

KATARZYNA PEJDA

KONFUCJUSZOWSKIE DOŚWIADCZENIE SACRUM – ANALIZA WYBRANYCH POJĘĆ W TEKŚCIE *ANALEKTÓW*

[...] 文武之道，未墜於地，在人[...]
[...] *Dao* [królów] Wen i Wu nie upadło na ziemię.
Ono jest w ludziach”
(*Analekta*, XIX, 22)

CONFUCIUS' EXPERIENCE OF SACRUM:
ANALYSIS OF SELECTED CONCEPTS IN THE TEXT OF *ANALECTS*

Abstract. The paper discusses the realm of sacred in Confucius' *Analects*, on the basis of western sacred-profane dichotomy. It contains analysis of following concepts: heaven (*tian*), order of heaven (*tianming*), under heaven (*tianxia*), fate (*ming*), natural order (*dao*) and ritual (*li*). The author argues that some features of above-mentioned concepts could be described as sacred in spite of cultural differences and the general view that Confucius' thought was mainly perceived as agnostic at best and that they constitute symbolic space that is sacred in a specific Confucian way. The feeling of being associated with what is sacred emerges from taking part in rituals and maintaining a natural order *dao* according to heaven's instructions *tianming*.

1. WSTĘP

Konfucjańskie *Analekta*¹, spisane przez uczniów powiedzenia Mistrza, są jednym z najważniejszych tekstów kultury chińskiej. Stanowią podstawę i punkt wyjścia dla rozważań na temat wczesnej myśli konfucjańskiej, a także późniejszego rozwoju konfucjanizmu. Co za tym idzie, w *Analektach* badacz znajduje informacje dotyczące podstawowych cech tradycyjnego społeczeństwa chińskiego oraz chińskiej tożsamości. Ponowne interpretowanie

Dr KATARZYNA PEJDA – Katedra Sinologii na Wydziale Nauk Humanistycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: katarzynapejda@gmail.com

¹ Odchodzę od stosowanego do tej pory tłumaczenia „Dialogi Konfucjańskie” z dwóch powodów. Po pierwsze, w artykule dokonuję własnego przekładu chińskiego tekstu *Lunyu*, po drugie zaś uważam tłumaczenie słowa *Lunyu* jako „Dialogi Konfucjańskie” za nieodpowiednie.

tego tekstu na podstawie zmieniającego się stanu wiedzy nie jest zatem błędem, lecz zabiegiem koniecznym dla określania najważniejszych cech konfucjańskiego paradygmatu.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest interpretacja wybranych pojęć z *Analektów*, które odnoszą się do konfucjuszowskiego doświadczenia sacrum i nadają mu cechy charakterystyczne dla tego kręgu kulturowego. Używam określenia „konfucjuszowskie”, ponieważ zakres analizy dotyczy jedynie zawartej w *Analektach* myśli Konfucjusza, nie zaś myśli Mencjusza, Xunzi czy też późniejszej filozofii neokonfucjańskiej.

Pojęcie „sacrum” zostało po raz pierwszy użyte przez francuską szkołę socjologiczną, której przedstawicielami byli Henri Hubert, Marcel Mauss i Émile Durkheim. W kulturze zachodniej istnieje kilka opisów tego pojęcia, przedstawiających różne jego aspekty. Według Eliadego istnienie sacrum zakłada istnienie profanum. Co więcej, nieskończona i ahistoryczna sfera sacrum manifestuje się w skończonej i historycznej sferze profanum. Przejawami sacrum w profanum są tzw. empiryczne hierofanie. Hierofanią może stać się każdy przedmiot, miejsce czy człowiek².

Prekursor fenomenologicznego opisu rzeczywistości Rudolf Otto skupił się na opisie innych cech doświadczenia sacrum. Podkreślając, że zdefiniowanie sacrum nie jest możliwe, ponieważ człowiek może poznać tę sferę jedynie intuicyjnie, próby zaś racjonalnego opisu kończą się uproszczeniami, które spływają pełnię mistycznego doświadczenia, Otto skoncentrował się na przeżyciach religijnych, jakie wywołuje doświadczenie zetknięcia z sacrum. Wyróżnił trzy rodzaje uczuć: *mysterium tremendum*, *fascinosum* i *augustum*. Pierwsze to uczucie grozy, wzbudzone majestatem i potęgą rzeczywistości sakralnej, drugie – fascynacja ową potęgą, *augustum* zaś to przekonanie, że doświadczenie sacrum jest silnym imperatywem do przestrzegania obowiązującego w społeczeństwie systemu wartości, człowiek zaś będzie postrzegał sacrum nie tyle jako zbiór wartości, lecz jako wartość samą w sobie³.

Punktem wyjścia rozważań o konfucjuszowskim doświadczeniu sacrum jest założenie, że nie jest ono związane jedynie z kulturą Zachodu i że pojawiło się również w tradycyjnym społeczeństwie chińskim, ponieważ i ono odprawiało religijne rytuały. Myśl Konfucjusza zawarta w *Analektach* stanowi materiał badawczy, na którego podstawie można prześledzić, w jaki

² MIRCEA ELIADE, *Traktat o historii religii*, tłum. JAN WIERUSZ-KOWALSKI (Warszawa: Książka i Wiedza, 1966), 7, 20-28.

³ RAFAŁ MARKOWSKI, „Fenomenologiczne interpretacje pojęcia *sacrum*”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 23 (2010), 2: 73-74.

sposób wybrane terminy konstruują doświadczenie konfucjuszowskiego sacrum. Wybrane przez mnie pojęcia spełniają wstępne kryterium przynależności do rzeczywistości sacrum – zewnętrzne wobec człowieka i społeczeństwa, stanowią źródło przeżycia religijnego lub norm moralnych. Są to: „niebo” – *tian* 天, „naturalny porządek” – *dao* 道 oraz „rytuał” – *li* 禮, a także pojęcia powiązane z *tian*: „to, co pod niebem” – *tianxia* 天下 i „nakaz nieba” – *tianming* 天命; przy tym źródłem porządku *dao* jest *tian*, *tianming* to sposób komunikowania się między *tian* a człowiekiem, *tianxia* to geograficzne i symboliczne miejsce, w którym ma obowiązywać porządek *dao*, rytuał *li* zaś to sposób zarządzania *tianxia*.

W artykule zastosowałam transkrypcję *pinyin* oraz własne tłumaczenie chińskiego tekstu.

Badacze zachodni zwykle określają myśl Konfucjusza jako świecki humanizm, niewiele jest bowiem w *Analektach* rozdziałów, w których znajdują się znaki – pojęcia odnoszące się do religii. Konfucjusz nie zajmował się sprawami wymykającymi się poznaniu zmysłowemu i koncentrował na badaniu świata i społeczeństwa tu i teraz (VII.20):

子不語怪，力，亂，神。

Mistrz nie mówił o rzeczach dziwnych, używaniu siły, nieporządku i bóstwach.

Tu Wei-ming pisze natomiast: „Konfucjaniści mogli podkreślać, jak istotne jest zwrócenie uwagi człowieka na życie zamiast na śmierć i na ludzi zamiast na bogów, lecz nie można na tej podstawie dowodzić, że Konfucjusz był zainteresowany jedynie człowiekiem tu i teraz w ramach świeckiego humanizmu – to byłby zasadniczy błąd”⁴.

Z filozoficznego punktu widzenia można powiedzieć, że Konfucjusz nie był zainteresowany jedynie „metafizyką bytów wartościowych”, bardziej interesowała go „perspektywa empiryczna”, czyli „używając terminologii platońskiej – aktualizacja owych bytów wartościowych w świecie fenomenalnym”⁵.

W rozdziale 13 księgi III pojawia się następująca wypowiedź:

⁴ STEPHEN A. WILSON, *Conformity, Individuality and the Nature of the Virtue: A Classical Confucian Contemporary Ethical Reflection*, w: BRYAN W. VAN NORDEN (red.), *Confucius and Analects. New Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 112.

⁵ MIROSLAW KOWALSKI i DANIEL FALCMAN, *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna. Analizy i impresje* (Kraków: Impuls, 2010), 62.

王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」

Wang Sunjia zapytał: „Co znaczy ma powiedzenie: ‘Lepiej przymilać się do boga kuchni⁶ niż do duchów przodków’”? Mistrz powiedział: „Nie jest tak, [jak mówi powiedzenie]. Jeżeli obrazi się niebo, to nie ma się nikogo, do kogo można by się modlić”.

Tekst nie jest do końca jasny, tym niemniej Konfucjusz w swej wypowiedzi wprost mówi, że modlono się do *tian*. Należy zatem przyjąć, że ludzie współcześni Konfucjuszowi angażowali się w rytuały religijne, nawet jeśli inaczej rozumieli istotę i naturę bytów, do których adresowali swoje modlitwy. W dalszej części tekstu przedstawiam możliwe interpretacje pojęć związanych z konfucjańską rzeczywistością sacrum.

2. POJĘCIE *TIAN* 天 W *ANALEKTACH*

Termin *tian* pochodzi sprzed czasów Konfucjusza i ma wiele, różniących się od siebie, znaczeń. *Tian* oznaczało najwyższy byt uniwersalny⁷, najwyższe bóstwo, czyli miało znaczenie religijne. W tekstach zachodnich Zhou znaczenie to poczęło ulegać zmianie, a *tian* było kojarzone z naturą lub z prawami natury. Cechy przypisywane bóstwu zaczęto przypisywać naturze – niebo posiadało moralne atrybuty⁸. *Tian* miało także znaczenie dosłowne – oznaczało nieboskłon⁹.

Literatura przedmiotu obfituje w rozważania dotyczące tego, jakie znaczenie ma termin *tian* w *Analektach*. Benjamin Isadore Schwartz uważa, że *tian* jest jedynym terminem centralnym, a Konfucjusz jest przekazicielem woli nieba. Według niego *tian* jest źródłem porządku moralnego, reprezentuje kosmiczną wolę moralną, która chroni i podtrzymuje porządek normatywny w społeczeństwie¹⁰. Według Davida L. Halla i Rogers T. Amesa *tian*

⁶ 奥 to południowo-zachodni kąt izby, miejsce honorowe, gdzie ustawiano tabliczki zmarłych przodków, sadzano ważnych gości. Według definicji Eliadego południowo-zachodni kąt domu, o którym mowa w tym rozdziale, to hierofania, przejaw sacrum w rzeczywistości profanum.

⁷ LIDIA KASARELLO, *Chińska kultura symboliczna. Jej współczesne metamorfozy w literaturze, teatrze i malarstwie* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2011), 42.

⁸ DONALD J. MUNRO, *The Concept of Man In Early China* (Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 2001), 36.

⁹ ROBERT ENO, *The Analects of Confucius, An Online Teaching Translation*, [http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_Confucius_\(Eno-2012\).pdf](http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_Confucius_(Eno-2012).pdf) (dostęp: 15.08.2012).

¹⁰ BENJAMIN ISADORE SCHWARTZ, *Starożytna myśl chińska*, tłum. MAGDALENA KOMOROWSKA (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009), 124–125.

w *Analektach* jest bez wątplenia antropomorficzne. Stwierdzają oni, że od wczesnych czasów Zhou (周朝, [Zhouchao], 1045 – 256 p.n.e.), kiedy *tian* było identyfikowane z antropomorficznym bóstwem *shangdi* (上帝 [shàng-dì]), nastąpił proces depersonalizacji, który doprowadził do przedstawienia *tian* jako naturalnej siły i porządku u kilku filozofów z późnego okresu Zhou. Hall i Ames zauważyli, że Konfucjusz podkreślał, iż człowiek jest odpowiedzialny za samego siebie i za okoliczności, w których się znajduje, tym niemniej jego koncepcja *tian* ma w sobie element antropomorficzny, który przejawia się w możliwości świadomej interwencji w ludzkie sprawy – czego najlepszym dowodem było to, jak postrzegał siebie Konfucjusz – jako przekaziciela spuścizny kulturowej (IX.5). Według nich *tian* jest również określane jako byt stwarzający świętych ludzi (IX.6) oraz byt determinujący ludzki status oraz majątek (XII.5). Skoro *tian* jest siłą, która ma umiejętność rozumienia ludzi (XIV.35), do takiego stopnia, że nie może być przez nich oszukana (IX.12), człowiek czyni słusznie, okazując jej respekt (XVI.8). W rozdziale 3 księgi III Konfucjusz powiedział, że ten, kto obraża niebo, ten nie ma się do kogo modlić. Hall i Ames podkreślili, że są to opisy antropomorficzne. W rozdziale 19 księgi XVII *tian* zostało ponadto przedstawione jako źródło wszystkich zjawisk oraz procesów naturalnych zmian¹¹.

Według mnie w tekście *Analektów* nie pojawiły się przesłanki, które pozwoliłyby na opisanie *tian* jako bytu antropomorficznego. Wypowiedzi, które przytaczają Hall i Ames, pozwalają na stwierdzenie, że między *tian* a człowiekiem pojawia się relacja, że *tian* stanowi dla człowieka punkt odniesienia oraz wzór, lecz trudno jest na ich podstawie określić, jaką naturę posiada *tian*. Określenie *tian* jako bytu antropomorficznego wydaje się nieuzasadnione.

Kolejnym zagadnieniem rozpatrywanym przez badaczy jest to, czy na podstawie fragmentów *Analektów* dotyczących *tian* można potwierdzić tezę, że wizja Konfucjusza była religijna i do jakiego stopnia ten aspekt wpłynął na jego teorię moralną¹². Robert Louden podzielił rozdziały *Analektów* zawierające znak *tian* na trzy grupy. Pierwsza grupa to cytaty, co do których większość badaczy jest zgodna, że mają wymiar religijny. Są to rozdziały, w których Konfucjusz przyznaje, że *tian* jest źródłem jego siły moralnej i że

¹¹ DAVID L. HALL, ROGER T. AMES, *Thinking through Confucius*, (Suny Series in Systematic Philosophy, ed. ROBERT C. NEVILLE) (New York: State University of New York Press), 205–206.

¹² ROBERT B. LOUDEN, *What does Heaven say?: Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics*, w: BRYAN W. VAN NORDEN (red.), *Confucius and Analects. New Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 77.

powierzyło mu boską misję, czyli: VII.23, IX.5, IX.6, III.24. Druga grupa to wypowiedzi, w których Konfucjusz przyznaje, że trudno mu osiągnąć cel, jakim jest naprawa moralności, widoczna jest w nich także intencja podążania za tym, do czego wyznaczyło go *tian*. Są to rozdziały: XIV.35, XI.9, VI.28. Trzecia grupa cytatów wyraża, według Loudena, przekonanie, że dobry człowiek musi wzorować się i szukać przewodnictwa w *tian*. Są to rozdziały: III.13, VIII.19, IX.11, XVI.8, II.4. Według Loudena Konfucjusz uznawał *tian* za najważniejszą siłę moralną we wszechświecie. Uważał też, że wszyscy ludzie, którzy chcą być dobrzy, muszą uznać *tian* za taką siłę i starać się *tian* naśladować. Wiara w siłę, która jest wobec człowieka zewnętrzna i nadaje wartościom i zobowiązaniom moralnym głębsze znaczenie, pozwala stwierdzić, że Konfucjusz był osobą religijną. Ponieważ – zdaniem Loudena – *tian* nie było antropomorficznym bogiem, stwierdza on, że Konfucjusza można określić jako osobę religijną, lecz nie teistę¹³. W dwóch rozdziałach (V.13 i VI.22) pojawiają się wypowiedzi, które można uznać za wyraz pragmatycznej i praktycznej orientacji myśli Konfucjusza. Louden uważa, że niechęć Konfucjusza do mówienia na wymienione w rozdziałach tematy wynika z jego determinacji, aby skupiać się na tym, co uważał za najważniejsze w ludzkim życiu – i nie jest to objaw postawy antyreligijnej¹⁴.

Tekst *Analektów* nie przynosi jednoznacznej odpowiedzi, jaka jest właściwie natura *tian*. Co więcej, można powiedzieć, że dyskusja, czy *tian* oznacza osobowego boga, czy też naturalny porządek, jest istotna jedynie dla badaczy zachodnich¹⁵. Dzieje się tak, ponieważ w kulturze zachodniej źródłem porządku etycznego jest Bóg. Dla Konfucjusza *tian* nie musiało jednak mieć podobnego znaczenia. Tym niemniej Konfucjusz funkcjonował w społeczeństwie dążącym do ustanowienia na ziemi naturalnego porządku, którego źródłem było *tian*, o czym świadczyć mogłoby choćby bardzo duże znaczenie rytuału *li*. Mistrz zatem był osobą religijną w tym sensie, że dążył do odtwarzania porządku, którego pierwotnym źródłem było *tian*, zwracał się także do *tian* bezpośrednio – na przykład w rozdziale XI.8, kiedy rozpaczął po śmierci Yan Yuana. Podobny tok rozumowania przedstawił Louden: „Konfucjusz namawiał tych, którzy chcieli zrozumieć, jak powinny wyglądać prawidłowe moralne zachowania, aby ‘popatrzyli na zewnątrz oraz do góry na *tian*’. Wizja Konfucjusza jest religijna (choć nie teistyczna), w sensie bezpośrednim, utrzymuje on bowiem, że standardy moralne są zależne od czegoś

¹³ Tamże, 78–79.

¹⁴ Tamże, 81.

¹⁵ Podobny pogląd podziela Schwartz. Por. SCHWARTZ, *Starożytna myśl chińska*, 124–125.

poza nami, większego niż natura ludzka czy kultura [...] Ponadto, aby zostać uznane za religijne, źródło wartości, które znajduje się poza człowiekiem, musi zostać uznane za święte. Poczucie respektu, którego doświadcza Konfucjusz kontemplując *tian* (XVI.8) spełnia wymogi doświadczenia religijnego¹⁶.

2.1. POJĘCIE *TIANXIA* 天下

Z konceptem nieba *tian* jest związane pojęcie *tianxia* „to, co pod niebem”. Pojęcie to pojawiło się w okresie panowania Zachodniej dynastii Zhou. Jeśli chodzi o geograficzne granice *tianxia*, uważano, że okrągłe niebo przykrywa kwadratową ziemię i te obszary, które znajdują się dokładnie pod niebem, to królestwo chińskie. Poza oddzielonym przez niebo obszarem zamieszkiwały jedynie plemiona barbarzyńskie. Koncepcja *tianxia* opierała się na wyobrażeniu najwyższej siły moralnej rządzącej wszechświatem – nieba, które jednocześnie legitymizowało władzę domu panującego Zhou. Ten obszar to państwo zarówno w wymiarze geograficznym, jak i symbolicznym – znajdujące się w obrębie i zarządzane niebezpośrednio przez *tian*¹⁷. Niebezpośrednio, ponieważ nieme *tian* (XVII.19) sygnalizowało swoje zamiary poprzez *tianming* ludziom, którzy umieli mandat nieba rozpoznać i zrozumieć. Rządzenie tym, co pod niebem (*tianxia*), jest odwzorowaniem porządku kosmicznego (II.1):

子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」

Mistrz powiedział: „Ten, kto rządzi przy pomocy cnoty *de*, jest jak Gwiazda Północna. Stoi w miejscu, a inne gwiazdy [gromadzą się wokół niej] oddają hołd”.

Tianxia jest obszarem geograficznym i/lub symbolicznym zarządzanym/poznanym poprzez sprawowanie ceremonii *di* – ceremonii składania ofiar przodkom. To, co znajduje się geograficznie/symbolicznie poza *tianxia*, należy do sfery profanum – sfery chaosu.

Sprawowanie władzy w obszarze *tianxia* miało bezpośredni związek z rytuałem i odprawianiem stosownych ceremonii. W rozdziale III.11 pojawia się następująca wypowiedź:

¹⁶ LOUDEN, *What does Heaven say?*, 81

¹⁷ JÓZEF PAWŁOWSKI, *'Państwo' we wczesnej filozofii konfucjańskiej* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2011), 26

或問禘之說。子曰：「不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。

„Ktoś zapytał o objaśnienie sensu ofiary di. Mistrz odpowiedział: „Nie znam go, ten kto go pojął, to tak jakby pokazywał świat o tu!” I wskazał palcem na swoją dłoń”.

2.2. POJĘCIE TIANMING 天命

Termin *tianming* 天命 składa się ze znaku *tian* 天 oraz znaku *ming* 命. *Ming* oznaczało początkowo „nakaz”. Później jego znaczenie przypuszczalnie rozszerzyło się, obejmując znaczenie „mandat nieba” – *tianming*. Pojęcie *tianming* pojawia się już się w *Księdze Dokumentów* (書經 [Shūjīng]), a wiara weń sięga czasów przed założeniem dynastii Zhou (周朝 [Zhōucháo] 1045-256) pod koniec drugiego tysiąclecia. Teoria dotycząca *tianming* była najprawdopodobniej wprowadzona przez Księcia Zhou (周公 [Zhōugōng]). Zgodnie z nią *tian* troszczyło się o dobrobyt ludu, a władca rządził zgodnie z *tianming* i pozostawał władcą wyłącznie dopóty, dopóki realizował ten cel. Jeśli zapomniał, dlaczego jest władcą, *tian* wycofywało *ming* i obdarzało nim kogoś godnego tej funkcji. *Tianming* było zatem imperatywem moralnym. Za czasów Konfucjusza zmieniło się jedynie to, że nie tylko władca, ale także każdy człowiek podlegał *tianming*¹⁸. Termin ten objął te obszary życia, które można by nazwać powołaniem człowieka albo stałym życiowym zadaniem nałożonym na człowieka przez *tian*. *Ming* w odniesieniu do dynastii oznaczało mandat na wykonywanie władzy królewskiej, natomiast w odniesieniu do ludzi, a przede wszystkim do *junzi*, dotyczyło głównie osobistego mandatu na realizowanie powołania moralno-politycznego. *Ming* oznaczał zatem „to, co zostało przeznaczone”, tym razem jednak nie jako los, ale jako życiowe powołanie do zrealizowania¹⁹.

Tianming było tym, co próbował pojąć i czemu powinien sprostać *junzi*. W 8 rozdziale księgi XVI Konfucjusz podkreśla, że „wobec *tianming junzi* okazuje respekt (君子畏天命²⁰ [*jūnzi wèi tiānmìng*])”. O sobie samym Konfucjusz rzekł (II.4): „w wieku lat pięćdziesięciu poznałem *tianming*²¹ (五十而知天命²² [*wǔshí ér zhī tiānmìng*]), a w rozdziale 3 księgi XX, w którym *ming* zostaje użyte w znaczeniu *tianming*, Konfucjusz powiedział:

¹⁸ LAU, *Confucius. The Analects*, 28

¹⁹ SCHWARTZ, *Starożytna myśl chińska*, 128

²⁰ Tamże, 359

²¹ Przekład własny.

²² *Zhuzi jicheng* (Shang-hai: Zhong-hua shu ju, 1959), 113.

„[...] Nie znając [*tian*]*ming*, nie można być junzi.²³

[...] 不知命，無以為君子也。²⁴

3. POJĘCIE *DAO* 道 W *ANALEKTACH*

Słowo *dao* 道 w języku chińskim oznacza dosłownie „droga” „ścieżka”. Większość badaczy jest zgodna co do tego, że *dao* w *Analektach* nie ma pochodzenia transcendentalnego, a co za tym idzie – jego znaczenie nie jest ustalone i niezienne. Herbert Fingarette podaje, że *dao* oznacza „właściwy sposób życia, właściwy sposób rządzenia, idealną drogę ludzkiego życia, porządek kosmosu, twórczo-normatywną drogę istnienia”²⁵. Bardziej precyzyjny jest Benjamin Schwartz, według którego *dao* oznacza normatywny porządek społeczno-polityczny wraz z siecią ról rodzinnych, statusów i rang, obiektywne przepisy właściwego zachowania rytualnego, ceremonialnego i etycznego, które rządzą relacjami między tymi rolami. *Dao* to także wewnętrzne życie moralne żyjących jednostek, co oznacza, że normy moralne opisane w *Analektach* nie stanowią nieziennej ostateczności i że relacja między *dao* a jednostką jest głównym zagadnieniem poruszonym w tym tekście²⁶. Karyn Lai zgadza się z tezą, że *dao* nie mogło być zasadą transcendentalną, ponieważ zubażałoby to konfucjuszowskie pojęcie rozwoju osoby jako procesu niczym nieograniczonego. Według niej potwierdzenie tego, że *dao* nie jest z góry zdeterminowaną obiektywną „drogą” znajduje się w rozdziale 28 księgi XV, w którym jest mowa o tym, że to człowiek przydaje wartości *dao*, a nie *dao* człowiekowi²⁷. Według Lai *dao* w tekście *Analektów* oznacza nieograniczone przedsięwzięcie, jakim jest rozwój osoby w kontekście społeczno-kulturowym. *Dao* to wspólna cecha ludzkości, na poziomie zaś jednostki oznaczać może różne kierunki, w jakich ona się rozwija w ramach ustalonego porządku świata, tworząc specyficzny dla siebie punkt widzenia, a co za tym idzie – zmieniając swój pogląd na świat²⁸. Lai często

²³ Przekład własny.

²⁴ *Zhuzi jicheng*, 419.

²⁵ HERBERT FINGARETTE, *Confucius Secular as Sacred* (Long Grove: Waveland Press Inc., 1972), 19.

²⁶ SCHWARTZ, *Starożytna myśl chińska*, 63-64.

²⁷ KARYN LAI, *Confucian Moral Cultivation. Some Parallels with Musical Training*, w: KIM CHONG CHONG, SOR-HUN TAN, C.L. TEN, *The Moral Circle and Self: Chinese and Western Approaches* (Carus Publishing, 2003), 261.

²⁸ Tamże, 261.

podkreśla, że opisana w *Analektach* nauka stawia sobie za cel ustanowienie harmonijnych relacji międzyludzkich, a większość pojęć oraz normy przez nią ukształtowane służą właśnie temu celowi. Większość pojęć jest relacyjna, a to oznacza, że ich zastosowanie będzie różne w różnych sytuacjach. To samo dotyczy *dao*. W filozofii opartej na relacjach najważniejsze jest to, aby osoba działała odpowiedzialnie w ramach społecznego i kulturowego otoczenia i zgodnie z rolami wyznaczanymi przez różnorodne relacje, w które wchodzi. Wyjątkowość każdej osoby, pomimo że dzieli z innymi ten sam system wartości, polega na udanej integracji wszystkich relacji, w które się angażuje. To właśnie ta integracja może być określana jako proces wypełniania własnego *dao*. W znaczeniu konfucjuszowskim udane życie polega na odpowiednim wypełnianiu obowiązków w ramach relacji, w które człowiek się angażuje, nie zaś na dostosowywaniu swoich dążeń i pragnień do abstrakcyjnych ideałów²⁹. Porządek moralny *dao* nie jest zatem niezmienny. Każda osoba ma możliwość wniesienia w ów porządek własnego wkładu, ponieważ człowiek jest jego nośnikiem i nadaje mu charakterystyczne dla samego siebie cechy.

Interpretacja *dao*, którą podaje Fingarette'a, jest odmienna, ale znakomicie uzupełnia wcześniej przedstawione wnioski. Według niego *junzi* nie ma wyboru – musi działać zgodnie z *dao*, które jest jedyną słuszną. Zejście z drogi wyznaczonej przez *dao* oznacza błądzenie w poszukiwaniu korzyści materialnych oraz łatwego życia³⁰. Ponieważ Fingarette nie umieszcza *junzi* w modelu relacyjnym, *dao* w jego rozumieniu oznacza ustalony z góry sposób postępowania. Stąd stwierdzenie, że u Konfucjusza całkowicie brak zachodniego pojęcia wyboru etycznego i że Konfucjusz wiedział już, czym jest jego *dao* – było ono zawarte w *li*³¹. Według Fingarette'a związek *dao* i *li* wyglądał następująco: „Jeśli *dao* jest systemem dróg, to *li* stanowi mapę, która pomaga się po nim poruszać”³². Hall i Ames krytykują tego rodzaju podejście, twierdząc, że zmienia ono człowieka w medium, poprzez które manifestuje się duchowość znajdująca się w *dao*. Według nich jednostka bądź zbacza z *dao*, a co za tym idzie – zawodzi jako człowiek, bądź osiąga sukces, stając się człowiekiem poprzez poświęcenie swojej indywidualności dla wyższego ideału. Ten punkt widzenia, który zawodził przy objaśnianiu pojęć związanych z transcendencją, tym razem jest całkowicie słuszny. Nie

²⁹ Tamże, 262.

³⁰ FINGARETTE, *Confucius Secular as Sacred*, 21.

³¹ SCHWARTZ, *Starożytna myśl chińska*, 80.

³² FINGARETTE, *Confucius Secular as Sacred*, 20.

ma wątpliwości, że interpretacja *dao*, którą przedstawia Fingarette, nie pozwala na przedstawienie wszystkich wartości związanych z konfucjuszowską koncepcją bycia człowiekiem. Redukuje człowieczeństwo do zaspokojenia zewnętrznie istniejących schematów, a także pozbawia człowieka możliwości wpływania na system wartości. Rozwój moralny staje się niczym innym, jak spełnianiem kolejnych, nałożonych przez *dao* i *li*, warunków, aby uzyskać z góry założony efekt. Zapał do doskonalenia musi zmienić się w posłuszeństwo i bezrefleksyjne naśladownictwo; inwencja własna zmienia się w defekt³³. Takie rozumienie *dao*, jakie proponuje Fingarette, jest moim zdaniem uproszczone i wynika z wybiórczego podejścia do koncepcji opisanej w *Analektach* – przykładania zbyt dużej wagi do niektórych pojęć, takich jak *li*, przy całkowitym pomijaniu innych, takich jak *yi*. Tymczasem każdy człowiek otrzymuje i ucieleśnia *dao* w sposób właściwy tylko dla siebie i całkowicie unikatowy.

Hall i Ames słusznie podkreślają, że w konfucjuszowskiej koncepcji człowiek jest nie tylko spadkobiercą i przekazicielem *dao*, ale także jego twórcą. *Dao* wyłania się z ludzkiej aktywności. Jak może sugerować metafora „drogi”, *dao* – przynajmniej dla Konfucjusza – pochodzi od człowieka. Metaforyczne opisy *dao* w *Analektach* ukazują jego dwustronną naturę – z jednej strony jest to coś, co zostało odziedziczone, z drugiej jednak oznacza wkład osobisty. *Dao* odziedziczone jest postrzegane jako drzwi, które wskazują kierunek (VI.17), świat natomiast stanowi warsztat, w którym osoba o określonych umiejętnościach i nabytym doświadczeniu może kreatywnie kształtować *dao*, odpowiednio do miejsca i czasu (XIX.7). *Dao* żyje w ludziach, jest przez nich realizowane i od nich można się o *dao* dowiedzieć (*wen*). Zostało ono odziedziczone wraz tradycją historyczną, jest niekiedy identyfikowane z ważnymi postaciami historycznymi, np. z królem Wenem i królem Wu (I.12; XIX.22). Czasami jest identyfikowane z okresami historycznymi, takimi jak Trzy Dynastie lub „starożytność” (XV.25; III.16). Jako że te osoby i okresy historyczne symbolizują pewną jakość ludzkiego doświadczenia, różnica między kojarzeniem ich z *dao* a abstrakcyjnymi poziomami wzorów osobowych: *junzi*, *shan ren* oraz *sheng ren*, jest w istocie niewielka. Pomimo że Konfucjusz często utożsamia *dao* z postaciami historycznymi i wzniosłymi przykładami ludzkich osiągnięć, uparcie powtarza, że *dao* znajduje się także blisko, w osobach jemu współczesnych, nauczycielach, a nawet w członkach rodziny (I.14;

³³ HALL, AMES, *Thinking through Confucius*, 236.

VI.12; I.11; IV.20). *Dao* jest często przypisywane samemu Konfucjuszowi jako „moje *dao*” lub „*dao* Mistrza” (IV.15; VI.12)³⁴.

Większość badaczy zgadza się ze stwierdzeniem, że *dao* nie jest transcendentną ostateczną zasadą moralną. Pośrednim potwierdzeniem tej tezy, oprócz informacji przytoczonych powyżej, są także rozdziały *Analektów*, w których Konfucjusz wykazuje tolerancję wobec różnych ludzkich charakterów i postaw, czyli do różnych sposobów realizowania *dao* (XI.21). *Dao* to naturalny porządek, mający swoje źródło w *tian*. Państwo, które jest rządzone zgodnie z *dao*, to państwo idealne.

4. POJĘCIE *LI* 禮 W *ANALEKTACH*

Instytucją³⁵, za której pomocą zarządza się społeczeństwem znajdującym się w sferze sacrum, jest rytuał. W *Analektach* znakiem-koncepcją oznaczającym rytuał jest *li* 禮.

Jak twierdzi Kwong-loi Shun, „znak *li* oznaczał pierwotnie ‘rytuał’ lub ‘ofiary’, lecz nawet przed czasami Konfucjusza jego znaczenie zaczęło się rozszerzać i objęło także normy dobrego zachowania”³⁶. Na przykład w *Księdze Pieśni* (詩經 [*Shījīng*]), której powstanie jest datowane na czasy przed Konfucjuszem, znak *li* 禮 jest kojarzony ze słowem „ofiara” (w poematach 279, 290), lecz także jest kojarzony z 儀 („poprawna forma”) (52) i używany w kontekstach wychodzących poza pojęcie „ofiary” (193/5). W *Przekazach Zuo* (左傳 [*Zuozhuan*]), których powstanie jest datowane

³⁴Tamże, 228

³⁵ Według tego, co podaje Durkheim, normy *li* można określić jako „instytucję”. „Można nazwać instytucją wszelkie wierzenia i wszelkie sposoby postępowania ustanowione przez zbiorowość.[...] Myśląc o instytucjach zbiorowych, przyswajając je sobie, indywidualizujemy je, nadajemy im piętno mniej lub bardziej osobiste. Tak właśnie każdy z nas, myśląc o świecie zewnętrznym, zabarwia go na swój sposób, różne zaś podmioty różnie dostosowują się do tego samego środowiska. Dlatego każdy z nas tworzy sobie w pewnej mierze swoją moralność, swoją religię, swoją technikę. Nie ma konformizmu społecznego, który nie obejmowałby całej grupy odcieni indywidualnych. Zakres dozwolonych odmian jest jednak ograniczony”. EMILE DURKHEIM, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. JERZY SZACKI (Warszawa: PWN, 1968), 22

³⁶ Kwong-loi Shun podaje, że *li* jest opisywane jako wszelkie normy zachowania przez Lao Siguang 勞思光, *Zhongguo Zhexue shi* 中國哲學史, vol. 1, 2d. ed. (Hong Kong: Chung Chi College of the Chinese University of Hong Kong, 1974), 40; Cai Shangsi 蔡尚思 *Kongzi sixiang tixi* 孔子思想體系 (上海: 上海人民出版社, 1982), 238, 240; SCHWARTZ, *Starożytna myśl chińska*, s. 67-68. A.C. Graham (*Disputers of the tao*, p. 11) uważa natomiast, że *li* ma znaczenie ograniczone do znaczenia ceremonialnego.

na okres przed i po Konfucjuszu, *li* jest używane w znacznie szerszym sensie. W tekście tym odróżniono *li* i *yi* („poprawną formę”): normy, które określały poprawne zachowania, takie jak np. sposób wręczania darów, są opisane jako przynależące do sfery *yi* („poprawnej formy”), a nie *li* (704/8-9; 601/8-12)³⁷. *Li* było kojarzone z normami, które określały zachowania ludzi znajdujących się w hierarchii społecznej (704/16), właściwe metody zarządzania państwem (601/8-12; 521/10-12) i właściwe relacje między władcą i ministrem, ojcem i synem, starszym i młodszym bratem, mężem i żoną oraz teściową i synową (715/12-17). Właściwe przestrzeganie *li* powinno stanowić bazę dla uporządkowanego społeczeństwa (715/12-17) i idealną podstawę do zarządzania nim (31/13)³⁸. Kwong-loi Shun twierdzi, że zakres znaczeniowy, jaki ma *li* w tekście *Analektów*, jest niejasny. Część komentatorów tekstu uznała, że *li* to zbiór wszystkich norm, które rządziły właściwym zachowaniem w różnych sytuacjach społecznych i politycznych, podczas gdy niektórzy uznali, że *li* w dalszym ciągu odnosiło się do zachowania ceremonialnego³⁹.

Herbert Fingarette pisze, że pierwotne znaczenie *li* to „święty rytuał”, „święta ceremonia”⁴⁰. Według niego *li* to „wzory ludzkich relacji, posiadają one pewne cechy wspólne, cechy, które charakteryzują się wszystkie rodzaje *li*: wyrażają wzajemny międzyludzki szacunek i lojalność, lecz także różnicują i definiują szczegółowo etykietę rytuałów, które stanowią cywilizowane, czyli prawdziwie ludzkie, wzory przeżywania żałoby, ceremonii zaślubin, rywalizacji, bycia księciem, ojcem, synem”⁴¹. Według Fingarette’a ludzie nie byli jednak postrzegani przez Konfucjusza jako identyczne jednostki mechanicznie wykonujące przypisane im czynności w służbie jakiejś zewnętrznej sile lub prawu. Nie byli także samowystarczalnymi, oddzielnymi bytami, które przypadkowo poddają się umowie społecznej. Osoby stawały się prawdziwymi ludźmi, kiedy ich naturalne odruchy były kształtowane przez *li*. *Li* jest spełnieniem ludzkich działań, ich cywilizowaną formą, nie zaś ich formalistyczną dehumanizacją. *Li* stanowi zatem humanistyczną formą dynamicznej relacji między ludźmi⁴².

³⁷ Zob. *The Chinese Classics*, transl. JAMES LEGGE, vol. 5: *The Ch'un Ts'ew with The Tso Chuen* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960).

³⁸ KWONG-LOI SHUN, *Ren and Li in The Analects*, w: VAN NORDEN (red.), *Confucius and the Analect. New Essays*, 53–54.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ FINGARETTE, *Confucius. The Secular as Sacred*, 6.

⁴¹ Fingarette’owi chodzi zapewne o wyrażanie emocji *zhong* i *shu*, które ja definiuję w zupełnie inny sposób. FINGARETTE, *Confucius. The Secular as Sacred*, 6.

⁴² Tamże, s. 7.

5. DAWNI WŁADCY I *JUNZI*

Najwyższym autorytetem w zaprowadzaniu w państwie – sferze sacrum (*tianxia*) – porządku *dao*, za pomocą postępowania zgodnego z *li*, byli Dawni Władcy⁴³.

O Yao Konfucjusz powiedział (VIII.19):

子曰：“大哉，堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之[...]

Mistrz powiedział: „Jakże wielkim władcą był Yao! Jakże niezwykłym! Niebo jest wielkie, a Yao wzorował się na nim! [...]

Idealne rządy polegały zatem na naśladowaniu *tian* – nieba. Z punktu widzenia ówczesnych ludzi niebo pozostawało nieruchome i nieme, stąd idea rządów poprzez *wuwei* 無為.

Jedynym zadaniem władcy było oddziaływanie na poddanych poprzez swoją charyzmę *de* 德 oraz odprawianie rytuałów *li* w celu utrzymania porządku *dao* na ziemi. Lud, patrząc na zachowanie władcy i elit, miał postępować właściwie z własnej nieprzymuszonej woli. W rozdziale 5 księgi XV podaje się następujący przykład rządzenia przez *wuwei*:

子曰：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。」

Mistrz powiedział: „Czyż Shun nie może być wymieniany jako przykład rządzenia przez nierządzenie? Cóż on zatem czynił? Nic oprócz przyjęcia pełnej szacunku postawy i zasiadania na tronie z twarzą skierowaną na południe”.

Tym, który rozumie, czym jest sacrum, jest w *Analektach junzi*. W rozdziale 8 księgi XVI jest mowa o reakcji *junzi* przypominającej *mysterium tremendum* – uczucia lęku, wywołanego majestatem i potęgą rzeczywistości sakralnej. O tym uczuciu wspominał Rudolf Otto (16.8):

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言[...].」

Mistrz powiedział: „Wobec trzech rzeczy *junzi* czuje szacunek i lęk, wobec *tianming*, wobec ważnych ludzi i wobec słów mędrców [...]”.

Junzi jest zatem spadkobiercą Dawnych Władców w takim sensie, że wie, iż rzeczywistość sakralna istnieje, i rozumie, jakie elementy są jej składowymi. Czuje respekt wobec obecności i słów mędrców, ponieważ zdaje sobie sprawę, że należą oni do sfery sacrum. Podobny lęk odczuwa wobec wska-

⁴³ Chiń. 先王 *xian wang*. Legendarni władcy to Yao 堯, Yu 禹 i Shun 舜.

zówek, których udziela *tian* – niebo. *Junzi*, w kontekście rozważań o rzeczywistości sakralnej we wczesnej myśli konfucjańskiej, stanowi łącznik między idealną przeszłością uosabianą przez Dawnych Władców, niebem, które wskazuje sposoby postępowania zgodnego z *dao*, a współczesnymi mu ludźmi, którzy, postępując zgodnie ze wytycznymi nieba i rytuałem *li*, na wzór Dawnych Władców, mogą znaleźć się w rzeczywistości sakralnej.

PODSUMOWANIE

Omówione w tekście pojęcia z *Analektów* wiążą się z konfucjuszowską sferą sacrum. Jej struktura jest specyficzna dla chińskiego kręgu kulturowego i można ją ogólnie scharakteryzować słowami piszącego po angielski intelektualisty chińskiego Lin Yutanga, który napisał, że w przypadku społeczeństwa chińskiego: „[...] the kingdom of God is truly within a man himself”⁴⁴.

Sfera konfucjuszowskiego sacrum jest symbolicznie wyznaczona przez pojęcie *tianxia*. *Tianxia* to miejsce, w którym ludzie odtwarzają porządek *tian* – nieba rozumianego nie jako bóstwo, lecz jako naturalne źródło ładu i porządku *dao*. Ci, którzy starają się postępować zgodnie z *dao* i obserwują *tian*, mogą uzyskiwać różnego rodzaju pozawerbalne wskazówki, jak postępować (*tianming*). Takimi ludźmi są, w tekście *Analektów*, mędrcy podobni Dawnym Władcom (*sheng* oraz *xian*) oraz *junzi*. Zarówno mędrcy, jak i *junzi* dążą do doskonałości moralnej, która polega na utrwalaniu ładu naturalnego w obrębie społeczeństwa. Ich cnoty są cnotami społecznymi, czyli takimi, które mogą osiągnąć pełnię w kontaktach z innymi ludźmi (*de* oraz *ren*), głównym zaś zadaniem, w kontekście utrzymywania porządku w sferze *tianxia*, jest postępowanie zgodne z *li*. Rytuał to pojęcie związane początkowo z formą odprawiania ceremonii religijnych, takich jak np. składanie ofiar przodkom. Człowiek, który znajduje się w obszarze *tianxia*, postępuje zgodnie z *dao*, którego źródłem jest *tian*, oraz zgodnie z normami *li*, jest jak ceremonialne naczynie (V.3).

子貢問曰：「賜也何如？」子曰：「女器也。」曰：「何器也？」曰：「瑚璉也。」

Zigong zapytał: „Kim jestem, ja, Si?” Mistrz odrzekł: „Jesteś naczyniem”. Zi Gong zapytał: „Jakim naczyniem?”. Odpowiedział: „Nefrytowym [świętym] naczyniem ofiarnym”.

⁴⁴ LIN YUTANG, *Wisdom of Confucius* (New York: The Modern Library, 1918), 5.

Człowiek jako uczestnik życia społecznego staje się częścią ceremoniału, który ma za zadanie odtwarzanie porządku *tian* w obszarze *tianxia*. Biorąc wraz z innymi ludźmi udział w tym samym ceremoniale, staje się hierofanią – przejawem konfucjuszowskiej sfery *sacrum*⁴⁵.

BIBLIOGRAPHY

- BODDE, DERK. „A Perplexing Passage in the Confucian *Analects*,” *Journal of American Oriental Society*, 53 (1933),4 (December).
- BROOKS, BRUCE E., and TAEKO A. BROOKS. *The Original Analects*. New York, Columbia University Press, 1998.
- CHAN WING-TSIT (red.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1963.
- CHAN WING-TSIT. „The Evolution of the Confucian Concept of Jen.” *Philosophy East and West* 4 (1955).
- CHENG CHUNG-YING. „On Internal Onto-genesis of Virtues in the *Analects*: A Conceptual Analysis.” *Journal of Chinese Philosophy* 39 (2012),1 (March).
- CHONG KIM-CHONG. „The Practice of Jen.” *Philosophy East and West*, 22 (1995),2. Human “Nature” in Chinese Philosophy: A Panel of the 1995 Annual Meeting of the Association for Asian Studies.
- Dialogi konfucjańskie*, tłum. KRYSZYNA CZYŻEWSKA-MADAJEWICZ, MIECZYSLAW JERZY KÜNSTLER, ZDZISŁAW TŁUMSKI. Warszawa: Ossolineum, 1976.
- DURKHEIM, EMILE. *Zasady metody socjologicznej*, tłum. JERZY SZACKI, Warszawa: PWN, 2011.
- ELIADE, MIRCEA. *Mit wiecznego powrotu*, tłum. KRZYSZTOF KOCJAN, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998.
- FINGARETTE, HERBERT. *Confucius—The Secular as Sacred*. Long Grove: Waveland Press Inc., 1972.
- FINGARETTE, HERBERT. „The Problem of Self in the *Analects*”. *Philosophy East and West* 29 (1975), 2 (April).
- HALL, DAVID L., and ROGER T. AMES, *Thinking through Confucius*. SUNY Series of New York Press, 1987.
- HANSEN, CHAD, *Language and Logic In Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983.
- IVANHOE, PHILIP J. *Confucian Moral Self Cultivation*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2000.
- KOWALSKI, MIROSLAW, i DANIEL FLACMAN. *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna, analizy i impresje*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2010.
- LAI KARYN L. *Confucian Moral Cultivation. Some Parallels with Musical Training*, w: KIM CHONG CHONG, SOR-HUN TAN, C.L. TEN. *The Moral Circle and Self: Chinese and Western Approaches*. Carus Publishing, 2003.

⁴⁵ Uczucie stawiania się częścią ceremonii jako „naczynie ceremonialne” można porównać do *mysterium fascinans*, które wyróżnił Rudolf Otto.

- LAI KARYN L. „Confucian Moral Thinking”. *Philosophy East and West* 45 (1995), 2. Comparative and Asian Philosophy in Australia and New Zeland (April 1995).
- LAI KARYN L., *Learning from Chinese Philosophies: Ethics of Independent and Contextualised Self*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006.
- LAI KARYN L. „Li in the *Analects*: Training In Moral Competence and the Question of flexibility”. *Philosophy East and West* 56 (2006), 1 (January).
- LAU D.C. *Confucius. The Analects*. London: Penguin Books, 1979.
- LAU D.C. „On the Expression Fu Yan 復言”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London, vol. 36, No. 2. In Honour of Walter Simon (1973).
- LIN YUTANG. *The Wisdom of Confucius*. New York: The Modern Library, 1918.
- MARKOWSKI, RAFAŁ. „Fenomenologiczne interpretacje pojęcia SACRUM”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 23 (2010), 2: 71-80.
- NIKKILA, PERTI. „Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian *Analects*”. *Studia Orientalia Helsinki* 53 (1982): 1–275.
- NIVINSON, DAVID S., and BRYAN W. VAN NORDEN (red.). *The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy*. Chicago: Open Court, 1996.
- PAWŁOWSKI, JÓZEF. *‘Państwo’ we wczesnej filozofii konfucjańskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2011
- VAN NORDEN, BRYAN W. (red.). *Confucius and the Analects. New Essays*. New York: Oxford University Press, 2002.
- VAN NORDEN, BRYAN W. „Reweaving One Thread of the *Analects*”. *Philosophy East and West* 40 (1990), 1 (January).

KONFUCJUSZOWSKIE DOŚWIADCZENIE SACRUM –
ANALIZA WYBRANYCH POJĘĆ W TEKŚCIE ANALEKTÓW

Streszczenie

Artykuł zawiera analizę wybranych pojęć *Analektów* Konfucjusza w kontekście zachodniego pojęcia sacrum. Pomimo różnic kulturowych i pozornie świeckiego charakteru filozofii Konfucjusza, pojęcia *Analektów* takie jak: niebo (*tian*), mandat nieba (*tianming*), to, co pod niebem (*tianxia*), los (*ming*), naturalny porządek (*dao*) and rytuał (*li*) można zinterpretować jako tworzące sferę oraz doświadczenie sacrum. Ludzie żyjący w ówczesnym chińskim świecie (*tianxia*) starali się odwzorowywać porządek nieba (*tian*) na ziemi. Sferę sacrum, w rozumieniu konfucjuszowskim, stanowił, odtwarzany przez ludzi w społeczeństwie, naturalny ład *dao*. Człowiek mógł doświadczyć sacrum poprzez udział w rytuałach *li*.

Słowa kluczowe: Konfucjusz, *Analekta*, sacrum, niebo *tian*, naturalny porządek *dao*, to, co pod niebem *tianxia*, mandat nieba *tianming*, rytuał *li*.

Key words: Confucius, *Analects*, sacred, heaven *tian*, natural order *dao*, what under heaven *tianxia*, the mandate of heaven *tianming*, ritual *li*.