dynastii mandzurskiej i jego następcy Ferdynand Verbiest. W Indiach włoski misjonarz ojciec Roberto de Nobili (1577–1656)²⁴ żył jak inni mieszkańcy kraju, przyjmując szaty i model życia indyjskiego *sanjāsina*. Opis jego długich starań o pozwolenie na to, aby mógł zastąpić sutannę, powodującą, że dla ludzi, z którymi miał pracować i żyć, był obcym miejscowym ubiorem, już sam wskazuje na to, jak trudno było uzyskać akceptację dla choćby powierzchownej próby dostosowania się do obyczajów innego kręgu kulturowego. Wreszcie zgodę taką uzyskał i odtąd zawsze nosił szatę wskazującą na jego równe bramińskiemu pochodzenie, włosy uczesane w *čuda* i sznur bramiński zakończony krzyżem. Jego przejście na wegetarianizm, siedzenie na ziemi na sposób mieszkańców Indii także budziło niepokój jego zwierzchników. Jeszcze bardziej kontrowersyjny okazał

²³ Zob. Matteo Ricci, *The True Meaning of The Lord of Heaven* (T'ien-chu Shih-ii), translated with introduction and notes Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, Taipei, Taiwan 1985.

²⁴ Peter Dahmen S.J., *Roberto de Nobili S.J., Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie*, Münster 1924.